ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ &

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ Π. ΚΟΥΤΟΥΖΟΓΛ

Η Αντιμετώπιση του ψυχικού πόνου [illegible]

της Κλασικής Φιλοσοφικής Ψυχοθερ[illegible]

Η Σωκρατική Τέχνη του δια-λόγου [illegible]

της Αντιφωνίας Σοφιστών [illegible]

Ιατρικών Τρόπων και Συγχρον[illegible]

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓ[illegible]

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ Π. ΚΟΥΓΙΟΥΜΖΟΓΛΟΥ

Η Αντιμετώπιση του Ψυχικού Άλγους στα πλαίσια της Κλασικής Φιλοσοφικής Ψυχοθεραπείας: από τη Σωκρατική Τέχνη του δια-λόγου στην τέχνην ἀλυπίας της Αντιφών-τειας Σοφιστικής – Ρητορείας. Διακρίβωση Ιστορικών τάσεων και Σύγχρονων Προοπτικών.

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2013

Η Αντιμετώπιση του Ψυχικού Άλγους στα πλαίσια της Κλασικής Φιλοσοφικής Ψυχοθεραπείας: από τη Σωκρατική Τέχνη του διαλόγου στην τέχνην ἀλυπίας της Αντιφών-τειας Σοφιστικής – Ρητορείας. Διακρίβωση Ιστορικών τάσεων και Σύγχρονων Προοπτικών

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ Π. ΚΟΥΓΙΟΥΜΖΟΓΟΥ

Η Αντιμετώπιση του Ψυχικού Άλγους στα πλαίσια της Κλασικής Φιλοσοφικής Ψυχοθεραπείας: από τη Σωκρατική Τέχνη του δια-λόγου στην τέχνην ἀλυπίας της Αντιφών-τειας Σοφιστικής – Ρητορείας. Διακρίβωση Ιστορικών τάσεων και Σύγχρονων Προοπτικών.

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2013

«Ἡ ἔγκρισις διδακτορικῆς διατριβῆς ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴ τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως». (Ν. 5343/32, ἄρθρο 202/2)

Συμβουλευτική Επιτροπή

1. **[Καραμπατζάκη, Ελένη]**, [Αφ. Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας], [Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, τομέας Φιλοσοφίας], [ΠΑΝ/ΜΙΟ Ιωαννίνων].
2. **[Παλαιολόγου, Αγγελική - Μαρία]**, [Επίκουρη Καθηγήτρια Κλινικής Ψυχολογίας - Ψυχοθεραπείας], [Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, τομέας Ψυχολογίας], [ΠΑΝ/ΜΙΟ Ιωαννίνων].
3. [Παπανικολάου - Σολωμού, Βασιλική], [Λέκτωρ Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας], [Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, τομέας Φιλοσοφίας], [ΠΑΝ/ΜΙΟ Ιωαννίνων].

Στον αείμνηστο εκλιπόντα

Φανουράκη Σωκράτη

για την ολόπλευρη στήριξή του στο

μακρύ ταξίδι αυτής της διατριβής

μέχρι να βρει το απάνεμο λιμάνι της

τελικής εκτύπωσης και της υποστήριξης...

και

Στην Ιερή Μνήμη της Γιαγιάς μου

Βασιλικής Κουγιουμζόγλου

που μου έδωσε τα πιο μεστά μαθήματα

ζωής ακόμη και μέσα από τις

σιωπές της...

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου στα μέλη της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής: εν αρχή, στην επιβλέπουσά μου **Ελένη Καραμπατζάκη** η οποία με ενέπνευσε, ήδη από τα μεταπτυχιακά της σεμινάρια, με βοήθησε, με καθοδήγησε και με στήριξε ουσιαστικά σε όλα τα στάδια εκπόνησης της διπλωματικής μου εργασίας, επιδεικνύοντας υπομονή, κατανόηση και εμπιστοσύνη στο πρόσωπό μου, συν-πορευομένη, προσφέροντάς μου επάλληλα το «***μέγιστον μάθημα***», πέραν των στενά εννοούμενων ακαδημαϊκών θεσφάτων..... Το ειλικρινές ενδιαφέρον της κατά την πορεία συγγραφής της παρούσας, τα ενθουσιώδη σχόλια αναφορικά με το υπό μελέτη υλικό, η ανατροφοδότηση σε καίρια σημεία, και η πίστη της στη σημαντικότητα του εγχειρήματος αυτού, απετέλεσαν πυξίδες προσανατολισμού κατά τη διαχείριση του αχανούς υλικού. Από ψυχής την ευχαριστώ!

Επιθυμώ δε να εκτείνω, επίσης, τις ευχαριστίες μου στην **Άντζυ Παλαιολόγου** για τις άβατες διανοητικές διαδρομές που ακολούθησε κατά τη συνεργασία μας χαράσσοντας καινούργιους δρόμους και προσφέροντάς μου νέες προ(σ)κλήσεις με το επιστημονικό της έργο, για την καινοτόμο σκέψη και τη «διάπλατη ανοιχτή αγκαλιά» της προς τη διεπιστημονική συνεργασία, η οποία οδηγεί στην επιστημονική πληρότητα της παρούσας συγγραφής και για την εμπιστοσύνη, που μου έδειξε από την πρώτη στιγμή, ότι θα καταφέρω να φτάσω στο πέρας αυτής της διαδρομής. Επιπροσθέτως, ευχαριστίες στην έτερη επόπτρια **Βασιλική Σολωμού – Παπανικολάου** για τις σημαίνουσες επισημάνσεις της, την αρωγή της σε συγκεκριμένες βιβλιογραφικές αναφορές, και, κυρίως, γιατί απετέλεσε την αφόρμηση επιλογής της θεματικής του παρόντος πονήματος.

Ένα εξαιρετικά σημαίνον «*ευχαριστώ*» στον πανεπιστημιακό δάσκαλό μου **Παναγιώτη Νούτσο**, που μου ενέπνευσε την αγάπη για τη Φιλοσοφία και με έμαθε να κινούμαι μεθοδικά στο πεδίο ανακαλύπτοντας τη θεωρητική και πρακτική της εφαρμοσιμότητα στον ανθρώπινο βίο.

Οφείλω ομοίως να ευχαριστήσω τον **Δρ. Γρηγόρη Ποταμιάνο** και την συνδιδάσκουσα **Δρ. Ι. Κουστένη** για τις γόνιμες συζητήσεις, στο πλαίσιο

τακτικών πανεπιστημιακών παραδόσεων αναφορικά με την επιστημονικά τεκμηριωμένη προσέγγιση στο χώρο της Ψυχοθεραπείας. Η εξέλιξη της σκέψης μου τους χρωστάει πολλά...

Ευχαριστώ ακόμη τους καθηγητές **Emmy Van Deurzen, Simon Du Plock, Schlomit Schuster, Lydia Amir, Peter Raabe, Margaret Graver, David Konstan, Han Baltussen, Λαμπρινή Κουρκούτα, Μανώλη Δαφέρμο, Αντωνία Παπαστυλιανού,** και **Αλέξανδρο Κακαβούλη**, για την προσωπική επικοινωνία που είχαμε και για την αμέριστη προθυμία τους στο αίτημα αποστολής επιστημονικού τους έργου.

Τέλος, ευχαριστώ από καρδιάς και ψυχής το *Ίδρυμα Λοχαγού Φανουράκη* του οποίου έχω την τιμή να τυγχάνω υπότροφος και ως εκ τούτου είχα τη δυνατότητα να αφοσιωθώ απερίσπαστος στη συγγραφή του παρόντος πονήματος, περατώνοντας «εν αριστεία» τις μεταπτυχιακές μου σπουδές. Η ολόπλευρη στήριξή του υπήρξε ανεκτίμητη...

Ευχαριστώ, επίσης, την **Ελένη Γαλάνη**, βιβλιοθηκονόμο της Κεντρικής Βιβλιοθήκης του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων για την αμέριστη διευκόλυνση που μου παρείχε κατά την παραγγελία και αποστολή βιβλιογραφικού υλικού.

Ευχαριστώ ιδιαίτερα τους εκλεκτούς φίλους, κυρίως τις: **Δήμητρα Βεργοπούλου** για την συμβολή της στην κατανόηση ορισμένων ιταλικών άρθρων, **Φουντουλάκη Βέρα** και **Κοντογιάννη Ελεάννα** για την ουσιαστική τους αρωγή στον ακαδημαϊκό αυτό ταξίδι, καθώς και τον κλινικό ψυχολόγο **Παπαδάκη Μανώλη** για τις εξαιρετικά γόνιμες συζητήσεις...

Δεν δύναμαι να μην αναφερθώ στην πολύτιμη αρωγή της εκλεκτής φίλης και συναδέλφου **Ιωάννας Μπιτχαβά**, υποψήφιας διδάκτορος κλινικής ψυχολογίας, για τη γόνιμη ανταλλαγή ιδεών και απόψεων κατά την εκπόνηση της παρούσης εργασίας, τη διαρκή παρουσία της, καθώς και για την προθυμία της να «αφουγκραστεί» τις ανησυχίες μου εν σχέσει με το παρόν πόνημα. Η γνωριμία μας υπήρξε ευλογία για συναμφότερους.

Ευχαριστώ θερμότατα την οικογένειά μου, τους γονείς μου, **Μαρία** και **Παντελή**, την αδερφή μου **Κατερίνα** για τη συνεχή ηθική και ψυχολογική τους στήριξη σε όλη τη διάρκεια ολοκλήρωσης αυτού του μακροχρόνιου

εγχειρήματος, αλλά και την κατανόηση που επέδειξαν στη διαρκή απουσία μου, καθώς, επίσης, και τη συνάδελφο φιλόλογο **Σιμόνα Κούζουπου**, στην οποία οφείλω πέραν της υπομονής και της διαρκούς στήριξης, τη νοηματική απόδοση στην ελληνική πολλών ιταλικών κειμένων. Το ευχαριστώ σε εκείνους είναι πράγματι λίγο.

Μανώλης Κουγιουμζόγλου

Αθήνα, Απρίλιος 2013

Περιεχόμενα

ΜΕΡΟΣ Β'

Η Αντιμετώπιση του Ψυχικού Άλγους στα πλαίσια της Κλασικής *Φιλοσοφικής Ψυχοθεραπείας*: από τη Σωκρατική Τέχνη του δια-λόγου στην *τέχνην άλυπίας* της Αντιφών-τειας Σοφιστικής – Ρητορείας. Διακρίβωση Ιστορικών τάσεων και Σύγχρονων Προοπτικών.

Περίληψη

Η σύγχρονη «**Φιλοσοφική Ψυχοθεραπεία**», τείνει να αποτελέσει σημαντικό ρεύμα, αμείωτα αναπτυσσόμενο και διαρκώς εξελισσόμενο στο σύγχρονο επιστημονικό σκηνικό προσφέροντας μία νέα προοπτική θεώρησης των υπαρξιστικού χαρακτήρα α-διεξόδων πραγματικότητας που κατατρύχουν τον άνθρωπο. Το ρεύμα αυτό, εμφανίζεται ήδη διαμορφωμένο ως αυτόνομη επαγγελματική δραστηριότητα με αφετηρία την Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία και στόχο την αξιοποίησή της σε πεδία και θέματα που, είτε μοιάζουν να υπερβαίνουν, είτε φαίνονται ασύμβατα προς ό,τι θα διαχειριζόταν μία παραδοσιακού τύπου ψυχοθεραπεία. Έχουν παρέλθει πολλοί αιώνες από την πρωτόλεια θεμελίωση ετούτης της μορφής Θεραπείας της Ψυχής, με τα πρώτα δείγματα να απαντώνται στην πίστη περί τη θεραπευτική δύναμη των λέξεων στην *Ομηρική Ποίηση*, **να συνεχίζει** με τη θεραπευτική λειτουργία της γλώσσας στη *Σοφιστική-Ρητορική Κίνηση*, **να κορυφώνεται** με το Σωκράτη, **και να απολήγει** σε μία ηθικής διαστασης, πλέον, συστηματοποιημένη και εμβριθή Θεραπεία, στην *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, ενώ εκφράζεται πρακτικώς στην «***τέχνη άλυπίας***» του Αντιφώντος. Ωστόσο, η τελευταία δεν έτυχε ενδελεχούς μελέτης υπό το σκεπτικό που προτείνεται εδώ. Στα χρόνια που μεσολάβησαν πλήθος ερευνητών μελέτησε τις ποικίλες πτυχές και εκφάνσεις της πολύπλευρης σύνδεσης της Φιλοσοφίας με την Κλινική Ψυχοθεραπεία και τη Συμβουλευτική και μία επάλληλη χρήση της Φιλοσοφίας ως Συμβουλευτικής, με αποτέλεσμα η Φιλοσοφική Θεραπεία σε επίπεδο απαρχών να κατέχει εξέχουσα θέση στο στερέωμα της επιστήμης της Φιλοσοφίας. Τελευταίως, πληθαίνουν οι φωνές των ειδημόνων που προτείνουν την ανάγκη βαθύτερης μελέτης των αρχών αξιοποίησης της Φιλοσοφικής ψυχοθεραπείας και ανάδειξης δυναμικών της ενόψει μίας ραγδαίας μεταβαλλόμενης κοινωνιοψυχολογικής πραγματικότητας.

Η παρούσα διατριβή αφορά σε μία τέτοια απόπειρα. Μέσα από τη διερεύνηση των ιστορικών απαρχών της Θεραπευτικής Φιλοσοφίας, επιχειρείται η ανάδειξη **του κομβικού ρόλου της Φιλοσοφίας ως ερμηνευτικού πλοηγού** του ψυχικώς εύρωστου Εαυτού, στην προσπάθεια διαφώτισης των λιγότερο διακριτών δυναμικών που καθορίζουν τη σύγχρονη ψυχοθεραπεία. Υπό το πρίσμα αυτό οι έννοιες της Σωκρατικής Τέχνης του **δια-λόγου** και της ***«τέχνης άλυπίας»*** του Αντιφώντος, διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο και συμβάλλουν αποφασιστικά στην παραδοχή μίας κατανοητής και ολοκληρωμένης εκδοχής για την γνωσιακού τύπου αντιμετώπιση του ψυχικού άλγους στα πλαίσια της κλασικής φιλοσοφικής ψυχοθεραπείας. Η διατριβή αυτή παρουσιάζει την εξής διακριτή ιδιομορφία: *αν και η επιστημονική της στόχευση είναι εξειδικευμένη, κατορθώνει να αποτελέσει ικανό σύμμαχο στην προσπάθεια επαφής και εμβάθυνσης σε ορισμένες από τις σημαντικότερες έννοιες ιστορικών απαρχών της Φιλοσοφικής Θεραπειας, δίνοντας, μάλιστα, μία νέα και πολλά υποσχόμενη οπτική θεώρησής τους.*

Λέξεις – Κλειδιά: **Φιλοσοφική Ψυχοθεραπεια, Θεραπευτική Φιλοσοφία, Σωκράτης, Αντιφών, τέχνη *άλυπίας*, μετρητική τέχνη, *δια – λόγου* Θεραπεία, Ψυχική Ευρωστία, Κλινική Ψυχοθεραπεια.**

The management of the Mental Pain in the context of the Classical *Philosophical Psychotherapy*: From the Socratic Techne of dialogue to the "*Techne Alypias*" of the Antiphon-tean Sophistry and Rhetoric. Identification of the Historical Trends and of the Contemporary Perspectives

Abstract

The field of "**Philosophical Psychotherapy**", underlies an epistmological trend of great importance, undiminishedly and continually developed into the contemporary scientific context, offering, in this way, a new perspective on the crucial existential impasses, which tend to trouble people nowadays. This School of Thought, has already come to existence and been widely formed as an independent professional activity with the Ancient Greek Philosophy being its starting point and long-term goal to be made worth or useful in the fields or vital issues which seem to surpass, or to be incompatible with what would be managed by a traditional psychotherapeutic approach. Many centuries have passed by since the first foundation of this form of the Therapy of the Soul, with the first "samples" to have been met in the belief of the therapeutic power of the word in the Homeric Poetry, **to be continued** in the therapeutic function of the language in the context of Sophistry – Rhetoric movement, **to be culminated** with Socrates, and, **terminated**, as a moral dimension, in a systematic and profound Therapy, in the ground of the Hellenistic Philosophy (applied to the eudaimonistic philosophies of Hellenistic age including Stoicism, Epicureanism and Scepticism) and, finally, tends to be practically expressed in the "*techne alypias*" of Antiphon. However, the last one has not been profoundly studied in the methodological way which is followed here. During the years which have "interceded", many scholars studied a variety of views and versions of a multifarious connection among Philosophy, Clinical Psychotherapy and Counseling Psychology, and a parallel use of Philosophy as Counseling, with the final effect of the philosophical therapy in its initial level to have an important position in the "firmament" of the Science of Philosophy. Nowadays, many professionals suggest the dire need of a deeper study of the principles concerning the use of Philosophical

Psychotherapy and the rise of this kind of the therapeutic dynamics in front of a heavenly changed sociocultural reality. **This dissertation is concerned with this attempt.** Throughout the investigation of the historical initiation principles as far as the Therapeutic Philosophy is concerned, we attempt to raise **the crucial role of Philosophy as an interpretative pilot** of the Hardy, Core Self, trying to illuminate the inferior discriminant dynamics which tend to determine the contemporary psychotherapy. Under this light, the meaning of the Socratic Techne **"through Word"** and the **"techne alypias"** of Antiphon, play an important role in the acceptance of a comprehensive and integrated version of a cognitive way of management of the mental agony in the context of the classical philosophical psychotherapy. This dissertation is innovative in the following points: *although its scientific goal is specifically determined, it is able to be a sufficient ally in the attempt of a meeting and a deep penetration as far as many specific and important meanings of historical innations are concerned, giving an innovative, integrated and multiple-level standpoint for its consideration.*

Key Words: Philosophical Psychotherapy, Therapeutic Philosophy, Socrates, Antiphon, techne alypias, measuring art, through Word Therapy, Psychological Hardiness, Clinical Psychotherapy.

Υπόμνημα συμπεφωνημένων σημείων – συμβόλων

≤ υποδηλώνει ότι η ευρισκόμενη, χωρικά, αριστερά του κειμένου λέξη παράγεται από την κειμένη δεξιά του.

* υποδηλώνει υποθετικού χαρακτήρα γλωσσολογικό – ετυμολογικό τύπο του οποίου η ύπαρξη δε μαρτυρείται από κάποιο Κείμενο, αλλά εικάζεται, διά της επαγωγής, από τους γλωσσολόγους.

|| υποδηλώνει ότι η μετά αυτό το σύμβολο ακολουθούσα σημασία είναι (=ενδεχομένως) κατά τι διαφορετική της προηγούμενης

Συντομογραφίες

Διογ. Λ.: Διογένης Λαέρτιος

CT: Γνωσιακή Θεραπεία

DK: Diels-Kranz

RET: Λογικο-Θυμική Θεραπεία

Φ.Ψ.: Φιλοσοφική Ψυχοθεραπεία

Φ.Σ.: Φιλοσοφική Συμβουλευτική

Φ.Θ.: Φιλοσοφική Θεραπεία

Όπ.π.: Όπως παραπάνω

PTSD: Post Traumatic Stress Disorder (Διαταραχή Μετατραυματικού Στρες)

SVF: Stoicorum Veterum Fragmenta

Μέρος Α'

Ια. Θεωρητικοί και Μεθοδολογικοί Προσανατολισμοί

Η ενδελεχής μελέτη συγκεκριμένα της *τέχνης άλυπίας* εν είδει Φιλοσοφικής εμβέλειας Ψυχοθεραπείας, δύναται να κάνει λόγο σαφή, μάλλον για εγγύτητες εννοιολογικής ακολουθίας παρά για διάκενα ανακολουθίας της πρώτης εν σχέσει προς την ευρύτερη αρχαία Φιλοσοφική Θεραπευτική προσέγγιση. Ωστόσο, αυτή ακριβώς η Αντιφώντεια θεραπευτική τέχνη, παρά το γεγονός ότι έχουν εκπονηθεί εξαιρετικά σημαίνουσες και ρηξικέλευθες ερευνητικές προσπάθειες σε επίπεδο τόσο φιλολογικό και φιλοσοφικό (π.χ Diano, 1961), όσο και, πλέον πρόσφατα, ψυχολογικό (π.χ. Furley, 1992), δε φαίνεται να έχει αποτελέσει αντικείμενο μίας επισταμένης διερεύνησης, τουλάχιστον υπό το πρίσμα που προτείνεται στο πλαίσιο της παρούσας αναφοράς. Έτι περισσότερο, στα ιδία ερευνητικά θέσφατα, μήτε η έννοια της *άλυπίας* φαίνεται να έχει τύχει επιμελούς προσοχής, στην κλασική εποχή εν είδει κοινού τόπου, τουλάχιστον στο βαθμό που δύναται να έχει υπόψιν του ο γράφων, ιδίως δε ως προς τις ψυχο-λογικές της ορίζουσες, πολλώ δε μάλλον ως φιλοσοφικός Ψυχο(-)Θεραπευτικός στόχος, αλλά μήτε, πιο συγκεκριμένα, η αντιφώντ-εια *τέχνη άλυπίας*, πλην ίσως περιεκτικών, κατά τα άλλα, αναφορών, και πάντως όχι υπό το σκεπτικό που διαπνέει το παρόν πόνημα, οι οποίες ωστόσο τείνουν να επιβεβαιώνουν την υπόθεση εργασίας που διατυπώνεται εδώ[1].

---

[1] Επί παραδείγματι, εξαιρετικά εμβριθής εν σχέσει προς την *τέχνην άλυπίας* είναι η μελέτη του Γρόλλιου (1956), που (προσδι-)ορίζει μεν την τέχνη άλυπίας ως θεραπεία της ψυχής εκ των παθών (σ. 37), χωρίς, ωστόσο, να προσεγγίζει απόλυτα τον πυρήνα του εν λόγω πεδίου, ούτε με τον τρόπο που προτείνεται εδώ, ούτε αποδίδοντας έμφαση στο χρονικό πλαίσιο που εστιάζει η παρούσα εργασία, διότι η μελέτη που προαναφέρθηκε αποδίδει εστιασμό, ως επί το πλείστον, στην ελληνιστική αρχαιότητα εν γένει, και πιο συγκεκριμένα στους κοινούς τόπους της *Προς Πολύβιον* του Σενέκα και στις πηγές αυτών.

Το γεγονός αυτό δεν πτοεί τον ερευνητικό ενθουσιασμό της παρούσας μελέτης. **Αντίθετα**, ενισχύει την ευγενή επιστημονική φιλοδοξία επίτευξης του κυρίου στόχου, που δεν είναι άλλος από ***μία προσπάθεια ανάδειξης μίας συγκροτημένης και ολοκληρωμένης πρότασης για την εξήγηση των επιμέρους δυναμικών που – ως άλλες συνιστώσες δυνάμεις – συγκροτούν το πλαίσιο μέσα στο οποίο γεννήθηκε και εξελίχθηκε η τέχνη άλυπίας, ως πρωτόλεια μορφή Φιλοσοφικής ψυχο(-)θεραπευτικής προσέγγισης***, η οποία φαίνεται να στόχευε σε ένα δυναμικό εγκεντρισμό κάθε όψης της ανθρώπινης διάνοιας με φιλοσοφικά ενθέματα, προκειμένου για την κατάκτηση ενός άλυπου, ή επί το ψυχολογικότερον, **ψυχοδιανοητικώς και γνωσιοψυχικώς εύρωστου βίου**. Δεδομένης δε της απουσίας μιας εν τω βάθει μελέτης στην κλασική φιλοσοφία, υπό το προαναφερθέν πρίσμα, η ανά χείρας διατριβή φιλοδοξεί να υπερκεράσει το διάκενο αποτελώντας **πρωτότυπη ερευνητική προσπάθεια για τα ελληνικά δεδομένα**. Ως εκ τούτου, τείνει να επιβάλεται και να κρίνεται σκόπιμη μία διεξοδικότερη ανάπτυξη του συνόλου των πτυχών του πλαισίου που απετέλεσε τη βάση, σε επίπεδο αξιωματικών παραδοχών και αρχών, για την ανάδυση μίας σημαντικής προσπάθειας απάλυνσης του ανθρώπινου ψυχικού άλγους ***διά του λόγου***, στο πρώτο τμήμα της παρούσας. Μια απόπειρα ανασύνθεσης της παράδοσης και τις ιστορικής διαδρομής της *διά λόγου* Φιλοσοφικής Ψυχο(-)Θεραπείας, εντός της οποίας φαίνεται να εμπνεύστηκε, οργανώθηκε, εφαρμόστηκε και ασκήθηκε η αντιφώντ-εια τέχνη άλυπίας, μοιάζει επιβεβλημένη, προκειμένου για την κατανόηση των παραγόντων εκείνων που συνθέτουν, τόσο σε επίπεδο ιστορικής εγκυρότητας, όσο και, κυρίως, σε επίπεδο καταβολών, το έτυμο ποιόν της τελευταίας, που φαίνεται να κινείται σε πλαίσια γνωσιακά (πρβλ. Adams, 2009:29). Επιπροσθέτως, η τέχνη άλυπίας, δε φαίνεται να εξικνείτο στη θεραπευτική αντιμετώπιση πρωτογενών ή δευτερογενών ψυχοπαθολογιών (για το λήμμα αυτό βλ. υποσ., 4), αλλά επάλληλα φαίνεται να αφορούσε, κατά το μάλλον ή ήττον, και σε ψυχο-προπαρασκευαστικές

τακτικές (πρβλ. *μετρητική τέχνη βίου*), ώστε να το άτομο να αναπτύξει δεξιότητες διαχείρισης δυνητικά δυσοίστων καταστασιακών πλαισίων βίου.

Έπειτα δε, η αναφορά στη σωκρατική θεραπεία της ψυχής, με έμφαση στο σωκρατικό διαλογο, που ενέπνευσε και αμείωτα εξακολουθεί να εμπνέει γνωσιακούς κυρίως ψυχοθεραπευτές, εύλογα και δικαίως κατά τον γράφοντα (βλ. οικεία ενότητα), αποτελεί συνειδητά σημείο εστίασης, αφενός διότι η συμβολή του Σωκράτη υπήρξε εξαιρετικά σημαίνουσα στην εξέλιξη και την ανάπτυξη της φιλοσοφικής θεραπείας, τόσο στην κλασική όσο και στην ελληνιστική έκφανση αυτής, υποστηρίζοντας μετά σθένους τη δυνατότητα του λόγου να θεραπεύει αποτελεσματικώς την άλγουσα ψυχή, αφετέρου διότι έχει επισημανθεί εύστοχα στη διεθνή βιβλιογραφική παραγωγή ότι φαίνεται να επηρέασε **σημαντικά και να κατηύθυνε σε επίπεδο μεθόδου** (πρβλ. «*διὰ λόγων θεραπεύειν*») [Πλουτ. *Βί.*, 833d1= DK87 A6, 30], αλλά κυρίως σε **επίπεδο εφαρμογής**: «*πυνθανόμενος τὰς αἰτίας παρεμυθεῖτο τοὺς κάμνοντας*» [Αντιφ. Ἀπ., 6.5-6= DK87 A6, 35]) **την αντιφώντ-εια *τέχνη ἀλυπίας*** (πρβλ. Hothersall 2004:24, Ματσόπουλος 2008:8).

β. *Τέχνη άλυπίας*:

Θεωρητικές και Μεθοδολογικές Συντεταγμένες

Στο φόντο, λοιπόν των σύγχρονων, κατ' επίφασιν ίσως μόνον εξημμένων, φαινομένων ύφεσης, και ραγδαίως αυξανόμενων αναγκών υποστήριξης ψυχικά ενδεών ατόμων, με αναδιαμορφούμενα αιτήματα περί εμβάθυνσης σε ευρύτερου χαρακτήρα υπαρξιακού προσανατολισμού ζητήματα, άμεσα, ει μη άρρηκτα, συνυφασμένων με τον Εαυτό υπό όρους γίγνεσθαι, κάνει σαφή την (επαν-)εμφάνισή της η σύγχρονη Φιλοσοφική Θεραπεία, έστω και υπό ένα φιλοσοφικά σύμπαγες ως προς τις αρχαίες καταβολές του πρίσμα, αλλά επάλληλα επιστημολογικά ασαφές ως προς τις επιμέρους ερευνητικές και μεθοδολογικές συγκλίσεις με τις παραδοσιακές ψυχοθεραπευτικές μεθόδους. Ενώ, λοιπόν κοινός παρονομαστής των προσεγγίσεων των ιθυνουσών διανοιών των ετερόκλητων, κατά τα άλλα, νεότερων φιλοσοφικών θεραπευτικών προσεγγίσεων, συνιστά το ζέον αίτημα **επανεργοποίησης** του φιλοσοφικού στοχασμού σε ζωτικής σημασίας ψυχοβιονοητικά α-διέξοδα, ωστόσο εξακολουθεί να πλανάται το ερώτημα για τη λυσιτέλεια της υπό όρους αλληλοδιείσδυσής της με τις μεθοδολογικές συντεταγμένες των παραδοσιακών προσεγγίσεων, τις οποίες, δύναται να εμπλουτίσει γόνιμα, όχι μόνον με εκλεπτυσμένα αλλά και καινοτόμα εργαλεία ανάγνωσης του Εαυτού, καίτοι οι αναφορές θεραπευτικής αποτελεσματικότητας σε τέτοιους όρους που παρουσιάζονται ακροθιγώς στο παρόν πόνημα, θα δικαίωναν, ουσιωδώς θα λέγαμε, την αξίωση αυτής ακριβώς της αλληλοδιείσδυσης (Κουγιουμζόγλου, Μπιτχαβά, & Παλαιολόγου, 2013, submitted).

Μολονότι, τόσο ο ενωτικός[2] πρωτοπόρος εφαρμογής του αιτήματος επανενεργοποίησης της φιλοσοφίας (Sahakian), όσο και νεώτεροι, ομοίως ενωτικοί, εφαρμοστές του ρεύματος της Θεραπευτικής Φιλοσοφίας

---

[2] Βλ. οπωσδήποτε παρακάτω, στην οικεία ενότητα, όπου εκτίθενται εκτενώς τόσο οι ενωτικές, όσο και οι ανθενωτικές θέσεις του ρεύματος της Φιλοσοφικής Θεραπείας, προκειμένου για τη σφαιρικότερη κατανόηση των προβληματισμών εν είδει νύξεων που πραγματοποιούνται εδώ.

επιτρέπουν περιθώρια διαπραγμάτευσης με την ιδέα άλλοτε της χρήσης αρχών ψυχοθεραπείας, κι άλλοτε της διαχείρισης ακόμη και κλινικών περιπτώσεων διπολικότητας και αυτοκτονικού ιδεασμού, η άντληση ιδεών εφαρμογής από την **πρώτη εξακολουθεί να εκκινείται απευθείας από το συνεχές *Σωκράτης – Σοφιστές – Κυνική – Στωική – Επικούρεια Φιλοσοφία*,** και να εξικνείται στην καλύτερη περίπτωση σε αυταναφορές για Φιλοσοφική Συμβουλευτική η Φιλοσοφική Πράξη– η οποία, ωστόσο, με τη σειρά της, φαίνεται να λαβαίνει ειδικές σημασίες, ασύμπτωτες με τις συμβατικές περιγραφές της από τη δεύτερη. Από την άλλη πλευρά, η 'παραδοσιακή' ψυχοθεραπεία μοιάζει να έχει επί μακρόν επαναπαυθεί στις δάφνες της και τα νοσοκεντρικά της όρια με την αρχική, τουλάχιστον, κι εξίσου ακραιφνή της, 'ορθόδοξη' Freud-ική εκδοχή να επιμένει ναρκισσιστικά, θα λέγαμε, ότι 'μόνον δύο επιστήμες υφίστανται: η Ψυχολογία, η αμιγής κι εφαρμοσμένη, και η φυσική επιστήμη' (XXII: σ. 179), αφήνοντας με τη σειρά της προκλητικά τη Φιλοσοφία στο περιθώριο με τη μομφή πως 'συμπεριφέρεται σαν επιστήμη και μερικώς λειτουργεί με τις ίδιες μεθόδους' αλλά πάντοτε σε ένδεια της Ψυχανάλυσης ώστε να διορθώνει τα λάθη της (XXII: σ. 60).

Μολονότι νεώτερες λειτουργίες της ψυχοθεραπείας (ιδίως η Γνωσιακή με τους προδρόμους αλλά και τις μετεξελιγμένες εφαρμογές της) θεμελιώνουν εξ ορισμού τους την ταυτότητά τους στο ίδιο συνεχές, *Σωκράτης – Σοφιστές – Κυνική – Στωική – Επικούρεια Φιλοσοφία*, ωστόσο μοιάζουν να έχουν προοδευτικά βυθιστεί σε συμβατικές αναλύσεις συγκεκριμένων και μετρήσιμων κάθε φορά αναγκών του α-σθενούς, έχοντας έτσι χάσει το χρόνο(;), την προοπτική(;), τη διάθεση(;), ίσως και το σθένος(;) για εξέλιξη και αυτοβελτίωση. Με υπερβάλλουσα έμφαση στην πραγματιστική μάλλον, παρά ευρύτερη ιδεολογική αποτίμηση της επιστημονικής τους υπόστασης, ακόμη και αυτές οι νεώτερες ψυχοθεραπευτικές μέθοδοι εξακολουθούν έτσι να αναλώνονται στην προάσπιση της ιατρογενούς τους μακρινής φροϋδικής καταγωγής (που κατά τρόπο ειρωνικό ταυτόχρονα αποποιούνται) και, στην καλύτερη περίπτωση,

καθώς αντιλαμβάνονται όψιμα τα νέα ρεύματα όπως αυτό, της φιλοσοφικής θεραπείας, τείνουν αποσπασματικά – αν μη σπασμωδικά – να χρησιμοποιούν κάποτε φιλοσοφικές θέσεις, όμως άλλοτε 'πυροσβεστικά' κι άλλοτε μόνον 'διακοσμητικά' ως επιλόγους προδιαγεγραμμένων κατά τα άλλα θεραπευτικών παρεμβάσεων (πρβλ. τον εμπεριστατωμένο μα αυστηρό κριτικό απολογισμό της Παλαιολόγου, 2013β).

Επομένως, η αξίωση αλληλοδιείσδυσης που ρητά αποτυπώνεται στην ανά χείρας μελέτη γίνεται υπό το σκεπτικό ότι διατίθενται πράγματι ελκυστικότατες, όπως υποβάλλουν εναργείς συναφείς ερευνητικές απόπειρες, αρχές Φιλοσοφίας που θα άξιζε να ελεγχθούν συστηματικά εντός παραδοσιακών ψυχοθεραπευτικών πλαισίων, ενώ ταυτόχρονα διατίθενται πράγματι αποτελεσματικότατες και δοκιμασμένες αρχές Ψυχοθεραπείας που θα άξιζε να εγκολπωθούν μεθοδικά εντός των νεοφανών σοφοθεραπευτικών πλαισίων, προκειμένου για την ευαγή διαχείριση των ανθρώπινων ψυχικών παθών.

Τέλος, ακόμη και αυτές οι νεότερες φιλοσοφικές θεραπευτικές προσεγγίσεις αναγνωρίζουν ως γεννητορική πηγή τους τις εμβριθείς παρατηρήσεις και τεχνικές του αρχαίου ψυχοθεραπευτικού μοντέλου εν γένει, όπως άλλωστε τείνουν να υποβάλουν όψιμα και οι ιθύνουσες διανοιες των παραδοσιακών Ψυχοθεραπευτικών προσεγγίσεων, με μεγαλύτερη ίσως ανταπόκριση του γνωσιακού μοντέλου (χωρίς ωστόσο να δύνανται πάντα να προβούν σε αναλογίσεις και αντιπαραβολές με όσα περιγράφονται σε εναργώς σε επίπεδο αρχαίας γραμματείας), και μάλιστα αναγνωρίζουν εγγύτητες πατρότητας, πλην της σωκράτειας μεθόδου, στην Αντιφών-τεια τέχνη άλυπίας (επί παραδείγματι: Watzlawick 1978:7-9; Novalis, Rojcewicz, & Peele 1993:10). ***Ποιές είναι ωστόσο οι απαρχές της, ποιά τα θεραπευτικά ποιοτικά χαρακτηριστικά της, και τέλος, ποιά η ιστορική της σχέση της με την αρχαία Φιλοσοφική Θεραπεία και τη σύγχρονη ψυχοθεραπεία;***

Τείνει, λοιπόν, να καθίσταται σαφές από το εισαγωγικό σημείωμα της ανά χείρας μελέτης, το γεγονός ότι εν γένει η διά λόγου Φιλοσοφική Ψυχοθεραπεία ενέχει ιστορικού χαρακτήρα απαρχές, ήδη από την πρώιμη

ομηρική εποχή, ενώ ο εντοπισμός της τελευταίας ως φαινομένου πλέον –και ιδίως η μεταστροφή της τελευταίας από αυτήν ακριβώς την πρωτόλεια ομηρική, μα συνάμα σημαίνουσα για τις ιστορικές αυτές καταβολές, έκφανσή της-, δικαίως, προσγράφεται στη σοφιστική-ρητορεία του 5ου αιώνα π.Χ, και πιο συγκριμένα στον Γοργία. Επάλληλα, εξίσου δικαίως, τείνει να προσγράφεται η συστηματοποίηση αυτής ακριβώς της πίστεως στη δυνατότητα του ορθού λόγου να θεραπεύει την ανθρώπινη νοσούσα ψυχή, στην τέχνη του σοφιστή και ρήτορα (η παρούσα συγγραφή υπερθεματίζει στο *ενιαίο* των προσώπων, σοφιστού – ρήτορος[3]) Αντιφώντος. Και, ίσως στην πιο περιεκτική αναφορά αυτής της παράδοσης, η *τέχνη άλυπίας* νοείται ως **σύστημα τεχνικών, τακτικών, και στρατηγικών που διενεργήθηκαν** από τον Αντιφώντα, **υπό δεδομένο θεωρητικό επιστέγασμα, οργανωμένο δε, για την αντιμετώπιση πρωτογενών ή και δευτερογενών ψυχο(-)παθολογιών[4] σε άτομα <u>*έναγχα*</u>[5], που**

---

[3] Βλ. χαρακτηριστικά τα επιχειρήματα υπέρ της ενωτικής απόψεως, θέση που υιοθέτει η παρούσα διατριβή, με είδη επιχειρημάτων που αναπτύσσονται εκτενώς στην αντίστοιχη ενότητα περί την ταυτότητα του Αντιφώντος.

[4] Ο όρος νοείται σε απόλυτη συνάφεια προς την ετυμολογική του εκδοχή (ψυχή + πάθος < πάσχω), που (υπό-)δηλώνει με σαφήνεια την ψυχή που κατατρύχεται από πάθη, ήτοι πάσχει, νοσεί, α-σθενεί (Παλαιολόγου, 2001), ακριβώς υπό την έννοια της ελλείψεως σθένους, η οποία απέχει παρασάγγας της νοσολογικής, ει μη αυστηρώς νοσοκεντρικής έννοιας, που τείνει να ασπάζεται σχεδόν καθ' ολοκληρίαν το ιατροκεντρικό μοντέλο.

[5] Μία προσεκτική ματιά στον επιθετικοποιημένο όρο (<u>εντός των πλαισίων της παρούσας διατριβής</u>) <u>*έναγχος*</u> (εν + <u>*άγχος*</u> < άγχω [μελλ. άγξω]) θα αποκάλυπτε ότι η ίδια του η έννοια – πολλώ δε μάλλον ο περαιτέρω σημαίνων ρόλος του στην απρόσκοπτη κοινωνική λειτουργικότητα του ατόμου – δεν επικοινωνείται δίχως τα προβλήματά της, αφού έχει από γλωσσολογικής άποψης κατανοηθεί υπό λεξικογραφικούς όρους ταυτόσημους με το χρονικό επίρρημα *έναγχος* (εν + <u>*άγχι*</u>) που σημαίνει μόλις, προ ολίγου, νεωστί, προσφάτως (Σταματάκος, 1990:334). Διαχωριστικές, εννοιολογικού προσανατολισμού, γραμμές είναι εξαιρετικά δύσκολο, αν όχι ανέφικτο, να καθοριστούν με ακρίβεια από μη ειδήμονες περί τη φιλολογική ιδιότητα. Η προκείμενη μελέτη υπό το πρίσμα της κεφαλαιώδους προτεραιότητας της υποκειμενικότητας στην αντίληψη της εκάστοτε εμπειρίας, ιδίως επί αισθημάτων ή συναισθημάτων που ενδογενώς εμβαλλομένων – από τον ανθρώπινο οργανισμό ή ψυχισμό - κατακλύζουν το άτομο, υιοθετεί την επιθετικοποιημένη εκδοχή του όρου *έναγχος* και με μία αναγωγή στην ετυμολογική του διασταση (εν + <u>*άγχος*</u>) τον αναγιγνώσκει ως περιγράφοντα ένα άτομο που κατακλύζεται <u>ενδογενώς</u> από ένα αίσθημα

παρουσίαζαν εν γένει έλλειψη σθένους του αντεπεξέρχεσθαι (*τοὺς λυπουμένους τοὺς κάμνοντας*) [Πλουτ. *Βί.*, 833.d.1-2= DK87 A6, 29-31], **προκειμένου για την ανακούφιση ή ίαση των τελευταίων, *διά του λόγου* (*διὰ λόγων θεραπεύειν*)** [Πλουτ. *Βι.*, 833d1= DK87 A6, 30], **αλλά και με ευρύτερες τροποποιητικές παρεμβάσεις** (πρβλ. «*ἐξελεῖν τῆς γνώμης*») [Φιλόστρ. *Σοφ.*, 1.498.20= DK87 A6, 36], **ώστε να προσεγγίσουν τον θεραπευτικό στόχο, που τείνει να συνοψίζεται στο ζῆν ἀλύπως.** Φαίνεται, λοιπόν, να απετέλεσε, ευρύτερα, αίτημα για μια «εκπαίδευση-αγωγή» υποκειμένων επί της ανεύρεσης[6] ***σθένους του αντεπεξέρχεσθαι*** σε μία πορεία αρωγής «πασχόντων» προκειμένου για την επίσπευση της ψυχολογικής τους ανάκαμψης. Παράλληλα και επάλληλα με το στόχο αυτό, η ***ἀλυπίας κτήση*** φαίνεται να αφορούσε και σε θετικές αλλαγές **που όφειλαν να συμβούν προκειμένου τα άτομα να διατηρούν σε ετοιμότητα τις δεξιότητες διαχείρισης, δυνάμει αλγηδόνων, γεγονότων ζωής,** όπως μας (υπο-)δεικνύει, αργότερα, ο Πλούταρχος στην *Παραμυθητική προς Απολλώνιον*: «*Κρατιστον δὴ πρὸς **ἀλυπίαν φάρμακον ὁ λόγος** καὶ ἡ διὰ τούτου **παρασκευὴ πρὸς πάσας τοῦ βίου τὰς μεταβολάς***» (103. F. 10-12).

Συνεκδοχικά, η ***τέχνη ἀλυπίας*** μπορεί να αναφερθεί και ως **τέχνη Φιλοσοφικής Ψυχο(-)Θεραπείας,** ιστορικά λόγω της συγγένειας και του παραλληλισμού της λογικής που την διαπνέει με την ιατροκεντρική σκέψη

πνιγμονής ή ασφυξίας, εν γένει δε σωματικής και ψυχικής δυσανεξίας. Η Παλαιολόγου (2001:135) αναφέρεται στην ιστορική προέλευση του όρου ***ἄγχος*** τον οποίο και αναγάγει, πρωτογενώς, στην Ομηρική παράδοση (*Ιλιάδος*, Γ. 371 – 391) και στη σκηνή όπου το λουρί της περικεφαλαίας του Πάρη, καθώς ο Μενέλαος τον σέρνει στο τρωικό πεδίο της μάχης, σφίγγει το λαιμό του τόσο, ώστε να του προκαλεί δυσκολία να αναπνεύσει και να τον κάνει να αγκομαχεί και να αισθάνεται ότι πνίγεται. Χρησιμοποιείται δε, εδώ, ο όρος *ἔναγχος* έναντι του, τείνοντος επί το νεοελληνικότερον, αγχωμένος, διότι ο όρος αγχωμένος, καίτοι γενικώς τυγχάνει σημασιολογικώς ταυτόσημος του προηγουμένου, ωστόσο, δε φαίνεται να μπορεί να αποδώσει σε όλη του την ένταση την έννοια – διασταση της εκ των ένδον / έσω βίωσης.

[6] Γίνεται λόγος για ανεύρεση» και όχι εξεύρεση», διότι η «*ανεύρεση*» προ(-)υποθέτει την ύπαρξη και όχι την καινοτόμο επίνοια, που δηλοί σημασιολογικώς – εννοιολογικώς, ο όρος «*εξεύρεση*». Στόχος είναι να ανέλθει στην επιφάνεια του ερευνητικού, και όχι μόνο, ενδιαφέροντος, το ανθρώπινο δυναμικό κι όχι να «κατασκευαστεί».

[«*ὥσπερ τοῖς νοσοῦσιν ἡ παρὰ τῶν ἰατρῶν θεραπεία ὑπάρχει*» (DK87 A6, 27-28)], αλλά ουσιαστικά, και για την προκείμενη μελέτη, τόσο λόγω της συνάφειας ως προς την μέθοδό της με ετέρες προσεγγίσεις αρχαίας Θεραπευτικής Φιλοσοφίας, την πίστη δηλαδή στις θεραπευτικές προεκτάσεις και εφαρμογές του Φιλοσοφικού Λόγου επί της ανθρώπινης ψυχής, παράδοση, στην οποία εμπίπτει άλλωστε ευθέως και η *τέχνη ἀλυπίας* (πρβλ. Δελλή 2005:67- 72), όσο και λόγω της υπαγωγής της τελευταίας στο φιλοσοφικό συνεχές που τείνει να προωθεί την ιδέα ότι ο λόγος, και δη ο Φιλοσοφικός, δύναται να άρει τις εσφαλμένες δόξες - γνώμες – δόγματα που αποτελούν την γενεσιουργό αίτια του ψυχικού άλγους[7], άποψη που αποτελεί κοινό τόπο στην αρχαία ελληνική γραμματεία (πρβλ. Γρόλλιο 1956:11-15).

Για το λόγο αυτό, παρά το γεγονός ότι, ορισμένες τουλάχιστον, φιλοσοφικές θεωρήσεις ή ρεύματα που παρουσιάζονται στο πρώτο μέρος της παρούσας δεν φαίνονται να εντάσσονται άμεσα στη χρονική περίοδο που εστιάζει η παρούσα συγγραφή, ωστόσο, τείνουν να αίρονται οι όποιες τυχόν επιφυλάξεις, ει μη ενστάσεις, διότι επιβάλλεται, σχεδόν αυτόματα, αφενός προκειμένου για την επαρκή ιχνηλάτηση του πεδίου της αρχαίας Θεραπευτικής Φιλοσοφίας, αφετέρου διότι τείνουν να «εκπορεύονται» από την ίδια λογική, στο βαθμό που η αντιφώντεια τεχνη ἀλυπίας φαίνεται να επηρεάστηκε και να επηρέασε, ή έστω να συνάδει με έτερες θεραπευτικά προσανατολισμένες προσεγγίσεις της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας (πρβλ. Diano 1961), να εγκαινίασε ένα νέο είδος λόγων, την *παραμυθητική γραμματεία* (Nestle, 1999:562-563, υποσ. 40), αλλά –και- να προλαμβάνει, τρόπον τινά, τόσο την επικούρεια *ἀταραξίαν*, όσο και τη στωική *οδηγητική της ψυχής* [πρβλ. *ἀπάθεια*] (Σκουτερόπουλος, 1991:415).

---

[7] Είναι πρόδηλο ότι ο Θεραπευτικός προσανατολισμός της Κλασικής (Robertson, 2010:19) και Ελληνιστικής Φιλοσοφίας, είναι αμιγώς *Γνωσιακός* (πρβλ. Καραμπατζάκη 1998:244), πλην, ίσως, κάποιων πλατωνικών, κυρίως, αναφορών στην ονειρική διεργασία (*Πολιτ.*, 571c-d), με τρόπο που τείνει να εδράζεται εγγυτέρα στην Ορθόδοξη Ψυχαναλυτική θεώρηση (πρβλ. Μάνος, 2005:42).

Συνάλληλα, οι περισσότερες προσεγγίσεις Φιλοσοφικής Θεραπείας στο σύγχρονο επιστημονικό σκηνικό, οι οποίες θα εκτεθούν εν συντομία στο πρώτο μέρος, τείνουν να υπερθεματίζουν, στο βαθμό που έχουν υπόψιν τους, στην Αντιφών-τεια *τέχνην ἀλυπίας*, ως την **πρώτη απόπειρα εφαρμογής φιλοσοφικής εμβέλειας Ψυχο(-)Θεραπείας** (πρβλ. Schuster 1999:72, αλλά και Curnow 2006:37-43).

Μια τέτοια ερευνητική προσπάθεια δε θα μπορούσε να παραγκωνίσει έτερα μα εξίσου σημαίνοντα μεθοδολογικά ζητήματα που αναδύονται στο πλαίσιο αυτής προσπάθειας. Καταρχάς, ο αποσπασματικός χαρακτήρας των αποδιδόμενων στον Αντιφώντα πονημάτων, αλλά και η διαφωνία των ειδημόνων, οι οποίοι άλλοτε αμφισβητούν ευθέως έναν ικανό αριθμό αυτών, ως προϊόντα της συγγραφικής δραστηριότητας του Σοφιστή, άλλοτε πάλι προβληματίζονται ως προς την απόδοση αυτών στο ρήτορα, χωρίς να έχει επέλθει οριστική συμφωνία αναφορικά με το ζήτημα απόδοσης των έργων σε ένα και μοναδικό πρόσωπο υπό το όνομα Αντιφών, όπως είχαν άλλωστε πράξει και οι αλεξανδρινοί φιλόλογοι.

Στο πλαίσιο της παρούσας εξετάζονται εκτενώς πρωτογενείς και δευτερογενείς πηγές, με παράλληλη αναφορά στη δοξογραφική παράδοση, εμβαθύνοντας στα έργα που αποδίδονται τόσο στο Σοφιστή, όσο και στο ρήτορα, πρόσωπα τα οποία νοούνται ως ένα (ενωτική θέση) στη σκέψη του γράφοντος. Ο λόγος συγκεκριμένα για το ανεπίλυτο(;) αντιφώντ-ειο ζήτημα (**βλ.** την οικεία ενότητα παρακάτω) που αμείωτα έλκει το επιστημονικό ενδιαφέρον μεγάλου τμήματος από το χώρο των κλασικών σπουδών, ενώ εμπνέει εκ παραλλήλου συναφείς καινοτόμες ερευνητικές απόπειρες ακόμη και από το χώρο της **υφο-στατιστικής (statistical stylistics)** και της **στιλομετρίας (stylometrics)** [π.χ. Πανάς, 2003], που κείνται πέραν των συνήθων φιλολογικών μελετών και που δε φαίνονται να τυγχάνουν πάντα ένθερμης υποδοχής.

Πιο συγκεκριμένα, παρατηρείται μια σύγχυση, που αφορά στην ταυτότητα του Αντιφώντος, με μακρά ιστορία, ήδη από την αρχαία γραμματεία, η οποία έλκει με τη σειρά της την ασάφεια ως προς την

απόδοση «πατρότητας» στην περιώνυμη ***τέχνην άλυπίας***, «φράγματα» που οδηγούν, εσφαλμένα, τη σκέψη του (ανθενωτικού) Pendrick (2002:241), στο συμπέρασμα, το οποίο όμως δεν πείθει καθόλου τον γράφοντα (πρβλ. και Baltussen 2009:74, υποσ., 24), ότι η «κλινική» του Αντιφώντος είναι, «*επίνοια κωμικού ποιητή, είτε επίπλαστο ανέκδοτο συγγραφέως της ελληνιστικής περιόδου*». Πολλοί ειδήμονες μελετητές προσγράφουν μετ' επιστημονικής βεβαιότητος την ***τέχνην*** στο ρήτορα (ενδεικτικά: Ανδρουτσόπουλος & Λουκάς, 1967:25) ενώ έτεροι, με την ίδια, αν όχι περισσότερη, πίστη και βεβαιότητα, στο σοφιστή (ενδεικτικά: Schneider, 1912:129), χωρίς ωστόσο να δύναται να πιστωθεί με περισσότερη εγκυρότητα και αξιοπιστία καμία των προαναφερθεισών τεκμηριωμένων, κατά τα άλλα, προσεγγίσεων, περιπλέκοντας έτι περισσότερο τόσο το τοπίο της ζωής και της δραστηριότητας του Αντιφώντος, όσο και την αναφορά στην ***τέχνην άλυπίας*** αυτή καθεαυτήν. Έτσι, οι ασάφειες και ιδίως οι εικοτολογίες, τόσο αναφορικά προς τη ταυτότητα και τη συγγραφική παραγωγή, όσο και τη δράση του Αντιφώντος, τείνουν να απασχολούν μάλλον στο επίκεντρο, παρά στο περιθώριο του επιστημονικού ενδιαφέροντος πλείστους μελετητές (ενδεικτικά: Luís Felipe Bellintani, 2008) και δη, ακριβώς, στη βάση της θεραπευτικής ασκήσεως της ***τέχνης άλυπίας*** (ενδεικτικά: Gil, 2006), που θα απασχολήσει ομοίως και το ανά χείρας πόνημα, εν είδει, μάλλον παραπληρωματικού και επιμέρους, παρά πρωταρχικού μελετητικού στόχου, υπό το πρίσμα, όχι μόνον μιας επιστημονικής ηθικής δεοντολογίας, αλλά συνάλληλα, διότι μια επάλληλη αναφορά στο αντιφώντ-ειο ζήτημα δύναται να υποσκελίσει φράγματα τυχόν αδυνατοτήτων[8], και να θέσει συναφώς, μια ολοκληρωμένη μελέτη αυτής ακριβώς της καινοτόμου προσέγγισης άρσης του ψυχικού άλγους. Στο φόντο αυτής της προσπάθειας για μια

---

[8] Στο ίδιο πνεύμα με την παρατήρηση του Σκουτερόπουλου (1991:15) αναφορικά με το γεγονός ότι οι δύο δρόμοι έρευνας, ο φιλοσοφικός και φιλολογικός, «*απομακρύνονται ολοένα και περισσότερο, κυρίως εξαιτίας της αδιαφορίας των φιλοσόφων για τα πορίσματα της φιλολογικής έρευνας* (σ.σ. χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν παρατηρείται <u>και</u> το αντίστροφο), *με αρνητικές συνέπειες για την κατανόηση του αρχαίου στοχασμού*», στην ολότητά του.

ολοκληρωμένη και δυνάμει αξιοποιήσιμης πρότασης περί την Φιλοσοφική θεραπευτική διάσταση της Αντιφών-τειας ἀλυπίας εξετάζεται εκτενώς και η σύνδεση του Αντιφώντος με τη *μετρητική τέχνη βίου* που επικαλείται ο πλατωνικός Σωκράτης στο διαλογο *Πρωταγόραν*, παραδόξως προσγράφοντάς την ταυτόχρονα στην ευρύτερη σοφιστική κίνηση του 5ου π. Χ. αιώνα, ως condicio sine qua non του εύρωστου βίου [πρβλ. «*τὴν σωτηρίαν τοῦ βίου*» (356e-357a)] (Σολωμού- Παπανικολάου, 2003:48, υποσ., 15).

Φιλόσοφος, διαλεκτικός, θεωρητικός,
παιδευτικός, προτρεπτικός,
διδασκαλικός, τὰς ψυχὰς ἐξιώμενος,
ἐπανορθούμενος τὰ τῆς γνώμης
ἀρρωστήματα [...] θυμὸν κοιμίσαι,
ἐπιθυμίας πραῦναι, ἡδονὰς ῥυθμίσαι [...]
τύφον συστεῖλαι [...] νουθετήσα [...]
σωφρονίσαι·[...] ὄργανα δὲ φιλοσοφίας
τρόπος καὶ λόγος...
[Πολυδεύκους, *Ὀνομαστ.*, IV, 39-40[9]]

II. Εισαγωγή: Εννοιολογικές ορίζουσες

Α. Φιλοσοφική Ψυχοθεραπεία – Θεραπευτική Φιλοσοφία: Σύγχρονες Συντεταγμένες

Η Θεραπευτική Φιλοσοφία έχει ήδη δρομολογηθεί ως αυτόνομη επαγγελματική δραστηριότητα με αμιγή αφετηρία την επιστήμη της Φιλοσοφίας και στόχο την εφαρμογή φιλοσοφικών αρχών για την αρωγή ατόμων, ομάδων και οργανισμών σε πεδία, ερωτήματα και θέματα που, είτε μοιάζουν να υπερβαίνουν, είτε φαίνονται ασύμβατα

---

[9] Για τη μελέτη των αρχαίων πηγών γίνεται, ως επί το πλείστον, χρήση της ηλεκτρονικής βάσεως *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), ενώ κατά περιπτώσεις, όπου αυτό κρίθηκε σκόπιμο, χρησιμοποιούνται δόκιμες εκδόσεις. Όπου συμβαίνει το τελευταίο, ακολουθεί ακριβής παραπεμπτική αναφορά. Οι συντομογραφίες αρχαίων συγγραφέων και έργων, ακολουθούν το σύστημα των *Liddell - Scott* (1968) και πιο συγκεκριμένα, για τις ανάγκες της παρούσας συγγραφής, χρησιμοποιήθηκε ο ελληνόφωνος πέμπτος τόμος (5ος τόμος) – συμπληρωματικός του κυρίως λεξικού (1972-1977). Τέλος, για την ελεύθερη μετάφραση λατινικών αποσπασμάτων δευτερογενούς βιβλιογραφίας, αλλά και για παράφραση χωρίων αρχαίων συγγραφέων από το λατινικό πρωτότυπο, χρησιμοποιήθηκε το λεξικό Λατινικής γλώσσας του Κουμανούδη (1998).

προς ό,τι θα μπορούσε να διαχειριστεί η παραδοσιακή Ψυχοθεραπεία (Kougioumzoglou, Bitchava & Paleologou, 2013).

Ο όρος **«Θεραπευτική Φιλοσοφία» (Therapeutic Philosophy)**, τείνει να επικοινωνείται στο σύγχρονο επιστημονικό στερέωμα, **αφενός** ως «**έννοια γένους**», η οποία έλκει ευθέως και σταθερά την καταγωγή του από την αντίληψη που διέπει σχεδόν καθ' ολοκληρίαν την Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφική Γραμματεία και νοεί τη Φιλοσοφία ως *θεραπευτική* των ανθρωπίνων παθών, θέτοντάς τα υπό το κράτος του Λόγου, **αφετέρου** ως έχουσα, ήδη, έναν ικανό αριθμό επιμέρους και διακριτών ονοματολογικών και εννοιολογικών εκδοχών, με **άλλοτε** σαφώς εκπεφρασμένες «**Ενωτικές**» τάσεις ή / και θέσεις των εκάστοτε ιθυνουσών διανοιών (λ.χ. της **Φιλοσοφικής Ψυχοθεραπείας**), που επιτρέπουν περιθώρια διαπραγμάτευσης με τη χρήση αρχών Ψυχοθεραπείας και διαχείρισης, ακόμη και κλινικών περιπτώσεων κατάθλιψης, **άλλοτε πάλι** διαχωρίζουν («**Ανθενωτική**» τάση), αδιαπραγμάτευτα, τη θέση τους από κάθε μορφή παραδοσιακής ψυχοθεραπείας (λ.χ. της **Φιλοσοφικής «Praxis»** του Achenbach) και υπερθεματίζουν στην άσκηση φιλοσοφικής πράξεως και στην ανάγνωση του εαυτού μέσα από αμιγή φιλοσοφικά φίλτρα και <u>όχι στην</u> άσκηση ψυχοθεραπευτικού έργου (Κουγιουμζόγλου, Μπιτχαβά & Παλαιολόγου, 2010).

Ιστορικά, ήδη στα 1969, ο **William Sahakian**, καθηγητής Φιλοσοφίας και Ψυχολογίας στο Πανεπιστήμιο Suffolk της Βοστώνης, παρουσιάζει, στο χώρο της εφαρμοσμένης Ψυχοθεραπείας, την καινοτόμο προσέγγιση της **Φιλοσοφικής Ψυχοθεραπείας (Philosophical Psychotherapy)**, οριζόμενης[10], **αφενός** ως «*γνωσιακού τύπου Θεραπεία*

---

[10] Σε έτερη μελέτη του ορίζει εκ νέου τη **Φιλοσοφική Ψυχοθεραπεία**, σε αμιγή γνωσιακά πλαίσια, ως: «*σύστημα που αξιοποιεί τις πίστεις* (σ.σ. τις γνωσίες, για το λήμμα τούτο βλ. παρακάτω, υποσ., 48) *του άτομου ή τη φιλοσοφία ζωής του, ως όχημα προκειμένου να αλλάξει, να ελέγξει και να αντιμετωπίσει τα ψυχολογικά η συναισθηματικά προβλήματα, και ως εκ τούτου, να αλλάξει τη συμπεριφορά και*

ικανή να τροποποιήσει τη συμπεριφορά και να ελέγξει τα συναισθήματα, επαναγιγνώσκοντας σκέψεις, στάσεις και συμπεριφορές του α-σθενούς» (Sahakian, 1980:37), προσέγγιση που τείνει να εδράζεται εγγύτερα προς τη θέση - άποψη της παρούσας μελέτης, και που επιλέγεται, συνειδητά από τον γράφοντα, ως περιεκτικότερη έναντι λοιπών εκφάνσεων στο χώρο της Θεραπευτικής Φιλοσοφίας, αφού ήδη στην αρχική, ακραιφνή εκδοχή του Sahakian, νοείται σε όρους πλήρους **σύζευξης αρχαίας Φιλοσοφίας** (και δη στωικής, ως επί το πλείστον, την οποία χαρακτηρίζει ως «*Στωική Ψυχοθεραπεία*» (**Stoic Psychotherapy**) [Sahakian, 1969:33], αλλά και επικούρειας [Sahakian, 1974:179]), και Ψυχοθεραπείας, αφετέρου ως παρουσιάζουσα σημαίνουσες ομοιότητες με έτερες Ψυχοθεραπευτικές προσεγγίσεις, όπως η **Προσωποκεντρική** (***Person***-Centered), η Λογοθεραπεία (Logotherapy) (Sahakian, 1974:179-182), η **Λογικο-Θυμική Θεραπεία** (Rational- Emotive Therapy) (Sahakian, 1969:32) και η **Υπαρξιακή** (Existential) (πρβλ. Sahakian, 1976:62-65), οι οποίες άλλωστε είναι εγγενώς φιλοσοφικά προσδι(-)ορισμένες - <u>και</u> - έχουν με αμεσότητα συσχετιστεί με την αρχαία παρακαταθήκη του προαναφερθέντος συνεχούς. Ένασμα για τη θεωρητική συστηματοποίηση αρχών και ιδεών (και την προβολή αυτών σε επίπεδο συμβολικής διαναδράσεως θεραπευτή - θεραπευόμενου), όπως αυτές επικοινωνήθηκαν στα πλαίσια τακτικών εισηγήσεων, εντός πανεπιστημιακών περιβαλλόντων, φαίνεται να απετέλεσαν οι κρίσεις των παρόντων δεκτών – φοιτητών για την πρακτική – θεραπευτική αξία, διαμεσου της βιωματικής εμπλοκής στην εκμάθηση του, κατά περίπτωση, εκπαιδευτικού υλικού (Sahakian, 1974:179). Στη βάση αυτών των παρατηρήσεων, εν είδει νύξεων, η **Φιλοσοφική Ψυχοθεραπεία** σηματοδοτεί, συλλήβδην, **Εφαρμοσμένη Θεωρητική Σύλληψη της Φιλοσοφίας ως Θεραπείας σε πλαίσια, όχι ανταγωνιστικά, αλλά παραπληρωματικά της Ψυχοθεραπείας.**

ακολούθως την ψυχοσυναισθηματική του κατάσταση, ώστε, τελικά, να διορθωθούν, δυσπροσαρμοστικά σχήματα ή συνθήκες» (Sahakian, 1974:180).

Η **Φιλοσοφική Ψυχοθεραπεία**, όπως την νοούσε και εφήρμοσε ο Sahakian, παρουσιάζει αξιοσημείωτη **θεραπευτική αποτελεσματικότητα**, σε αρκετά στρεσογόνα σχήματα και σενάρια ζωής, και μόνον **ενδεικτικά** αναφέρονται, ακριβώς λόγω του αμιγούς **κλινικού χαρακτήρα τους**, οι περιπτώσεις θεραπείας **επί α-σθενούς διερχομένου περίοδο πένθους επί απωλεία, με πρόδηλα δυσ-λειτουργικά συμπλέγματα σκέψεως και αντι-δράσεως** (Sahakian, 1974:183-184), **αλλά και επί εξωνητικού α-σθενούς**[11] **με Γενικευμένη Αγχώδη Διαταραχή, επί του οποίου οι**

---

[11] Κρίνεται απαραίτητο στο σημείο αυτό να καταστεί σαφές το εξής: ίσως ο αναγνώστης της ανά χείρας διατριβής να «προβληματίζεται» σχετικά με την, πιθανώς ανοίκεια προς εκείνον/η, εκφορά του όρου «α-σθενής», που έχει από καιρού εις καιρόν παγιωθεί σε συνήφεια, κυρίως, με τη νόσο και την «*ασθένεια*» [νοσούμενων, παράλληλα, όλων των συναφών προεκτάσεων σε κοινωνιολογίζοντα επίπεδα αναλύσεως: οι εκδηλώσεις της αρνητικής υγείας μπορεί να αφορούν όχι μόνο το οργανικό επίπεδο, αλλά και το λειτουργικό και το κοινωνικό επίπεδο, συνιστώντας παροδικές διαταραχές διαδικασίας ή διαταραχές στατικές και εμμένουσες. Διαταραχή της διαδικασίας στο οργανικό επίπεδο αποτελεί η *νοσος* (*disease*), στο λειτουργικό επίπεδο η *αρρωστια* (*illness*) και στο κοινωνικό επίπεδο η *ασθένεια* (*sickness*). Διαταραχές στατικές και εμμένουσες στο οργανικό επίπεδο συνιστούν κατάσταση *μειονεκτικότητας* (*impairment*), στο λειτουργικό επίπεδο κατάσταση *ανικανοτητας* (disability) και στο κοινωνικό επίπεδο κατάσταση *αναπηρίας* (*disability*) (WHO, 1980)] που έλκει την καταγωγή της από το ιατροκεντικό πλαίσιο αναφορών [σ.σ. στο όποιο έχει κατά καιρούς ασκηθεί έντονη κριτική, κυρίως ως προς την πρόσληψη του όρου «ασθένεια», ιδίως από τον Szasz (2004:50), που υποβάλλει αιωτηρά ότι η «ασθένεια» που επικαλείται το εν λόγω μοντέλο τείνει, τελικά, να παθολογικοποιεί πλείστα προβλήματα του ζην], «*που θα λέγαμε πως* ***τείνουν να αντικειμενοποιούν την υπόστασή του, αποσυνδέοντας το πρόσωπο από το περιστατικό, κι ενδεχομένως έτσι να αποδυναμώνουν την ιδιογραφική άξια του πρώτου έναντι της τυπολογίας περί του δευτέρου***» (Παλαιολόγου, 2006:16). Άλλωστε, ακόμη και σε επίπεδο αρχαίας γραμματείας, ο Αμμώνιος Ερμείου, είχε ήδη υποβάλει, εύστοχα, πως «*λέγεται δὲ* [...] *ὥσπερ* ***τὸν ὑγιαίνοντα λέγομεν ἀδυναμίαν ἔχειν τοῦ παθεῖν. λέγομεν δὲ πάλιν τὸν νοσοῦντα ἀδυναμίαν ἔχειν τοῦ μὴ παθεῖν, τοῦτ' ἔστι τὴν τοῦ πάσχειν δύναμιν***» (*Κατ.*, 85.15-18). Μια σύντομη αναφορά, εν είδει προεκτάσεως, όχι όμως και παρεκβάσεως, σε συναφή πλαίσια, θα μπορούσε να πραγματευτεί σε όρους θετικής ψυχολογίας, στο πλαίσιο της οποίας αναποτελεσματικού χαρακτήρα μοντέλα συμπεριφοράς, αντίστοιχες γνωσίες και συνισθήματα, νοούνται απλώς ως προβλήματα του ζην και όχι ως διαταραχές ή ασθένειες (Maddux, 2002:15), την αδήριτη ανάγκη που τείνει να θέτει η κατεύθυνση αυτή περί «*αποκαταστάσεως*» της εκπτώσεως της ανθρώπινης κοινωνικής λειτουργικότητας βάσει του νοσολογικού μοντέλου (Seligman, 2002:4), υπονοώντας, μάλλον, την χρεία αποπαθολογικοποιήσεως, ευρύτερα, της ψυχολογίας, υπό την έννοια αποδόσεως εστιασμού, όχι αποκλειστικά στις αρνητικές- ζημιογόνες εκφάνσεις της ανθρώπινης

προσπάθειες έξι (6) έγκριτων ψυχίατρων δε φαίνονται να παρουσίασαν θεραπευτική αποτελεσματικότητα (Sahakian, 1980:37-40).

Τέλος, άξιο μνείας είναι το γεγονός ότι η **Φιλοσοφική Ψυχοθεραπεία,** εξέτεινε το θεραπευτικό της βεληνεκές εφαρμοσιμότητας, όχι μόνο σε μελέτες περιπτώσεων[12] όπου έτερες ψυχοθεραπευτικές μέθοδοι υπολείποντο εμβέλειας (Sahakian, 1980: 37) ή σε ανθρώπους που αντιμετωπίζουν θυμικά προβλήματα και κατατρύχονται από stress και άγχος, αλλά και σε ανθρώπους πλήρους «φυσιολογικότητας» (τα εισαγωγικά δικά του, συνάδοντα ωστόσο, πλήρως, με τις απόψεις του γράφοντος...)[13], ελευθέρους παθολογίας,

---

λειτουργικότητας, αλλά, κυρίως στη μελέτη πρόσκτησης σθένους επί του αντεπεξέρχεσθαι, και σε ετέρες θετικότερες [sic] (πιο υγιείς) και πολυπλοκότερες εκφάνσεις της ανθρώπινης συμπεριφοράς, όχι απλώς «αναδομώντας» το εσφαλμένο, αλλά «θεμελιώνοντας» το πιο υγιές (πρβλ. Seligman, 2002:4). Αυτή η αντίληψη της θετικής υγείας, που τη διαφοροποιεί από άλλες υποκειμενικές ή ηδονιστικές ερμηνείες, παραπέμπει και στην έννοια της ψυχικής και κοινωνικής ευεξίας, στο βαθμό που χωρίς ψυχική ισορροπία και το κατάλληλο υποστηρικτικό κοινωνικό περιβάλλον, η ενδυνάμωση δε μπορεί να πραγματωθεί. Η κοινωνική, όμως, ευεξία δεν κατοχυρώνεται μόνο από τη δυνατότητα του ατόμου να ανταποκριθεί στις προκλήσεις του κοινωνικού περιβάλλοντος και να ζει σε αρμονία με αυτό, αλλά και από τις υπάρχουσες κοινωνικές δομές, από το ρόλο που αυτές διαδραματίζουν στη στήριξη και προστασία του ατόμου, καθώς και από τις δυνατότητες που παρέχουν για προσωπική ολοκλήρωση και ευτυχία. Επίσης, είναι ιδιαιτέρως φανερό ότι βασικός συντελεστής της ενδυνάμωσης είναι η σωματική ευεξία, που συντελεί καθοριστικά στην ψυχική ευεξία και στην επιτυχή εκτέλεση των κοινωνικών ρόλων. Τέλος, στο επίκεντρο αυτών των εξελίξεων η παρούσα αναφορά επιλέγει τον όρο «*α-σθενής*» ως περιεκτικότερο, σε όρους συγκλίσεως με τη λογική που διαπνέει το πόνημα της Παλαιολόγου (2001), όπου «*ο όρος αναγράφεται πιστά με την εμφανή πρόσθεση μιας στερητικής όπως και το πρώτο του φωνήεν παύλας, ώστε να υπογραμμίζεται κάθε φορά η πολυδιαστατη δυνάμει στέρηση σθένους ψυχικού που καθιστά ένα υποκείμενο ενδεές ψυχολογικής υποστήριξης και θεραπείας*» (Παλαιολόγου, 2006:16).

[12] Στο φόντο των «τάσεων» της σύγχρονης ερευνητικής παραγωγής στο χώρο, που «θέλγεται» κυρίως από μαζικού χαρακτήρα (στατιστικές) αποδείξεις (Ποταμιάνος, 2013β), θα μπορούσε να γίνει λόγος για τη μικρή γικευσιμοτητα που κομίζει η μελέτη περίπτωσης, με εύλογο ωστόσο φιλοσοφικό αντεπιχείρημα όχι μόνον την ιδιογραφική αξία των μελετών περιπτώσεων, αλλά κυρίως τη μεγάλη δυσκολία κούρας μεμονωμένων περιστατικών.

[13] Μια συζήτηση περί «**φυσιολογικότητας**» έναντι «**μη φυσιολογικότητας**», καίτοι καθ' όλα ενδιαφέρουσα, αποκλίνει του στόχου της ανά χείρας μελέτης. **Ωστόσο,** για τον

δεκτικούς – πρόθυμους, ωστόσο, σε πνευματικής ή λογικής φύσεως επιχειρήματα ως *κίνητρα αλλαγής* (Sahakian, 1980:40).

Προοδευτικά, ωστόσο, η πατρότητα (επαν-)ενεργοποιήσεως της φιλοσοφικής παρεμβάσεως σε ζωτικής σημασίας ανθρώπινες καταστάσεις, τείνει να αποδοθεί, από ευρωπαίους ιδίως μελετητές, στην Achenbach-εια επίνοια της **Φιλοσοφικής Πρακτικής (philosophische praxis)**, μολονότι ο τελευταίος διαχωρίζει τη θέση του από κάθε μορφή παραδοσιακής ψυχοθεραπείας.

Αλλά, σαν μια συνέχεια της «ενωτικής» τάσης του Sahakian, ο **Peter Köestenbaum** στα 1970, υποβάλλει μετά σθένους και επιστημονικής συνέπειας, **αφενός** την ανάγκη θέασης του ατόμου – προσώπου από διαφορετικές θέσεις, **αφετέρου** το αίτημα «επανενεργοποιήσεως» της φιλοσοφικής παρεμβάσεως σε ζωτικής σημασίας ανθρώπινες καταστάσεις, κάνοντας λόγο σαφή για ένα νέο κλάδο σπουδών, την **Κλινική Φιλοσοφία**. Διατείνεται πως στους καιρούς μας είναι δυνατόν να συναντήσουμε ανθρώπους που ενώ ακολουθούν κάποιά συμβατική θεραπεία ή φαρμακευτική αγωγή, εντούτοις, φαίνεται να χρήζουν περισσότερο μιας φιλοσοφικής προσέγγισης - θεραπείας, δεδομένου ότι κατατρύχονται, όχι τόσο από αμιγείς, ψυχολογικά προσδιορισμένες, ασθένειες, αλλά περισσότερο από ό,τι επικοινωνείται ως «προβλήματα ζωής», καταστασιακών πλαισίων συνυφασμένων, εν τέλει, με την ύπαρξη του ατόμου αυτή καθεαυτήν (Köestenbaum, 1978:9). Χρειαζόμαστε, συνεπώς, μία πλήρη νοήμονος σημασιοτοδοτήσεως βάση, ένα σταθερό σημείο εκκινήσεως, μία κατανόηση του ασθενούς, της ύπαρξης αυτού εντός του σύμπαντος κόσμου, και, συνάλληλα, μία ευρύτερη απόδοση σημαντικότητας στην ανθρώπινη ύπαρξη, χαρτογραφώντας ένα

αναγνώστη που επιθυμεί να ενημερωθεί, ή, επί το ορθότερον, να προβληματιστεί, ως προς της «σχετικότητα» της έννοιας της «φυσιολογικότητας» έναντι εκείνης της «μη φυσιολογικότητας», εμβριθής και έναυσμα περαιτέρω διερεύνησης εν σχέσει προς το επικοινωνούμενο, είναι οι παρατηρήσεις που διατυπώνει, εξαιρετικά εύστοχα και εύληπτα η Παλαιολόγου (2001:54-58 και 666-669), αναφορικά με την ανεπάρκεια του στατιστικού, ηθικού, αλλά –και- του κλινικού κριτηρίου.

γεωμετρικό τόπο, όπου Φιλοσοφία και Θεραπεία δύναται να ενώσουν τις προσπάθειές τους για τη δημιουργία του νέου επιστημονικού πεδίου, αυτού της **Κλινικής Φιλοσοφίας** (Köestenbaum, 1978:6).

Αυτό ακριβώς, το επιτακτικό αίτημα αποδόσεως εστιασμού σε έτερες, αλλά όχι απαραίτητα λιγότερο σημαίνουσες, εκφάνσεις της ανθρώπινης υπάρξεως, έλκει, διαδοχικά, την αδήριτη ανάγκη συνεχούς «εκπαιδεύσεως» των, ποικίλου θεωρητικού προσανατολισμού, θεραπευτών, πέραν των θεωρητικών, ίσως φροϋδικής ή, και, Γιουγκ-ιανής προελεύσεως, καταβολών τους, παρακάμπτοντας τυχόν «αγκυλώσεις» σε αυτές, προκειμένου να αποκτηθεί μια επαρκής εποπτεία της δομής της ανθρώπινης υπάρξεως, η οποία τείνει να καθίσταται εφικτή διά του νέου επιστημονικού πεδίου της Κλινικής Φιλοσοφίας (Köestenbaum, 1978:9). Εν τέλει, το καινοτόμο πεδίο της **Κλινικής Φιλοσοφίας**, φαίνεται, κατά τον Köestenbaum, να αξιώνει, να θέτει ως προαπαιτούμενο, για τον ασκούμενο επ' αυτού, την ύπαρξη ενός στέρεου, ενός συμπαγούς και πέρα από κάθε πιθανή αμφισβήτηση ή αμφιβολία, θεωρητικού οικοδομήματος ή, πιο δόκιμα, φιλοσοφικού υπόβαθρου, ιδίως σε ό,τι ο ίδιος έτεινε να αποκαλεί ως «*το οντολογικό φαινομενολογικό μοντέλο και η υπαρξιστική θεωρία για την Προσωπικότητα, και στην Ψυχολογία και στην Ψυχιατρική, ιδίως όπως αυτή προβάλλεται στην κλινική πρακτική και στην ψυχοθεραπευτική εμπειρία*» (Raabe, 2002:32), υποβάλλοντας μετ' επιστημονικής αυστηρότητας και εντός συγκεκριμένων και σαφώς προσδιορισμένων επιστημονικών πλαισίων, ότι «*είναι ιδιαζόντως σημαίνουσα για τους θεραπευτές η κατανόηση της φιλοσοφικής βάσεως επί της οποίας δομείται η πρακτική τους*» (Köestenbaum, 1978:10).

Στον απόηχο αυτών των επιστημονικών εξελίξεων, ο Achenbach, που παρακολούθησε ενεργά αυτή την ιδέα «επαν-

ενεργοποιήσεως» της φιλοσοφίας επί ζεουσών ανθρώπινων αγωνιών, εγκαινίασε στα 1982 τη γερμανική εταιρεία για τη Φιλοσοφική Πράξη (Deutsche Gesellschaft für Philosophische Praxis), η οποία μετονομάστηκε στα 1992, και ενώ ήδη αρκετοί είχαν ακολουθήσει το παράδειγμα του, σε **Διεθνή Εταιρεία για τη Φιλοσοφική Πράξη (Internationale Gesellschaft for Philosophische Praxis). Ωστόσο,** προϊόντος του χρόνου, τείνει να εμφανίζεται μια ασάφεια ως προς την ονοματοθεσία του μοντέλου, το οποίο σε αρκετές περιπτώσεις, τείνει να φέρεται ως συνώνυμο του όρου **Philosophical Counseling (Φιλοσοφική Συμβουλευτική,** Δελλής 2005).

Για να περιπλακούν τα πράγματα έτι περισσότερο οι Lahav & Tillmanns (1995:61) υποβάλλουν, εν είδει υποσημειώσεως σε σχετικό άρθρο του Achenbach, ότι ο όρος **Φιλοσοφική Πράξη (Philosophical Practice)**, χρησιμοποιείται, ιδίως στην Γερμανία αλλά και σε έτερες ευρωπαϊκές χώρες, συχνά ως αναφερόμενος σε διαδικασίες **Φιλοσοφικής Συμβουλευτικής (Philosophical Counseling)**, αλλά, και, εν γένει, σε εφαρμογές Φιλοσοφικού Λογισμού εντός συγκεκριμένων καταστασιακών πλαισίων. Περισσότερο επαρκείς διευκρινίσεις, αναφορικά προς τη σύγχυση αυτή, τείνει να προσφέρει η Schuster (1999:15-16), η οποία διακρίνει, παρόλο που κι η ίδια τον χρησιμοποιεί αλλά με άλλη σημασία, εναρμονισμένη με την ιδεολογία Achenbach [την οποία, ωστόσο, τείνει μάλλον να *συστηματοποιεί και να προάγει με καινοτόμες προσεγγίσεις*, παρά να τη νοεί, απόλυτα, εντός ενός, αυστηρά καθορισμένου πλαισίου αναφοράς, που θα μπορούσε, ίσως, να συνιστά μια από τις περισσότερο επιστημονικά τολμηρές προτάσεις (επί παραδείγματι, Schuster, 2002)], ότι ο όρος «**Φιλοσοφική Συμβουλευτική**» δείχνει να χρησιμοποιείται από κατά τα άλλα παραδοσιακούς ψυχολόγους και συμβούλους που όψιμα τον επικαλούνται ως «απάντηση» μάλλον στην απειλή της εξάπλωσης του μοντέλου της Φιλοσοφικής Πράξης και ως όψιμη εφαρμογή μεμονωμένων φιλοσοφικών θέσεων

προκειμένου να «ανακτήσουν» το «χαμένο έδαφος» από τη ζώνη μιας αλλοτινής κυριαρχίας τους στον κόσμο των πασχόντων.

Ωστόσο, προοδευτικά, και ενώ το μοντέλο παρουσιάζει ταχεία ανάπτυξη[14] με εκτενή εφαρμοσιμότητα τόσο στον ευρωπαϊκό, όσο και στον αμερικανικό χώρο, τείνει να επικρατήσει ο όρος ***Philosophical Counseling***, παρά το γεγονός ότι, ιδίως στις ευρωπαϊκές εκφάνσεις του, φέρει ποικίλα - σαφή Achenbach-εια στίγματα και καταβολές (με μόνη, ίσως, εξαίρεση το ελληνικό μοντέλο, που φαίνεται περισσότερο τολμηρό και συγκροτημένο εν συγκρίσει τόσο ως προς το Αμερικανικό όσο και ως προς το αντίστοιχο Ευρωπαϊκό, βλ. παρακάτω, σελ., 33 κ.ε.). Έτσι, μια ενδελεχής ιχνηλάτηση του πεδίου θα καθίστατο ικανή να κάνει λόγο σαφή, για ένα νέο, και ίσως επιστημονικά προκλητικό, τομέα γνώσεων που «δεν έχει **οριοθετήσει** σαφώς την **ταυτότητα** του, τις **μεθόδους** του, τις **σχέσεις** του με έτερες ψυχοθεραπευτικές προσεγγίσεις» (Paden, 1998:2) με τις οποίες μάλιστα παρουσιάζει συνάφειες «αίματος», και, υπό την αίρεση τούτη, μπορεί να

---

[14] Τόσο ταχεία είναι η ανάπτυξη του κλάδου της Φιλοσοφικής Ψυχοθεραπείας στο διεθνή χώρο, ώστε ήδη έχουν σημειωθεί και τα πρώτα κρούσματα επικίνδυνων παραφράσεών της με χαρακτηριστικό παράδειγμα την περίπτωση Lou Marinoff, καθηγητή Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Νέας Υόρκης (CCNY), ο οποίος προωθεί ακόμη και μετα την παύση του από την ιδιότητά του μια ιδιότυπη μορφή προσέγγισης που ενεργοποιεί τους φιλοσοφικούς του ισχυρισμούς σε άρρηκτη σύνδεση με τις αρχές του, ανατολικής προέλευσης, ...συστήματος I-Ching [Marinoff, L. (1999). *Plato, not Prozac; Applying eternal wisdom to everyday problems*, HarperCollins, London and Philadelphia]. Μοιάζει να μπορεί να ειπωθεί ότι ακόμη και ο τίτλος του έργου του, δεν δικαιολογείται, δεδομένου ότι **ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιεί την πλατωνική φιλοσοφία είναι επιλεκτικός και εν πολλοίς αφοριστικός** (Δελλής, 2005: 26). Ο γράφων τείνει να υποθέτει ότι έχει μελετήσει μόνο **επιδερμικά** το φιλοσοφικό σύστημα του Πλάτωνα. Η Schuster (2004) κρούει κώδωνα για την ελλοχεύουσα επικινδυνότητα που αναγνωρίζουν στο πρόσωπο και, κυρίως, στις τεχνικές – πρακτικές του οι συνάδελφοί του, ενώ, παράλληλα, εμβαθύνει την κριτική της στο συγγραφικό έργο του Marinoff, **επισημαίνοντας τα μεθοδολογικά του λάθη, τις ανακολουθίες, τις ασάφειες, τον εσφαλμένο 'συγκερασμό' της Φιλοσοφικής Θεραπείας με τα ανατολικής προελεύσεως συστήματα, και εν τέλει, την τάση του να εκφυλίζει τις έννοιες του *'Φιλοσοφείν'* και *'Θεραπεύειν'*, όπως οι τελευταίες φαίνονται να ερμηνεύονται και να υιοθετούνται σε γνώριμα πλαίσια Φιλοσοφικής Συμβουλευτικής.**

γίνει λόγος, αν όχι για σύγχυση, πάντως για **ανυπαρξία** ενός καθολικού ορισμού (Κουγιουμζόγλου, Μπιτχαβά & Παλαιολόγου, 2010). Ο Paden (1998:2) συμπληρώνει ότι η **Φιλοσοφική Συμβουλευτική** συνιστά μέρος μιας ομάδας επιστήμων, των ***Βοηθητικών Επαγγελμάτων*** (***Helping Professions***), αφού, βοηθά τα άτομα να αντιμετωπίσουν προβλήματα ζωής και, εν γένει, ηθικά προβλήματα, ενώ αδυνατεί να εντοπίσει και να αντιμετωπίσει ψυχικές ασθένειες. Αλλά ως συνέχεια, ίσως, των σαφώς εκπεφρασμένων ανθενωτικών θέσεων του Achenbach[15], και δεδομένης της επιρροής που άσκησε στη σύγχρονη **Φιλοσοφική Συμβουλευτική**, εξακολουθεί να υφίσταται μια ζέουσα επιστημονική - διαλεκτική αντιπαραβολή θέσεων και απόψεων, εντός του κύκλου των φιλοσοφικών συμβούλων, περί **δυνατότητας, εγκυρότητας, αναγκαιότατας** και εν γένει **ορθότητας**, για σύγκλιση ή μη, με έτερες ψυχοθεραπευτικές προσεγγίσεις στο φόντο της ρέουσας πραγματικότητας. Οι «ανθενωτικοί» θέτουν ερωτήματα όπως, **ποιο** θα ήταν το **συνθετικό όφελος** μιας τέτοιας σύζευξης, με **ποιους όρους** θα γίνει αυτή και **με ποιο/α μοντέλο/α** (ενδεικτικά: Raabe, 2003) και υπερθεματίζουν σε κάθε περίπτωση στην **ανάγνωση** του εαυτού μέσα **από φιλοσοφικά φίλτρα** (ενδεικτικά: Schuster 1999), ενώ οι «ενωτικοί» αντιτείνουν ότι είναι απαραίτητη μια στροφή της Ψυχολογικής Συμβουλευτικής επί το φιλοσοφικότερον και αντιστρόφως. Οι λόγοι διαχωρισμού εντοπίζονται στην καθιέρωση της **νομιμότητας** του νέου εγχειρήματος σημειώνει εύστοχα η Amir (2004:9-10), προσθέτωντας οτι η Φιλοσοφική Συμβουλευτικη οφείλει να **συν-εργαστεί** με την Ψυχοθεραπεία προκειμένου **να καταστεί βιώσιμη** στον από **κοινού στόχο διαχείρισης** του ψυχικού άλγους. Πάντως, **ο γράφων τείνει να επιλεγεί ως ορθότερη την άποψη των ενωτικών** (πρβλ. και Δελλή 2005:195-201, αλλά και την εμπνευσμένη

---

[15] **Ο Achenbach υπερθεματίζει στην άσκηση φιλοσοφικού και όχι ψυχοθεραπευτικού έργου** (πρβλ. Achenbach 1995, ιδίως σελ. 64 κ.ε). Σε νεότερες μελέτες του τονίζει ότι η Φιλοσοφική Πρακτική κατατείνει στην προσπάθεια να κατακτήσει το άτομο την κυριαρχία της ζωής του. Μάλιστα χρησιμοποιεί τον Γερμανικό όρο *lebenskönnerschaft*, η αγγλική απόδοση του όποιου ορίζεται ως *life mastery*, και, φυσικά, κατά την άποψη του, δεν ταυτίζεται με ό,τι ο κοινός νους δύναται να επικοινωνήσει ως *τέχνη του ζην* (*art of living*), ακριβώς, διότι, η κυριαρχία της ζωής, νοείται ως κάτι ανώτερο της συμβατικής τέχνης του'ζην (Achenbach, 2002:8-9).

εισήγηση της **Deurzen** 2001:40, όπου θέτει το *αίτημα αναγκαίας* **αλληλοδιαδοχής** (πρβλ. και Du Plock, 1999), αφού καμιά εκ των δύο δεν δύναται να παρουσιάσει εαυτόν ως πανάκεια, ιδίως, κατά μόνας, και, έχοντας υπόψιν, πρωτίστως, το **συνθετικό όφελος του ασθενούς** «*...δεν δύναμαι να σκεφτώ*», σημειώνει, «*κάποιο επαρκή λόγο να ματαιώσουμε τη συνεργασία για ακόμη περισσότερο*») με είδη επιχειρημάτων που δεν εμπίπτουν στην στοχοθεσία της παρούσας μελέτης.

Ωστόσο, στο νέο(;) αυτό εγχείρημα, με τις ιθύνουσες διανοιες του χώρου να υπερθεματίζουν στην άντληση ιδεών εφαρμογής από την Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία (πρβλ. ενδεικτικά: Lahav & Tillmanns 1995:x- xvi., Phillips 1998:48-49, Δελλή 2005:19-80) εκκρεμούν ακόμη, τόσο η πραγμάτευση στοιχείων Εφαρμογών και Δεοντολογίας στη Φιλοσοφική Ψυχοθεραπευτική πρακτική (δηλαδή, κανόνων που διέπουν την άσκηση του λειτουργήματος, νοούμενου ως εναλλακτικής ψυχοθεραπείας στο σύγχρονο πλαίσιο αναγκών...), όσο και μια απάντηση στην, εν εξελίξει, «συζήτηση» ως προς το ποιόν (αλλά και το ποσόν) της τελευταίας, ιδίως σε όρους σύγκλισης.

Γνώστης τούτων των εξελίξεων στο χώρο της φιλοσοφίας, ο Γάλλος **Marc Sautet**, στα 1992, προώθησε την εκδοχή του ***φιλοσοφικού καφενείου*** (Galant 1997), με αφετηρία τις φιλοσοφικές εφαρμογές για την απάλυνση του ψυχικού άλγους, στη βάση μιας κριτικής αντιμετώπισης των παραδοσιακών μεθόδων, κυρίως της Ψυχανάλυσης, σε θεραπευτικό επίπεδο – ξεκίνησαν, δηλαδή, φέρνοντας τη **Φιλοσοφική Ψυχοθεραπεία** σε αντίστιξη προς την Ψυχαναλυτική Ψυχοθεραπεία (πρβλ. και Grünbaum, 1984). Στο πλαίσιο αυτό έτειναν να αναπτύξουν την ιδέα των φιλοσοφικών εφαρμογών, ως εναλλακτική της Ψυχανάλυσης μάλλον, παρά ως συμπληρωματικής, και ελεύθερη επικοινωνιακής μάλλον, παρά συστηματικής, προσέγγισης του (κατά Achenbach) "*επισκέπτη*" ή "*πελάτη*" – με αρκετές ομοιότητες, όπως επισήμανε και η Schuster (1999, κυρίως, σ.σ., 95-101) προς ό,τι ο **Buber** (1970) περιέγραφε στο **I-Thou** (Εγώ-Συ)[16]. Έτσι, με πίστη στις αρχές του Achenbach και

[16] Μάλιστα, η Schuster (1996:249-255) εντοπίζει, με μεθοδικότητα, επιρροές και σημαίνουσες ομοιότητες μεταξύ της προσεγγίσεως Buber στου I-Thou και της Ροτζερ-ιανής Πελατο-κεντρικής

απογοητευμένος από την απροθυμία που αντιμετώπισε στην άσκησή του εντός ενός παραδοσιακού πλαισίου ψυχοθεραπευτικού χώρου, 'μετέφερε' την ψυχο(-)θεραπευτική φιλοσοφία στον πλέον οικείο χώρο για το μέσο Γάλλο: *το καφενείο*. Επινόησε και ενεργοποίησε το "***Cabinet de Philosophie***" στα 1992, αλλά ενώ φάνηκε να έχει εκτενή ανταπόκριση δυστυχώς απεβίωσε πρόωρα σε ηλικία μόλις 51 ετών χωρίς οι ιδέες του να βρήκαν ένθερμους συνεχιστές, πλην ίσως της Schuster (όπ.π.), που τείνει να επιβεβαιώνει την αποτελεσματικότητα του μοντέλου. Το φιλοσοφικό του καφενείο, επαναφέρει την φιλοσοφία στην αρχική της πρόθεση, που δεν είναι άλλη από την **παροχή πνευματικής αναζήτησης για την διαχείριση και εν τέλει την επίλυση ποικίλων προβλημάτων που δεν στερούνται φιλοσοφικών προεκτάσεων. Όμως,** τείνει να διαφοροποιείται σημαντικά από τη **Φιλοσοφική Συμβουλευτική**, όχι τόσο ως προς τη μέθοδο, αλλά κυρίως ως προς την απόδοση εστιασμού στο πρόβλημα του εκάστοτε "πελατη" (για τις διαφορές μεταξύ των δύο προσεγγίσεων βλ. ενδεικτικά Raabe, 2002:35-38). Αξίζει, τέλος, να σημειωθεί, ότι η **συζήτηση στο φιλοσοφικό καφενείο είναι μεν φιλοσοφική ως προς την τεχνική και τους στόχους, αλλά απέχει από ακαδημαϊκές προϋποθέσεις.** [Για τον αναγνώστη που επιθυμεί περισσότερη ενημέρωση ως προς τη

Θεραπείας, στη βάση της θεραπευτικής σχέσεως, ενώ παράλληλα σημειώνει, κυρίως, συγκλίσεις και μη σημαίνουσες αποκλίσεις μεταξύ αυτών και της Achenbach-ειας «μεθόδου». Και είναι χαρακτηριστικό ότι οι ομοιότητες τείνουν να διαφαίνονται και να εδράζονται: σε πεδία που αφορούν τη σχέση θεραπευτή – θεραπευόμενου (γνησιότητα και αποτελεσματικότητα του θεραπευτή), τη σημασία του διαλόγου και δη του θεραπευτικού, στο πεδίο επίδειξης εμπαθητικής κατανόησης και άσκησης «νομότυπης» επιρροής από το θεραπευτή στον θεραπευόμενο, και στο πεδίο της έννοιας της ύπαρξης του αυθεντικού (μη δομημένου / αυθόρμητου) διαλόγου ως προϋπόθεσης για την επίτευξη αποτελεσμάτων σε πλαίσια κάθε ψυχοθεραπευτικής σχέσης. Κάθε ψυχοθεραπευτική σχέση φαίνεται να είναι, εν τω βάθει ή σε επίπεδο κυμάτων επιφανείας, φιλοσοφικώς (προσδι)οριζόμενη. [Για εκτενέστερες αναφορές στη Φιλοσοφική Ανθρωπολογία του Buber, καθώς και την αξιοποίησή της σε ψυχοθεραπευτικά πλαίσια αναφοράς βλ. ενδεικτικά Musetto (1981), Friedman (1998), Friedman (2002), ενώ για συνάφειες και αποκλίσεις μεταξύ των προσεγγίσεων Rogers - Burer βλ. Friedman (1994)].

(Σωκρατική) μέθοδο του Φιλοσοφικού καφενείου, όπως το εννόησε ο ιθύνων νους του, βλ. Sautet, M. (1996). *Έναν καφέ για τον Σωκράτη* (Μτφ. Φιλιππάτου, Α.). Αθήνα: Λιβάνης].

Η προσέγγιση που φαίνεται να διεκδικεί αξιώσεις, σε όρους, σχεδόν, πλήρους συγκλίσεως Φιλοσοφίας με διεργασίες Ψυχοθεραπείας και Συμβουλευτικής, - επιστημονικής συνθέσεως, που τείνουν να ικανοποιούν επιστημονικά, μεθοδολογικά, εν γένει δε επιστημολογικά κριτήρια, είναι αυτή του LeBon (2001) και της προσέγγισής του, που φέρει τον τίτλο **Σοφή Θεραπεία (Wise Therapy)**. Ο LeBon (ό.π.) υπογράμμισε τη σημασία της χρήσης *των μεθόδων* που εφαρμόζονται στο πεδίο της Φιλοσοφίας για την αξιοποίηση των εμβαθύνσεών της στο χώρο της Συμβουλευτικής και της Κλινικής Ψυχοθεραπείας (LeBon, 2001: ix-x). Η χρήση των μεθόδων αυτών εγγυάται, κατά την άποψή του, την ασφαλή απόσταση που μπορεί να αναλάβει μια τέτοια προσέγγιση από κατευθυντικές τάσεις απλής 'καθοδήγησης' του ατόμου και, συνεπώς, εγγυάται την εγγύτητά της σε ουσιαστικές παρεμβάσεις βοήθειας. Στο πρώτο του κεφάλαιο της Σοφής Θεραπείας γράφει χαρακτηριστικά: Ο Brian είναι θλιμμένος και ενίοτε κατατεθλιμμένος, αλλά το πιο παράξενο είναι το πώς έφθασε να έχει χάσει επαφή με όλα όσα άλλοτε θεωρούσε σημαντικά. Η Claire είναι μια νεαρή προπτυχιακή φοιτήτρια που αγωνιά σχετικά με τις αποφάσεις που πρέπει να λάβει για τη μελλοντική της κατεύθυνση. Και η Alex, μια τερματική ασθενής[17] με προσδοκώμενο χρόνο ζωής περίπου έξι μηνών ακόμη

[17] Οι Huijer & Widdershoven (2001) προβαίνουν σε μία ανάλυση της έννοιας των επιθυμιών και του ρόλου τον οποίον αυτές φαίνεται να διαδραματίζουν στην ανακουφιστική – καταπραϋντική ιατρική (*palliative medicine*), όταν, δηλαδή, πια όλα έχουν τελειώσει από πλευράς θεραπευτικής ιατρικής. Γίνεται αναφορά στη σχέση διανάδρασης ασθενών – θεραπευτών μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο υπό το πρίσμα πέντε διαφορετικών θεωρητικών μοντέλων, συμπεριλαμβανομένου και του επικοινρείου. Στα πέντε μοντέλα που παρουσιάζονται, οι γιατροί χρησιμοποιούν φιλοσοφικές αρχές για να ανταποκριθούν κατά τρόπο εμπαθητικό (empathetic) στις ανάγκες, επιθυμίες και προσδοκίες των τερματικών ασθενών τους. Όπως η Ελληνιστική Φιλοσοφία έτσι και τα σύγχρονα ιατρικά προγράμματα θα πρέπει να επιδείξουν όλο και μεγαλύτερου βαθμού εστιασμό σε θέματα που άπτονται των ιδιαίτερων αναγκών και κινήτρων, στάσεων και επικοινωνιακών δεξιοτήτων του γιατρού. Μία θεραπευτική προσέγγιση που τείνει να επικεντρώνεται στις επιθυμίες των ασθενών καθιστά ικανούς ιατρούς, ασθενείς και τους οικείους των τελευταίων να ανιχνεύουν ενδελεχώς, και με κριτικό πνεύμα, τις πιθανές εναλλακτικές οδούς για να διασφαλίσουν ένα ανθρώπινο εὖ ζῆν στο τέλος της ζωής. Από την άλλη

αποζητά επειγόντως την ευκαιρία να προβεί σε έναν δημιουργικό απολογισμό της ζωής της... Σε άλλες εποχές, ο Brian, η Claire και η Alex θα αναζητούσαν πιθανότατα τη στήριξη από την οικογένειά τους, ή την ιερατική βοήθεια του εξομολόγου τους. Αλλά στον εικοστό πρώτο αιώνα είναι εξίσου πιθανό να απευθυνθούν σε κάποιον/α σύμβουλο. Οι άνθρωποι αυτοί δε μοιάζει να έχουν ανάγκη την ερμηνεία του ασύνειδου ή μια τυπική διαγνωστική διαδικασία. Κι από την άλλη πλευρά, όσο κι αν ένα άτομο με ικανότητες να αφουγκραστεί τις ανησυχίες τους θα λειτουργούσε ίσως θετικά, ωστόσο μια τέτοια στήριξη δεν θα ήταν και κατ' ανάγκην αρκετή για να τους διευκολύνει να πάρουν αποφάσεις,

---

πλευρά οι Stedeford (1979), Cowap (2004), και Manis & Bodenhorn (2006) διατυπώνουν εξαιρετικά σημαντικούς προβληματισμούς και συζητούν περί των ιδιαίτερων προϋποθέσεων και δεξιοτήτων που οφείλει ένας ψυχοθεραπευτής να διαθέτει ενόψει της ψυχολογικής διαχείρισης τερματικών ασθενών. Οι ιδέες του Επικούρου εν γένει περί θανάτου, αλλά και περί του τρόπου με τον οποίο πρέπει να αντιμετωπίζεται, δύνανται να δράσουν πιροσβεστικά έναντι των φοβικών αισθημάτων που αναπτύσσονται, ενώ παράλληλα θα συνεργήσουν στην διατήρηση της ψυχικής ηρεμίας. Την άποψη του LeBon (περί δυνητικής δυνατότητας εφαρμογής των απόψεων του Επίκουρου έναντι τερματικών α-σθενών) ασπάζεται καθ' ολοκληρίαν και ο γράφων, διότι τέτοιοι α-σθενείς χρήζουν περισσότερο μιας φιλοσοφικής βοήθειας, δεδομένου ότι τείνουν να τους απασχολούν ζητήματα αυτογνωσίας, αυτοελέγχου, ζητήματα εν γένει περί αξιών ζωής, και περί θανάτου, τα οποία έχουν σταθερά συνδεθεί με φιλοσοφικές θεωρήσεις, κυρίως του Επίκουρου (πρβλ. '*τετραφάρμακος*') αλλά και άλλων π.χ του Λουκρητίου [βλ. Δελλής (2005:27) ή του Φιλόδημου (βλ. ενδεικτικά: Tsouna- Mckirahan, 2007:257-268], ώστε να κατορθώσουν τουλάχιστον να μην καταρρεύσουν, ίσως δε και να πορευτούν με αξιοπρέπεια και ηθικό σθένος προς το τέλος. Την ίδια άποψη περί εφαρμογής φιλοσοφικών αξιωμάτων έναντι τερματικών ασθενών ασπάζεται και η Schuster (1999:13), η οποία υπογραμμίζει ότι η Φιλοσοφική Θεραπεία μπορεί να συνεπικουρήσει τόσο στην κατανόηση όσο και στη βελτίωση της ψυχικής τους κατάστασης, ομού με άλλες μεθόδους ψυχοθεραπείας, χωρίς να υποβαθμίζεται η θεραπευτική άξια της μιας έναντι της άλλης, δεδομένου ότι καθεμία από αυτές έχει ένα μοναδικό τρόπο να είναι ευεργετική για τον α-σθενή, ενώ ο Melley (1998:36), υποβάλλει ότι μία τέτοια εφαρμογή φιλοσοφικών αξιωμάτων σε ανθρώπους που υποφέρουν ή αντιμετωπίζουν μια τερματική νόσο, δύναται να υποσχεθεί μεγαλεπήβολες προσδοκίες. Σημαντική καινοτόμος απόπειρα εφαρμογής φιλοσοφικών αρχών επί τερματικών ασθενών είναι και αυτή της Feary (2002), καίτοι ο γράφων διαφωνεί με την ανθενωτική της θέση. Αξίζει να παρατεθεί, όχι μόνο λόγω της συνέφειάς της με τις προαναφερθείσες, αλλά κυρίως διότι πρόκειται για έναν αξιόλογο μελετητή της επικούρειας διανόησης, η άποψη του Gigon (1983:15) για το έργο *Επικούρου_Προσφώνησις*, ότι δεν πρόκειται απλώς για ένα ακόμη εγχειρίδιο μεταξύ πολλών άλλων, αλλά για φάρμακα, σε διαφορετικές δόσεις, για την αποκατάσταση και διαφύλαξη της ψυχικής υγείας!

να κατανοήσουν το συναίσθημά τους και να επεξεργαστούν τρόπους νοήμονες για μια αξιοπρεπή διαβίωση. Οι άνθρωποι αυτοί, γράφει ο LeBon, «*ίσως πάνω απ' όλα, χρειάζονται μια 'σοφή', φιλοσοφικής εμβέλειας θεραπεία*» (όπ.π., σ. 1).

Ο LeBon (2001:xi) σημειώνει ότι στο **φόντο των σύγχρονων εξελίξεων, η Φιλοσοφία καλείται να λάβει εκ νέου σημαίνοντα ρόλο συμβολής στην επίτευξη ή διασφάλιση της ανθρώπινης ευεξίας, όπως, άλλωστε, έπραττε δύο χιλιάδες χρόνια ενωρίτερα στο πλαίσιο της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας, παραλληλίζοντας δεσπόζουσες φυσιογνωμίες επιρροής και θεωρητικές συστηματοποιήσεις, με σύγχρονες προσεγγίσεις.** Έτσι, στο πλαίσιο της Σοφής Θεραπείας, ο Σωκράτης και, ακολούθως, ο ακραιφνής σωκρατικός διαλογος, συνιστούν θεραπευτικού χαρακτήρα μεθοδολογικές / τεχνικές προ(σ)κλήσεις για το φιλοσοφικά προσανατολισμένο Σύμβουλο, ενώ οι πνευματικές ασκήσεις που ανέπτυξαν τόσο οι Στωικοί όσο και οι Επικούρειοι στοχαστές, τείνουν να παρουσιάζουν αξιομνημόνευτες συνάφειες με τις ασκήσεις που θέτουν οι θεραπευτές στους θεραπευόμενους, στο πλαίσιο της Γνωσιακής Ψυχοθεραπείας (ό.π. σελ. xi), που, ορθότατα, επισημαίνει ότι θεμελιώνεται στις αξιωματικές παραδοχές τόσο του στωικισμού, όσο και του επικουρισμού (όπ.π., σελ. 14-15). Τέλος, ο ιθύνων νους της προσεγγίσεως, επικαλούμενος τόσο την εκπαιδευτική όσο και τη βιωματική του εμπλοκή, ως θεραπευτής, υπερθεματίζει στον τρόπο με τον οποίο θεραπευτικές τεχνικές τόσο της Γνωσιακής - Συμπεριφορικής κατεύθυνσης, όσο και αντιστοίχως της Υπαρξιακής - Φαινομενολογικής Συμβουλευτικής, αλλά και της ίδιας της Φιλοσοφικής Συμβουλευτικής, μπορούν να ενοποιηθούν, διαμέσου επιλεκτικών διαδικασιών (όπ.π,. σελ. xii), ώστε να αντλήσει κάποιος τα κατάλληλα στοιχεία, κάθε κατεύθυνσης, κατά περίπτωση, και να προχωρήσει στη δημιουργική σύνθεση (**synthesis**) προς όφελος των ίδιων των θεραπευόμενων. Και μπορεί η ιδέα αυτή να φαντάζει, ίσως, επιστημονικά «προκλητική», φαίνεται, ωστόσο, να διεκδικεί επαρκή επιστημονική εγκυρότητα και να μην απέχει και τόσο πολύ από το να καταστεί πλήρης αναγνωρισιμότητας και αποδοχής, ανάμεσα στους συναδέλφους θεραπευτές, δεδομένου του γεγονότος ότι προσμετρά, ήδη, μία δεκαετία ζωής.

Σε μια προσπάθεια ολοκλήρωσης της χαρτογράφησης – ανατόμησης ή / και ιχνηλάτησης απλώς, του πεδίου της Φιλοσοφικής Ψυχοθεραπείας, και προς επίρρωσιν, ίσως, της άποψης ότι ***η Θεραπευτική Φιλοσοφία εν γένει, τείνει να μην «παθολογικοποιεί» το άτομο, δεδομένου ότι δεν το αντιλαμβάνεται σε όρους Γιουγκ-ιανής Ψυχολογίας ως «φυλακισμένο του ασύνειδου», αλλά, έτι περισσότερο, δύναται να εφαρμοστεί σε άτομα που δεν πληρούν κριτήρια ψυχοπαθολογίας κατά το DSM[18] ή ICD***, μοιάζει επιβεβλημένη η αναφορά στο ελληνικό μοντέλο της Φιλοσοφικής Ψυχολογίας και Ψυχοθεραπείας.

Το μοντέλο αυτό, αποτελεί μια **καινοτόμο εκλεκτική εκδοχή**, που τείνει να αναδύεται με ιδιαίτερο σθένος στο σύγχρονο επιστημονικό σκηνικό, **διαφοροποιούμενη** τόσο από το Αμερικανικό όσο και το Ευρωπαϊκό Μοντέλο (Ρίζος & Μπούσουλας 2010), με σαφείς "ενωτικές" τάσεις, αφού εφαρμόζεται και προωθείται από εγκρίτους φιλοσοφικά προσανατολισμένους ωστόσο (και δη με έμφαση στην Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία), Ψυχολόγους και Ψυχοθεραπευτές, ενώ οι θεραπευτικές τεχνικές της εκπορεύονται κυρίως, ει μη αποκλειστικά, από τη **Στωική** Φιλοσοφία (εξ ου η χρήση του **επιθέτου**), με έμφαση στη Νεότερη (πρβλ. Ρίζο, 2002). Παράλληλα, αποτελεί ιδιαιτέρως ενδιαφέρουσα πρόταση, όχι τόσο λόγω της έμφασης στο φιλοσοφικό ρεύμα που επιλέγεται, αφού ο γράφων δεν ασπάζεται, τουλάχιστον όχι καθ' ολοκληρίαν, την εκλεκτική τακτική που τείνει να παραγκωνίζει σημαίνοντα ρεύματα της Κλασικής και Ελληνιστικής Φιλοσοφίας τα οποία δύνανται να επιδείξουν θεραπευτικές προτάσεις, όσο ακριβώς επειδή έχει προσκομίσει (βλ. Ρίζος 2010), αν και σε επίπεδο πιλοτικής μελέτης, στατιστικά σημαντική θεραπευτική αποτελεσματικότητα επί α-σθενειών ελεύθερων κριτηρίων ταξινομήσεως DSM, αγχωδών διαταραχών, φοβιών και εν γένει επί μείζονος σημασίας ζητημάτων διαχείρισης δυσ-

[18] DSM: Πρόκειται για συντομογραφική (αρκτικολεξική) εκδοχή του Diagnostic Statistic Manual (Διαγνωστικό Στατιστικό Εγχειρίδιο [Ψυχικών Διαταραχών] της Αμερικανικής Ψυχιατρικής Ένωσης.

λειτουργικών σχημάτων που δεν εμπίπτουν στα κριτήρια DSM, όπως, προβλήματα υπαρξιακά και ελλείψεως σθένους επί του αντεπέξερχεσθαι σε επικοινωνιακές απαιτήσεις αναφορικά με τον Εαυτό και τους σημαντικούς άλλους, έλλειψη αυτοπεποίθησης, αισθήματα ανησυχίας και ανασφάλειας (Ρίζος & Μπούσουλας, 2010).

Συμπερασματικά, η (επαν-)εμφάνιση **της Θεραπευτικής Φιλοσοφίας**[19] **ως προσέγγισης στη διαχείριση ανθρώπινων ψυχο-νοητικών καταστάσεων τείνει να πραγματοποιεί μια διττή υπέρβαση: υπερβαίνει** την παραδοσιακή ψυχοθεραπεία ως προς τους συμβατικούς στόχους που κατά κανόνα θέτει για την εξεύρεση οριστικών λύσεων, «ιάσεων» σε δεδομένες διαγεγνωσμένες διαταραχές σωματικού ή και ψυχικού άλγους, **αλλά υπερβαίνει** και την ίδια τη διαγνωστική διαδικασία καθώς επίσης και αυτά, τα στεγανά της ύπαρξης καν προβλημάτων, αφού είναι δυνατό να λειτουργήσει ευεργετικά για ένα μεγάλο πλήθος μη-διαγνώσιμων ζητημάτων (Κουγιουμζόγλου, Μπιτχαβά & Παλαιολόγου, 2010), **ενώ παράλληλα** μοιάζει ικανή να προσφέρει πολλά στη Συμβουλευτική και στην Ψυχοθεραπεία[20] αναδεικνύοντας ή

---

[19] Στο ίδιο πνεύμα ο Fischer (2011:53) σημειώνει ότι η διαστάση της φιλοσοφίας ως θεραπαινίδος της ανθρώπινης ψυχής νοείται σε ένα διττό επίπεδο: ως «**Φιλοσοφική Θεραπεία**» (**Philosophical Therapy**) (πέρα και πάνω από όλα ο πρωταρχικός στόχος του φιλοσοφικού λογισμού συνίσταται στην επίλυση συναισθηματικών ή συμπεριφορικών προβλημάτων της καθημερινής ζωής, η ύπαρξη των οποίων προηγείται ή είναι ανεξάρτητη του φιλοσοφικού λογισμού) και ως «**Θεραπευτική Φιλοσοφία**» (Therapeutic Philosophy) (αφορά στην επίλυση συναισθηματικών ή συμπεριφορικών προβλημάτων που ανακύπτουν στο πλαίσιο μίας συζήτησης ή είναι απόρροια φιλοσοφικού λογισμού)

[20] **Υφίσταται στο σύγχρονο επιστημονικό στερέωμα μια ζέουσα συζήτηση αναφορικά με την κατανόηση της Συμβουλευτικής και της Ψυχοθεραπείας ως διακεκριμένων (ανθενωτική θέση), και πάντως πόρρω απεχουσών, ή αντίθετα ως συγκλινουσών (ενωτική θέση), διαδικασιών, υπαγομένων στα επονομαζόμενα «βοηθητικά επαγγέλματα» (Helping Professions).** Οι εκπεφρασμένες απόψεις και θέσεις σε σχέση με το παραπάνω ζήτημα ακολουθούν τις εξής τάσεις: α) μελετητές που υπερθεματίζουν στις διακριτές ιστορικές, επιστημονικές και επιστημολογικές αφετηρίες (επί παραδείγματι: Lambert et al., 2004) , ενώ παράλληλα *τονίζουν τις διαφορές ως προς το «βάθος» των παρεμβάσεων και την «τυπολογία» των περιστατικών* (Ryan et al., 2011), και β) θεωρητικοί όπως ο Corsini (2008:2) που κάνουν λόγο σαφή για μια, προϊόντος του

διανοίγοντας και νέους ορίζοντες στις θεραπευτικές σχέσεις θεράποντα-θεραπευόμενου μέσα από τον «εμποτισμό» των ψυχοθεραπευτικών αρχών με φιλοσοφικές αρχές και φιλοσοφικό στοχασμό (πρβλ. Νούτσο 2001:115-123, Flynn 2005, Segal 2007).

Παράλληλα, ο George Graham (2002:110-127) στο εμπνευσμένο άρθρο του υπό τον τίτλο *"Recent Work in Philosophical Psychopathology"* αναφέρεται στον ενεργό ρόλο που δύναται και θα πρέπει να διαδραματίσει η Φιλοσοφία στην αποτελεσματική διαχείριση της νοσούσης ανθρώπινης ψυχής στο σύγχρονο κοινωνικό γίγνεσθαι. Χωρίς να απαρνιέται, να υποσκελίζει ή να παραγνωρίζει τον σημαίνοντα ρόλο της Κλινικής Ψυχολογίας στη διαχείριση τέτοιου είδους περιστατικών, θεωρεί ότι η Φιλοσοφία μπορεί να προσφέρει μία νέα διάσταση κυρίως ως προς την έννοια του Εαυτού ως δομικού συστατικού της ανθρώπινης προσωπικότητας. Η μεταφυσική διάσταση του Εαυτού, το πρόσωπο σε πορεία γίγνεσθαι μέσα στον κόσμο ως ένα τίποτε μέσα στο σύμπαν και ως ένα σύμπαν μέσα στο τίποτε, είναι διαστάσεις που αφορούν κατεξοχήν το πεδίο της Φιλοσοφίας. Πρόκειται εν τέλει για ένα πεδίο που δύναται να υπερκεράσει το διάκενο και να γεφυρώσει τη θεωρία (επιστημονικά μοντέλα) με τον πραγματικό κόσμο και τη θέση του ατόμου μέσα σε αυτόν, αποδίδοντας εστιασμό σε όσα ενώνουν παρά σε όσα χωρίζουν τα δύο πεδία των επιστημών του ανθρώπου.

Στο πλαίσιο των σύγχρονων φαινομένων ύφεσης, στο φόντο του πλήθους των ήδη υπαρχουσών ψυχοθεραπευτικών προσεγγίσεων, αλλά, συνάλληλα, στο επιστημονικό προσκήνιο, όπου το αίτημα για μια περισσότερο Θετική Ψυχολογία (που αμείωτα εμπνέεται από τις παρατηρήσεις αρχαίων Ελλήνων Φιλοσόφων, ιδίως δε από τις εμβριθείς

χρόνου, στερούμενη νοήματος διάκριση, *αφού Συμβουλευτική και Ψυχοθεραπεία είναι ποιοτικώς ισότιμες και μόνον ποσοτικώς διαφοροποιούμενες*. Ωστόσο, τα ταχύτατα μεταβαλλόμενα αιτήματα υπηρεσιών υγείας και εκπαιδευτικών ιδρυμάτων για **εξεύρεση ταχυτέρων και αποδοτικότερων παρεμβάσεων**, πιέζουν προς την προοπτική συνεργασίας, ιδίως αν η τελευταία προωθείται επί τη βάσει του **συνθετικού οφέλους του α-σθενούς**.

αναλύσεις ηθικών συγγραμμάτων του Αριστοτέλη [Jørgensen & Nafstad, 2004:16]), τείνει να καθίσταται επιτακτικότερο (πρβλ. Woolfolk & Wasserman, 2005:81), κατ' αντιδιαστολή προς την υπερβάλλουσα έμφαση της σύγχρονης ψυχολογίας και, ιδίως, της ψυχιατρικής, σε «αρνητικές» (πρβλ. Ποταμιάνο, 2013α), καταστρεπτικές, εν γένει δε, αμιγώς, νοσολογικές εκφάνσεις της ανθρώπινης υποστάσεως, (πρβλ. Martin, 2007:89), δύναται να ειπωθεί, εν είδει επιλόγου, πως ***η Φιλοσοφική Ψυχοθεραπεία θα μπορούσε να υποσχεθεί μεγαλεπήβολες προοπτικές για την ευρύτερα νοούμενη ψυχοθεραπευτική προσέγγιση – ιδίως σε όρους σύγκλισης της σοφίας των δύο πηγών της*** (Kougioumzoglou, Bitchava, & Paleologou, 2011α).

Στη συνέχεια της παρούσας εργασίας θα ακολουθήσει μια εμβριθής ανάλυση των ψυχοθεραπευτικών τάσεων και δια-στάσεων των Σχολών Σκέψης της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας, με σημείο εκκίνησης την Ομηρική Ποίηση και συγκεκριμένους προσωκρατικούς κύκλους, έπειτα δε την Κυνική, Στωική, Επικούρεια διανόηση, και τέλος, τους Σοφιστές και το Σωκράτη με διαρκή αναφορά στην Τέχνη άλυπίας του Αντιφώντος, προκειμένου για μια επαρκή ιχνηλάτηση τοῦ πεδίου.

Β. Φιλοσοφική Ψυχοθεραπεία – Θεραπευτική Φιλοσοφία: προ-Κλασικές – Κλασικές – και Ελληνιστικές Συντεταγμένες

Για τον ειδήμονα περί την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, η ιδέα της τελευταίας ως θεραπευτικής, δεν μοιάζει ούτε αλλότρια, ούτε ανοίκεια, δεδομένου ότι στο πλαίσιο αυτής τείνει να αναδύεται ως κοινή παραδοχή η αντίληψη που τη νοεί ως θεραπαινίδα των παθών της ψυχής, έστω και μέσω ετερόκλητων φιλοσοφικών τοποθετήσεων ή θεάσεων. Η Φιλοσοφική Ψυχοθεραπεία, υπό την έννοια τη θεραπείας της ψυχής διά του Λόγου, έχει τόση μακρά ιστορία, όση η ίδια η εξέλιξη της ελληνικής φιλοσοφικής σκέψεως (πρβλ. Annas 2007:220, καθώς και Entralgo 1970:240-247) και τείνει να νοεί ως γενεσιουργό αιτία του ψυχικού άλγους την ά-λογη/εσφαλμένη/ημαρτημένη δόξα, που, όπως δηλώνει με σαφήνεια η παύλα μεταξύ του στερητικού ιδιότητας φωνήεντος, στερείται Λόγου, λογικής σκέψεως, εν γένει δε, ενδελεχούς νοήμονος επεξεργασίας. Η Φιλοσοφική Ψυχοθεραπεία, πέραν σχολών, τάσεων, ή και μεθόδων, αφενός τείνει, στην αρχαιοελληνική σκέψη, να προβάλεται σταθερά, σχεδόν άρρηκτα, σε επίπεδο αναλογίσεως και επαλληλίας με το ιατροκεντικό μοντέλο (Annas, 2007:215), αφετέρου να θέτει ρητά, πέραν σωκρατικού, σοφιστικο-ρητορικού, κυρηναϊκού, κυνικού, στωικού, επικούρειου ή και σκεπτικού[21] θεωρητικού προσανατολισμού,

---

[21] Επί παραδείγματι, η Nussbaum (1991:549-550) προσδίδει θεραπευτικού προσανατολισμού διαστάσεις στη θέση των Σκεπτικών περί αποδοχής και διαχείρισης της αμφιβολίας. Οι σκεπτικοί έτειναν να αντιμετωπίζουν κάθε διαφορετική οπτική ως μη, πλήρως ή εν μέρει, αληθή. Οι αλλότριες απόψεις θεώνται εξ αρχής ως ασθένειες, ως επαπειλητικοί παράγοντες που οδηγούσαν στην πρόκληση ταραχής, και ο σκοπός ήταν σαφώς οριοθετημένος εξ υπαρχής: η αποδυνάμωση και η εξάλειψη αυτών, διά του λόγου, και μάλιστα με χαρακτήρα κατεπείγοντος, κάτι που, σύμφωνα με τον Σέξτο Εμπειρικό, μπορεί να αποβεί μοιραίο και για το ίδιο το κίνημα του Σκεπτικισμού συμπαρασύροντάς το και το ίδιο στην κατάλυση και την ανυπαρξία «*ὁ κατὰ τῆς ἀποδείξεως λόγος μετὰ τὸ πᾶσαν ἀπόδειξιν ἀνελεῖν καὶ ἑαυτὸν συμπεριγράφειν*» (Σέξτ. Έμπ., *Μαθ.*, 8.480.6-8.481.1) [Μάλιστα, παρατίθενται κάποιά θαυμάσια παραδείγματα, με κυριότερο, και πλέον προσφιλές, αυτό της δράσης – επίδρασης των καθαρτικών φαρμάκων στον ίδιο τον οργανισμό «*ὃν τρόπον τὰ καθαρτικά, ἐξελάσαντα τῶν σωμάτων τὰ ὑγρά, καὶ αὑτὰ συνεκτίθησιν*» (Σέξτ. Έμπ., *Μαθ.*, 8.480.4-6)]. Η έννοια της Φιλοσοφικής Θεραπείας [Philosophical Therapy – αφορά στην άποψη εκείνη που πρεσβεύει ότι πέρα και πάνω από όλα ο πρωταρχικός στόχος του

και δη εν είδει κοινού στόχου, τη θεραπεία του ανθρώπου από τα πάθη και τις άλογες δόξες, την κατάκτηση ενός βίου, πλήρους αταραξίας και άλυπίας, και ευρύτερα την ορθότερη επανατοποθέτηση του εαυτού, τόσο έναντι του ίδιου, όσο και έναντι του κοσμικού γίγνεσθαι (Hadot 1995:82-89, αλλά πρβλ. και Δελλή, 2005:33-37, καθώς και Pivnicki, 1969:241).

Ο Γάλλος Pierre Hadot, στο ίδιο πνεύμα, σημειώνει στο ευρέως γνωστό έργο του *Philosophy as a way of life* (1995:20): «*για την αρχαία φιλοσοφία, τουλάχιστον εκκινώντας από τους Σοφιστές και τον Σωκράτη, εκείνο που υφίσταται ως πρόθεση, είναι [...] να διαμορφώσει τις συνειδήσεις των ανθρώπων και να τρέψει/ μετασχηματίσει τις ψυχές. Και τούτο εξηγεί γιατι κατα την αρχαιοτητα η φιλοσοφική διδασκαλία ήταν δοσμένη υπό προφορική μορφή, διότι μόνον η ζώσα λέξη, όπως αυτή περνά μέσα από τους διαλογους και τις καθημερινές συζητήσεις, μπορεί να πραγματώσει τέτοια λειτουργία* (σ.σ. να μετασχηματίσει τις ψυχές).

φιλοσοφικού λογισμού συνίσταται στην επίλυση συναισθηματικών ή συμπεριφορικών προβλημάτων της καθημερινής ζωής, η ύπαρξη των οποίων προηγείται ή είναι ανεξάρτητη του φιλοσοφικού λογισμού (Fischer, 2011:53)], βρίσκει την αρτιότερη ίσως έκφρασή της στην πυρρώνεια σκέψη, όπως αυτή συνοψίστηκε από τον Σέξτο Εμπειρικό: ο σκοπός της φιλοσοφίας δεν είναι άλλος παρά η επίτευξη, εν πρώτοις, μίας γενικότερης αναστολής κρίσης, και, ως εκ τούτου η (επίτευξη) μίας αδιατάρακτης και εν ηρεμία κατάστασης της ψυχής (Fischer, 2011:55). Έτσι, όπως εξαιρετικά εύστοχα επισημαίνει ο Thorsrud (2003:229-231), η Πυρρών-εια θεραπευτική προσέγγιση φαίνεται να διαχωρίζει ευθέως τη θέση της από αυτή της Αρχαίας Φιλοσοφικής Ψυχοθεραπείας εν γένει, με την πρώτη να υποβάλει αυστηρά την ανάγκη αποδέσμευσης – άρσης κάθε δόξας / πιστής per se [πρβλ. θεραπευτική μέθοδο: «*τό πάθος ἀπαγγέλλει τό ἑαυτοῦ ἀδοξάστως*» (Σέξτ. Έμπ., *Πυρρ.*, 1.15. 6-7)] και τη δεύτερη να εμμένει σε γνώριμα, αμιγώς γνωσιακά, πλαίσια για άρση και επαν-ανάγνωση της εσφαλμένης δόξας/πίστης διά του Λόγου [πρβλ. Θεραπευτική μέθοδο: «*ἀνατροπὴν τῶν προκαταλαβόντων τὴν ψυχὴν δογμάτων*» (SVF III, 474)], με τέτοιο τρόπο ώστε να σκιαγραφείται η ανάδυση μιας «*πρακτικής θεραπευτικής μεθόδου τόσο για την υπέρβαση των ψυχολογικών διαταραχών, οσο και για την κατάκτηση ενός ήρεμου και ενάρετου βίου, χωρίς ωστόσο τον ίδιο, θετικώς σημασιοδοτημένο, ρόλο του Λόγου, εν είδει διαιτητή, μεταξύ αντιμαχόμενων θεάσεων* (όπ.π., σ., 230) [πρβλ. «*τὰ μὲν γὰρ ἁμαρτήματα μοχθηραὶ κρίσεις εἰσὶ καὶ ὁ λόγος ἐψευσμένος τῆς ἀληθείας καὶ διημαρτημένος· τὸ δὲ πάθος ἔμπαλιν οὐδὲν μὲν ἡμαρτημένον οὐδὲ παρορώμενον κατὰ τὸν λογισμόν, ἀπειθὴς δὲ ἐστι τῷ λόγῳ κίνησις ψυχῆς*» (SVF III, 462)]. Τέλος, χωρίς τον κατευθυντικό ρόλο του Λόγου στο επί το ορθότερον κρίνειν, ο στόχος συνοψίζεται στην απαλλαγή από κάθε λογής πίστη/δόξα, που αποτελεί τη γενεσιουργό αίτια των διαταραχών.

Και οι κάθε είδους γραπτές πηγές [...] αντικατοπτρίζουν μονό μιαν ηχώ, ή μια καταξίωση της προφορικής διδασκαλίας. Αυτήν ακριβώς τη δυναμική της ζώσας λέξης μελέτησε εκτενώς και προήγαγε συστηματικά η σοφιστική – ρητορική κίνηση του 5ου αιώνα εν γένει, ιδίως δε ο Γοργίας ο οποίος, διερευνώντας ενδελεχώς τις συνιστώσες της και αναγνωρίζοντας τη γοητεία της, ανήγαγε σε επιστήμη άμεσα αξιοποιήσιμη προκειμένου να τρέψει τις ψυχικές διαθέσεις είτε επί το βέλτιον είτε επί το χείρον, δεδομένης της ύπαρξης δύο ειδών πειθούς, μίας αγαθής και μιας κακής (Kerferd, 1996:126).

Η αρχαία Φιλοσοφική Θεραπεία, αστείρευτη πηγή εμπνεύσεως για τις σύγχρονες εκφάνσεις και εφαρμογές της θεραπευτικής φιλοσοφίας, προωθούσε, συνήθως σε συνάφεια με την έννοια των ασκήσεων, ευρύτερα εννοούμενων ως ασκήσεων επί του ορθώς κρίνειν, την αυτοσυνειδητότητα, την ψυχική γαλήνη, την κατίσχυση του πένθους και του άγχους (πρβλ. Konstan, submitted), είτε φερόμενη ως ***τέχνη ἀλυπίας***, είτε ως ***μελέτη θανάτου***, είτε, ως ***προενδημεῖν*** (SVF, III, 482) για το μέσο στωικό Ποσειδώνιο (Καραμπατζάκη, 2011), είτε, τέλος, εν γένει, ***ως προπαρασκευή επί δυνάμει δύσ-οιστων γεγονότων ζωής*** (***praemeditatio*** **mali**[22]), [πρβλ. Diano 1961:119, κυρίως], στοχεύοντας στην πλήρη

[22] Η Graver (2002:155) αποδίδει στην αγγλική το «***praemeditatio mali***» ως «***pre-rehearsal***». Η Παλαιολόγου (προσωπική επικοινωνία, 2010) θεωρεί ότι η απόδοση του όρου στην ελληνική θα μπορούσε να ήταν «**πλασματική (φαντασιωτική) μακροσκοποθεσία**». Καίτοι ο ίδιος όρος θα μπορούσε να αποδίδεται και σε επίπεδα Γνωσιακής ψυχολογίας ως «**Γνωσιακή πρόβα**» (Καλπάκογλου, 1999 [προσαρμογή από Wells (1997:86)]), ωστόσο, στο πλαίσιο της παρούσας συγγραφής, και αυστηρώς για λόγους «τεχνικής» απόδοσης του όρου, ως συνάδοντος με την λογική που διαπνέει την παρούσα, <u>επιλέγεται η περίφραση</u> ***προπαρασκευή επί δυνάμει δυσ(-)οίστων, γεγονότων ζωής***, που φαίνεται να δύναται να λάβει τις δέουσες (;) αποστάσεις μεταξύ μιας σαφούς ψυχολογίζουσας απόδοσης και μιας τείνουσας επί το φιλοσοφικότερον, ενώ συνάλληλα κρίνεται ότι **ανταποκρίνεται με περισσότερη σημασιολογική συνέπεια στη δομική αναγωγή που η παρούσα προσέγγιση προτείνει, προκειμένου για την εν τω βάθει κατανόηση εκείνης της ψυχοδιανοητικής διαρθρωσης της ανθρώπινης ψυχοσύνθεσης, η οποία αφορά στον όρο κλειδί που είναι η προπαρασκευή έναντι δυνάμει δυσ(-)οίστων, γεγονότων ζωής.** Από την άλλη, μια κατά το μάλλον αμιγής φιλοσοφική απόδοση σαφώς θα έτεινε να εστιάζει στην έννοια του προ(-)παρασκευάζεσθαι ή του *προενδημεῖν* (SVF, III, 482) κατά τη μαρτυρία του Γαληνού για τον Ποσειδώνιο, που όμως δεν φαίνεται να μπορεί να οριοθετήσει ακραιφνώς, σε επίπεδο σημασιολογικό και εννοιολογικό, το εύρος ~~της~~ *praemeditatio mali*. Έτσι, η εννοιολογική προσέγγιση που επιχειρείται εδώ, τείνει, κατά τον γράφοντα, να περιγράφει επαρκώς το εύρος του υπό εξέταση όρου, ενώ παράλληλα

ψυχική αναδόμηση του άτομου και, συνεκδοχικά, στην επίτευξη του *ἀλύπως ζῆν*, απελευθερώνοντάς το από τις γνωσιακές πλάνες, και από τα πάθη, ως αποτέλεσμα του ανορθοδόξως κρίνειν τα πράγματα (πρβλ. γεγονότα ζωής). Ο Hadot (2004:36-38), στο *Αρχαίας Φιλοσοφίας Εγκώμιον*, σημειώνει σχετικά με την έννοια των ασκήσεων: «*Κάθε σχολή θα αντιπροσωπεύει λοιπόν μια μορφή ζωής που θα προσδιορίζεται από ένα ιδανικό σοφίας. [...] Σε όλες τις σχολές θα πραγματοποιούνται ασκήσεις προορισμένες να εξασφαλίσουν την πνευματική πρόοδο προς την ιδανική κατάσταση σοφίας,* ***ασκήσεις λογικής*** *οι οποίες θα είναι για την ψυχή ανάλογες με τη γύμναση του αθλητή* (σ.σ βλ. παρακάτω την έννοια των ασκήσεων στους κυνικούς) *ή την αγωγη ιατρικης θεραπειας [...]. Κυρίως η «άσκηση» του λογού είναι «μελέτη» [...]. Οι μορφές της άσκησης αυτής είναι εξαιρετικά ποικίλες. Είναι κατ' αρχάς απομνημόνευση και αφομοίωση των θεμελιωδών δογμάτων και κανόνων ζωής της σχολής [...]. Θα πρέπει [...]* ***αυτοί οι***

φαίνεται να συνάδει με ό,τι προσγράφει ο Πλούταρχος στην πραγματεία του *Περί εὐθυμίας* σε αυτήν ακριβώς την **προπαρασκευή** έναντι **δυνάμει δυσ(-)οίστων, γεγονότων ζωής**: «*διαδιδράσκοντ' <εἰς τὰ> 'τάχα δ' οὐδὲν ἔσται δυσχερεστερον.'ἀτονίαν γὰρ ἐμποιεῖ καὶ μαλακιαν ἀγύμναστον ἡ περὶ τὸ ῥᾶστον ἀεὶ διατρίβουσα καὶ πρὸς τὸ ἡδιστον ἐκ τῶν ἀβουλήτων ἀναχωροῦσα γλυκυθυμία τῆς ψυχῆς· ἡ δὲ [σ.σ. ψυχή] καὶ νόσου καὶ πόνου καὶ φυγῆς μελετῶσα φαντασιαν ὑφιστασθαι καὶ προσβιαζομενη τῷ λογισμῷ πρὸς ἕκαστον εὑρήσει πολὺ τὸ κατεψευσμένον καὶ διακενον καὶ σαθρὸν ἐν τοῖς δοκοῦσι χαλεποῖς καὶ φοβεροῖς, ὡς ὁ καθ' ἕκαστον ἀποδείκνυσι λόγος [...] ὅσον ἐστὶ πρὸς ἀλυπίαν ἀγαθὸν τὸ μελετᾶν*» (476D1- 476 D12). Προεκτείνοντας τους παραπάνω προβληματισμούς θα τολμούσε κάποιος να προβεί σε μία πιθανή θεωρητική διασύνδεση της φιλοσοφικής έννοιας *praemediatatio mali* με το ψυχολογικό μοντέλο της **Ψυχικής Ευρωστίας** (***Hardiness***) – νοούμενης σε επίπεδο πρόληψης – ιδιαίτερα ως προς δύο εκ των τριών θεμελιωδών συστατικών του, εκείνων του **Αυτοελέγχου** (Control) και της **Ευθύνης** (Commitment). Το άτομο με το να προβαίνει σε μία ***φιλοσοφικού χαρακτήρα προ-μελέτη***, με ό,τι επικοινωνείται πίσω από αυτή τη διαδικασία, τείνει να «αυτοπρογραμματίζεται – αυτορρυθμίζεται», να προετοιμάζει Εαυτόν τρόπον τινά, εσωτερικά, για την εξεύρεση συνθηκών, που θα προσιδιάζουν στην ακολουθία του ***mali*** (δυσοίστου γεγονότος) και της επακόλουθης αυτού συναισθηματικής ανταπόκρισης, δηλαδή αντίδρασης, όπως αυτή είχε, αρχικά – νοητικά, βιωθεί και εγκαθιδρυθεί, ενεργοποιείται, λοιπόν, το άτομο σε επίπεδο **Αυτοελέγχου** στην κατεύθυνση του να του δοθούν εξίσου προσιδιαζουσες με την αρχική – νοητική αντιδράσεις στη διαθέσιμη πραγματικότητα. Και όλη αυτή η φιλοσοφικά εν τω βάθει προσδιορισμένη διεργασία, τείνει να συνδέεται με τη λογική της **Ευθύνης** καθώς το άτομο συμμετέχει συνειδητά σε μία δράση που αφορά, και ωφελεί, πρωτίστως το ίδιο και ακολούθως τους περί αυτό...[**Θερμές ευχαριστίες** στη συνάδελφο Ιωάννα Μπιτχαβά για την, μετά από προσωπική επικοινωνία (2010), εύστοχη επισήμανση μίας υφιστάμενης πιθανής συνάφειας της ***praemediatatio mali*** με το μοντέλο της **Ψυχικής Ευρωστίας**].

κανόνες ζωής να είναι πρόχειροι ανά πάσα στιγμή για να καθιστούν δυνατή τη φιλοσοφική συμπεριφορά σε όλες τις περιστάσεις ζωής [...]. Σε όλες τις σχολές [...] η φιλοσοφία θα είναι ειδικότερα μελέτη θανάτου και προσοχή επικεντρωμένη στο παρόν, ώστε το τελευταίο να είναι αντικείμενο απόλαυσης ή να βιώνεται με πλήρη συνείδηση. Σε όλες αυτές τις ασκήσεις θα χρησιμοποιούνται όλα τα μέσα που παρέχουν η διαλεκτική και η ρητορική ώστε να επιτευχθεί η μεγίστη αποτελεσματικότητα». Αλλά ακόμη και η κριτική του Hadot στην ερμηνευτική Foucault οφείλει να ληφθεί υπόψιν στο πλαίσιο μιας πρώιμης διερεύνησης των αρχών της φιλοσοφικής ψυχοθεραπείας. Ο Flynn (2005:614-615) καθιστά σαφή τη Hadot-εια διαφοροποίηση / αποστασιοποίηση (Hadot 2001:214) σε ό,τι τείνει να αφορά στην επίνοια και νοηματική σημασιοδότηση του όρου «*τεχνικές*» ή «*τεχνολογίες εαυτού*» όπως διατυπώθηκε από το Foucault, καθώς οι εν λόγω όροι μοιάζει πόρρω να απέχουν της «πνευματ(ιστ)ικής» άσκησης που ο Hadot αντιτείνει, ως όρο, θεωρώντας πως με αυτή τη σύλληψη τείνει να αποδίδει καλύτερα από τον Foucault τις αληθινές φιλοσοφικές προθέσεις, όπως εκείνες αποτυπώθηκαν στο ιστορικό και φιλοσοφικό συνεχές μεταξύ των πλατωνικών-στωικών-και-επικούρειων θέσεων, μακριά από την εκδοχή μίας «αισθητικής της ύπαρξης» (πρβλ. και Hadot 2001:227), και, ως εκ τούτου, από τον τρόπο που ο ίδιος ο Foucault φαίνεται να τις εννόησε (πρβλ. Hadot 1992, 'Reflections on the notion of "***the cultivation of the self***" στον Flynn, [ό.π.:615]). Τούτη την «αντίθεση» φαίνεται να μην έλαβε υπόψιν της η Nussbaum (1994:353, ιδίως υποσ.34), η οποία φαίνεται να υποθέτει ότι οι τεχνολογίες εαυτού δύνανται να ταυτιστούν με τις Hadot-ειες πνευματικές ασκήσεις (Sellars, 2003:118, ιδίως υποσ. 51). Πάντως, στη βάση των «*τεχνολογιών εαυτού*», η Foote & Frank (1999:157-184), προτείνει μια καινοτόμο ερμηνεία της Θεραπείας Πένθους, σημειώνοντας ότι «*Μια κριτική του Φουκώ επιζητεί (σσ. να αναλύσει) τον κυρίαρχο λόγο των πενθούντων (σ.σ. πρβλ. discourse analysis): το θεραπευτικό Λόγο (σ.σ. οιονεί διαλόγου - discourse) διαμέσου του οποίου οι πενθούντες προβάλλουν εαυτούς ως Αντικείμενα (σ.σ. αποδέκτες) μιας (σ.σ. εξωγενούς) επιστημονικής γνώσεως και (σ.σ. εκ παραλλήλου) ως Υποκείμενα έναντι του εαυτού τους. Η θεραπεία ως τεχνολογία Εαυτού αξιώνει την ύπαρξη αμφότερων: μιας επιστημονικής γνώσεως περί συγκεκριμένη*

τυπολογία εαυτού και μιας προσωπικής δέσμευσης περί την αυτογνωσία. Ο κυρίαρχος Λόγος (σ.σ. ομιλία) της θλίψεως δημιουργείται και αναπαράγεται στις θεραπευτικές τεχνικές που περιγράφονται εδώ (σ.σ. αναφέρεται σε θεραπευτικές τεχνικές που θα εκτεθούν παρακάτω στο πρωτότυπο κείμενο). Το αντικείμενο μιας εκάστης δεν είναι να επιβληθεί, εν είδει μιας έξωθεν επιτακτικής αξιώσεως, στους πενθούντες, αλλά να αποικήσει εντός τους (σ.σ. απορρέοντας από τους ίδιους), επομένως, εκείνοι που είναι τα Αντικείμενα αυτού του Λόγου θεώνται εαυτούς ως κατάλληλα αντικείμενα (σ.σ. κατάλληλοι αποδέκτες). Ο σκοπός (σ.σ. της όλης διεργασίας) είναι η δια-μόρφωση της υποκειμενικότητας του πενθούντος, και αυτή ακριβώς η διαμόρφωση της υποκειμενικότητας είναι ό,τι ο Φουκώ νοεί ως "υποβολή σε πειθαρχία" (σ.σ. ή εκγύμναση εαυτού)» [Όπ.π., σ.,163], ενώ σε έτερη μελέτη της εξέτασε την εφαρμογή φιλοσοφικού στοχασμού του ίδιου, στη βάση της *πειθαρχικής εξουσίας* (disciplinary power) [Foote, 1986].

Στη βάση αυτών των παρατηρήσεων, «*η φιλοσοφική πράξη ως δράση, δεν εδράζεται απλως σε ένα γνωστικό επίπεδο, αλλά αφορά στον Εαυτό και στην ύπαρξη.[...] Ομοιάζει με τις συζητήσεις που αλλάζουν άρδην τη ζωή μας και αλλάζει τη ζωή ενός εκάστου που θα εμπλακεί ενεργά σε αυτή. Ανυψώνει το άτομο από την ανυπαρξία, τη συσκότιση της συνειδήσεως, και την όχληση από στενοχώριες, σε αυθεντικό τρόπο ζωής, στον οποίο αποκτά αυτοσυνειδητότητα, σωστή θέαση του κόσμου, γαλήνη ψυχής και ελευθερία υπάρξεως. Στην οπτική των κατά καιρούς φιλοσοφικών σχολών, η βασική αιτία που δημιουργεί στους ανθρώπους το άλγος, τη διαταραχή, την έλλειψη επίγνωσης εαυτού, είναι τα πάθη, δηλαδή, αχαλίνωτες επιθυμίες και υπερβάλλων φόβος. Ετσι η φιλοσοφία προτάσσεται ως θεραπευτική επί των παθών. [...] Κάθε σχολή σκέψεως είχε τη δική της θεραπευτική μέθοδο, αλλά όλες έχουν συνδέσει τις θεραπευτικές τους προσεγγίσεις με μία εμβριθή μεταστροφή του τρόπου με τον οποίο το άτομο θεάται* (σ.σ. την πραγματικότητα) *και πραγματώνεται* (σ.σ. ως άτομο)» (Hadot[23], 1995: 83). Κατ' αυτόν τον τρόπο, η Φιλοσοφική Θεραπεία, τείνει να παρουσιάζει, μάλλον συνέχειες, παρά α-συνέχειες, στην ιστορική της εξέλιξη, όταν κατά την

[23] Εντελώς παρενθετικά, ο Hadot (1995:230) νοούσε Εαυτόν ως κατά το ήμισυ στωικό και κατά το έτερο ήμισυ επικούρειο (Βρέθηκε στον: sharpe, 2011).

ελληνιστική εποχή έσπευσε πυροσβεστικά να επιτελέσει έτι περισσότερο σημαίνοντα ρόλο στις αναδιαμορφούμενες ιστορικές συνθήκες[24], όπου, όχι μόνον δεν απώλεσε τις κλασικές τις ορίζουσες, αλλά δομήθηκε και οικοδομήθηκε επί των οξυδερκών παρατηρήσεων που απορρέουν από αυτές, ιδίως δε του Σωκράτη, των Σοφιστών, του Αντισθένη αλλά και του Διογένη.

Πλείστες ερευνητικές απόπειρες, αμφοτέρων των ειδικοτήτων Φιλοσοφίας και Ψυχοθεραπείας, τείνουν να υπερθεματίζουν στην σημαντικότητα της αρχαίας φιλοσοφίας, εν είδει φιλοσοφικής ψυχοθεραπείας, τόσο της κλασικής (Howard, 2000:ix), όσο και της ελληνιστικής (Gill, 1997:5, Nussbaum, 1994:16, Banicki, 2010:37-95) αρχαιότητας, σε σημείο μάλιστα που, ιδίως η στωική θεωρία για τα πάθη, χαρακτηρίζεται ως στωική Γνωσιακή θεραπεία (Sorabji, 2000:153), ενώ η Deurzen (2006:388), εν ενεργεία ψυχοθεραπεύτρια, στη εμπνευσμένη αναφορά της υποβάλλει αυστηρά, στην ενότητα επισκοπήσεως της αρχαίας φιλοσοφίας, ότι «*μπορούν να υπάρξουν εμβριθείς διαναδράσεις μεταξύ Φιλοσοφίας και Ψυχοθεραπείας. Αλλωστε, εάν επιθυμούμε να αναπτύξουμε την ψυχοθεραπεία πέραν του στενού πεδίου της, οφείλουμε να την επανασυνδέσουμε με αυτές τις φιλοσοφικές της ρίζες* [...]. *Οι ψυχοθεραπευτές έχουν καθ' ολοκληρίαν παραμελήσει τη μελέτη της*

---

[24] Κατά την ελληνιστική εποχή, οι όποιες αλλαγές, συνοδεύτηκαν από μία γενικότερη αίσθηση ασημαντότητας και ανασφάλειας. Ο κόσμος κατέστη, για την πλειονότητα των Ελλήνων απρόβλεπτος και ευρισκόμενος εν πλήρη συγχύσει. Τα χρόνια που ακολούθησαν το θάνατο του Μ. Αλεξάνδρου χαρακτηρίστηκαν από παρουσία έντονης πολιτικής αστάθειας, πολεμικών συγκρούσεων και από έντονες διαμάχες μεταξύ των επιγόνων (Russell, 1990; Tarn, 1952). Η κατάσταση αυτή οδήγησε πολλούς σε μία έντονη παρώθηση απομάκρυνσης από τον έξω κόσμο και στην αναζήτηση ασφάλειας μέσω της ταύτισης με τη σφαίρα του ιδιωτικού βίου (Jones, 1989). Η Ελληνιστική Φιλοσοφία υιοθέτησε διαφορες στάσεις – θέσεις σε μία προσπάθεια να ανταποκριθεί σε αυτούς τους μεταβατικούς καιρούς. Ο Στωικισμός και ο Επικουρισμός κέρδισαν γρήγορα οπαδούς στην Αθήνα και αλλού, ακριβώς διότι «*ανταποκρίνονταν στις ανάγκες των ανθρώπων της ελληνιστικής εποχής για ένα αίσθημα ταυτότητας και ηθικής καθοδήγησης*» (Long, 1987:20). Υπόσχοντο δε διαφυγή από την όλη αναταραχή και ευαγγελίζοντο εν γένει μία ασφαλή – ειρηνική ζωή. Επάλληλα, η Φιλοσοφική Θεραπεία, όπως προήχθη από τους Στωικούς και τους Επικούρειους κατά τους ελληνιστικούς χρόνους, απέδωσε σημαίνουσα μέριμνα προτεραιοποίησης στον Εαυτό (Gill, 2008:366).

Φιλοσοφίας, την οποία συχνά εξοβελίσουν ως μη σχετική και στρέφουν την προσοχή τους στην Ιατρική και την Ψυχολογία, ως τα κατεξοχήν αρμόδια επιστημονικά πεδία (σ.σ. συναρτώμενα με τη δική τους επιστήμη)» [βλ. ωστόσο τις σκέψεις που διατυπώνονται εύληπτα σε σχέση με αυτό το αίτημα στα συμπεράσματα - κριτικούς ανα-προσανατολισμούς της παρούσας].

Άλλωστε, ανάμεσα στις παραδοσιακές Σχολές ψυχοθεραπείας, με τη μεγαλύτερη εμβέλεια στο σύγχρονο σκηνικό της επιστημονικής δράσης, η Γνωσιακή ψυχοθεραπεία, όπως αυτή αξιοποιεί τις αρχές του κλάδου της Γνωστικής Ψυχολογίας, ομού με τον πρόδρομό της, τη λογικο-θυμική ψυχοθεραπεία, αλλά και τους ενδιαμεσους (τουλάχιστον από φιλοσοφικής και χρονολογικής άποψης) σταθμούς της πελατοκεντρικής θεραπείας, της ανάλυσης διανάδρασης (transactional therapy/analysis) της υπαρξιστικής ανάλυσης και της ουμανιστικής προσέγγισης, αλλά και της Λογοθεραπείας, φαίνεται να αποτελούν τις κατ' εξοχήν ψυχοθεραπευτικές προσεγγίσεις που έχουν ευθέως και θεμελιωδώς συνδεθεί με αμιγείς φιλοσοφικές θεωρήσεις – και μάλιστα με αμεσότητα συσχετιστεί με την αρχαία παρακαταθήκη της φιλοσοφικής θεραπείας (πρβλ. Montgomery 1993, Melley 1998: 36-39, Παλαιολόγου 2001:440-444, Reiss 2003:406, Δελλής 2005:145-148, Κουγιουμζόγλου, Μπιτχαβά & Παλαιολόγου 2010). Επάλληλα, η Arsigny (2008: 205), μελετώντας εκτενώς τις συνάφειες και Στωικισμού και Επικουρισμού κυρίως, με τις αρχές της Γνωσιακής Συμπεριφορικής Θεραπείας (CBT), προβαίνει στην εξόχως σημαντική παρατήρηση ότι: *η διαφοροποίηση δεν είναι τόσο ατέγκτως προσδιορισμένη, όσο πιθανόν θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε, καθόσον οι δύο Σχολές* [σ.σ. Φιλοσοφικές vs Γνωσιακές] *έχουν πολλά κοινά, όπως μία κοινότητα τυπολογίας αναφορικά με τα είδη του πόνου, ένα πρόσωπο αναφοράς (ή θεραπευτή), κοινές μεθόδους* [το Λόγο (σ.σ. τη διά του Λόγου)], την αιτιολόγηση) *και ένα κοινό σκοπό ή στόχο (την ειρήνη του πνεύματος* [σ.σ. *ή της ψυχής*]).

Από τη άλλη μεριά, έντονες είναι οι «αναχαιτίσεις» από το χώρο της Φιλοσοφίας που εγείρουν πλείστα ερωτήματα, περί τη θεραπευτική αξία της αρχαίας φιλοσοφικής θεραπείας στο φόντο των σύγχρονων

εξελίξεων, που τείνουν να αποδεικνύονται κάθε άλλο παρά γόνιμες. Επί παραδείγματι, ο Williams (1997:211-212) ανταπαντά στην άποψη του Sorabji (1997:197-209) και εκθέτει μία ολόκληρη προβληματική που αφορά στους λόγους για τους οποίους δε θεωρεί ότι η Φιλοσοφία (και δη η στωική) μπορεί να συνιστά μία ψυχοθεραπευτική προσέγγιση. Ο πυρήνας της σκέψης του συνοψίζεται στη θέση ότι: πόρρω απέχει η θεωρητική οπτική της πρακτικής εφαρμοσιμότητας (άποψη την οποία τείνει να εκθέτει, σε άλλο πνεύμα βέβαια, και ο Sorabji (1997:209). Ο Φιλοσοφικός λόγος με δυνάμει εφαρμοσιμότητα σε απλά, πρακτικά επίπεδα, του οποίου η αποτελεσματικότητα μπορεί να ερμηνευτεί και με κριτήρια τυχαιότητας, δε συνεπάγεται ότι δύναται να είναι και Ψυχολογικός ή Ψυχοθεραπευτικός λόγος. Η ψυχοθεραπεία ταυτίζεται με μία εμβριθή μελέτη της ανθρώπινης ψυχής και με συγκεκριμένες - εξειδικευμένες τεχνικές προσέγγισης και ίασης αυτής. Η Annas (2007) τείνει να προσφέρει επαρκείς διευκρινίσεις σημειώνοντας ότι «*μερικοί από εμάς έχουμε την άποψη εκφρασμένη από τον Bernard Williams, ότι η φιλοσοφία ως θεραπεία[...] δεν είναι μια ιδέα που μπορούμε να πάρουμε στα σοβαρά[...], είμαστε υποχρεωμένοι να τις εκλάβουμε ως ξένες και έχουμε δυσκολία να τις πάρουμε στα σοβαρά*» (σσ. 217-218).

Ωστόσο, αποπειρώμενη να θέσει μάλλον την άποψή της, αλλά παράλληλα και μια αναφορά, εν είδει αποκρίσεως στις ενστάσεις του Williams, υποβάλλει ότι «***μπορούν να είναι περισσότερο ελκυστικές για εμάς από ό,τι τείνουμε να υποθέτουμε στην αρχή***» (σ.219), ενώ παρακάτω θέτει τα εξής ενδιαφέροντα: «***το αρχαίο μοντέλο δίνει έναν ελκυστικό και ρεαλιστικό ρολό για τον φιλόσοφο [...] παρουσιάζει τη φιλοσοφία ως την απάντηση που χρειάζεσαι για τα διανοητικά προβλήματα και τις απογοητεύσεις [...] η ιδέα ότι ο φιλόσοφος είναι ένας γιατρός της ψυχής μπορεί να μας οδηγήσει να σκεφτούμε ξανά μερικές από τις θέσεις μας για την υγεία. Μπορεί επίσης να μας κάνει να σκεφτούμε ξανά τη φιλοσοφία, συγκεκριμένα την απαίτηση ότι δεν μπορούμε να πάρουμε στα σοβαρά την ιδέα της φιλοσοφίας ως θεραπείας ούτε τις αρχαίες φιλοσοφίες που***

συνέλαβαν τον εαυτό τους με αυτό τον τρόπο[...].(σ.σ. Το αρχαίο θεραπευτικό μοντέλο) ***μας δίνει μια εικόνα της φιλοσοφίας ως κάτι σημαντικό και κεντρικό για εμάς και την ευημερία μας, και ως τον μόνο τελικά ικανοποιητικό τρόπο απάντησης στα προβλήματα που μας απασχολούν*** (σσ. 245-247). Επάλληλα, η κάθε άλλο παρά πένης βιβλιογραφική παραγωγή επί του θέματος, μάλλον απορρίπτει παρά επιβεβαιώνει τους ισχυρισμούς του Williams (1997), ενώ συνάλληλα, τρέχουσες εξελίξεις σε επίπεδο εφαρμογής σωκρατικών, σοφιστικών, ρητορικών, ή στωικών αξιωμάτων[25] εντός θεραπευτικού πλαισίου (στις οποίες γίνεται λόγος, είτε εν είδει αναφορών, είτε εν είδει υποσημειώσεων στο πλαίσιο της παρούσας) δεν φαίνονται να δικαιώνουν τις, τυχόν, υποτιμητικές προς το αρχαίο θεραπευτικό μοντέλο τάσεις, που τείνουν να παραγνωρίζουν το γεγονός ότι, οι ίδιοι οι λειτουργοί της ψυχικής υγείας αναγνωρίζουν την ανάγκη επίδοσης προσοχής στις μεθόδους που χρησιμοποιήθηκαν στα πλαίσια της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας προκειμένου για την επαν-ενεργοποίηση της τελευταίας σε

---

[25] Ο Thomas Papadimos (2004), στην εμπνευσμένη του εισήγηση για τον στωικισμό, **επισκοπεί τις στωικές ιδέες του καλού, του προτιμότερου, του ηθικά αδιαφόρου, της ασυνέπειας του ζην και των ενδεδειγμένων (;) ενεργειών ως εργαλείων πιθανώς ευεργετικών για την προσέγγιση χρόνιων ιατρικών ασθενών. Προχωρεί, όμως, αναλύοντας στο ίδιο πλαίσιο και τις αξίες της Δικαιοσύνης, της Εγκράτειας, του Ηρωισμού και της Σοφίας, σε συνδυασμό μάλιστα με τα στωικά πάθη του φόβου, του πόθου, του νοητικού άλγους και της πνευματικής ικανοποίησης, ώστε να διαρθρώσει μια ολοκληρωμένη πρόταση συγκρότησης αλληλένδετων φιλοσοφικών συστατικών για να τη θέσει υπόψιν του ιατρικού προσωπικού που διαχειρίζεται προβλήματα χρονίως πασχόντων.** Η ανάλυσή του ενδιαφέρει και την παρούσα συζήτηση, ιδίως από την άποψη του φιλοσοφικού συνεχούς που επεξεργάστηκε, αλλά και από τη μεθοδολογική άποψη της οργάνωσής του για **άμεση αξιοποίηση και μάλιστα από ιατροκεντρικούς θεραπευτές.** Αναφέρει χαρακτηριστικά (Όπ.π., σ.7) ότι «*παρόλο που ο στωικισμός έχει εγείρει έντονες αντιπαραθέσεις* (σ.σ. ως προς την εφαρμόσιμότητά του) *για πέραν των είκοσι αιώνων, εναρμονίζεται με το ρόλο που έχει ένας ιατρός έναντι των ασθενών του, ο ιατρός οφείλει να ρυθμίσει θέματα που σχετίζονται με τους ίδιους τους ασθενείς, τις ιατρικές πράξεις ή τις θεραπευτικές οδούς που θα ακολουθηθούν, αλλά και θέματα* (σ.σ. επί μονεταριστικής βάσεως) *ως προς τα νοσήλια από τους (εκάστοτε) ιατρικούς φορείς, άλλου είδους ιατρικές ειδικότητες, αλλά και τη "διαχείριση" των ίδιων των οικογενειών τους*».

θεραπευτικά πλαίσια (πρβλ. Simon, 2008:189). Τις αιτιάσεις του Williams θέτει υπό αμφισβήτηση περισσότερο ευθύβολα ο Wagoner (2011:108), στηριζόμενος κατά το μάλλον στις επόψεις του Σενέκα περί την Φιλοσοφική Θεραπεία, οι οποίες, σημειώνει στην εξόχως ενδιαφέρουσα διατριβή του, δεν αφήνουν περιθώριο για επιστημολογικής φύσεως αμφιβολίες για τη στωική θεραπεία εν γένει.

Υφίσταται μία γενεαλογικού -ας μου επιτραπεί ο όρος – τύπου γραμμικότητα, σκέψης και πραγμάτευσης, που φαίνεται να περιβάλει μία απόπειρα ενασχόλησης με τη θεματική της «*διά του λόγου Θεραπείας*» στην Αρχαία Ελληνική Γραμματεία και πνευματική κίνηση, εν γένει. Απαντάται, δηλαδή, ένα ιστορικό συνεχές με τα **πρώτα ψήγματα** ετούτης της μορφής Θεραπείας να απαντώνται στην πίστη περί τη θεραπευτική δύναμη των λέξεων στην *Ομηρική Ποίηση*, να συνεχίζει με τη θεραπευτική λειτουργία της γλώσσας στη *Σοφιστική-Ρητορική Κίνηση*, να κορυφώνεται με το *Σωκράτη*, και να απολήγει σε μία ηθικής διαστασης, πλέον, συστηματοποιημένη και εξαιρετικά εμβριθή, Θεραπεία, στην ***Ελληνιστική Φιλοσοφία***[26] (Κυνικοί, Στωικοί, Σκεπτικοί, και Επικούρειοι).

---

[26] Ομοίως, στο σύγχρονο κοινωνικό γίγνεσθαι, ως προς το θέμα αυτό, τουλάχιστον από την ακραιφνή Ψυχαναλυτική προσέγγιση του Freud και εξής, υπάρχει διαχυτη αντίληψη αναφορικά με τη δυνατότητα του λόγου να αναδομήσει την Ψυχική Υγεία ενός ατόμου. Και στο σημείο αυτό οφείλουμε να επισημάνουμε τα ακόλουθα: ενώ κατά τον 20ό αι., μετά από αρκετή καθυστέρηση και σημαίνουσες κριτικές και, αντίστοιχες αυτών, επιφυλάξεις, η διά του λόγου Θεραπεία έγινε αποδεκτή, ως νομότυπη και αποτελεσματική μέθοδος ψυχικής ίασης, οι Έλληνες επί μακρόν, τόσο που χάνεται πλέον στην ιστορική αχλύ, πίστευαν στη Θεραπευτική (ακόμη και σε αμιγώς ιατρικά πλαίσια) δύναμη του λόγου. Αυτή η διαδεδομένη πίστη στη δύναμη των λέξεων να θεραπεύουν, κατά ένα μέρος, οφείλει να αναζητηθεί και στην (προ-)ύπαρξη της προφορικής παράδοσης [πρβλ. Ομηρικά έπη], κάτι που αποτελεί κοινό τόπο σε πολλούς λαούς με τέτοια παράδοση, ακόμη και σε ένα επίπεδο με αξιώσεις καθολικότητος / παγκοσμιότητος (Ong, 1982:32). Καθήκον των σύγχρονων ασκούντων και συνηγορούντων υπέρ της Θεραπείας διά του λόγου, συμπεριλαμβανομένου του Freud και των «επιγόνων» του, έχει καταστεί η ανοικοδόμηση της πίστης στην αποτελεσματικότητα μίας θεραπείας

Έτσι, επιχειρώντας μία χρονολογική οριοθέτηση, το ευρύτατα γνωστό και πλέον αποδεδειγμένο «δίκτυο», οιονεί τυπολογίας, όρων της αρχαϊκής Ελληνικής Γραμματείας, όρων που αφορούν στο «*διά λόγου θεραπεύειν*» περιελάμβανε το ακόλουθο τρίπτυχο: ξόρκια ή εξορκισμοί (*ἐπῳδαί*), προσευχές (*εὐχαί*) και τον ηδύ ή πειστικό λόγο (*τερπνός λόγος, θελκτήριος λόγος*) (Entralgo, 1970:32). Επειδή ακριβώς οι όροι αυτοί τείνουν να χρησιμοποιούνται αλληλοδιαπλεκόμενοι, και σε επίπεδο ορολογίας και σε επίπεδο τυπολογίας, οι σημασιολογικές τους αποδόσεις, εναλλάσσονται και αυτές στο αντίστοιχο χρονολογικό πλαίσιο. Η χρήση τους όμως φαίνεται να κινείται και έξωθεν της αποκλειστικά ομηρικής περιόδου και, έτσι πολύ συχνά τους επικαλούνται και μεταγενέστεροι συγγραφείς ολκής όπως ο Σοφοκλής[27], ο Πλάτων (περισσότερες από 52 φορές[28]), ο Γοργίας: «*αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωιδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῆι δόξηι τῆς ψυχῆς ἡ δυναμις τῆς ἐπωιδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείαι*» (Έλ., 11.59-62)[29], ενώ συνάλληλα αποτελούν και κοινό τόπο πολλών αρχαίων ελληνικών επιγραφών.

διά του λόγου σε «*ένα περιβάλλον που τείνει να αποδίδει ιδιαίτερο εστιασμό σε θεραπευτικές μορφές που έχουν αποτελέσματα επί σωματικού επιπέδου*» (Ong, 1970:x) (πρβλ. ιατροκεντρικό μοντέλο νόσου). Για την Αρχαία Ελληνική Σκέψη όμως, ο λόγος φαίνεται ότι ήτο ιδιαίτερα σημαντικός για την ικανότητα που είχε να προσφέρει αποτελεσματική ίαση (πρβλ. και Szasz, 1998:9), και, ως εκ τούτου, «χρησιμοποιήθηκε» ευρέως ως φάρμακο προς ανακούφιση του φυσικού (σωματικού) πόνου και ως μέσο για προαγωγή Ψυχοδιανοητικής Ευρωστίας και Ευεξίας.

[27] Ο Σοφοκλής φαίνεται να έχει μία περισσότερο ώριμη, υπό την άποψη ότι δε δέχεται άκριτα, αντίληψη περί την χρήση των επωδών σε επίπεδο θεραπευτικής πανάκειας («*οὐ πρὸς ἰατροῦ σοφοῦ θρηνεῖν ἐπῳδὰς πρὸς τορῶντι πήματι*» [Σοφ. *Αἴ.*, 581-582]).

[28] Entralgo, 1970:109.

[29] Οι επωδές, ο πλέον ευρύτατα διαδεδομένος και μελετημένος των τριών όρων, φαίνεται ότι εδραιώθηκε τόσο καλά στην Ελληνική Πνευματική συνείδηση της εποχής και στην αντίστοιχη συγγραφή παραγωγή αυτής, ώστε ο Πλάτων και ο Γοργίας στα γραπτά τους θα τον επεκτείνουν σημασιολογικά, σε σημείο που φτάνει να αντικατοπτρίζει ένα εύρος «διά λόγου» πρακτικών - μεθόδων ή/και τεχνικών και τα αποτελέσματα αυτών (Πλάτ. *Χαρμ.*, 157a-b, Γοργ. Έλ., 11.59-62), διασταση που δε χάνεται ακόμη και όταν έπειτα ο λόγος

Πιο συγκεκριμένα, η *επωδή*, ως όρος, τείνει να απαντάται για πρώτη φορά, σε επίπεδο γραπτών μαρτυριών, στην *Ὀδυσσεία* του Ομήρου (τ., 455-456), όταν ο Οδυσσέας κείται βαριά πληγωμένος από τα δόντια ενός άγριου κάπρου, ενώ κυνηγούσε μαζί με τους υιούς του Αυτόλυκου. Σε μία προσπάθεια, λοιπόν, να κατευνάσουν το δριμύ πόνο, προκληθέντα εκ του τραύματος, οι υιοί του Αυτόλυκου, συγκεντρώνονται γύρω του [σ.σ. κάτι που προσομοιάζει εξαιρετικά με τελετουργία] και του απαγγέλλουν ένα ξόρκι (*ἐπῳδή*) για να σταματήσει η αιμορραγία της πληγής και να επέλθει ταχύτατα η ίαση (Entralgo, 1970:27). Παρότι, λοιπόν, αυτή η περιγραφική εκδοχή της επωδής στην *Ὀδυσσεία* του Ομήρου, είναι η πρώτη επίσημα αναγνωρισμένη γραπτή μαρτυρία αναφοράς στην αρχαία ελληνική γραμματεία, η «διά λόγου θεραπεία» ως πολιτισμική πρακτική και παράδοση, εν γένει, πιθανώς, να απαντάται ή να εκκκινεί, πρακτικώς, πολύ νωρίτερα από το χρονικό σημείο που προτάσσεται εδώ. Αναφερόμενος στην «*ἐπῳδή*» ο Entralgo (1970:22) παραθέτει τα εξής ενδιαφέροντα: «*η χρήση των γητειών ή εξορκισμών με θεραπευτικό προσανατολισμό – λεκτικές τυπολογίες μαγικού χαρακτήρα, υπό μορφή απαγγελίας ή άσματος, ενώπιον του ασθενούς προς επίτευξη ίασής του – ανήκει πιθανώς, χρονολογικώς, στην Παλαιολιθική εποχή, σε ό,τι ήδη είθισται να αποκαλείται μορφές αρχέγονου πολιτισμού*».

Συνεπώς, η επωδή που απαγγέλθηκε από τους υιούς του Αυτόλυκου, εν είδει θεραπευτικής απόπειρας «*διά λόγου*», φαίνεται να είχε κληρονομηθεί και να υιοθετηθεί, ως θεραπευτική πρακτική, από πολύ αρχαιότερους λαούς και να είχε προσαρμοστεί, ως προς τη

απεκδύεται το μανδύα κύρους, που του προσδίδει η μαγικο-θρησκευτική του αντίληψη και διασύνδεση, στο ορθολογικό πλαίσιο ερμηνείας της πραγματικότητας, στα όρια της πόλης – κράτους. Η πλέον, όμως, πρώιμη αναφερθείσα χρήση αυτού του όρου (δηλαδή, του όρου «*ἐπῳδή*») και η ευθεία του διασύνδεση με το «διά λόγου θεραπεύειν», απαντάται ακριβώς στην επική ποίηση του Ομήρου.

χρήση της, στην κουλτούρα της εποχής των υιών του Αυτόλυκου, ενδεχομένως δε, να συνοδευόταν από μουσική λύρας και ασμάτων ή να κινείτο απλώς σε πλαίσια απαγγελίας παρουσία του Οδυσσέως. Αν και η σημασία των λέξεων στόχευε στο να παράξει έκλυση θεραπευτικής – ιαματικής δυνάμεως, αισθητικώς, η ρυθμικότητα και ο ρυθμός του λόγου[30], ομού με τις ηδείες μελωδίες, εθεωρείτο ότι παρήγαγε ένα ευχάριστο ακουστικό αποτέλεσμα και ταυτόχρονα συνιστούσε ένα εν δυνάμει ελιξίριο για τον ανθρώπινο πόνο (Entralgo, 1970:22). Η χρήση των επωδών, από τον Ορφέα, επί παραδείγματι, απολήγει σε μία μορφή «*διά λόγου*» τεχνικής θεραπευτικού χαρακτήρα πλατφόρμας, η οποία περιβάλλεται από μαγικά άσματα. Οι λέξεις μίας τέτοιου είδους φόρμουλας, και οι μελωδίες που τις επενδύουν συν-εργάζονται προς επίτευξη ενεργοποίησης της θεραπευτικής δυνάμεως.

Αυτήν ακριβώς τη θεραπευτική αποτελεσματικότητα της *επῳδῆς* τείνει να επικαλείται ο πλατωνικός Σωκράτης στον *Χαρμίδην* (156a9-156c6), προκειμένου να αντιμετωπίσει την κεφαλαλγία του τελευταίου διά της χρησεως ενός βοτάνου, που όμως στερείται δράσεως χωρίς την απαγγελία της επωδής (157b2-c6), γνώση της οποίας έλαβε από έναν θρακικής προελεύσεως ιατρό (156d4-5). Ο Σωκράτης, λοιπόν, διά της ολιστικής προσέγγισης του ανθρώπινου σώματος (156e1-157a3), αποδέχεται τη θεραπευτική δύναμη της επωδής, που τείνει να νοείται σε όρους ελεύθερα εξελισσόμενης φιλοσοφικής συζητήσεως (Annas, 2007:222), κάνοντας λογο σαφή για

[30] Ο Δημόκριτος, μεταγενέστερα, φαίνεται να είχε συγγράψει ένα σύγγραμμα στο οποίο υπερθεμάτιζε στη χρήση της μουσικής και του ρυθμού, εν γένει, προς ίαση ασθενειών (πρβλ. DK68 B 144), αλλά δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι εξάσκησε και πρακτικώς αυτή τη θεραπευτική επίνοια. Ομόλογα αβέβαιη είναι η πίστη(;) του στην ικανότητα του μουσικού λόγου να εξοβελίζει τα επώδυνα (συν-)αισθήματα που κατακλύζουν την ανθρώπινη διάνοια (για την προβληματική περί της γνησιότητας που συνοδεύει αυτή τη Δημοκρίτεια συγγραφή βλ. Entralgo, 1970:106-107).

«*τοὺς λόγους (εἶναι) τοὺς καλούς*» (157.a.4-5), που εμποιούν σωφροσύνη στην τεταραγμένη ανθρώπινη ψυχή.

Μόλις πρόσφατα, λοιπόν, παρατηρείται μια ευρεία μετάθεση του ερευνητικού ενδιαφέροντος της φιλολογικής έρευνας επί του περιεχομένου των ομηρικών επών[31], με σημείο αναφοράς την εμβριθή εργασία του Entralgo, από αμιγώς φιλολογικές θεματικές (γραμματικά, συντακτικά φαινόμενα, λεξιλόγιο, δομή και λειτουργία περιεχομένου), ή ευρύτερα ιστορικο-φιλοσοφικές, σε μία **ψυχολογίζουσα οπτική**[32] και διασταση που φαίνεται να «κερδίζει»

---

[31] Η ευρύτητα των πεδίων των ομηρικών επών, όπου εφαρμόζεται μία ψυχολογικού τύπου ανάλυση, είναι τέτοια, που χρειάζεται αρκετός χώρος για μία διεξοδικότερη παρουσίαση του ερευνητικού τους εύρους. Ωστόσο, οι ακόλουθες πηγές κρίνεται ότι μπορούν να αποτελέσουν ικανοποιητικές αφετηρίες βιβλιογραφικής ενημέρωσης: Kennedy (1957), Wiliford (1965), Long (1970), Holoka (1979), Holoka (1990), Edwards (1992), Derks (1998), Grimes & Uliana (1998), Rojcewicz (2004), Rojcewicz (2007).

[32] (Επ-)όψεις περί την διάκριση ψυχής σώματος απαντώνται συχνά στα ομηρικά έπη, οι οποίες ωστόσο δεν φαίνονται να συνάδουν απόλυτα, τουλάχιστον σε επίπεδο σημασιοδότησης, με τις αντίστοιχες έννοιες στην κλασική εποχή, (Bartos 2006:59). Το αληθινό ενδιαφέρον για την ανθρώπινη ψυχή και για τείνοντα επί το ανθρωπολογικότερον ζητήματα, τείνει να αναδύεται στους κόλπους της **προσωκρατικής φιλοσοφίας**, αφού, όπως εύστοχα παρατηρεί η Σολωμού-Παπανικολάου (2003:41), ***«το γεγονός ότι με τους Σοφιστές και τον Σωκράτη προωθούνται στο προσκήνιο της φιλοσοφικής έρευνας τα ανθρωπολογικά προβλήματα, δε σημαίνει ότι τέτοιου είδους προβλήματα ήταν ξένα στον προσωκρατικό στοχασμό. Αποσπάσματα από το έργο π.χ. του Ξενοφάνη, του Αναξαγόρα και του Δημόκριτου, μαρτυρούν την ενασχόληση αυτών [...] με ηθικά και κοινωνικά προβλήματα»***. Πιο συγκεκριμένα, ο Ηράκλειτος άσκησε κριτική στις περί ψυχής απόψεις που εκφράζονται στα ομηρικά έπη (Nussbaum 1972α:1, αλλά πρβλ. και Nussbaum 1972β, προκειμένου για μια πληρέστερη επισκόπηση της έννοιας ψυχής στην Ηρακλείτειο φιλοσοφία), αλλά παράλληλα, οι παρατηρήσεις του περί την ηθική, κάνοντας λόγο σαφή (DK22 B116), τόσο για την άξια της αυτογνωσίας («*γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν*»), όσο και για το γεγονός ότι «*ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*» (DK22 B119), ομού με τις λοιπές εκτενείς αναφορές του στο Λόγο, που τείνει να αποτελέσει αντικείμενο πραγμάτευσης υπό μια ευρύτερη έννοια και θέαση στο πλαίσιο των φιλοσοφικής του προσέγγισης (Minar 1939: 323), συνηγορούν στην χαρακτηρισμό τούτων των προσεγγίσεων, αν μη τι άλλο, ως ρηξικέλευθων και ανθρωπολογικά προσανατολισμένων, ιδίως όταν κάνει λόγο σαφή για «*τὸ χαλεπὸν τοῦ μάχεσθαι ἐπὶ τῷ θυμῷ*» (DK22 B85) [ως προς τις ερμηνείες του εν λόγω αποσπάσματος, βλ. Mansfeld, (1992)]. Επάλληλα, ο Μάνος (2010:21) στην

όλο και περισσότερο έδαφος και μάλιστα συναρτάται στενά με ψυχολογικών πεδίων θεματικές που μέχρι κάποιά χρόνια ενωρίτερα τέτοιου είδους εφαρμογές – αναλύσεις – παραλληλισμοί ίσως να ήταν και αδιανόητοι για τους ειδήμονες – φιλολόγους μελετητές. Πιο συγκεκριμένα, αν και εν αρχή θεωρήθηκε ότι στο πλαίσιο των ομηρικών επών δεν απαντάται μία σταθερή, σαφής και άμεσα κατανοητή ψυχολογική οπτική, υπό το πρίσμα μίας συγκροτημένης και πέραν κάθε αμφισβήτησης, ψυχοθεραπευτικής προσέγγισης (ενδεικτικά: Simon & Wener 1966, Russo & Simon 1968[33]), όπως αυτή

εκτενή μελέτη του για την έννοια του καιρού και την αξιοποίηση της στον ανθρώπινο βίο, σημειώνει ότι «*στην ηρακλείτεια κοσμολογία και ανθρωπολογία η έννοια του καιρου αφορά στη βίωση, σε μιαν δεδομένη στιγμή, της αφανούς αρμονίας που διέπει την σχεση του ανθρωπινου προς το κοσμικό ειναι*». Τέλος, ο Δημόκριτος συνέταξε το απολεσθέν, και, πιθανώς, γνωσιακά προσανατολισμένο *Περὶ εὐθυμίης* ή *Εὐεστώ*, με στόχο την απαλλαγή της ψυχής από τα πάθη, προκειμένου για την *κατάκτηση ενός ατάραχου βίου*. Η δε αναφορά «*εὐδαιμονιη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῶι· ψυχή οἰκητηριον δαίμονος*» (DK 68 B171), οφείλει να επικοινωνηθεί, κατά τον Kahn (1984:315), αφενός ως μνεία στην ατομική υπευθυνότητα έναντι των πιθανών εναλλαγών της τύχης, αφετέρου, με αυτή ακριβώς την «ενσωμάτωση» του δαίμονος στην ανθρωπινή ψυχή, ως η πρώτη, ίσως, δημοκρίτειας πατρότητας, απόπειρα αναφοράς προς μία φιλοσοφικώς προσδιοριζόμενη διαμόρφωση της έννοιας του Εαυτού. Ο Beukes (2002:1268 κ.ε.) προβαίνει σε μία ενδιαφέρουσα εφαρμογή αρχών της Προσωκρατικής Φιλοσοφίας σε Ψυχοθεραπευτικά πλαίσια, με διαρκή αναφορά στον Ηρακλείτο, ιδίως στην άποψή του για τη μεταστοιχείωση. Η θεώρηση του Ηράκλειτου αναφορικά με το σταθερό ποσό της μάζας και την αυτορρυθμιζόμενη ισορροπία της φύσης, βρίσκουν την ψυχοθεραπευτική τους διατύπωση στο γεγονός ότι η αλλαγή εντός του ατόμου (αναθεώρηση πρότερων σχημάτων Εαυτού), δε συνεπάγεται αναγκαστικά και χαοτική δομή εαυτού (πρβλ. σχιζοφρενική δομή Εαυτού). Όπως το ον συμφωνεί και διαφωνεί μόνο με τον Εαυτό του, έτσι και ο Εαυτός είναι δομημένος με συναρμογή από αντίρροπες δυνάμεις, συνεκτικών εν τω βάθει, ωστόσο, αξιωματικών παραδοχών μία εκ των οποίων (η κυρίαρχη ίσως) είναι ο λόγος. Ο λόγος είναι η υπέρτατη συνεκτική αρχή του Εαυτού. Η αλλαγή είναι τόλμημα, η αλλαγή με επίγνωση του Εαυτού, διασφαλίζει τη συνεκτικότητα του ίδιου του Εαυτού. Ο Εαυτός (διά του ελέγχου του [Αυτοέλεγχος]) δε χάνεται στη ροή του ποταμού, δεν είναι εντός του ποταμού, είναι παρά τω ποταμώ. [Σε ό,τι αφορά στον Αναξαγόρα βλ. παρακατω στην οικεία ενότητα].

[33] Η επιλογή αναφοράς δύο μόνο εξ αυτών, οφείλεται στο ότι δε γειτνιάζουν με το σκεπτικό που διαπνέει την παρούσα συγγραφή και δεν εξυπηρετούν πληρέστερα τους σκοπούς της θεωρητικής πραγμάτευσης που επιχειρείται.

δύναται να αποτελέσει την κεντρική θεωρητική δομή και έννοια, και να συνιστά μία εμβριθή προοπτική για ερμηνεία της σχέσης της προσωπικότητας των «ηρώων» με το ευρύτερο αφηγηματολογικό πλαίσιο ή πεδίο, εντούτοις, μεταγενέστερες μελέτες (ενδεικτικά: Lain Entralgo 1970, Jager, 1987, Bannert, 1987, Davenport 2004, Grimes, 2005), διαμέσου της επιχειρούμενης φιλολογικής αναλύσεως του περιεχομένου των ομηρικών επών, τείνουν να θεωρούν ότι σε αμφότερα τα ομηρικά έπη φαίνεται να αναδύεται μία **στερεοτυπικά δομημένη τυπολογία, ευρισκόμενη σε σχέση απόλυτης συνάφειας με μία ευρύτερη ψυχοθεραπευτική έννοια και θέαση**, με επίγνωση όλων των δυνητικών περιορισμών που μπορεί να προκύπτουν από τόσο πρωτολείου τύπου ποιητικές συνθέσεις των οποίων η συγγραφική ταυτότητα, ή ταυτοσημία εν γένει, τείνει να εξακολουθεί να αποτελεί άλυτο – μείζον ζήτημα στους φιλολογικούς κύκλους (βλ. *Ομηρικό Ζήτημα*[34]).

---

[34] Από το τέλος του 18ου αι. η ενότητα του έργου, ακόμη και η ύπαρξη του Ομήρου, είχε γίνει αντικείμενο αμφισβήτησης. Ο λόγος για το περίφημο «*Ομηρικό Πρόβλημα*» (*"The Homeric Question [Problem]"*) (Else, 1965). Το πρώτο μεγάλο επιχείρημα των **αναλυτικών ή ανθενωτικών** ήταν πως την εποχή του Ομήρου η γραφή ήταν άγνωστη, και άρα ήτο αδύνατον, φύσει και θέσει, να συγκρατηθούν στην ανθρώπινη μνήμη τόσο εκτενή έργα. Σήμερα, έχει πιστοποιηθεί πως η ελληνική γραφή ήταν γνωστή κατά τον 8ο αι. Ο Όμηρος μπορούσε να γράψει τα έργα του, και πρέπει να τα έγραψε, γιατί δεν ήταν δυνατόν να συντεθούν χωρίς τη συνδρομή της γραφής ούτε και να διατηρηθούν αναλλοίωτα εις το διηνεκές. Ενέχουν μία σύλληψη και μία τεχνική αρτιότητα που αγγίζει τα μέτρα της τελειότητας, σε έναν τέτοιο βαθμό που κανένα αυτοσχέδιο ποίημα δε μπορεί να έχει (Varson, 2002; Bouvier, 2003). Οι αοιδοί, που απήγγειλαν αργότερα τα δύο έπη, τα αποστήθιζαν, για τούτο και δεν τα αλλοίωναν. Και επειδή ο Όμηρος προκαλούσε το θαυμασμό, ο κάθε αοιδός, όταν άρχιζε, απευθυνόμενος στο ακροατήριό του, έλεγε: «θα σας απαγγείλω από την Ιλιάδα» ή «από την Οδύσσεια του Ομήρου». Έτσι, κατέστη δυνατόν να διασωθούν και το όνομα του Ομήρου και τα έργα του μέσα στους αιώνες, χωρίς αλλαγές (Jensen, 1980). Το δεύτερο επιχείρημα των αναλυτικών, για να κατατμήσουν την Ιλιάδα και την Οδύσσεια σε μικρότερες ενότητες, ήταν η ύπαρξη κάποιων λογικών αντιφάσεων που πιστοποιούσαν [ενδεικτικά: Ε (576) της Ιλιάδας *vs* Ν (658)] (Varson, 2002). Τείνουν να αγνοούν, ωστόσο, κατά τον γραφοντα, εκουσίως ή μη, ότι οι νόμοι που διέπουν την ποίηση δε συμπίπτουν πάντα με εκείνους της πραγματικότητας. Όταν μελετάται ένα ποιητικό έργο, δεν πρέπει να λησμονείται ότι είναι δημιουργία καλλιτεχνική και, κυρίως, ότι οι

Ο Davies (2006:582) αναφέρεται σε αυτές ακριβώς τις ρητορικού χαρακτήρα (σ.σ. στερεοτυπικά δοσμένες) δομές λόγου, χρησιμοποιώντας δύο όρους: ***consolatio*** και ***exhortatio*** [σ. σ. παραμυθία και προτροπή δράσεως]. Αναφέρει δε ότι στα πλαίσια αυτής της τυπολογίας λόγου σημαίνοντα ρόλο διαδραματίζει το «παράδειγμα» (*paradeigma* or *exemplum*). Η δε διασταση του «*παραδείγματος*» φαίνεται να ενέχει έναν **διττό χαρακτήρα**: ορισμένες φορές [*Ιλιάδος Ω*, 601-619] χρησιμοποιείται, αμιγώς θεραπευτικά, για να υπογραμμίσει μία επιταγή φροντίδας Εαυτού – παραμυθία και ανάληψη δράσεως, ιδιαίτερα εν όψει μειζόνων γεγονότων ζωής, μία επιταγή που φαίνεται να ταυτίζεται με τη φράση «*δεν είσαι ο μόνος*» (όπ.π.,:583), ενώ άλλες φορές η παραδειγματική επίκληση στοχεύει σε μία διασταση «προσωπικού εξαγνισμού» [*Ιλιάδος Τ*, 78-144 & *Ιλιάδος Σ*, 117-126] (όπ.π.:583). Ουσιαστικά, πρόκειται για μία «διαστρέβλωση αυτό-εξυπηρέτησης» (Παπαστάμου, 1989:135), που λειτουργεί λυτρωτικά, δεν ευθύνεται το άτομο το ίδιο, αλλά μία αναπόδραστη υπερφυσική δύναμη [Θεότητα ή Μοίρα] της οποίας δε διέφυγαν και άλλοι, ακόμη και αυτοί που, λόγω θέσης ή καταγωγής, αναμένετο ότι θα διέφευγαν. Ως εκ τούτου, στην Ομηρική οπτική, οι ήρωες κατανοούν και διαχειρίζονται ζητήματα που έχουν να κάνουν με τα «πάθη της ψυχής», τοποθετώντας τα σε ένα ευρύτερο καταστασιακό πλαίσιο και ορίζοντας ένα ευρύτερο μοντέλο γενίκευσης υπεράνω τούτων. Υφίσταται, αδιαμφισβήτητα, μία παραμυθητική λειτουργία του λόγου, αλλά, αυτό που είναι πιο σημαντικό, είναι ότι αυτή η παραμυθία[35] μετουσιώνεται σε μία επιταγή δράσης (Davies,

---

επικοί δεν είναι ιστορικοί, αλλά, ποιητές, και, συνεπώς, ως απόρροια αυτής της ιδιότητάς τους, το έργο τους, όπως ειπώθηκε ήδη, το διέπουν οι νόμοι της καλλιτεχνικής δημιουργίας, όχι της ηθικής και δεοντολογίας της ιστορικής έρευνας.

[35] Για τις αντιδράσεις έναντι εκφάνσεων πένθους, με έμφαση στις αναφορές του Ομήρου βλ. τις εκτενείς και ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του Cairns (2009).

2006:586). Πρόκειται για τον ψυχικό πόνο που γίνεται δύναμη ζωής και συνέχειας εαυτού.

Συνάλληλα, η Föllinger (2009:17) μελέτησε εκτενώς τις έννοιες του πένθους και του θρήνου στην αρχαιοελληνική ποίηση, υπερθεματίζοντας στο σημαίνοντα ρόλο που διαδραματίζουν συναμφότερες οι έννοιες ιδίως στην ομηρική ποίηση, ενώ η Scott (1979) εστίασε στη μελέτη του ομηρικού συστήματος ηθικών αξιών, στη εννοιολογική και ευρύτερα σημασιολογική βάση του *οἴκτου*, εφιστώντας την προσοχή στις θεμελιώδεις διαφορές με το νυν ισχύον.

Τελος, ο Mumford (1996) μελέτησε εκτενώς το λεξιλόγιο της *Ἰλιάδος* αναφορικά με τη σωματικού χαρακτήρα συμπτωματολογία και τη ψυχολογική δυσανεξία, για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι «***στην Ιλιάδα, ο Όμηρος δίνει μία σαφή, εν περιλήψει, εικόνα ενός λεξιλογίου που αφορά σε όρους της Επιστήμης της Ψυχολογίας και προβαίνει σε μία πνευματώδη χρήση στοιχείων που αφορούν σε μία σωματικού τύπου συμπτωματολογία με μία προβολή κατ' αντίστιξη τούτων σε στοιχεία που αφορούν την ψυχή. Στην πρώτη ραψωδία της Ιλιάδας, θεωρούμε ότι μπορούμε να εντοπίσουμε ένα σημαίνον στάδιο της διεργασίας της "Ψυχολογιοποίησης" της γλώσσας και της έννοιας των συναισθημάτων***» (Όπ.π., σ., 147).

. Επιπροσθέτως, ο Grimes (2005) αποπειράται μία εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, με προεκτάσεις νοήμονος σημασιοδότησης, αντιπαραβολή του στοιχείου – χαρακτηριστικού της Ομηρικής υπεροχής με τη μέθοδο της Φιλοσοφικής Μαιευτικής[36]. Λαμβάνει

[36] Είναι γεγονός ότι ο πλατωνικός (κυρίως) Σωκράτης εξακολουθεί να είναι πηγή ατέρμονος εμπνεύσεως για τους θεραπευτές. Επί παραδείγματι, η σύγχρονη *Φιλοσοφική Μαιευτική* (Grimes, & Uliana, 1998), που συνιστά το μεθοδολογικό αποτέλεσμα εφαρμογής του Σωκρατικού διαλογου στη συμβουλευτική, εδράζεται στο σημασιολογικό άξονα της *παθο-λογίας*, εντοπίζοντας και αναλύοντας συστηματικά, μέσω οκτώ βημάτων, την προέλευση, το περιεχόμενο και τα στοιχειά, τα οποία τη συναποτελούν, καίτοι οι εισηγητές της κάνουν λόγο σαφή για μεγαλύτερη θεωρητική εγγύτητα σε ό,τι αφορά την *παθο-λογία*

χώρα μία γνωσιακού τύπου ανάλυση του θυμού του Αχιλλέως, σε όρους Γνωσιακής ψυχολογίας: **α)** τίθεται η δυσλειτουργικού χαρακτήρα καταστασιακή συνθήκη **β)** η εσφαλμένη – αρνητική γνωσία[37] **γ)** εκτίθενται οι δυσμενείς προεκτάσεις αυτής επί της κοινωνικής λειτουργικότητας του ατόμου και **δ)** γίνεται αναφορά στην **επίτευξη Γνωσιακής αναδόμησης μέσα σε ένα πλαίσιο εγω(-)συντονικότητας** [ego-syntonicism - ο συμβιβασμός, υπό την έννοια της συμφιλίωσης με τον Εαυτό]. **Είναι μία καινοτόμος ερμηνευτική απόπειρα, διότι μετατοπίζει την έως τώρα επικρατούσα θέση ότι στα ομηρικά έπη όλα εκκινούν και απολήγουν από τη Θεία Πρόνοια ή παρέμβαση, στη θέση ότι τίθεται πλέον στο κέντρο η Λογική, η έλλογη δραστηριότητα, η υγιής Πνευματι(στι)κότητα των «ηρώων».**

«στον Πρόκλο, παρα στον Πλατωνα η στον Πλωτινο, ο οποιος φαινεται να προβαλει με περισσοτερη πληροτητα τη μεταφυσικη διασταση της πλατωνικης διανοιας» (Schuster, 1999: 84). Πιο συγκεκριμένα, η εφαρμογή της μεθόδου της Φιλοσοφικής Μαιευτικής (***Philosophical Midwifery***) και της Διαλεκτικής Λογικής Ψυχοθεραπείας του Grimes (***Grimes Dialectical Rational Psychotherapy***) στην ενεργό ψυχοθεραπευτική πράξη, ιδιαιτέρως δε σε περιπτώσεις απλών υποτροπών (relapse) ή κατ' εξακολούθηση υποτροπών (recidivism), φαίνεται να δρέπει σημαίνοντες θεραπευτικούς καρπούς και αυτό γιατί ο στόχος της δεν είναι απλώς να παράξει στους α-σθενείς τη θεραπεία (οισνεί «συνταγής» κατά το ιατροκεντρικό μοντέλο), αλλά η στόχευσή της εδράζεται σε κάτι περισσότερο, κάτι πιο σημαντικό και υψηλό. Το άτομο, ως πρόσωπο, οφείλει πρωτίστως να αποκτήσει μία **επίγνωση Εαυτού**. Να αντιληφθεί πιο ακριβώς είναι το συμπεριφορικό του έλλειμμα, να το κάνει μέρος της αυτο-συνειδητότητάς του και να κατανοήσει ότι η ψυχική του ασθένεια, είναι α-σθένεια. Οφείλεται, δηλαδή, σε γνωσιακά σφάλματα και στρεβλώσεις εκδραματίσεων. Κάθε συμπεριφορά έχει τη δική της λογική εκκίνηση και αυτά τα εσφαλμένα γνωσιακά σχήματα έχουν το σημείο έναρξης σε σύστοιχες αντιλήψεις που επιβλήθηκαν στο ή επικοινώθηκαν λανθασμένα από το άτομο κατά την παιδική του ηλικία. **Το κέντρο βάρους μετατοπίζεται από το αποτέλεσμα, δηλαδή από τη θεραπεία, στην εσώτερη πορεία κατανόησης του πώς και γιατί το άτομο έφτασε να αναζητά πολλαπλώς θεραπευτική βοήθεια.** Κάθε άτομο που αγωνίζεται, και άλλοτε τα καταφέρνει και άλλοτε όχι, έχει μία διανοια που αυτό που αποζητεί είναι το όφελός της και η ισορροπία της. Οι εκάστοτε δράσεις συνιστούν την εξωτερική έκφανση των ενδότερων ερμηνευτικών – γνωσιακών σχημάτων και είναι ένα συμπίλημα ενορατικών ερμηνειών και ενδότερων γνωσιακών συλλήψεων. **Η επίγνωση του Εαυτού σε πορεία γίγνεσθαι, ως πυρήνας αληθείας αμφοτέρων των μεθόδων, αναδεικνύει την αυτεπίγνωση της λειτουργικότητας της διανοιας και επιτρέπει την αυτοπαρακολούθηση** (Uliana, 2003:74-82).

[37] Για την απόδοση στην ελληνική του αγγλόφωνου όρου ***cognition*** **βλ. παρακατω σελ. 71, υποσ. 48.**

Μέχρι τον 6ο και 5ο αι. π.Χ. η έννοια της «επωδής» είχε τόσο πολύ «εμποτίσει» το οικοδόμημα της εν Ελλάδι πνευματικής ζωής, ώστε τόσο ιερείς και μάντεις όσο και φιλόσοφοι έτειναν να τη χρησιμοποιούν σε ένα φάσμα καταστασιακών πλαισίων, μία εφαρμογή που έτεινε να κυμαίνεται από μία άλογη χρήση (προς έκλυση των μαγικο-θρησκευτικών δυνάμεων του λόγου), μέχρι την πλέον ορθολογιστική (πειθώς και «αποπλάνηση» διά των λέξεων). Ο Entralgo (1970:22) αναφέρει επί λέξει: «*τα τελευταία χρόνια της Ελληνιστικής περιόδου, η μαγική επωδή δεν επρόκειτο να χάσει ποτέ τη δύναμή της στη δημοφιλή Ελληνική ιατρική και πάντοτε επρόκειτο να έχει έναν χαρακτήρα, ο οποίος κυμαινόταν ταλαντευόμενος μεταξύ ενός εξορκισμού και ενός απλού ξορκισύ*». Έτσι, η επωδή θεωρείτο ένα είδος εξορκισμού, όταν χρησιμοποιείτο προς τροποποίηση πορείας καθημερινών υλικών όρων πραγματικότητας (π.χ. να σταματήσει την αιμορραγία στο πόδι του Οδυσσέα) και ως ξόρκι όταν η δύναμή της ήτο συνάρτηση της δυνάμεως ή του κύρους του ομιλούντος (αν αυτός ήταν ραψωδός ή μάντης). Ο Ευριπίδης (*Εκ.*, 294-5) υποστηρίζει ότι «*λόγος γὰρ ἔκ τ' ἀδοξούντων ἰὼν κἀκ τῶν δοκούντων αὐτὸς οὐ ταὐτὸν σθένει*».

Η *ἐπῳδή* είναι μία μόνο από τις λέξεις / έννοιες που συνδέονται με τη θεραπεία στην Ομηρική ποίηση. Μία έκκληση για βοήθεια με τη μορφή μίας προσευχής στους Θεούς (*εὐχή*), και μία εξαιρετικά ηδεία και υψηλών συλλήψεων διαλογική συζήτηση με τον ασθενή (*τερπνός λόγος / θελκτήριος λόγος*) είναι οι δύο περαιτέρω τρόποι με τους οποίους ασκήθηκε ιαματική δύναμη διαμέσου των λέξεων στην Ομηρική εποχή (Entralgo, 1970:32). Η *ευχή* την οποία ο Οδυσσέας και οι σύντροφοί του ναύτες απευθύνουν [διά του ιερέα Χρύση] στον Απόλλωνα για να καθησυχάσουν την οργή του θεού ενάντια στους Αχαιούς (*α*, 450-456), απευθύνεται άμεσα προς το θεό και έχει ως στόχο να τον πείσει να παρέμβει στις ανθρώπινες υποθέσεις. Οι διαφορές μεταξύ *ἐπῳδῆς* και *εὐχῆς* είναι σημαίνουσες: *η εύχή* επικαλείται υπερφυσικές δυνάμεις (την παρέμβαση του Απόλλωνα εν προκειμένου) για να ελεγχθούν τα στοιχεία της φύσης, να επέλθει ηρεμία και να μαλακώσει ο θυμός, η *ἐπῳδή*, από την άλλη πλευρά (όπως αυτή που τραγουδήθηκε από τους υιούς του Αυτόλυκου) αφορά στο ανθρώπινο δυναμικό και την ανθρώπινη ενεργή συμμετοχή, για να επιφέρει την υγεία διά

του λόγου. Και ενώ οι λειτουργίες της ευχής επικαλούνται εμμέσως, πλην σαφώς, την παρέμβαση τρίτων μερών (θεϊκών καταβολών), η επωδή δρα πιο άμεσα / ευθέως, υποθέτοντας μία αιτιώδη συνάφεια μεταξύ του ανθρωπίνου λόγου και της ίασης του σώματος.

Το τρίτο είδος θεραπευτικών λέξεων που ανιχνεύεται στην Ομηρική ποίηση περιστρέφεται γύρω από τους όρους ***τερπνός λόγος*** και ***θελκτήριος λόγος***. Και ενώ οι επωδές επηρεάζουν τη φύση ευθέως, διά του λόγου, και οι ευχές εμμέσως, μέσω προσευχών ή δεήσεων στους θεούς, ο ***τερπνός λόγος*** και ο ***θελκτήριος λόγος***, αμφότεροι, χρησιμοποιήθηκαν αμιγώς για τον αισθητικό τους χαρακτήρα και την ίαση[38] που μπορεί να εκπηγάζει από την ακρόαση των όμορφων λέξεων. Και η ιδέα που υπάρχει πίσω από αυτόν το συλλογισμό είναι αμιγώς ***γνωσιακά προσανατολισμένη***. Η διάνοια, νοουμένη ως το σύνολο των γνωσιών του ατόμου, μπορεί να αποσπαστεί από την άμεση εμπειρία του πόνου διαμέσου της ομορφιάς, του ρυθμού και της ρυθμικότητας του λόγου. Στα ομηρικά έπη υπάρχουν διάλογοι που χαρακτηρίζονται από πίστη ή πεποίθηση μίας δυνατότητας του λόγου όχι απλώς και μόνον να πείσει το άτομο, που αιτείται βοηθείας, να αλλάξει σενάριο ζωής, αλλά αυτή η διαλεκτική καθοδήγηση στοχεύει στην ενδυνάμωση του ατόμου να αντιμετωπίσει άμεσα τα προβλήματά του, κάνοντας χρήση ίδιων – εγγενών ικανοτήτων (***πειθώς*** και ***ενδυνάμωση*** ως ιδιότητες της διαλεκτικής – ***persuasive and strengthening conversations with the patient*** - Rojcewicz, 2007:182).

Αυτό συμβαίνει στην *Ιλιάδα* (*ο*, 391-4) όταν, για παράδειγμα ο Πάτροκλος επιτυχώς αντιμετωπίζει το τραύμα του Ευρύπυλου, όχι μόνο με τις δεξιότητές του στη χειρουργική, αλλά, επίσης, και με το να αποσπά και να ευφραίνει τη διανοια του πληγωμένου με τον καταπραϋντικό τόνο της φωνής του. Ως παραπληρωματικό των εφαρμοσμένων ιατρικών ενεργειών, ο λόγος του Πατρόκλου επηρεάζει το πνεύμα του Ευρύπυλου και αποσπά το λογισμό του

---

[38] Οι ιαματικές ιδιότητες των θελκτήριων λόγων επιβεβαιώνονται και από τον λεξικογράφο Ησύχιο: <*θελκτήριοι* <*λόγοι*>> *θεραπευτικοί, ἄγοντες εἰς ἀπάτην* (*Λεξ.*, .220.1-2).

από την αίσθηση του πόνου. Σε διαφορετικό επίπεδο από την *ἐπῳδή* την οποία επικαλούνται θνητοί για να σταματήσουν την αιμορραγία από το πληγωμένο πόδι του Οδυσσέα, ή την **ευχή** στον Απόλλωνα, για να κατευνάσουν την οργή των θεών, οι **λέξεις / λόγοι** του Πατρόκλου **είναι θεραπευτικές διότι** ευφραίνουν τη διάνοια και τα ώτα του Ευρύπυλου. **Αυτή η πρωτόλεια έκφανση του λόγου, ως Θελκτήριου ή πειστικού, ικανού να τροποποιήσει επί το βέλτιον μια, ζωτικής σημασίας, ανθρώπινη κατάσταση στο πλαίσιο των επών, μετουσιώνεται σε τέχνη στους κόλπους της αντιφώντειας και γοργείας σοφιστικής - ρητορείας** (πρβλ. Lain Entralgo 1970:98; Baltussen 2009:74). Παράλληλα, η Καραμπατζάκη (2011:80), στην εμβριθή αναφορά της για τον Ποσειδώνιο, μέσω της εκτενούς μελέτης των αρχαίων πηγών, τείνει να υποβάλει, εύστοχα, ότι τα ομηρικά έπη αποτέλεσαν τις κυρίες αρχαίες μαρτυρίες **ενισχύσεως** των εκάστοτε **ηθικών - θεραπευτικών έργων** φιλόσοφων της ελληνιστικής εποχής, ιδίως δε του **Ποσειδωνίου** και του **Χρυσίππου**.

«*Ολο το έπος* [η Οδύσσεια]», εξηγεί ο Entralgo (1970:29) «*είναι κατά κάποιον τρόπο ένας φόρος τιμής στην υπεροχή της χρήσης των λέξεων* [σ.σ. του λόγου] *και της δύναμης που αυτές κομίζουν να αγγίζουν τις καρδιές των ανθρώπων*». Όμως, αυτός ο σεβασμός στις λέξεις δεν είναι ίδιον της Ομηρικής Ποίησης αλλά τείνει να διαποτίζει όλο το Ελληνικό Πνεύμα. Έτσι, στον *Προμηθέα* του Αισχύλου (377-80), για παράδειγμα, ο Ωκεανός θέτει την ακόλουθη ερώτηση στον Προμηθέα: «*οὔκουν, Προμηθεῦ, τοῦτο γιγνώσκεις, ὅτι* ***ὀργῆς νοσούσης εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι;***» και ο Προμηθέας απαντά «*ἐάν τις ἐν καιρῷ γε μαλθάσσῃ κέαρ καὶ μὴ σφριγῶντα θυμὸν ἰσχναίνῃ βίᾳ*». Και στο ίδιο πνεύμα στον *Φιλοκτήτη* του Σοφοκλή (98-99) ο Οδυσσέας αναφέρει ότι «*νῦν δ' εἰς ἔλεγχον ἐξιὼν ὁρῶ βροτοῖς τὴν γλῶσσαν, οὐχὶ τἄργα, πάνθ' ἡγουμένην*». Συνεπώς, δεν εκπλήσσει το γεγονός ότι στην Αρχαία Ελληνική Γραμματειακή παραγωγή η λατρεία και ο σεβασμός στη δύναμη του λόγου είχαν αναχθεί σε επίπεδα θεοποίησης, με την *Πειθώ* να είναι η θεότητα που αντιπροσωπεύει την **ικανότητα του λόγου να τέρπει, να τρέπει, να αναδομεί, εν τέλει, την ψυχή.**

Έτσι, η παράδοση που θέλει την αρχαία ελληνική πνευματική κίνηση να υπερθεματίζει στο λόγο ως μέσο θεραπείας της ψυχής και του σώματος, φαίνεται να συνεχίζεται και στην κλασική περίοδο, αν και είναι σαφές ότι κατά τον 5ο αι. η πίστη αυτή στηριζόταν σε μία λιγότερο «μαγικού» και περισσότερο ρασιοναλιστικού χαρακτήρα αντίληψη. Αυτή τη μεταστροφή του λογού οφείλει να προσγραφεί στο Γοργία που «*θέλησε να δημιουργήσει μια νέα επιστήμη- την επιστήμη του λόγου*» (De Romilly, 1973:162), δεδομένου ότι η επωδή, διά της μορφής που έλαβε στο πλαίσιο της ποιήσεως, δεν εδύνατο να αποτελέσει σημείο αναφοράς για τον πρώτο, αλλά όφειλε να απαλλαγεί από μαγικού χαρακτήρα πλαίσια αναφορών, και να μετουσιωθεί σε τέχνη λόγου, τείνουσα επί το επιστημονικότερον (Όπ.π., σσ., 160-162). Ο Σοφοκλής, όπως προαναφέρθηκε, αποπειράται μία σαφή διακριση μεταξύ της διά λόγου θεραπείας και μίας ιατροκεντρικά προσανατολισμένης θεραπευτικής παρέμβασης. Ευθύς πριν ο Αίας διαπράξει αυτοκτονία, αναφέρει ότι «*οὐ πρὸς ἰατροῦ σοφοῦ θρηνεῖν ἐπῳδὰς πρὸς τομῶντι πήματι*» (Σοφ., *Αἴ.*, 581-582). Ο Αίας αναγνωρίζει ότι οι λέξεις από μόνες τους δεν επαρκούν πάντοτε για να επέλθει η ίαση. «*Στη φύση υπάρχουν αναπόφευκτα γεγονότα όπου η επίκληση σε μαγικές - υπερφυσικές δυνάμεις δεν είναι αρκετή ώστε να επέλθει το αναμενόμενο θετικό αποτέλεσμα*» (Entralgo, 1970:53-54). Και ενώ ο λόγος εξακολουθούσε ακόμη να θεωρείται και να θαυμάζεται για τις θεραπευτικές ιδιότητες που μπορεί να κομίζει, η αποτελεσματικότητά του υπόκειται σε μία ελεγκτική διαδικασία και τείνει να εξισορροπείται από μία πιο σύγχρονη και ορθολογιστική αντίληψη για την δύναμη των λέξεων σε θεραπευτικό επίπεδο[39].

Παρόλο αυτά, η πίστη στη θεραπευτική δύναμη των λέξεων διατηρήθηκε και στη μετά-ομηρική εποχή, όμως κατά έναν λιγότερο ενθουσιώδη και περιορισμένης εμβέλειας τρόπο. Μέχρι ενός σημείου, η

---

[39] Επί παραδείγματι, οι Ιπποκρατικοί απέρριπταν την έννοια των επωδών ως στοιχείο καθαρμού και απαλλαγής από κακά πνεύματα και ασθένειες. Αντίθετα, πρότειναν τη χρήση καθαρτικών και εμετικών φαρμάκων (Lloyd, 2003:58).

ανάγκη για θεραπευτικό λόγο κατέστη ακόμη πιο επιτακτική στην μετά-Ομηρική κοινωνία καθώς «*η ψυχική ζωή των Ελλήνων κατά το Μεσαίωνα (έγινε) νευρωτική*» (Entralgo, 1970:40). «*Ως μία ψυχοσωματική συνέπεια της αίσθησης της ενοχής και των τελετουργιών στις οποίες κείται αυτή η αίσθηση, εμφανίστηκαν μεταξύ των Ελλήνων νέες «ασθένειες» ή τουλάχιστον καταστάσεις και συμβάντα της ψυχής και του σώματος που προσμοιάζουν κατά πολύ με ό,τι δύναται να αποκληθεί ασθένεια. Η επιδημιολογική εξάπλωση της Διονυσιακής λατρείας, κατά Rohde, «κληροδότησε στη φύση του Έλληνα μία νοσηρή επιρρέπεια, μία τάση να βιώσει αιφνίδιες και φευγαλέες διαταραχές της μέσης τυπικής ικανότητάς του να αντιλαμβάνεται και να αισθάνεται. Αποσπασματικές μαρτυρίες, κάνουν λόγο για τις επιθέσεις αυτού του παροδικού ντελίριου, που επηρέασε ολόκληρες πόλεις σαν επιδημία* (Entralgo, 1970:40).

Χαρακτηριστικά, ο Αισχύλος στον *Ἀγαμέμνονα* (1001-1006) αναφέρει ότι «*μάλα γάρ τοι τᾶς πολλᾶς ὑγιείας ἀκόρεστον τέρμα. νόσος γὰρ γείτων ὁμότοιχος ἐρείδει, καὶ πότμος εὐθυπορῶν*», δηλαδή ότι η αφθονία υγείας από την κατάσταση της νόσου χωρίζεται από μία λεπτή γραμμή. Τίποτε δεν είναι δεδομένο για πάντα. Ο φόβος της διαπραξής αμαρτιών, ηθικών λαθών, και της ασέβειας (***ὕβρεως***), όλα τούτα φαίνεται ότι συνέβαλαν στην καλλιέργεια της αίσθησης του φόβου, της ενοχής και της ασθένειας, και μίας επιθυμίας για άμεση και αποτελεσματική κάθαρση και εξαγνισμό.

Στην πραγματικότητα, αναπτύχθηκε μία ολόκληρη επαγγελματική συντεχνία που ασχολήθηκε, στην μετα-ομηρική εποχή, με αυτό το πολιτισμικό φαινόμενο του καθαρμού, και υπήρξαν επαγγελματίες που ήταν εξειδικευμένοι σε τέτοιου είδους τελετές καθαρμών και πληρώνονταν για να εφαρμόσουν την ειδίκευσή τους[40], στους κύκλους των οποίων ανήκαν ακόμη και σοφοί, όπως ο Επιμενίδης. Ομοίως, υπήρχαν και αυτοί που ασχολούνταν ενεργά με τη διά του λόγου θεραπεία (πρβλ. ***Αντιφώντα*** και ***τέχνη ἀλυπίας***).

---

[40] **Πρβλ.** τους ***Φαρμακούς***: «*Φαρμακούς: τοὺς δημοσίᾳ τρεφομένους, οἳ ἐκάθαιρον τὰς πόλεις τῷ ἑαυτῶν φόνῳ*» [*Σούδα*, 106.1-2].

Ολοκληρώνοντας, εκκινώντας από τους υιούς του Αυτόλυκου που με μαγικό ξόρκι σταμάτησαν την αιμορραγία από το πόδι του πληγωμένου Οδυσσέα, μέχρι τις «θεραπευτικά» προσανατολισμένες φιλοσοφικές αρχές των Επικούρειων-Στωικών-Σκεπτικών, οι οποίοι *«είδαν το φιλόσοφο ως συνοδοιπόρο και συμπαραστάτη ιατρό του οποίου η τέχνη μπορεί να θεραπεύσει πολλαπλούς τύπους ανθρώπινου άλγους*[41]» (Nussbaum, 1994:3), η διά του λόγου θεραπεία, ως σημαίνουσα πτυχή της ελληνικής κοινωνίας που ποτέ δεν έχασε το κύρος της ως πολιτισμική και θεραπευτική πρακτική, είχε ήδη διαγράψει τα πρώτα «δειλά» της βήματα στο πλαίσιο των ομηρικών επών (πρβλ. Lain Entralgo, 1970:69) ενδεδυμένη ένα πρωτόλειο – αφηγηματολογικό μανδύα, τον οποίο, μελετηθείσα ενδελεχώς στους κόλπους της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, και διαποτίζοντας άπασες τις εκφάνσεις της πνευματικής κινήσεως της κλασικής Αθήνας του 5ου π.Χ. αι. (πρβλ. Diano 1961; Romilly 1997:11-22), τελικά απεκδύθηκε.

Μεταβαίνοντας λοιπόν, όχι μόνο χρονολογικά, αλλά κυρίως φιλοσοφικά, στην προ-σωκρατική φιλοσοφική παράδοση, με έμφαση στη θεραπευτική λειτουργία της τελευταίας, θα διαπιστώσουμε ότι προβληματισμοί ως προς ζητήματα εν γένει ανθρωπολογικά (πρβλ. Gass, 1929:150-151) και ηθικά (πρβλ. Σολωμού- Παπανικολάου, 2003:41) δεν μοιάζουν, ούτε ανοίκεια, ούτε αλλότρια. Και ενώ θα άρμοζε εκτενής αναφορά τόσο στην ηθική του Αναξαγόρα, όσο και σε αντίστοιχες

---

[41] Η πρώτη ίσως γραπτή μαρτυρία για μια απόπειρα αντιμετώπισης της λύπης με φυσικά μέσα (πρβλ. Γρόλλιο 1956:38), απαντάται στον Όμηρο, όπου η Ελένη παρουσιάζεται να προσπαθεί να άρει τη λύπη της μέσω ενός παυσίλυπου, αιγυπτιακής προελεύσεως, φαρμάκου: *«αὐτίκ' ἄρ' εἰς οἶνον βάλε φάρμακον, ἔνθεν ἔπινον, νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἁπάντων»* (Ὀδυσσ., 4.220-221). Ο Κακριδής (2011:22) εξετάζει εκτενώς την προέλευση του *νηπενθούς φαρμάκου*, και εν γένει την επίδραση των ψυχοτρόπων ουσιών, σε επίπεδο αρχαίας ελληνικής γραμματείας, στον ανθρώπινο ψυχισμό, σημειώνοντας ότι *«χαρακτηρίζοντας το φάρμακο της ωραίας Ελένης, ο Όμηρος χρησιμοποίησε και το επίθετο ἄχολον, από τον χόλον, τον θυμό. Έτσι το νηπενθές έμεινε στην αρχαία παράδοση ως ὀργῆς και λύπης φαρμακον – και είναι κρίμα να μην έχουμε τη συνταγή του»*.

εμβριθείς παρατηρήσεις του Εμπεδοκλέους, ο πρώτος σκοπίμως παραλείπεται από την παρούσα ενότητα, προκειμένου για την αποφυγή επαναλήψεων, διότι θα εξεταστεί εκτενεστέρα σε συνάφεια με την Αντιφώντ-εια τέχνη ἀλυπίας. Ο συντάκτης λοιπόν των ***καθαρμῶν*** (8.63.6= DK31 B112), και δάσκαλος του Γοργία (Διογ. Λ., 8.58. 8-9= DK31 A1), εξαίρετος ιατρός και ρήτορας κατά τον Σάτυρο (Διογ. Λαερτ.., 8.58.8= DK31 A1) φέρεται να σημειώνει σε ποίημά του τα εξής: «*φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ πεύσῃ, ἐπεὶ μούνῳ σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα. παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος, οἵ τ' ἐπὶ γαῖαν ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἄρουραν· καὶ πάλιν,[...] θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμὸν ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου ῥεύματα δενδρεόθρεπτα τά τ' αἰθέρι ναιήσονται*» (Διογ. Λ., 8.59. 5-13= DK31 B111), κάνοντας λόγο σαφή, μέσω μιας μεταφορικής - ποιητικής γλώσσας, για φάρμακα κατά των γηρατειών και των κακών, που μέσω αυτών θα δύναται (ο μαθητής) να διαχειριστεί τη μανία των ανέμων, να προκαλεί, στον κατάλληλο καιρό, ξηρασία μετά από υπερβολική βροχόπτωση, και, αντιστρόφως, βροχόπτωση ωφέλιμη μετά από μακρά ξηρασία, με πρόδηλο ενδιαφέρον για τον άνθρωπο, που όμως, ακριβώς διότι οι μύθοι σχετικά με τον Εμπεδοκλή (πρβλ. ενδεικτικά, Διογ. Λ., 8.67.8-11 και 8.69.1-8= DK31 A1), τείνουν να συνυφαίνονται με το έργο του, τη ζωή και το θάνατό του, καθίσταται δύσκολη η οποία βεβαιότητα για τις δραστηριότητές του, ενώ παράλληλα στους *Καθαρμοὺς* δε φαίνεται να δύναται να αποστασιοποιηθεί από τα θεοκρατικά πλαίσια αναφορών (De Romilly 1997:167). Αντιστοίχως, προβλήματα διακρίβωσης της πατρότητας των ηθικών δημοκρίτειων[42] (;) αποσπασμάτων, περιορίζουν τη βεβαιότητα

[42] Οι αναφορές στις απόψεις του Δημοκρίτου για την ηθική, θέτουν μία σειρά σημαντικών θεμάτων μεταφραστικής απόδοσης, συμπεριλαμβανομένης και της δυσκολίας εκείνης που αφορά στην απόδοση ταυτότητας - πατρότητας, δηλαδή του να αποφανθεί κάποιος μετά βεβαιότητος ποιά από τα αποσπάσματα αυτά είναι γνήσια δημοκρίτεια (πρβλ. «*Τὰ δ' ἄλλα ὅσα τινὲς ἀναφέρουσιν εἰς αὐτὸν τὰ μὲν ἐκ τῶν αὐτοῦ διεσκεύασται, τὰ δ' ὁμολογουμένως ἐστὶν ἀλλότρια*») [Διογ. Λ., 9.49.12-13= DK68 A33]. Εν αντιθέσει προς την αδιαμφισβήτητη αποδε(ι)κτικότητα των θεωριών περί Φυσικής, πολλά από τα αποσπάσματα εκείνα που αφορούν στην ηθική, αποτελούν μία ομάδα ρήσεων που

αναφορικά προς τις ηθικές ορίζουσες του έργου του. Ένα άλλο θέμα που έχει γεννήσει έντονες αντιπαραθέσεις στους φιλολογικούς κύκλους αφορά στο εάν μπορεί να υφίσταται οποιάδήποτε εννοιολογική διασύνδεση μεταξύ της Ατομικής φυσικής και εκείνων των ηθικών θέσεων που τείνουν να αποδίδονται στον Δημόκριτο. Ο Vlastos (1975:381-408) επί παραδείγματι, υποστηρίζει ότι ένας σημαντικός αριθμός χαρακτηριστικών της φυσικής (νατουραλιστικής) δημοκρίτειας ηθικής μπορεί να ανιχνευτεί στην υλιστική (ματεριαλιστική) θεώρηση της ψυχής και την απόρριψη ενός μεταφυσικού χαρακτήρα υποβάθρου για την ηθική του. Ο Taylor (1999:232-234) φαίνεται να είναι περισσότερο επιφυλακτικός σχετικά με την εγγύτητα/δυνατότητα μίας τέτοιου προσανατολισμού θεώρησης διασύνδεσης μεταξύ δημοκρίτειας ηθικής και της ατομικής φυσικής.

Δεδομένων των επιφυλάξεων που εξετέθησαν πρωθύστερα περί την ηθική του, μια αναλυτικότερη αναφορά σε αυτές τις θέσεις μοιάζει σχεδόν αναγκαία, παρά το ασαφές της πατρότητας, διότι τείνουν να συνάδουν ως προς αυτές, πλείστες, και, καθ' όλα εμπεριστατωμένες πηγές[43]. Πιο συγκεκριμένα, ήδη από το Δημόκριτο η φιλοσοφία θεωρείται

παρατίθενται άνευ συγκεκριμένων εκφράσεων που θα μπορούσαν να συνιστούν άξονες οριζουσών περιεχομένου, είναι δηλαδή, περισσότερο, μη υπαγόμενα σε κάποιά θεματική κατηγορία, παρά συνιστούν σημαίνουσες φιλοσοφικές διαστάσεις ή /και κρίσεις της ατομικής θεωρίας. Πολλά από αυτά τα αποσπάσματα .ομοιάζουν με κοινοτυπίες που θα μπορούσαν εννοιολογικά να συνάδουν με ικανά αποκλίνουσες (των Ατομικών) θέσεις. Έτσι, παρά τον μεγάλο αριθμό τέτοιου είδους διασωθέντων αποσπασμάτων, είναι δύσκολο κάποιος να δομήσει μία συνεπή θεώρηση των ηθικών απόψεων του Δημοκρίτου. Η Annas (2002:169-182) αναφέρεται στον σωκρατικό χαρακτήρα πολλών τέτοιων ρήσεων, και θεωρεί ότι υφίσταται μία σταθερή προβληματική σχετικά με το ρόλο που διαδραματίζει η διανοια στη θεώρηση ή/ και επίτευξη της ευδαιμονίας. Τα αποσπάσματα αυτά, συμφώνως με μία άλλη άποψη (Warren, 2002:6-9), φαίνεται να εμπεριέχουν στοιχεία που θα μπορούσαν να ιδωθούν ως «πρόδρομα» των, περισσότερο συστηματικά ανεπτυγμένων, επικούρειων θέσεων περί ηθικής.

[43] Οι περισσότερες αναφορές προέρχονται από τους *Βίους φιλοσόφων* του Λαέρτιου, ενώ τα περισσότερα από τα αποσπάσματα που μνημονεύονται εδώ και αποδίδονται στο Δημόκριτο, επιβεβαιώνονται και στο *Ανθολόγιο* του Στοβαίου [πρβλ. Kahn (1984:308)].

ικανή να καταστείλει τα πάθη της ψυχής: «*Ἰατρική μὲν γὰρ» κατὰ Δημόκριτον «σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δέ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται*» (Κλήμ. Αλεξ., *Παιδ.*, 1.2.6.2.1-3= DK68 B31), παραλληλίζοντας την θεραπευτική αποτελεσματικότητα της φιλοσοφίας επί των παθών, με εκείνη της ιατρικής επί των σωματικών νόσων. Σε γενικές γραμμές οι υπάρχουσες αναφορές δείχνουν ότι η ηθική του Δημόκριτου[44] τείνει να προβάλεται ως ένα είδος «**πεφωτισμένου**» ηδονισμού, χωρίς ωστόσο να ταυτίζεται ή να νοείται η ηδονή πλήρως σύστοιχη της ευθυμίας («*τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο*») [Διογ. Λ., 9.45.2-3= DK68 A1]. Η ***εὐθυμία*** [45] του ορίζεται ως η

---

[44] Ο Μουτσόπουλος (1984) αναλύει την ηθική του Δημόκριτου με διαρκή αναφορά στην έννοια του καιρού, σημειώνοντας ότι «*η ηθική του Δημοκρίτου, ως ηθική του μέτρου, του ορίου, της φειδούς, της φρονήσεως, του πρέποντος, και όσων άλλων εννοιών [...] θα ήταν ενδεχόμενον να επιδεχθεί το χαρακτηρισμό της ακριβώς ως ηθικής του καιρού, [...[αλλά [...] μια ηθική του καιρού δεν είναι κατά ανάγκην ηθική της καιροσκοπίας, αλλά [...] ηθική της επιζητήσεως του βελτίστου*» (Όπ.π., σ., 324).

[45] Η δε έννοια της «*εὐθυμίας*» φέρεται να έχει ποικίλες ονοματολογικές εκδοχές, μεταξύ αυτών *εὐθυμία* (DK68 B174, 189, 191, 286) *εὐεξία* - *εὐεστώ* (DK68 B257) ή *συμμετρία* (DK68 B191) ή *εὐδαιμονία* (DK68 B170, 171) [η δε ἀταραξία είναι επικούρεια επίνοια και δε θα έπρεπε να αποδίδεται στον Δημόκριτο] ή *ἀθαμβία* (DK68 B215, 216), **καθώς επίσης και να** ορίζεται λεξικογραφικά σε όρους αποστέρησης π.χ. ***έλλειψη φόβου***. Μερικά αποσπάσματα προτάσσουν τον ισχυρισμό ότι η **μετριοπάθεια** και η **νοήμων σημασιοδότηση** συνιστούν παράγοντες επίρρωσης στην επίτευξη ευτυχίας από το άτομο, ενώ σε άλλα αποδίδεται εστιασμός στην ανάγκη να απελευθερώσει κάποιος τον Εαυτό από την εξάρτηση από την ειμαρμένη, διαμέσου του μετριασμού της επιθυμίας. Διαφορα έτερα χωρία εστιάζουν στην ικανότητα του ανθρώπου να κυριαρχεί στη φύση, μέσω της διδασκαλίας και της τέχνης, και σε μία αντίληψη ισόρροπης δόμησης Εαυτού και μετριοπάθειας, θέση που προτάσσει τον ισχυρισμό ότι η **Ηθική δύναται να επικοινωνηθεί ως η τέχνη της φροντίδας για την υγεία της Ψυχής** (πρβλ. Procope, 1990:21-45) **σε αναλόγιση προς την Ιατρική που είναι υπεύθυνη για την φροντίδα της υγείας του Σώματος** (Vlastos, 1975:386-394). Σε άλλα χωρία πραγματεύεται την ***ύπαρξη έμφυτης κοινωνικότητας***, διατυπώνοντας τη θέση ότι υπάρχει μία εγγενής τάση στα άτομα να διαμορφώνουν κοινότητες ή /και κοινωνίες πολιτικώς δομημένες. Μάλιστα, ως προς αυτές τις θέσεις (π.χ. για την αξία των Νόμων) φαίνεται ότι ο Δημόκριτος μοιραζόταν κοινές αντιλήψεις με τον Πρωταγόρα (DK68 B248) και τον Αντιφώντα (ως προς το κίνητρο υπακοής στο Νόμο), ενώ σε άλλα σημεία είναι περισσότερο αποστασιοποιημένος από αμφότερους (Για μία εκτενέστερη

κατ' εξοχήν πνευματική και ψυχολογική κατάσταση «*καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διαγει*» (Διογ. Λ., 9.45.4= DK68 A1), υπογραμμίζοντας εκείνη ακριβώς την συνθήκη κατά την οποία η ψυχή τελεί, πλήρης ευρωστίας και γαλήνης, ούσα συνάμα ελεύθερη παθών, φόβων, δεισιδαιμονιών («*ὑπὸ μηδενὸς ταραττομενη φοβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους*») [Διογ. Λ., 9.45.4-5= DK68 A1], και άλλων τινών παθο(-)λογιών που κατατρύχουν τον άνθρωπο και τον καταστούν ενδεή σθένους επί του αντεπεξέρχεσθαι. Φαίνεται, λοιπόν, ότι ο Δημόκριτος υποβάλλει μεθοδικά και επιτακτικά, τη σημαντικότητα απουσίας και απαλλαγής φόβου (*ἀθαμβίαν appellat, id est animum terrore liberum*) [Κικ., *Fin.*, V 8, 23= DK68 A169], που ως όρος προκειμένου για την ψυχική γαλήνη τείνει να επανέρχεται με την επικούρεια ataραξία. Η Δημοκρίτεια ηθική αρχή συνίσταται κατ' εξοχήν στη γαλήνη, στη μετριότητα και στη λιτότητα των απολαύσεων, και υπερθεματίζει στη «σύμμετρη» ζωή: «*ἀνθρωποισι γάρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίηι· τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῆι ψυχῆι. αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχέων οὔτε εὐσταθέες εἰσὶν οὔτε εὔθυμοι. ἐπὶ τοῖς δυνατοῖς οὖν δεῖ ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοῖς παρεοῦσιν ἀρκέεσθαι τῶν μὲν ζηλουμένων καὶ θαυμαζομένων ὀλίγην μνήμην ἔχοντα καὶ τῆι διανοίαι μὴ προσεδρεύοντα, τῶν δὲ ταλαιπωρεόντων τοὺς βίους θεωρέειν, ἐννοούμενον ἃ πάσχουσι κάρτα, ὅκως ἂν τὰ παρεόντα σοι καὶ ὑπάρχοντα μεγάλα καὶ ζηλωτὰ φαίνηται, καὶ μηκέτι πλειόνων ἐπιθυμέοντι συμβαίνηι κακοπαθεῖν τῆι ψυχῆι. [...]παραβάλλοντα τὸν ἑαυτοῦ βίον πρὸς τὸν τῶν φαυλότερον πρησσόντων καὶ μακαρίζειν ἑωυτόν ἐνθυμεύμενον ἃ πάσχουσιν, ὁκόσωι αὐτέων βέλτιον πρήσσει τε καὶ διαγει. ταύτης γάρ ἐχόμενος τῆς γνώμης εὐθυμότερόν τε διαξεις καὶ οὐκ ὀλίγας κῆρας ἐν τῶι βίωι διώσεαι, φθόνον καὶ ζῆλον καὶ δυσμενίην*» (DK68 B191).

ανάλυση της σχέσης *Πρωταγόρα - Δημοκρίτου - Αναξαγόρα* πρβλ. Davison (1953:33-45) ενώ για μία αντίστιξη Δημοκρίτου – Αντιφώντος βλ. Moulton (1974:129-139).

Συνεπώς, το απόσπασμα αυτό, πιθανότατα προερχόμενο από το *περὶ εὐθυμίης* πόνημά του, που τείνει να επιβεβαιώνει την υπόθεση περί θεμελιώσεως της ηθικής του στη φυσική θεωρία, φαίνεται να προβάλει την αξία μάλλον της υποκειμενικής ευεξίας, με τρόπο που παρουσιάζει συνάφειες αίματος με τη Σωκρατική[46] απόδοση εστίασης στην κατάσταση και την επιμέλεια της ψυχής (Kirk, Raven & Schofield, 1998:429) και να θέτει την ευθυμία ως στόχο μιας αγωγής κατισχύσεως των ανθρωπίνων παθών. Ο Γρόλλιος (1956:30), ορθώς εντάσσει το σύγγραμμα στα απολεσθέντα της παραμυθητικής γραμματείας, δεδομένου ότι τείνει να προβάλεται μια πρακτική ηθική, με συμβουλές και παραινέσεις για την καταστολή της οργής και παραμυθίες που αφορούν στη θεραπεία της λύπης, προκειμένου για την απόκτηση ψυχικής γαλήνης, με ό,τι προεκτάσεις μπορεί να επιδέχεται αυτή η παρατήρηση και σε επίπεδο κοινωνικής συλλογικότητας (πρβλ. Kirk, Raven & Schofield, 1998:429-430). Παράλληλα, για την δημοκρίτεια ηθική, **η έννοια της αληθινής ευτυχίας είναι κατ' αποκλειστικότητα διανοητικού και πνευματι(στι)κού χαρακτήρα.**[47] Στο ερώτημα «*πῶς χρὴ ζῆν*», ο Δημόκριτος φαίνεται να είναι ο νεότερος ίσως διανοητής ο οποίος αναφέρεται ρητώς στην έννοια ενός ύψιστου σκοπού ή αγαθού, το οποίο και αποκαλεί «*εὐθυμία*» ή «*εὐεξία*», που τείνει να εννοείται ως **εφαρμοσμένη ευθυμία**. Έχοντας, ως εκ τούτου, ταυτίσει την έννοια *τέλος* με την επίτευξη της ευθυμίας, θεωρούσε ότι η ευθυμία αυτή καθεαυτήν μπορεί να επιτευχθεί μέσω της μετριοπάθειας, συμπεριλαμβανομένης και της διαστασης εκείνης που αφορά τη μετριοπάθεια στην πρόσκτηση των ηδονών, της διακρίσεως μεταξύ

---

[46] Επειδή ο Πλάτων δε μνημονεύει πουθενά το Δημόκριτο, [καίτοι «*αρκετοί μελετητές εντοπίζουν ευθείες επιρροές του Δημόκριτου σε αρκετά πλατωνικά κείμενα*» (Ferwerda, 1972:338-339)], είναι εύκολο να λησμονήσει κάποιος ότι ο Δημόκριτος ήτο σύγχρονος του Σωκράτη.

[47] Η Παλαιολόγου (2001:621) αναφέρει τα ακόλουθα για τον **πνευματι(στι)κό κόσμο:** ***«...δεν αφορά στενά στην εγκεφαλική λειτουργία, αλλά επεκτείνεται στη συνείδηση της διευρυμένης συνδετικότητας του ατόμου με την αφηρημένη και ταυτόχρονα απόλυτη διαταση του ζην».***

ωφέλιμων και επιβλαβών ηδονών, και της συμμόρφωσης προς τον ηθικό βίο.

Σημαίνοντα ρόλο στο πλαίσιο της ηθικής του, νοουμένων των προειρημένων δυνητικών περιορισμών, τείνουν να διαδραματίζουν πλείστες έννοιες (που παρουσιάζονται εκτενεστέρα παρακάτω), ιδίως δε ο Λόγος: «*κρείσσων ἐπ' ἀρετὴν φανεῖται προτροπῆι χρώμενος καὶ λόγου πειθοῖ ἤπερ νόμωι καὶ ἀνάγκηι. λάθρηι μὲν γὰρ ἁμαρτέειν εἰκὸς τὸν εἰργμένον ἀδικίης ὑπὸ νόμου, τὸν δὲ ἐς τὸ δέον ἡγμένον πειθοῖ οὐκ εἰκὸς οὔτε λάθρηι οὔτε φανερῶς ἔρδειν τι πλημμελές. διόπερ συνέσει τε καὶ ἐπιστήμηι ὀρθοπραγέων τις ἀνδρεῖος ἅμα καὶ εὐθύγνωμος γίγνεται*» (DK68 B181). Με μία πρώτη ανάγνωση θα μπορούσε κάποιος να εκλάβει εδώ την έννοια «*Λόγος*» συμφώνως προς τη Σοφιστική θεώρηση, νοώντας τον ως μέσον πειθούς (όπως επί παραδείγματι, στον Γοργία), κάτι που είναι διαφορετικό από την παρούσα συνθήκη. Αλλά, η αποστροφή στο τέλος του αποσπάσματος, ότι αυτός που πείθεται διά του λόγου δρα ορθώς «διά της σοφίας και της γνώσης», σηματοδοτεί ότι ο Δημόκριτος μάλλον εννοεί κάτι περισσότερο, κάτι πιο περίπλοκο και σημαντικό, πιθανώς να εννοεί το συλλογισμό ή τη λογική επιχειρηματολογία. Χρησιμοποιώντας το δίπτυχο ή /και δίπολο, «σύνεση» και «επιστήμη» στο απόσπασμα αυτό, ο Δημόκριτος τείνει να «ευθυγραμμίζεται» περισσότερο με τις απόψεις των προσωκρατικών φιλοσόφων, περί γνώσεως και αληθείας, παρά με ανάλογες σοφιστικές πρακτικές που αφορούν τη ρητορική πειθώ (πρβλ. και Segal, 1962α:268-271, Enltralgo, 1970:87). Μάλιστα, ο Δημόκριτος τείνει να επικαλείται τη θεραπευτική δύναμη και αποτελεσματικότητα («*ἰσχυρότερος ἐς πειθὼ λόγος πολλαχῆι γίνεται χρυσοῦ*») [DK68 B51) του Λόγου για την αντιμετώπιση της θλίψης και της οδύνης που βασανίζουν την ανθρώπινη ψυχή, ιδιαίτερα δε στις καταστάσεις εκείνες όπου ο άνθρωπος φαίνεται να είναι πλήρως κυριευμένος από συναισθήματα απόγνωσης, και το θυμικόν να υπερτερεί, κυριαρχικώς, έναντι του λογικού: «*λύπην ἀδέσποτον ψυχῆς ναρκώσης λογισμῶι ἔκκρουε*» (DK68

B290). Έρχεται, επομένως, η Σοφία (η Φιλοσοφία), όπως προαναφέρθηκε, ως θεραπεία Ψυχής, να θεραπεύσει, διά του Λόγου, και δη του ορθού, του συστηματικού, του μεθοδικού, τον άνθρωπο και να του χαρίσει δυνατότητα αυτόβουλης και αυτοδύναμης εξεύρεσης εναλλακτικών σκέψεων και δράσεων για τις περισσότερες των «παθογενών» (πασχουσών) περιοχών, ώστε να επιτύχει αποτελεσματικότερα και σφαιρικότερα να διατηρήσει **αμείωτη και ανανεούμενη τη σύνδεσή του με τον έλεγχο της πραγματικότητας, και θεμελιωδέστερα, με τη συνειδητότητα του Εαυτού και του ελέγχου του.**

Ο Δελλής (2005:34-35), στο ίδιο πνεύμα, αναφέρει χαρακτηριστικά «*Με την ορθολογική εξέταση των καταστάσεων που τον επηρεάζουν ο άνθρωπος απαλλάσσεται από τα «πάθη», από τις ψυχικές εκείνες καταστάσεις που διαταράσσουν τη συναισθηματική και ψυχική του ισορροπία, την οποία ο Δημόκριτος ονομάζει «**εὐεστὼ**» (**εὖ+έστάναι**) και «**εὐθυμίαν**». Αυτό επιδιώκει και ο σύγχρονος Φιλοσοφικός Σύμβουλος για τον «ασθενή» του με τις αναλύσεις και τις υποδείξεις που του κάνει. **Εξάλλου ο Δημόκριτος, πολλούς αιώνες πριν τους «λογικο-θυμικούς θεραπευτές»** [...] **πίστευε πως ο βαθμός λογικότητας επηρεάζει τη διατήρηση ή μη της πνευματικής και σωματικής υγείας.** Υπεύθυνος για την υγεία του, λέει ο Δημόκριτος, είναι ο ίδιος ο άνθρωπος και όχι άλλοι παράγοντες, όπως οι θεοί, προς τους οποίους δε χρειάζεται να προσεύχεται κανείς για τη διατήρησή της (απ., Β 234). Η «έλλειψη εγκράτειας» (**ἀκρασίη**, απ., Β 23) και αυτοπειθαρχίας βλάπτουν την υγεία, με το να αφήνουν ανεξέλεγκτη την επιδίωξη και την ικανοποίηση επιθυμιών που τη φθείρουν. **Αν ο άνθρωπος αναπτύξει τη λογικότητά του με όργανο τη φιλοσοφία, θα κυριαρχήσει στις άλογες επιθυμίες που τον ταλαιπωρούν**».*

Συνάλληλα, υφίσταται στη Δημοκρίτεια οπτική μία τριμερούς μορφής **τυπολογία** που αφορά στην ύπαρξη α(-)σθενειών στον άνθρωπο: «*νόσος **οἴκου** καὶ **βίου** γίνεται ὅκωσπερ καὶ **σκήνεος***» (DK68

B288). Οι άνθρωποι, κατά τον Δημόκριτο, υποφέρουν από «ασθένειες του σπιτιού», του «τρόπου ζωής» και του «σώματος», αναγνωρίζει δηλαδή κοινωνικούς, βιολογικούς και ψυχολογικούς παράγοντες παθολογίας. Άλλωστε, διέκρινε, επίσης, και τρεις ουσιώδεις αρετές: τὸ *εὐ λογίζεσθαι*, τὸ *εὐ λέγειν* καὶ τὸ *πράττειν ἃ δεῖ* (DK68 B2), σε ένα ισόρροπο σύστημα των τριών αυτών γνωσιακών στοιχείων, με σκοπό την άρνηση μίας τυχόν νιχιλιστικής διαβίωσης (το ζην ερήμην) και τη δεκτικότητα σε μία ενεργό θέση για δημιουργική διαβίωση (εν ευθυμία ή ευεξία).

Τέλος, στη βάση αυτών των παρατηρήσεων, οφείλουν να επικοινωνηθούν και να νοηθούν οι αναφορές του Ιουλιανού (Επ., 201.25-45= DK68 A20), που τείνουν να επιβεβαιώνουν τις παρατηρήσεις του Δημοκρίτου περί την θεραπευτική δύναμη της φιλοσοφίας, όταν άσκησε παραμυθία, και δη αποτελεσματική, στον πενθούντα, επί απωλεία, και μάλιστα αλγεινή, της πολυαγαπημένης συζύγου του, βασιλέα της Περσίας Δαρείο, με τρόπο εξαιρετικά μεθοδικό: όταν, λοιπόν, κάθε μορφή συνήθους παραμυθίας είχε αποτύχει (*οὐκ εἶχεν ὅτι ἂν εἰπὼν εἰς παραμυθίαν ἀρκέσειεν*) [Επ., 201.26-27= DK68 A20], ο Δημόκριτος υποσχέθηκε στον Δαρείο ότι ήτο ικανός να επαναφέρει στη ζωή τη γυναίκα του (*εἰς φῶς ἀνάξειν*) [201.28= DK68 A20], εάν ο Δαρείος θα μπορούσε να του βρει, σε ολόκληρο το βασίλειό του τρία ονόματα ανθρώπων, για να χαράξει στον τάφο της θανούσας, που δεν έχουν διέλθει πένθους επί απωλεία (*ἀπενθήτων*) [201.37= DK68 A20]. Και, ακολούθως, περιγράφεται ο Δαρείος να είναι έκπληκτος (*Ἀπορήσαντος*) [201.39= DK68 A20] και να γελά με το Δημόκριτο (*γελάσαντα*[48] [...] *τὸν*

[48] Παρά, λοιπόν, το δύσ-οιστο του γεγονότος, εκείνος γέλασε με την παρατήρηση του Δημόκριτου, έστω ορμώμενος από ένα αίσθημα απορίας. Άλλωστε, η ανεκδοτολογική παράδοση περιγράφει το Δημόκριτο ως τον γελαστό φιλόσοφο, εν αντιθέσει προς τον Ηράκλειτο: «*τοῖς δὲ σοφοῖς ἀντὶ ὀργῆς Ἡρακλείτωι μὲν δάκρυα, Δημοκρίτωι δὲ γέλως ἐπήιει*» (DK68 A21), ενώ παράλληλα φαίνεται γελώντας να έψεγε την επιφανειακότητα των ανθρώπων: «*ἐπεκλήθη δὲ Σοφία ὁ Δημόκριτος καὶ Γελασῖνος δὲ διὰ τὸ γελᾶν πρὸς τὸ κενόσπουδον τῶν ἀνθρώπων*» (DK68 A2). Ωστόσο, μιλώντας σε όρους τεχνικών σύγχρονης ψυχοθεραπείας, σύμφωνα με την «Ένωση για το Εφαρμοσμένο και

Δημόκριτον) [201.41-42= DK68 A20], και ο Δημόκριτος να του αναφέρει ότι δεν είναι μόνος μέσα σε αυτόν τον πόνο: «*ὡς μόνος ἀλγεινῷ τοσούτῳ συμπλακείς, ὁ μηδὲ ἕνα τῶν πώποτε γεγονότων ἄμοιρον οἰκείου πάθους ἔχων εὑρεῖν;*» (201.43-45= DK68 A20). Φαίνεται λοιπόν, σε όρους Γνωσιακής ψυχολογίας[49] να έθεσε σε αμφισβήτηση τον εσφαλμένο, παρά-λογο «προσωπικό μύθο» του, την εσφαλμένη γνωσία[50], περί μοναδικότητας στην εμπειρία, η, έτι περισσότερο, στο μέγεθος του ψυχικού άλγους.

Θεραπευτικό Χιούμορ» [«Association for Applied and Therapeutic Humor»] (http://www.aath.org), το χιούμορ είναι «*κάθε παρέμβαση που προάγει την υγεία και ευεξία του ατόμου μέσω της ενεργοποίησης μίας παιγνιώδους ανακάλυψης, έκφρασης ή εκτίμησης του παραλόγου ή της ασυμφωνίας που παρατηρείται σε ορισμένες συνθήκες ζωής*». **Το χιούμορ μπορεί να είναι χρήσιμο θεραπευτικώς οριζόμενο σε διττό επίπεδο: ως εργαλείο αξιολόγησης και ως θεραπευτικό εργαλείο** (Reynes & Allen, 1987; Goldin & Bordan, 1999; Goldin et al., 2006). Σε επίπεδο αντίστοιχης ελληνικής ερευνητικής παραγωγής και μάλιστα για **εφαρμογή Θεραπευτικού Χιούμορ σε πενθούντες** βλ. Παλαιολόγου, Α-Μ. (2004): ***Χιούμορ και αστεϊσμοί: Εισαγωγή στην ψυχοθεραπευτική πράξη: Πρώτα Ερευνητικά Αποτελέσματα στο Πλαίσιο μιας Πολυετούς Μελέτης για το Πένθος***. Εισήγηση, 1ο Πανευρωπαϊκό Συνέδριο για την Ποιότητα Ζωής, ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη.

[49] Πιο συγκεκριμένα, τείνει να αφορά **αποθέωση γνωστικής εγωκεντρικότητας με ανικανότητα διακρισης ατομικού – καθολικού (πρβλ. έννοια του «προσωπικού μύθου»**: «Κανείς δε βιώνει ή δε βίωσε, ό,τι βιώνω εγώ στην παρούσα συνθήκη ζωής».

[50] Απόδοση στην ελληνική του αγγλόφωνου όρου **cognition** (<Λατ. **cognosco** [Κουμανούδης, 1998:135]). Στο σημείο αυτό προβάλλει ως επιτακτική, υπό το πρίσμα μίας επιστημονικής - συγγραφικής ηθικής και δεοντολογίας, η αναγκαιότητα να διευκρινιστεί και να καταστεί σαφές το εξής: στα πλαίσια της παρούσας συγγραφής υιοθετείται ο όρος ***γνωσία*** (Παλαιολόγου 2001, Ευκλείδη, Κάντας, & Λεονταρή, 2002:142-143) (<[60]*γιγνώσκω= αντιλαμβάνομαι εν τω βάθει, συναισθάνομαι, είμαι ενήμερος, εννοώ, κατανοώ* Λατ. *gnosco* [Σταματάκος, 1990: 31]) και όχι κάποιος έτερος [εννοιολογικώς συνώνυμος αυτού] όπως πίστη, θέση, άποψη ή πεποίθηση, διότι σκοπός της μελέτης **δεν** είναι η συνολική και εκτενέστατη παρουσίαση μίας *κοινωνικά προσανατολισμένης* (προ-)οπτικής της έννοιας που **αποπειράται να εστιάσει στο βαθμό της υποκειμενικής εντύπωσης** εκκινώντας από το αποτέλεσμα αυτής (δηλαδή τη διαμόρφωση της στάσης, της θέσης, της πεποίθησης). Η προοπτική αυτή, αν και ιδιαιτέρως ελκυστική, πόρρω απέχει της στοχοθεσίας του γράφοντος. Στην εν λόγω διατριβή η «διεξοδική ανάπτυξη» αφορά στα σημεία εκείνα μίας [*vs*] *γνωσιακά προσδιοριζόμενης θεωρίας* στα πλαίσια της οποίας ο όρος ***γνωσία*** κρίνεται ότι πρόκειται να (εξ-)υπηρετήσει πληρέστερα τους σκοπούς της, υπό την έννοια ότι θα αποτελέσει κομβικό στοιχείο οικοδόμησης μίας θεωρητικής κατασκευής και θα λειτουργήσει, επί τη βάσει σχέσης σημαίνοντος – σημαινομένου, ως παράμετρος ανάλυσης, συντελώντας κατά τον τρόπο αυτό στη

Οι μαρτυρίες που έχουμε σχετικά με τον βίο του και το θάνατό του, συναινούν προς την κατεύθυνση αναγνώρισης ενός βίου υποδειγματικού, πλήρους ευθυμίας, καρτερίας και ἀλυπίας, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Λαέρτιος: «*οὐν ἀδελφὴν λυπεῖσθαι ὅτι [...] μέλλοι τεθνήξεσθαι [...] τὸν δὲ θαρρεῖν εἰπεῖν καὶ κελεῦσαι αὐτῷ προσφέρειν ἄρτους θερμοὺς ὁσημέραι. τούτους δὲ ταῖς ῥισὶ προσφέρων διεκράτησεν αὐτὸν τὴν ἑορτήν· ἐπειδὴ δὲ παρῆλθον αἱ ἡμέραι, τρεῖς δή ἦσαν, ἀλυπότατα τὸν βίον προήκατο,[...] ἐννέα πρὸς τοῖς ἑκατὸν ἔτη βιούς*» (9. 43.3-9= DK68 A1).

Οι δημοκρίτειες εμβριθείς παρατηρήσεις άσκησαν καθοριστική επιρροή σε διαφορα φιλοσοφικά ρεύματα, νοουμένων όλων των δυνητικών

δόμηση, τελικά, ενός συγκροτημένου συνόλου, που αναμένεται να συμβάλει κατά τρόπο καίριο στην κατανόηση της υπό διαπραγμάτευση θεματικής. Πιο συγκεκριμένα, η έννοια της *γνωσίας* προσδιορίζει μία μορφή ειδικής γνώσης, «*αποδίδει το θεμελιώδες δομικό πλέγμα που χαρτογραφεί και πλοηγεί την πολυεπίπεδη αντίληψη, ερμηνεία και διαχείριση μίας δεδομένης εμπειρίας, μέσα από μία σειρά συναφών επιμέρους λειτουργιών, και συγκεκριμενα των γνωσιακών γεγονότων, των γνωσιακών διαδικασιών και των γνωσιακων σχημάτων. Επαλληλα, συνάλληλα, παράλληλα, και άλλων «τοπογραφικών» συσχετίσεων μεταξυ τους πλεγματα γνωσιων διαρθρωνουν το περίπλοκο ψυχοδιανοητικό σκέπτεσθαι – συλλήβδην, τον όλο ψυχοδιανοητικό βίο του ατόμου*» (Παλαιολόγου, 2001: 440, πρβλ. επίσης, Καλπάκογλου, 1998:22), τη γνώση του ατόμου, τα περιεχόμενα της οποίας είναι προϊόντα τόσο γενετικών (ιαπετική [= ινδοευρωπαϊκή] γλωσσολογική – ετυμολογική βάση **gene*) όσο και λειτουργικών διαδικασιών (ιαπετική βάση **geno*) [γίγνομαι || (;) γιγνώσκειν (Σταματάκος 1990: 231]), οι οποίες είναι γνωσιακά επισφραγισμένες. Ευρύτερα, η έννοια της *γνωσίας* προσδιορίζει μία μορφή ατομικής σκέψης (πρβλ. Beck, Epstein & Harrison, 1983; Argyle, 1988; Brewin, 1988; Warren, Zgourides & Englert, 1990) και παράλληλα αποτυπώνει αυτή τη μορφή εν τη γενέσει της. Οι *γνωσίες* είναι εδραιωμένοι τρόποι πρακτικής σκέψης, προσανατολισμένοι στην επικοινωνία, την κατανόηση και τον έλεγχο του ατομικού, κοινωνικού, υλικού και ιδεατού περιβάλλοντος. Ως τέτοιοι τρόποι σκέψης δε, εμφανίζουν ειδικά χαρακτηριστικά στο επίπεδο της οργάνωσης των περιεχομένων, των νοητικών εγχειρημάτων και της λογικής. Είναι νοητικές συλλήψεις, σκεπτικά αναπτύγματα, διανοητικές διεργασίες, βραχυπρόθεσμες νοητικές ακολουθίες, ή διανοήματα. Συνεπώς, η επιλογή αναφοράς του όρου *γνωσία* οφείλεται στην, υπό του γράφοντος, εκτίμηση ότι οι συγκεκριμένες προοπτικές εξήγησης, όπως αυτές παρατίθενται ευκρινώς παραπάνω, είναι εγγύτερα στο σκεπτικό που διαπνέει την παρούσα μελέτη και εξυπηρετούν καλύτερα τους σκοπούς της θεωρητικής πραγμάτευσης που επιχειρείται στο πλαίσιο της ανά χείρας μελέτης.

περιορισμών που εξετέθησαν παραπάνω[51], με πιθανές επιδράσεις και στους συγχρόνους του Αττικούς συγγράφεις, ή, περισσότερο συγκεκριμένα, στους Σωκράτη, Πλάτωνα, Αντιφώντα, Θουκυδίδη, Ευριπίδη και Κριτία, χωρίς ωστόσο, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Χατζηστεφάνου (1984α:92), να απορρίπτεται η υπόθεση αμοιβαίας επίδρασης (πρβλ. και Aalders, 1950:303), διαλογου, ή και μεταξύ τους αντιλογίας. Οι απόψεις του Δημόκριτου για τη Φυσική υιοθετήθηκαν από τον Επίκουρο, ενώ τα ηθικά του αποφθέγματα θα μπορούσαν να συγκριθούν σε επίπεδο συγκλίσεως με τις ιδέες του **Κυνισμού** (Steward, 1958:184-187, επί παραδείγματι ο **έπαινος για τον πόνο**, ενδεικτικά: «*οἱ ἑκούσιοι πόνοι τὴν τῶν ἀκουσίων ὑπομονὴν ἐλαφροτέρην παρασκευάζουσι*», [DK68 B240] και την **αυτάρκεια**, ενδεικτικά: «*αὐταρκέα δὲ σωφροσύνη*» [DK68 B210]), οι οποίες εξετάζονται αμέσως παρακάτω.

Η ενδελεχής μελέτη της Κυνικής Φιλοσοφίας ως προς τις Θεραπευτικές της ορίζουσες[52], αναφορικά με τα ανθρώπινα πάθη, **μόνο πρόσφατα** έχει

---

[51] Στο πλαίσιο τέτοιων συναφών προβληματισμών θα μπορούσε κανείς να συμπεριλάβει και ζητήματα χρονολογικής εμβέλειας (επί παραδείγματι, Ferguson, 1965), καθώς επίσης και έτερα εξίσου σημαίνοντα, που αφορούν στις δυνητικές επιδράσεις και διαναδράσεις μεταξύ του Δημοκρίτου και της ευρύτερης πνευματικής κίνησης της Αθηναϊκής κοινωνίας, δεδομένου ότι το τελευταίο τείνει να περιπλέκεται έτι περισσότερο αν λάβουμε υπόψιν μας ό,τι διασώζει ο Διογένης Λαέρτιος (*ἦλθον γὰρ εἰς Ἀθήνας, φησίν, καὶ οὔτις με ἔγνωκεν*) [9. 36. 9-10= DK68 B116]. Οι εμβριθείς παρατηρήσεις του Χατζηστεφάνου (1984α:106) αναφορικά με το παραπάνω ζήτημα, μοιάζουν, κατά τον γράφοντα, να βρίσκονται προς τη σωστή κατεύθυνση, σημειώνοντας ότι «*δεν αποκλείεται να προκύψει ότι οι Αθηναίοι στοχαστές οφείλουν πολύ περισσότερα στο Δημόκριτο απ' ό,τι πιστεύεται, σε ένα φιλόσοφο που εντυπωσίασε και αυτούς ακόμη τους Πατέρες της Εκκλησίας. [...] Το αίνιγμα ωστόσο παραμένει στην απόκρυφη δήλωση οὔ τίς με ἔγνωκεν: πρόκειται για παραγνώριση, ή μήπως για αναγνώριση και παρασιώπηση; Δεν πιστεύω πως ήθελε να πει ότι ήταν άγνωστος μεταξύ άγνωστων, και αν ακόμη υποθέσουμε ότι δεν ενδιαφέρθηκε ο ίδιος να γίνει αισθητή η παρουσία του από κανέναν*».

[52] **Θερμά ευχαριστήρια** στην επιβλέπουσά της παρούσας, κ. Καραμπατζάκη, που σε προσωπική επικοινωνία (2010), έθεσε συναφείς προβληματισμούς, ιδίως περί τον επονομαζόμενο

αποτελέσει σημείο επιστημονικού ενδιαφέροντος και σχολιασμού (π.χ. Aune, 2008, αλλά πρβλ. και Mazella, 2007:33), μολονότι αρκετοί μελετητές αναγνωρίζουν την, έστω έμμεση, συμβολή και γόνιμη επιρροή της σε νεότερες θεραπευτικές προσεγγίσεις, όπως της Γνωσιακής (Robertson, 2010:129), αλλά και, εν γένει, σε μείζονα φιλοσοφικά ρεύματα της ελληνιστικής εποχής (Long & Sedley, 1987:xii, αλλά πρβλ. και Long, 1987:21-22,), ιδίως δε του στωικισμού (Όπ.π., 181-182), χωρίς ωστόσο να υπονοείται ότι συγκεκριμένα ο στωικισμός, (η τα έτερα ελληνιστικά φιλοσοφικά ρεύματα[53]), δεν προήγαγαν ή τροποποίησαν σημαντικά τις όποιες, κυνικής προελεύσεως, επιρροές. Επάλληλα, η τάση των στωικών να αποδίδουν συχνά οικείες θέσεις τους, ιδίως, στον Διογένη, ώστε να αναχθούν με τη σειρά τους στο φιλοσοφικό συνεχές Σωκράτης- Αντισθένης- Διογένης- Ζήνων, δυσχεράνει έτι περισσότερο τη μελέτη τους (Σκουτερόπουλος, 1998:179; Moles 1983:104). Δυσκολίες, σχεδόν ανυπέρβλητες, αναφορικά με τον αποσπασματικό χαρακτήρα των πηγών, φαίνεται να επικαλούνται πολλοί μελετητές, ώστε, σε πλείστες περιπτώσεις εγχειριδίων ελληνιστικής φιλοσοφίας (πχ. Long & Sedley 1987), πλήρων ενάργειας και επιστημονικής αρτιότητας κατά τα άλλα, η κυνική φιλοσοφία τίθεται, προκλητικά ίσως, στο περιθώριο, ακόμη και στην εκτενή και καθ' όλα τεκμηριωμένη πρόταση της Nussbaum (1994), που εστιάζει στην αρχαία θεραπευτική φιλοσοφία, εν είδει ψυχοθεραπείας σε μείζονες φιλοσοφικές σχολές των ελληνιστικών χρόνων, η οποία,

---

«*θυρεπανοίκτη*» Κράτητα, αλλά, και, εν γένει, περί σαφών γνωσιακών προσανατολισμών, ήδη από την κλασική Κυνική Φιλοσοφία, που απετέλεσαν για τον γράφοντα έναυσμα ενδελεχούς διερευνήσεως.

[53] Επί παραδείγματι, φαίνεται να υφίσταται, κατά τον γράφοντα, μια σημαίνουσα σύγκλιση μεταξύ κυνικής και επικούρειας φιλοσοφίας αναφορικά με τις περί θανάτου απόψεις των, παρά τις περαιτέρω εξίσου σημαίνουσες διαφοροποιήσεις. Πιο συγκεκριμένα, ο Κικέρων (*Tusc.*, I.43.104) προσγράφει στον Διογένη περί θανάτου απόψεις, που, αν λάβουμε υπόψιν και αυτές του Διογένη Λαέρτιου («*Ἐρωτηθεὶς εἰ κακὸς ὁ θάνατος, "πῶς," εἶπε, "κακός, οὗ παρόντος οὐκ αἰσθανόμεθα;*») [6.68.1-2], φαίνεται να συνάδουν με τις αντίστοιχες περί θανάτου απόψεις που εκφράζονται στην Επικούρεια *προς Μενοικέα* επιστολή: «*ὁ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν*» (125.5-7) [πρβλ. και Desmond, 2008:129]

παρά το γεγονός ότι αναγνωρίζει την **κυνική φιλοσοφία ως εξαιρετικά σημαίνουσα στην ιστορική εξέλιξη της *φιλοσοφικής θεραπείας*** (Όπ.π., σ.8), επικαλούμενη συναφείς και, κυρίως, εγγενείς δυσκολίες, παραλείπει την κυνική φιλοσοφία από το συνεχές της αρχαίας θεραπευτικής φιλοσοφίας. Ο Aune (2008), καίτοι γνώστης τούτων των δυσκολιών, αποπειράται να ανασυνθέσει το πρόβλημα των απόψεων της αρχαίας Κυνικής Φιλοσοφίας περί παθών, σε μια ρηξικέλευθη προσέγγιση του θολού αυτού τοπίου, μέσω αποσπασμάτων, δοξογραφικών, δευτερογενών, αλλά και, ψευδεπίγραφων, κυνικών πηγών.

Σε μια προσπάθεια συνολικής ερμηνευτικής προσέγγισης, η κυνική φιλοσοφία φαίνεται να προώθησε: την ιδέα αποδέσμευσης της ευδαιμονίας από εξωτερικές συνθήκες, την αξία του ελευθέρου - ανυπότακτου πνεύματος, και να πρότεινε έναν, ιδιαζοντα (;), και πέραν κάθε αμφισβητήσεως ιδιαίτερο, ει μη προκλητικό για τα δεδομένα τα εποχής, τρόπο ζωής ελεύθερο παθών και αναγκών που κατατρύχουν τον άνθρωπο (Long 1987:20-21; Aune 2008:50). Βεβαία, η κυνική φιλοσοφία τείνει να αναδύεται μέσω δοξογραφικών, κυρίως, πηγών, όχι τόσο ως φιλοσοφική σχολή, υπό την έννοια μιας δομημένης και καθ' όλα συγκροτημένης και συστηματοποιημένης σχολής (Aune, 2008:51), αλλά μάλλον ως ἔνστασις – αἵρεσις βίου: «*προσυπογράψομεν δὲ καὶ τὰ κοινῇ ἀρέσκοντα αὐτοῖς, αἵρεσιν καὶ ταύτην εἶναι ἐγκρίνοντες τὴν φιλοσοφίαν, οὐ, καθά φασί τινες, ἔνστασιν βίου*» (Διογ. Λ., 6.103. 1-3).

Στο πλαίσιο λοιπόν, της Κυνικής Φιλοσοφίας θεμελιώδους σημασίας καθίσταται η διακριση μεταξύ του ***ζῆν κατὰ φύσιν*** vs του ***ζῆν κατὰ δόξαν*** (Ίουλ. αὐτ., *Λόγ.*, 13.3-4, βρέθηκε στον: Aune, 2008:56), διακριση που τείνει να συνάδει με οικείες διακρίσεις-αντιστίξεις, εν είδει ουσιωδών, και πέραν κάθε αμφιβολίας, πρακτικών, «δίπολων» αξιωματικών παραδοχών, της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, συνυφασμένων, εν τέλει, με την τέχνη του βίου αυτή καθεαυτή, τον ενδεδειγμένο τρόπο ζωής δηλαδή, πλήρη αρετής και φρονήσεως, και, συνάλληλα, ελεύθερο παθών και παθημάτων. Έτσι, και εντελώς ενδεικτικά, ο Πλάτων τείνει να διακρίνει την ***επιστήμην*** (...που και ετυμολογικώς σηματοδοτεί ανώτερη μορφή γνώσεως επί + ίσταμαι [ενδεικτικά πρβλ. *Φαίδ.* 90d7, 76c6]) από την ***δόξαν*** (εκ του δοκέω-ω) των πολλών, απαίδευτων και αμαθών (ενδεικτικά

πρβλ. *Θεαίτ.*, 167a.1-167b4 και 170b 5-9), ο Αντιφών και ο Γοργίας μεταξύ ορθής/αληθούς γνώμης/δόξας έναντι της Ψευδούς γνώμης (πρβλ. Φιλόστρ., *Σοφ.*, 1. 498. 20, και, Γοργ., Έλ., 11.64-72), οι Στωικοί μεταξύ αληθούς κρίσεως έναντι της ψευδούς/απατηλής δόξας (πρβλ. Αρρ., Επ. *Διατ.*, 2.6.1. 1-2) και οι Επικούρειοι, τέλος, μεταξύ κενής/ψευδούς δόξας (Επίκ.., *Κ.δόξ.*, 30.3 και αντιστοίχως *Γνωμ.vat.*, 59.2) έναντι ορθής γνώσεως (Διογ. Λ., 10.124. 8), οι αρνητικά φορτισμένες εκφάνσεις των οποίων αποτελούν τη γενεσιουργό αιτία του ανθρώπινου ψυχικού άλγους, απομακρύνοντας το άτομο από την επίτευξη ενός ευδαίμονος βίου, που αποτελεί το τελικό αγαθό, εκπεφρασμένο, ωστόσο, μέσα από μια «φιλοσοφική πολυφωνία» (πρβλ. και Hadot, Davidson & Wissing, 1990:492).

Ο Αντισθένης, αναφέρεται από τον Λαέρτιο ως ο πρώτος Κυνικός φιλόσοφος[54] (6.2.10), γοητευμένος από τη διδασκαλία του Σωκράτη, τόσο που παραινούσε τους μαθητές του να τον ακούσουν (6.2.5-7). Ο ίδιος, φέρεται να δήλωνε ότι η ηθική, και σαφώς πρακτική του (Rappe, 2000:283) διδασκαλία, οφείλει να εντυπωθεί πρωτίστως στην ψυχή (Διογ. Λ., 6.5.3-4), ενώ παράλληλα, τείνει να προκύπτει μια σταθερή, και άκρως σημαίνουσα επαλληλία – αναλόγιση, αυτής ακριβώς της πρακτικής ηθικής διδασκαλίας, με ό,τι πράττουν οι ιατροί στους νοσούντες προκειμένου για την προώθηση της θεραπείας τους: «*ἐρωτηθεὶς διὰ τί πικρῶς τοῖς μαθηταῖς ἐπιπλήττει, "καὶ οἱ ἰατροί," φησί, "τοῖς κάμνουσιν*» (Διογ. Λ., 6.4.6-8, *αλλα* πρβλ. και «*ὀνειδιζόμενός ποτ' ἐπὶ τῷ πονηροῖς συγγενέσθαι, "καὶ οἱ ἰατροί," φησί, "μετὰ τῶν νοσούντων εἰσίν, ἀλλ' οὐ*

[54] Η αναφορά του. Αντισθένη ως πρώτου κυνικού φιλοσόφου δεν επικοινωνείται χωρίς προβλήματα. Ο Sayre (1948) εκφράζει σαφείς αμφιβολίες σε σχέση με αυτό, ενώ ο Μπαγιόνας (1970:6), υποβάλλει, εν αντιθέσει, πως «δεν υπάρχει λόγος να μην τον θεωρήσουμε ως κυνικό». Επαρκείς διευκρινίσεις τείνει να προσφέρει η Navia (1996:39), που σημειώνει, εύστοχα, ότι υφίστανται δύο ακραίες θέσεις εν σχέσει με «αντισθένεια προβληματική»: η πρώτη νοεί τον Αντισθένη ως μείζονα σωκρατικό φιλόσοφο, ο όποιος αργότερα εγκαινίασε την Κυνική Φιλοσοφία, ενώ η δεύτερη, τον νοεί ως ελάσσονα μεταξύ των σωκρατικών φιλοσόφων και αλλότριο αναφορικά με την εμφάνιση του κυνισμού. Η αλήθεια, κατά την ίδια φαίνεται να κείται στο μέσον των δύο ακραίων απόψεων, διότι μια άνευ προκαταλήψεων μελέτη των πηγών, θα οδηγούσε στο συμπέρασμα ότι πρόκειται για ένα μείζονα σωκρατικό, η σκέψη του οποίου άφησε το στίγμα της στην ιστορία των φιλοσοφικών ιδεών. Η άποψη του γράφοντος τείνει να συνάδει με τις θέσεις της Navia, οι οποίες τείνουν να βρίσκουν σύμφωνη και την Καραμπατζάκη (2002).

πυρέττουσιν[55]» [Όπ.π., 6.6.3-5], αλλά και «*οὐδὲ γὰρ ἰατρός' εἶπεν 'ὑγιείας ὢν ποιητικὸς ἐν τοῖς ὑγιαίνουσι τὴν διατριβὴν ποιεῖται*») [Στοβ., *Ἀνθολ.*, III.13.43.4-5], επιθυμώντας να εκφράσει με τον πλέον παραστατικό τρόπο το γεγονός ότι, όπως ακριβώς το σώμα που νοσεί δείται ιατρού, έτσι και η ψυχή που α-σθενεί δείται φιλοσοφικής επιμέλειας και παρεμβάσεως προκείμενου για τη θεραπεία αυτού που εννόησαν ως τύφο, άποψη που φαίνεται να ενστερνιστήκαν και μεταγενέστεροι κυνικοί, όπως, επί παραδείγματι, ο Διογένης («*εἰ δὲ ἰατρὸν ἐπρίω νοσῶν, οὐκ ἄν,*" <*ἔφη,*> "*αὐτῷ ἐπείθου*») [Διογ. Λ., 6.36.1-5], και που ως παράδοση τείνει να αποτελέσει κοινό τόπο στην αρχαία ελληνική φιλοσοφική γραμματεία, η αρχική πηγή της οποίας εντοπίζεται κατά τον Dodds (1996:301, υποσ. 79) «*στη σωκρατική θεραπεία της ψυχής*». Με τις περαιτέρω παρατηρήσεις[56] του αναφορικά με την άξια της φιλοσοφίας ως μέσου που εξασφαλίζει «*τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν*» (Διογ. Λ., 6.6.7-8), υπό την έννοια της συμφωνίας με τον Εαυτό μέσω ενός εσωτερικού μονόλογου, εν είδει αυτοκριτικής (πρβλ. Στοβ., *Ἀνθολ.*, 3.1.55.3-4), αλλά και περαιτέρω, καθιστώντας σημαίνουσα την αρετή (*Ἀπ.*, 14.4.4-7), ως χαρακτηριστικό γνώρισμα του σοφού που οδηγεί από μόνη της στον ευδαίμονα βίο («*αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην*») [Διογ. Λ., 6.11.1-3], και τα παρεπόμενα αυτής, όπως, η αυτάρκεια (Διογ. Λ., 6.11.4-5) η ελευθερία (πρβλ. Ἀρρ., *Ἐπ. Διατ.*, 3.24.67-69), η λογική (Διογ. Λ., 6.13.1-3), φαίνεται να θέτει με σαφήνεια και πληρότητα τις εννοιολογικές ορίζουσες της Κυνικής Φιλοσοφίας. Επιπροσθέτως, τείνει να υφίσταται μια διασύνδεση μεταξύ κυνικής ηθικής - Αντισθένη, αλλά, παράλληλα, και κυνικής -

---

[55] Η Navia (1996:140), ορθώς, υπερθεματίζει στη σημαντικότητα της εν λόγω φράσεως, σημειώνοντας ότι μια φράση από τον Gospels ταιριάζει εδώ: «*Οι ιατροί κινούνται εν μέσω ασθενών αλλά οι ίδιοι παραμένουν αλώβητοι*». **Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι ο φιλόσοφος, ο κυνικός σοφός, έρχεται σε άμεση επαφή με τους τετυφωμένους ανθρώπους, χωρίς αυτό να υπονοεί ότι ο ίδιος δύναται να νοσήσει.**

[56] Αξίζει να σημειωθεί ότι όντας πολυγραφότατος σύμφωνα με τον Λαέρτιο (6.15-18), τρία εκ των συγγραμμάτων του εντάσσονται στα απολεσθέντα παραμυθητικού ενδιαφέροντος συγγράμματα (Γρόλλιος, 1956:30), υπό τους τίτλους: *Περὶ τοῦ ἀποθανεῖν*, *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου*, και *Περὶ τῶν ἐν ᾅδου*.

στωικής ηθικής, ως προς τη διακριση οἰκείου vs ἀλλοτρίου (πρβλ. Αρρ., Επ. *Διατ.*, 3.24. 67-69: *«ὅτι 'ἐξ οὗ μ' Ἀντισθένης ἠλευθέρωσεν, οὐκέτι ἐδούλευσα'. πῶς ἠλευθέρωσεν; ἄκουε, τί λέγει· 'ἐδίδαξέν με τά ἐμά καὶ τά οὐκ ἐμά. κτῆσις οὐκ ἐμή· συγγενεῖς, οἰκεῖοι, φίλοι, φήμη, συνήθεις τόποι, διατριβή, πάντα ταῦτα ὅτι ἀλλότρια»*), τα ίχνη της οποίας εντοπίζονται, πιθανώς, πίσω στο Σωκράτη (Rappe, 2000:294-295), και που θα μπορούσε να ειπωθεί ότι συνιστά ένα γνωσιακό σχήμα που σηματοδοτεί στην πρώτη περίπτωση, επίγνωση Εαυτού, και, άρα, προσαρμοστικότητα και εὖ- λειτουργικό σενάριο ζωής, εν αντιθέσει προς το *ἀλλότριον* που συνιστά, ευρύτερα, αλλοτρίωση του άτομου, πρωτίστως από τον Εαυτό, και, συνεκδοχικά, τείνει να συνιστά μάλλον παθο- λογία για το άτομο παρά εὖ- λογία και εὖ- λειτουργική συμπεριφορά.

Η δεσπόζουσα, και άρρηκτα συνδεδεμένη, στο πλαίσιο της φιλοσοφικής θεωρήσεως των Κυνικών, κι επάλληλα, της κυνικής ηθικής τέχνης του ζην, έννοια της *ἀτυφίας*, νοείται ως το τελικό αγαθό του ανθρώπινου βίου: *«Ἀντισθένης μὲν τὴν ἀτυφίαν (τοῦ μὲν ὅλου βίου τέλος εἶναι ἔταξε»)* [Κλήμ. Αλεξ., *Στρωμ.*, 97a1-3]. Σε όρους λεξικογραφικούς (εκ του τύφω, δόκιμο και σε Παθ. ΠΡΚ τετύφωμαι), ο όρος επικοινωνείται στην ιατρική ορολογία του ιπποκρατικού corpus, προκειμένου για τη δήλωση εμπύρετης καταστάσεως (*Εντ. Παθ.* 39.1-6), ενώ κυριολεκτικά νοείται ως συνώνυμο των λημμάτων καπνός, σκότος, αχλύ (Σταματάκος, 1990:1018), ωστόσο, στο πλαίσιο της Κυνικής Φιλοσοφίας φαίνεται να χρησιμοποιείται, κατ' εξοχήν, μεταφορικά, ώστε να αφορά σε συσκότιση διανοιας από ματαιοδοξία ή οίηση, και, εν τέλει, να συνιστά μια κατάσταση Γνωσιακής πλάνης, που το άτομο οφείλει να υπερβεί, μεταβαίνοντας σε κατάσταση *ἀ-τυφίας*, κυρίαρχο γνώρισμα του ευδαίμονος βίου.

Προκειμένου, ωστόσο να προσεγγίσει ο άνθρωπος την, κατεξοχήν πνευματική, κατάσταση ατυφίας, οφείλει να απαλλαγεί από τα «νομίσματα» από τις κενές δόξες των πολλών. Ο Διογένης λοιπόν, ακολουθώντας την επιταγή του δελφικού χρησμού[57] *«παραχαράξαι τὸ νόμισμα»* (Διογ. Λ., 6.20.4-21.5),

---

[57] Ήδη, από τα αρχαία χρόνια η ερμηνεία και η ιστορική εγκυρότητα του δελφικού χρησμού, επί του οποίου οικοδομήθηκε η φιλοσοφική του δραστηριότητα, έχει αποτελέσει σημείο καταθέσεως

ως αναπόσπαστου μέρους της φιλοσοφικής του μεθόδου προς επίτευξη του ευδαίμονος βίου, απέρριπτε την καθεστηκυία κοινωνική δομή, ακυρώνοντας στην πράξη τους κανόνες που διέπουν τη ζωή του άτομου, εντός του κοινωνικού ιστού, τροποποιώντας και αντικαθιστώντας τον, ουσιαστικά, πλασματικό τρόπο ζωής, από έτερους, αυστηρώς, κατά φύσιν, «κανόνες», προσφέροντας στον άνθρωπο την πρωταρχική του ελευθερία (Σκουτερόπουλος, 1998:182), που, ως έννοια, διαδραματίζει τόσο σημαίνοντα ρόλο στη φιλοσοφία του (πρβλ. Αρρ., Επ. Διατ., 4.1.114-118). Ο Διογένης, ο μαινόμενος Σωκράτης (*Γνωμ. vat.*, 442.2), αλλά και, εν γένει, οι Κυνικοί, υπό την επίδραση, ίσως, σοφιστικών διδασκαλιών (Μπαγιόνας, 1970:27), αλλά και πιο συγκεκριμένα, του Αντιφώντος[58], ιδίως στο

διαφορετικών απόψεων, και τείνει να συνυφαίνεται με το μύθο(;) της εξορίας του, από τη Σινώπη, ιδίως στο φόντο μιας πιθανής προσπάθειας διασυνδέσεως με τον αντίστοιχο σωκρατικό χρησμό (Σκουτερόπουλος, 1998:182). Η ιδία η στάση του Διογένη αλλά και μεταγενέστερες πηγές, φαίνεται να υποτιμούν το πρόβλημα ιστορικής εγκυρότητας, υπερθεματίζοντας στην συμβολικότητα του χρησμού: «*Προύτρεψε δὲ αὐτὸν οὐχ ὥσπερ τοὺς ἄλλους ἔπεισεν ἐντείνων τὴν παραίνεσιν, ἀλλ' ἔργῳ διδάσκων ὅτι βούλεται συμβολικῶς διὰ δυοῖν ὀνομάτοιν, «Παραχάραξον», εἰπών, «τὸ νόμισμα»[...] βίου σκοπὸς ἦν καὶ τέλος αὐτοὺς οἶμαι γνῶναι καὶ τῶν κενῶν ὑπεριδεῖν δοξῶν*» (Ιουλ. αὐτ., *Λόγ.*, 8.25-35).

[58] Οι Long (2000:34), παρατηρεί τις σημαίνουσες ομοιότητες ως προς τη διακριση νόμου vs φύσεως, ωστόσο, θέτει το ζήτημα σε ορθότερη βάση, παρατηρώντας ότι, αν και φαίνεται να υφίσταται μία ευθεία και, πέραν οιασδήποτε αμφιβολίας και αντιρρήσεως, υπάρχουσα συνάφεια μεταξύ της Διογένειας πρακτικής θεωρήσεως (όπως αυτή εκφράζει το κίνημα του Κυνισμού) και της αντίστιξης Νόμου vs Φύσεως (όπως αυτή εκφράστηκε, κατά τον 5ο αι. από τον Αντιφώντα και τον Καλλικλή του πλατωνικού Γοργία), εντούτοις, μία πλήρης θεώρηση αυτής διαστασης θα όφειλε να επισημάνει ότι δύναται να απαντηθεί μία ε ξ ί σ ο υ αξιομνημόνευτη ή αξιοσημείωτη διαφοροποίηση μεταξύ των απόψεων των προαναφερθέντων ρευμάτων. Πιο συγκεκριμένα, αμφότεροι (Αντιφών και Καλλικλής) φέρονται να πρεσβεύουν ότι το κατά συνθήκην (έννομο Δίκαιο) αντιτίθεται στην βαθύτερη ουσία / χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσεως, διότι τείνει να περιχαρακώνει την έννοια της φυσικής ελευθερίας του ατόμου, σε φυσικά και σχεσιοδυναμικά πλαίσια. Έτσι, κατά τον Καλλικλή, το φυσικό δίκαιο "αδειοδοτεί" έναν ισχυρό άνδρα ή τον καθιστά έτσι ισχυρότερο, ώστε να επικυριαρχεί στους υφισταμένους αυτού συμπολίτες και να ικανοποιεί κατά τρόπο ακόρεστο τα ένστικτα και τις επιθυμίες του. Αντιθέτως, ο Διογένης φαίνεται να νοεί διαφορετικά το δίπολο Νόμος vs Φύσις. Κάποιος ο οποίος ακολουθεί τα κελεύσματα της φύσεως, όπως τα νοεί ο Διογένης, δε θα είχε ουδεμία συνάφεια με την έννοια της ελευθερίας, όπως τη νοεί ο Καλλικλής. Για το Διογένη η ικανοποίηση φυσικών αναγκών ή επιθυμιών, γίνεται με το μικρότερο δυνατό κόστος για τον Εαυτό και τους άλλους, επίσης, στη

περί Αλήθειας πόνημα του, και του Καλλικλή, όπως προβάλλεται στον πλατωνικό Γοργία (482e 2-6), δέχονται την αντίστιξη νόμου vs φύσεως (βλ. υποσ.3), συναρτήσει, ωστόσο, της παραχαράξεως του νομίσματος, δηλαδή των ανθρωπίνων δοξών και των συνηθειών που, σαφώς, δεν είναι ανοίκειες προς αυτές τις δόξες. Ο Μπαγιόνας (1979:28-30) ευστόχως συμπληρώνει ότι ο νόμος της φύσεως είναι αντικείμενο της επιστήμης και όχι της δόξας που είναι φύσεως αλλότρια, όπως, εν γένει, τα ανθρώπινα νομίσματα, και ο κυνικός σοφός, πλήρης αναιδείας-αναισχυντίας και παρρησίας, δύναται να περιφρονήσει τις δόξες-νομίσματα των απαίδευτων και ατριβών ανθρώπων. Οι όροι, επομένως, ***παραχαράξαι*** και ***νόμισμα***, δύνανται με άνεση να ερμηνευθούν ως τροποποίηση, παραμόρφωση, αλλαγή, και συνήθεις αξίες - καθεστηκυίες κοινωνικές συμπεριφορές, αντιστοίχως, αλλά, συνεκδοχικά, και ως ατομικές γνωσίες προβαλλόμενες και στο κοινωνικό επίπεδο. Στη βάση τούτων των παρατηρήσεων τείνει να προβάλεται ο σκοπός εισόδου του Διογένη στην Αθήνα που δεν αφορά σε τίποτε λιγότερο παρά στην ακύρωση ηθικών και κοινωνικών *νομισμάτων* γύρω από τα οποία περιστρέφεται η ζωή των ανθρώπων (Navia:90-93), και προς αυτήν ακριβώς την κατεύθυνση ερμηνείας συναινεί ο Ιουλιανός, θέτοντας ωστόσο το ζήτημα περισσότερο εύληπτα και ευθύβολα: «*πᾶν μὲν ἐξελεῖν «τὸ νόμισμα», λόγῳ δὲ καὶ ἀληθείᾳ κρῖναι τὰ πράγματα*» (*Λογ.* 12.31-32). Και, ίσως, κατά προέκταση, η παραχάραξις του νομίσματος, που τείνει να αναδύεται ως μέθοδος, και η έννοια της α-τυφίας, ως σκοπός της Κυνικής Φιλοσοφίας, τείνουν να αφορούν, εν τέλει, συναμφότερες οι έννοιες, όχι μόνον στην προσέγγιση και θεραπεία των πεπλανημένων από τύφο ατόμων και στην απελευθέρωσή τους από τα δεσμά των κοινωνικών συμβάσεων και των εσφαλμένων γνωσιών (πρβλ. Γιουζέπα 2007:139, αλλά, κυρίως, «***Ἐλευθερωτής εἰμι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν***») [Λουκ. *Βί.πρ.*, 8.14-15], αλλά μοιάζει

Διογένεια οπτική η απορία και η εκούσια πενία συνιστούν έλλογη στάση ζωής και προάγουν αυτό που οι Κυνικοί αποκαλούσαν εμπιστοσύνη του εαυτού στην τύχη. Τέλος, ο Xenakis (1973:11), υποβάλλει ότι (οι σοφιστεύσαντες, εν γένει, αλλά, κυρίως) οι απόψεις του Αντιφώντος μοιάζουν να κληροδότησαν στους κυνικούς φιλοσόφους τις ιδέες της αδελφοσύνης μεταξύ των ανθρώπων, καθώς και του κοσμοπολιτισμού.

να αφορούν επιπλέον και στη «*θεραπεία της ημαρτημένης πόλεως*» (Μπαγιόνας, 1970:8).

Η **ηθική του τέχνη** φαίνεται να θέτει ως αδήριτη ανάγκη την *ἄσκησιν*[59], η οποία φέρεται να έχει **διττό** χαρακτήρα: **είναι συγγυμνασία ψυχής και σώματος**, όπου η μια μορφή νοείται ως ατελής άνευ της έτερης (Διογ. Λ., 6.70.1-6), και τείνει να αφορά στην προπαρασκευή του ατόμου ενόψει των πραγματικών συνθηκών ζωής (π.χ. **ανθεκτικότητα** έναντι των ασθενειών του σώματος) και την προαγωγή των παραγόντων εκείνων που συνιστούν την έννοια της προσωπικής ελευθερίας και αίσθησης μίας προσδοκίας αυτοαποτελεσματικότητας (**αὐτάρκεια**) (Branham & Goulet-Caze, 2000:9). Προεκτείνοντας αυτές τις παρατηρήσεις, δύναται να ειπωθεί, ότι η κυνική άσκηση, διά της οποίας το άτομο αποκτά σθένος επί του αντεπεξέρχεσθαι ([...]*ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι*) [Διογ. Λ., 6.71.1-2], τείνει να παρουσιάζει σημαίνουσες συγκλίσεις με την τέχνη προπαρασκευής επί δυνάμει δυσ-οίστων γεγονότων ζωής: «*ρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, "καὶ εἰ μηδὲν ἄλλο, τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι*» (Διογ. Λ., 6.63.1-3), που σε όρους πραγματικότητας φαίνεται να αποτέλεσε προσφιλές πεδίο αντιμετώπισης αντιξοοτήτων της τύχης για τον ίδιο (πρβλ. Στοβ., *Ἄνθολ.*, 4.44.71.2-4). Μάλιστα, έχει επισημανθεί ταύτιση, και δη πλήρης, του τρόπου ζωής του με την ηθική διδασκαλία του, έτσι ώστε ο Επίκτητος να κάνει λόγο σαφή, για έναν υποδειγματικό βίο, πλήρη ελευθερίας,

---

[59]. Ο όρος «*ἄσκησις*» φαίνεται να αποτελεί «δάνειο» από το πεδίο του αθλητισμού (πρβλ. Διογ. Λ., 6.70.10-12). Αλλά, στην Κυνική Φιλοσοφία ο σκοπός συνίσταται σε κάτι περισσότερο κάτι πιο σημαντικό από την απλή ενδυνάμωση του σώματος, είναι ενδυνάμωση ψυχο-σωματική (**συγγυμνασία**). Υφίσταται και εδώ ένας αγώνας του οποίου το βαθύτερο νόημα δε θα πρέπει να χαθεί. Και είναι ο ίδιος ο Διογένης που τείνει να απαρνείται και να διακειται εναντίον κάθε παραδεδομένης αξίας και θεσμού (Branham & Goulet-Caze, 2000:26). Μάλιστα, ο ίδιος έκανε πράξη αυτή την αντίθεσή του στα κοινωνικά «κατασκευάσματα» με τις πράξεις, τα λεχθέντα του, ακόμη και τον τρόπο αμφίεσής του (Krueger, 2000:236). Η έννοια της ***ἀσκήσεως*** στην Κυνική Φιλοσοφία, στη βάση των μαρτυριών του Λαέρτιου (6.70-71), έχει διερευνηθεί εκτενώς στο: Goulet-Cazé (1986). Ωστόσο, υπάρχουν αντιρρήσεις (βλ. Σκουτερόπουλο, 1998:383) σχετικά με την υπόθεση της περί αναγωγής απόψεων που εκφράζονται στο πόνημα του Λαέρτιου (6.70-71), στα συγγράμματα του Διογένη *Τέχνη ἠθική* ή τον *Ἡρακλέα*, στα οποία εικάζει ότι θεμελιώνετο η έννοια της ***ἀσκήσεως***.

που τον κατέστησε **άφοβο** και **άλυπο** («*καὶ ὡς ὁ Διογένης[...]τί μοι λείπει[ν]; οὐκ εἰμὶ ἄλυπος, οὐκ εἰμὶ ἄφοβος, οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος;*»)[Αρρ., Επ. Διατ., 3.22.24-50], και, όπως ορθά παρατηρεί ο Σκουτερόπουλος (1998:361), με την ανεξαρτησία του ο κυνικός (με την αποδέσμευση της ευδαιμονίας από εξωτερικές συνθήκες) κερδίζει την ανεξαρτησία από τα **πάθη της ψυχής**, τα οποία απορρέουν από **εσφαλμένες εκτιμήσεις-κρίσεις για τα εξωτερικά πράγματα**, ώστε αυτή ακριβώς η ανεξαρτησία επί των παθών να καθιστά το σοφό άφοβο, άλυπο, επίθετα που συνιστούν χαρακτηριστικά γνωρίσματα του ευδαίμονος - σοφού ανθρώπου: «***οὕτω καὶ ἄλυπος καὶ ἄφοβος*** <ὁ> *ἐκτὸς λύπης καὶ φόβου; οὕτω γὰρ καὶ εὐδαίμων ἔσται [ὁ] ἐκτὸς τοῦ παθους καὶ ταραχῆς ὤν*» (Τέλης[60], *Π. Ἀπαθ.*, 56.2-4).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον τείνει να παρουσιάζει ο μαθητής του Διογένους, Κράτης, διότι, δεδομένης της επιρροής του Διογένους, όχι μόνον φαίνεται να είχε λάβει περισσότερο «ενεργό» ρόλο, εν είδει θεράποντος του τύφου, ο οποίος εισέρχετο στα σπίτια, κεκλημένος ή άκλητος (Ιουλ. αὐτ., *Λόγ.*, 18.29), προκειμένου να νουθετήσει και να αφαιρέσει τον τύφο, ώστε να περιέλθουν στην κατάσταση α-τυφίας που είναι σύμφωνη προς τη φύση και τον Λογο[61] (πρβλ. «*τὰ καθ' ἑαυτὸν λόγῳ καὶ νῷ κυβερνάσθω*») [Ιουλ. αὐτ., *Λόγ.*, 18.42-43], αλλά ακόμη, ένεκα αυτής ακριβώς της δραστηριότατας έλαβε το προσωνύμιο

---

[60] Ο Τέλης, είναι γνωστός για τις Διατριβές του, ένα λογοτεχνικό είδος κατάλληλο για την εκλαϊκευμένη φιλοσοφία (Zeller & Nestle, 1997:292), η σημαντικότητα των οποίων για την κυνική σκέψη εν γένει είναι αδιαμφισβήτητη, παρά το γεγονός ότι πολλοί μελετητές έχουν σημειώσει ότι τείνουν να αποτελούν διαλεκτικές ασκήσεις, άνευ ουδεμίας πνευματικής προόδου ωστόσο, εν συγκρίσει προς τις αντίστοιχες των προγενεστέρων, σε σχέση με τις οποίες φαίνονται κατώτερες (Rankin, 1983:242). Σημαντικές ενστάσεις ως προς την παραδοσιακή μη ικανοποιητική ερμηνεία (σ.18) του Τέλητος υποβάλλει η González (1998), που σημειώνει ότι το ηθικό μήνυμα του είναι σαφώς περισσότερο έκδηλο και ελεύθερα αναπτυσσόμενο, δεδομένου ότι επρόκειτο για κείμενα που προορίζοντο για να ικανοποιήσουν παιδαγωγικούς σκοπούς, ενός αληθινού ηθικού στοχαστή, ορμώμενου από τις δικές του πίστεις και το δικό του παιδαγωγικό ζήλο (σ. 19-20).

[61] Ο Διογένης Λαέρτιος (6.38.7-8) παραδίδει ότι ο Αντισθένης αντέτασσε στη τύχη το θάρρος, στον ανθρώπινο νόμο τη φύση, και στο πάθος το Λόγο (*ἀντιτιθέναι τύχῃ μὲν θάρσος, νόμῳ δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον*).

Θυρεπανοίκτης: «*Ἐκαλεῖτο δὲ καὶ Θυρεπανοικτης διὰ τὸ εἰς πᾶσαν εἰσιέναι οἰκίαν καὶ νουθετεῖν· ἔστιν αὐτοῦ καὶ τόδε· ταῦτ' ἔχω ὅσσ' ἔμαθον καὶ ἐφρόντισα καὶ μετὰ Μουσῶν σέμν' ἐδάην· τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια τῦφος ἔμαρψεν*» (Διογ. Λ., 6.86.5-8). Παράλληλα, βάσει της μαρτυρίας του Ιουλιανού, φαίνεται να υπονοείται ότι ο Κράτης έτεινε να προβάλει μια περισσότερο προσηνή - μειλίχια[62] προσέγγιση έναντι του Διογένους: «*ἐπετίμα δὲ **οὐ μετὰ πικρίας, ἀλλὰ μετὰ χάριτος***», στην προσπάθειά του να συμβουλεύσει και να νουθετήσει, ώστε οι τετυφωμένοι να απαλλαγούν του τύφου και να μεταβάλουν επί το βέλτιον τη ζωή τους προς μια κατεύθυνση κατάκτησης του όλβιου βίου: «*οὐχ ἵνα συκοφαντεῖν δοκῇ τοὺς σωφρονισθέντας, ὠφελεῖν δὲ ἐθέλων αὐτούς τε ἐκείνους καὶ τοὺς ἀκούοντας [...] **ἐσκόπουν** ὅπως αὐτοὶ **μὲν εὐδαιμονήσωσιν***» (*Λόγ.* 18.32-

---

[62] Και είναι αυτή η θεραπευτική προσέγγιση που οδηγεί τη σκέψη του γράφοντος στο να προβεί σε μία προβολή και παραλληλισμό τούτης με τη Ροτζεριανή (πελατοκεντρική) προσέγγιση, στα πλαίσια της οποίας ο θεραπευτής θα πρέπει πέρα και πάνω από όλα να είναι α-κριτικός (δοτικότητα και αποδοχή άνευ όρων) και να αποδέχεται τον α-σθενή του επιδεικνύοντας εμπαθητική κατανόηση («*τι σημαίνει αυτό για εσένα*»). Σκοπός δεν είναι η επίκριση, αλλά η από κοινού προσπάθεια αναδομήσεως Εαυτού («*θα συνεργαστούμε*»). Επιπροσθέτως, ο Hergenhahn (2008:593) υποβάλλει ότι υφίσταται μια σημαίνουσα ομοιότητα μεταξύ της Ροτζεριανής αντίληψης και της Κυνικής Φιλοσοφίας ως προς την έννοια της αυτοπραγμάτωσης, υπό την έννοια της ανάγκης για αποδέσμευση του ανθρώπου πρωτίστως από την προσκόλληση του στις καθεστηκυίες κοινωνικές επιταγές, προκειμένου για την επίτευξη του θεμελιώδους δομικού στοιχείου της προσεγγίσεως του Rogers, που τείνει, εν τέλει, να συνάδει στα επιμέρους με την κυνική έννοια της ελευθερίας («*τοῦτο γάρ ἐστιν ἡ ταῖς ἀληθείαις ἐλευθερία. ταύτην ἠλευθερώθη Διογένης παρ' Ἀντισθένους καὶ οὐκέτι ἔφη καταδουλωθῆναι δύνασθαι ὑπ' οὐδενός [...] τὴν περὶ βίον ἐπιστήμην κέκτηται*») [Ἀρρ., *Επ. Διατ.*, 4.1.115.-4.1.118. 2]. Ομοίως, τα παρεπόμενα της τελευταίας επιβάλλουν με την σειρά τους την ανάγκη αποδέσμευσης από ό,τι Ellis εννόησε, εμπνευσμένος από την παρατήρηση της Horney (1950:64-85), ως τυραννία των πρέπει (tyranny of the should's), που αφορούν σε ενδοβεβλημένες κοινωνικές συμβάσεις (πρβλ. Eliis 2002:16-18), οι οποίες συνιστούν παράγοντες που αντιβαίνουν της αυτοπραγμάτωσης του άτομου, αποτελώντας τη βάση οικοδομήσεως των παρά-λογων πίστεων, κάτι που, κατά τον ίδιο (σ.17), είχαν υπόψιν τους και οι Στωικοί φιλόσοφοι, οι οποίοι «*προσπάθησαν να άρουν τις εσφαλμένες ιδέες (πρβλ. γνωσίες) που υιοθετήθησαν από το οικογενειακό ή κοινωνικό συγκείμενο*» (Gill, 2008:366).

35). Την ίδια πληροφορία επιβεβαιώνει και ο Πλούταρχος στα *Συμποσιακά* του: «*Κράτητα δὲ τὸν φιλόσοφον, εἰς πᾶσαν οἰκίαν εἰσιόντα μετὰ τιμῆς καὶ φιλοφροσύνης δεχομένων, 'θυρεπανοίκτην' ἐκάλουν. ποιεῖ δ' εὔχαρι σκῶμμα καὶ μέμψις ἐμφαίνουσα χάριν*» (632.E.4- E.7), ενώ ο Απουλήιος στα *Ἀνθηρὰ* (22) συγκρίνει την δραστηριότητα του Κράτητος με τους άθλους του Ηρακλή και προσθέτει ότι ομοίως ο Κράτης εισερχόμενος στους οίκους των, καταπολεμούσε την οργή το θυμό, το φθόνο, την ακολασία, και ετέρα **πάθη της ψυχής**, ελευθερώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο το **νου των ανθρώπων**. Και, ίσως σε αυτό το σημείο να δύναμαι να υπερθεματίσω υπέρ της απόψεως της Goulet-Cazé (1994:497) ότι «*πραγματικά, ο Κρατης, μετουσίωσε σε πράξη τον κυνικό τρόπο ζωής*», και αυτός ακριβώς ο τρόπος ζωής και δράσεως που προσγράφεται στον Κράτητα, ορθώς έχει επισημανθεί ότι τείνει να παρουσιάζει σημαίνουσες συγκλίσεις με τις δραστηριότητες του Σωκράτη των *Ἀπομνημονευματων* του Ξενοφώντος, ιδίως ως προς την αρετή της αδελφοσύνης μεταξύ των ανθρώπων και της σημαντικότητας της επίτευξης του αυτοελέγχου (Dudley, 1937: 52-53). Στο επίκεντρο μάλλον, παρά στο περιθώριο αυτών των παρατηρήσεων, τείνουν να καθίστανται πλήρως κατανοητοί οι λόγοι επαναλαμβανόμενης επαλληλίας με την ιατρική, ιδίως δε στο φόντο της προσπάθειας κατανοήσεως της φιλοσοφικής τους δραστηριότητας μάλλον ως ιατρών της ανθρωπότητας και της νοσούσας από τον τύφο ανθρώπινης ψυχής, παρά ως φιλοσοφικής ασκητικής δραστηριότητας αποκομμένης από προβλήματα που κατατρύχουν τον άνθρωπο, στο πλαίσιο της οποίας, βάσει της ιδιοσυγκρασίας του, έκαστος υιοθέτησε τον αντίστοιχο τύπο ***φιλοσοφικής θεραπείας*** (Navia, 1996:140).

Παρά το γεγονός ότι η πεμπτουσία, εν γένει, της κυνικής φιλοσοφία, τείνει να συνίσταται στη θεραπεία του τύφου, και επάλληλα, η *ἀ-τυφία* τείνει να συνοψίζει το κυνικό summum bonum ιδίως όπως αυτή εκφράστηκε υποδειγματικά από τον Κράτητα (Navia, 1996:140), ωστόσο, στο πλαίσιο του δίπολου *τῦφος* vs *ἀ-τυφία*, τείνουν να συμπλέκονται, σχεδόν άρρηκτα, πλήθος σημαινόντων εννοιολογικών πλεγμάτων, εν είδει ερεισμάτων για την επίτευξη της *ἀ-τυφίας*, όπως: αυτάρκεια (πρβλ. Ιουλ. αὐτ., *Λόγ.*,. 19.6-7, αλλά

και Διογ. Λ., 6.78.10), υπό την έννοια της αίσθησης αυτοαποτελεσματικότητας, αυτοέλεγχος και λιτότητα [*σχόλ. Ίλ.*, 9.447b.6-8 και αντιστοίχως, Διογ. Λ., 6.13.5, καθώς και Ώριγ. *Κέλσ.* 2.41.16-18), παρρησία - ελευθερία εκφράσεως (Διογ. Λ., 6.69 και Στοβ. *Ἀνθολ.*, 3.13.37.4-11), φιλανθρωπία αγάπη για τα ανθρωπινά όντα (πρβλ. Ἀρρ., *Ἐπ. Διατ.*, 3.24.64.1-5), άσκηση (Διογ. Λ., 6.70-71), αρετή (Διογ. Λ., 7.91.3-5), και, τέλος, αναίδεια – αναισχυντία, στην οποία άσκησε δριμεία κριτική ο Κικέρων (*Off.*, I.35.128).

Η περαιτέρω διερεύνηση της έννοιας – πρακτικής της αναίδειας - αναισχυντίας που προσγράφεται, ως επί το πλείστον στους Διογένη και Κράτητα (πρβλ. Σέξτ. Ἐμπ., *Πυρρ.*, 1.150.2-4, αλλά, κυρίως, «***αἰδὼς δὲ καὶ ἐπιείκεια καὶ μετριότης ἀπέστω, καὶ τὸ ἐρυθριᾶν ἀπόξυσον τοῦ προσώπου παντελῶς***» [Λουκ. *Βι.πρ.*, 10.8-10], <u>καθώς και</u>, «*Ἐπεὶ δὲ ἐν τῇ στοᾷ* ***ἀνάπαλιν περιπατοῦντος*** *[...] ἐγέλων τινές[...]*») [Στοβ. *Ἀνθολ.*, 3.4.83.1-5], και που αποτέλεσε για τους ίδιους τρόπο ζωής συνυφασμένο με την φιλοσοφική τους δραστηριότητα («*ὁ Κυνικὸς δ' ἀντὶ πάντων τούτων ὀφείλει* ***τὴν αἰδῶ προβεβλῆσθαι***») [Ἀρρ. *Ἐπ. Διατ.*, 3.22.15.1-2]), ομού με το γεγονός ότι ο Διογένης, όχι μόνον επεσήμανε αλλά **έψεγε τις εσφαλμένες αποδόσεις**[63] **και δη την περίπτωση των εσωτερικών έναντι εξωτερικών αιτιών** («*Διογένης φωνῆς ἀκηκοέναι κακίας ἑαυτὴν αἰτιωμένης, οὔτις ἐμοὶ τῶνδ' ἄλλος* ***ἐπαίτιος***, *ἀλλ'* ***ἐγὼ αὐτή. παράφοροι δὲ πολλοὶ οὐχ ἑαυτοῖς ἀλλὰ τοῖς πράγμασι τὴν αἰτίαν*** *ἐπάγουσιν*») [Στοβ. *Ἀνθολ.*, 3.1.98.45-48], συναινούν προς την άποψη ότι η κυνική φιλοσοφία είναι γνωσιακά προσανατολισμένη. Μάλιστα, ο Robertson (2010), σε μια ρηξικέλευθη προσπάθεια αναζήτησης των φιλοσοφικών οριζουσών-καταβολών της Γνωσιακής θεραπείας υποβάλλει ότι η **κυνική *ἀναίδεια*** αποτέλεσε πηγή ατέρμονος εμπνεύσεως **θεραπευτικών ασκήσεων σύγχρονων γνωσιακών προσεγγίσεων**, και πιο συγκεκριμένα της μεθόδου της Λογικό-Θυμικής θεραπείας (RET) του Ellis, που επικοινωνείται ως **shame-**

---

[63] Η Παλαιολόγου (2001:513) ορίζει τις *αποδόσεις* **(attributions)** ως «*διανοήματα, που επιχειρούν να εντοπίσουν το γιατί ένα κατά κανόνα εκλαμβανόμενο ως «καταστροφικό» γεγονός συνέβη στο υποκείμενο*». Δύνανται να είχαι εσωτερικές έναντι εξωτερικών, σταθερές έναντι ασταθών, και γενικές/ γενικευμένες έναντι ειδικών/ συγκεκριμένων.

attacking exercises[64] (Robertson 2010:126-129), που ελληνιστί θα μπορούσε να αποδοθεί ως *ασκήσεις καταλύσεως τάσεων εντροπής*[65] [ΑΚΤΕ] (εν γένει έναντι αισθήματος αιδούς οριζόμενης επί πλαισίων καθεστηκυιών κοινωνικών επιταγών).

Φαίνεται επομένως, ότι το έδαφος του κατεξοχήν γνωσιακού προσανατολισμού της Στωικής φιλοσοφίας (Καραμπατζάκη, 1998:244) και της θεραπείας των παθών, είχαν προλειάνει, υπό την επιρροή, άλλοτε ευθεία, άλλοτε έμμεση, του Σωκράτη, σημαντικά οι κυνικοί φιλόσοφοι.

Έτσι, απολύτως ενδεικτικά, η στωική φιλοσοφία, απαντώντας στα κελεύσματα του καιρού της, φαίνεται να προώθησε τη **θεραπεία των παθών**[66]

---

[64] Σε ένα επίπεδο πρακτικής εφαρμοσιμότητας, με σημαίνουσες θεραπευτικές εφαρμογές, η Λογικοθυμική Θεραπεία (Σκέψη – ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ – δράση) εμπεριέχει θεραπευτικές μεθόδους ή τεχνικές, που εμφανίζουν σημαίνουσες ομοιότητες με θεραπευτικές τεχνικές αρκετά διαδεδομένες στην Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφική (Ψυχο)θεραπεία. Ο θεμελιωτής της Λογικοθυμικής Θεραπείας ο Ellis (1955) έμεινε γνωστός, μεταξύ άλλων για τις διαφόρων εκφάνσεων "**shame-attacking exercises**" που χρησιμοποιούσε. Πιο συγκεκριμένα, προκειμένου να βοηθήσει τους α-σθενείς του να ξεπεράσουν υπερβολικά συναισθήματα προσκόλλησης σε στείρους καθωσπρεπισμούς, υπερβολική κοινωνική (ε)ντροπή και αναστολές, ο Ellis «δρομολογούσε» αλλαγές στη συμπεριφορά μέσα από δράσεις προορισμένες να «εξαναγκάσουν» άμεσα το άτομο να αλλάξει τις πεποιθήσεις αυτές διά της προσβολής του προσωπικού συστήματος αιδούς του. Επί παραδείγματι ζητούσε από τους α-σθενείς του να σταματήσουν αίφνης ένα λεωφορείο και να μην επιβιβαστούν ή να ζητήσουν χρήματα στο δρόμο από αγνώστους. Σκοπός δεν είναι ο εξευτελισμός ή η ταπείνωση του ατόμου ή η κατάλυση της Προσωπικότητάς του, αλλά να κατανοήσει το άτομο τις δυσλειτουργικές του πίστεις και να τις αναδομήσει (Ellis και MacLaren, 2005:95). Τέτοιου είδους «ασκήσεις» λαμβάνουν χώρα σε επίπεδο «προσβολής» κοινωνικών θεσμών ή εθιμικού δικαίου και δε σχετίζονται επ' ουδενί με προξένηση βλάβης στον Εαυτό ή στους άλλους (Dryden και Ellis, 2001:329)

[65] Θερμά ευχαριστήρια στην κ. Παλαιολόγου, για την πολύτιμη αρωγή της ως προς την ελληνική απόδοση του όρου, σε οικεία πλαίσια Γνωσιακής θεραπείας, κατόπιν προσωπικής μας επικοινωνίας (2011).

[66] Η Καραμπατζάκη (1998:240-241), εύστοχα παρατηρεί ότι «*είναι άξιο επισήμανσης ότι τα πάθη δεν θεωρούνται από τους στωικούς ως τμήμα της ανθρώπινης "οικείωσης", σε αντίθεση προς τους νεότερους φιλοσόφους του Διαφωτισμού, οι οποίοι αντιμετώπισαν τα πάθη ως αναπόσπαστο τμήμα της ορμής προς αυτοσυντήρηση. Οι στωικοί αντίθετα [...] ως υπερβολικές παρορμήσεις που έχουν ξεφύγει από τον έλεγχο του λογικού. [...] Πρέπει ωστόσο να τονιστεί ότι οι Στωικοί δεν αρνούνται*

διά του λόγου με τρόπο που τείνει να παρουσιάζει συνάφειες αίματος με την σύγχρονη Γνωσιακή θεραπεία, γεγονός που αναγνωρίζουν τόσο οι ιθύνουσες διανοιες (επί παραδείγματι, Beck et al. 1979:8, Ellis & Dryden 2007:112) του χώρου όσο και, ευρύτερα, μη ειδήμονες περί τη Γνωσιακή θεραπεία, φιλοσοφικού προσανατολισμού μελετητές (επί παραδείγματι, Blakeley 1994: 25-58, Sorabji 1998: 149). Σε επίπεδο απόπειρας διαλεκτικής αντιπαραβολής, διαπιστώνουμε ότι ήδη στην αρχαία στοά ο Ζήνων υπογράμμισε την αξιωματική παραδοχή της CT για τις δυσ-λειτουργικές παραμορφωτικές γνωσίες/πίστεις: «*Ζήνωνος τὰ πάθη τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τοῦ **λόγου διαστροφὰς** εἶναι τιθέμενοι καὶ λόγου **κρίσεις ἡμαρτημένας***» (SVF I, 208). Πιο συγκεκριμένα, ο Montgomery (1993:9-13), στην εμπνευσμένη αναφορά του για τις στωικές ορίζουσες της CT, παρατηρεί ότι ομοίως προς την τελευταία, η στωική πνευματι(στι)κή θεραπεία (Gould, 1970:187) εστιάζει σε τρία γνωστικά φαινόμενα: **αυτόματες σκέψεις (automatic thoughts)** [πρβλ. διανοια], **παραμορφωτικές γνωσίες (cognitive distortions)** [πρβλ. δόγματα] και **θεμελιώδεις υποθέσεις/ σχήματα (underlying assumptions/ schemas)** [πρβλ. Συγκατάθεση]. Ως προς το διά λόγου θεραπευτικό πλαίσιο, εν είδει διαγνωστικού σχήματος[67] για ανάλυση και παρέμβαση (Blakeley, 1994:27), η στωική φιλοσοφία τείνει να προτείνει προκειμένου για την κατίσχυση/θεραπεία των παθών: αφενός την αναγνώριση του αίτιου («*θεραπεία οἰήσεως, καθάπερ καὶ παντὸς πάθους, **μάθησίς τε τοῦ αἰτίου***»), που τείνει να ομοιάζει με την μέθοδο που προσγράφεται στην αντιφώντ-ειαν τέχνη ἀλυπίας («***πυνθανόμενος τὰς αἰτίας** παρεμυθεῖτο τοὺς κάμνοντας*») [Ἀντιφ. Ἀπ., 6.5-6= DK87 A6], και αφετέρου

την ύπαρξη των παθών· εκείνο που επιδιώκουν είναι ο έλεγχός τους εκ μέρους της λογικής [...]. Είναι προφανές ότι οι Στωικοί όπως και οι Επικούρειοι, είχαν διαισθανθεί τη σημασία των συναισθηματικών διαταραχών στη φυσική και ψυχολογική υγεία του ανθρώπου [...] οι Στωικοί είχαν συλλάβει την ανάγκη του συναισθηματικού έλεγχου ως μέσου καταστολής των επιζήμιων συνεπειών του stress [...]».

[67] Η Κουστένη (2012:35), συμπληρώνει ότι, τόσο οι Στωικοί, όσο και οι Επικούρειοι φιλόσοφοι, **ασχολήθηκαν συστηματικά με το άγχος και ετέρες ψυχικές καταστάσεις που αφορούν τη σύγχρονη ψυχοθεραπεία, και μάλιστα οι πρώτοι είχαν καταγράψει τις ασθένειες της ψυχής και τους τρόπους θεραπείας των, «*δημιουργώντας κατά κάποιο τρόπο ένα αρχαίο DSM!*».**

την αναζήτηση του τρόπου εξάλειψής: «*πῶς ἂν ἐξαιρεθείη τοῦτο*» [πρβλ. αντιφώντ-εια προσέγγιση «*ἐξελεῖν τῆς γνώμης*» [Φιλόστρ. *Σοφ.*, 1.498.20= DK87 A6] η οποία διαρθρώνεται σε δύο επίπεδα, «*ἄσκησις τῆς ψυχῆς*, και, *ἔθισμὸς πρὸς <τὸ> τοῖς κριθεῖσιν ὀρθῶς*» (SVF III, 490.17-20), προκειμένου για «*τὴν ἀνατροπὴν τῶν προκαταλαβόντων τὴν ψυχὴν δογμάτων σχολὴ ἡ ἐγχωροῦσα θεραπεία παραπόληται*» (SVF III, 474), όρος που σε πλαίσια Γνωσιακής θεραπείας φέρεται ως Γνωσιακή αναδιαρθρωση /αναδόμηση[68] (πρβλ. Clark & Beck, 2011:546). Οι περαιτέρω οξυδερκείς παρατηρήσεις τους αναφορικά με: α. τη θεραπευτική αξία αυτοακρόασης (σήμερα οριζόμενης ως συμπεριφορικής αυτορρύθμισης και ως Γνωσιακής αυτοακρόασης) [Παλαιολόγου, 2001:442], εν είδει θεραπευτικού (Baltussen 2010:40-41, αλλά πρβλ. και Rutherford, 1989:13) εσωτερικού μονολόγου (πρβλ. «*Ἔνδον σκάπτε, ἔνδον ἡ πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀεὶ ἀναβλύειν δυναμένη, ἐὰν ἀεὶ σκάπτης [....] παρέχεται ἡ διανοια συνετὸν αὐτὸ καὶ εὔσχημον συντηροῦσα*») [Μ. Αντ. *Τὰ εἰς ἑαυτὸν*[69], 7.59.1.1-60.1.3], που εφήρμοσε ο Αυρήλιος και αναδείχθηκε σε μείζονος σημασίας Γνωσιακή τεχνική (πρβλ. Meichenbaum 1975, 1977), ικανή να διευκολύνει την αλλαγή της συμπεριφοράς και των συναισθημάτων, τροποποιώντας τις γνωσίες διά του αυτοακροάζεσθαι, β. την ανάδειξη της «*αξίας της Υποκειμενικότητας, της ενόρασης, αλλά [...] και επισήμανση σημασίας των παραμορφωτικών γνωσιών της προσωποποίησης και της εσφαλμένης απόδοσης*» (Παλαιολόγου, 2001:442) [πρβλ. «*ἐμποδιζώμεθα ἢ ταρασσώμεθα ἢ λυπώμεθα, μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλ'[...] τὰ ἑαυτῶν δόγματα. ἀπαιδεύτου*

---

[68] Η Γνωσιακή αναδόμηση φαίνεται να αφορά στην επαν-ανάγνωση της βιωματικής εμπειρίας, προκειμένου για την τροποποίηση/ αμφισβήτηση των δυσ-λειτουργικών πίστεων (εδώ νοουμένων ως δογμάτων- κρίσεων), που έχουν εγκαθιδρυθεί ένεκα αυτής. Στη Γνωσιακή θεραπεία οι α-σθενείς εκπαιδεύονται σε αυτή ακριβώς την ανατροπή των αρνητικών, ά-λογων πίστεων (πρβλ. Καλπάκογλου, 1998:81).

[69] Ο Lahav (2009) υπερθεματίζει στη σημαντικότητα των «*Εἰς ἑαυτόν*», εν είδει αρχαίων προγόνων της σύγχρονης (;) φιλοσοφικής πρακτικής, υπό την έννοια των ασκήσεων, και σημειώνει ότι η πρόκληση με την οποία έρχονται αντιμέτωποι οι φιλοσοφικοί σύμβουλοι, είναι η εξεύρεση τρόπων «μετουσιώσεως» αυτών ακριβώς των στωικών ασκήσεων, ως άμεσα αξιοποιήσιμων, από το αμιγές στωικό πλαίσιο, στο πλαίσιο της φιλοσοφικής πρακτικής. [Ομοίως δε, για τη σημαντικότητα των, σε πλαίσια χρήσεως της διανοιας (του νου ή της σκέψεως) ως μέσου θεραπείας της ψυχής (reflective practice) βλ Mac Suibhne, 2009].

ἔργον τὸ ἄλλοις ἐγκαλεῖν, ἐφ' οἷς αὐτὸς πράσσει κακῶς· ἠργμένου παιδεύεσθαι τὸ ἑαυτῷ· πεπαιδευμένου τὸ μήτε ἄλλῳ μήτε ἑαυτῷ»][Επίκτ., *Εγχειρ.*, 5.1.5-9], γ. τις οξυδερκείς παρατηρήσεις σχετικά με τη Ψυχοφυσιολογία[70] διαμορφώνοντας ένα συμπαγές θεωρητικό οικοδόμημα (McMahon, 1974:714), αφενός δικαιώνουν την ανάδειξη της Στοάς ως σχολής που ενδελεχώς διερεύνησε και ανέπτυξε μια θεωρία διά λόγου φιλοσοφικής Θεραπείας[71], ώστε πλέον να μην υφίσταται, ιδίως στον Επίκτητο, διακριση Ηθικής και (Ψυχο)-Θεραπείας (Xenakis, 1969: 47-75), με στόχο την εξεύρεση τρόπων επί του αντεπεξέρχεσθαι στον πόνο, στη λύπη, στη δυστυχία και στον έλεγχο των παρορμήσεών που συνυφαίνονται με την ύπαρξη του ατόμου, αφετέρου ισονομούν τη συμβολή της Στοάς, ώστε οι ιθύνοντες της CT να αποτίνουν φόρο τιμής: οι θεωρητικές ορίζουσες της CT εκπορεύονται «*από τη Στωική Φιλοσοφία, ιδίως από τους Ζήνωνα, Χρύσιππο, Επίκτητο, Αυρήλιο Σενέκα*» (Beck, 1979:8) και, αντιστοίχως, πηγή εμπνεύσεως των περισσότερων αρχών της RET είναι ο Επίκτητος (Ellis & Dryden, 2007:2). Η ρήση - έμβλημα της CT και RET «*Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα*»[72] (Επίκτ., *Εγχειρ.*, 5.1.1-2), αποκρυσταλλώνει την

---

[70] Η σχέση της λόγον έχουσας Ψυχής και Σώματος στις θεωρήσεις πρώιμων στωικών φιλοσόφων απασχόλησε τον Long (1982), που σημειώνει (όπ.π., 34) ότι η πρόσληψη της ψυχής per se στη στωική Φιλοσοφία έχει έλξει το ερευνητικό ενδιαφέρον σε επίπεδο εναργών ερωτημάτων, όχι όμως ομόλογο ενδιαφέρον ως προς τη σχέση αυτής με το σώμα.

[71] Μάλιστα, έχει ορθότατα επισημανθεί ότι αυτή ακριβώς **η μέθοδος Φ. Θ. των στωικών δεν άφησε αδιαφορους νεότερους φιλοσόφους**, συμπεριλαμβανομένου και του Νίτσε. Πιο συγκεκριμένα ο Ure (2009:60) υποστηριζει ότι «*παρόλη την πεποίθηση του Nietzsche ότι πόρρω απείχε (των θέσεων) του Στωικισμού, θεωρώ ότι, εν πρώτοις, η θεραπεία του Νίτσε όπως αυτή διαρθρώνεται στο έργο του "The Gay Science" είναι βαθέως θεμελιωμένη σε ένα "εκκοσμικευμένο" μοντέλο του Στωικισμού, το οποίο συνίσταται σε μία αγαπητικού τύπου αποδοχή (ενθουσιώδη συναίνεση με) των γεγονότων που μας συμβαίνουν, και κατά δεύτερον, ότι δε μας παραδίδει καμία έλλογη αναφορά για το πώς είναι δυνατόν να αποδεχόμαστε αδιαμαρτύρητα το πεπρωμένο μας χωρίς να υιοθετούμε κάποιον τύπο στωικής αδιαφορίας ή απάθειας*».

[72] Η επικέντρωση του ενδιαφέροντος των μελετητών ακόμη και σε λεπτές πτυχές φιλοσοφικών θέσεων ως αξιοποιήσιμων σε θεραπευτικό περιεχόμενο φαίνεται και από έργα, όπως του κλινικού ψυχολόγου και ψυχοθεραπευτή, καθηγητή στο Πανεπιστήμιο του Μονάχου Christoph Kraiker (2002) «*η θεραπευτική φιλοσοφία του Επίκτητου*» το περιεχόμενο του οποίου αναφέρεται σε

πεμπτουσία των προσεγγίσεων: «η ***κατανόηση*** *των* ***φιλοσοφικών παραγόντων*** *είναι* ***σημαντικότερη*** *από την αυτή των* ***Ψυχαναλυτικών-δυναμικών παραγόντων στην ψυχική ανισορροπία***» (Dryden, David & Ellis, 2009:226). Επομένως, είναι εντελώς σαφείς οι λόγοι για τους οποίους, οι σύγχρονοι ψυχοθεραπευτές, υποβάλλουν εύστοχα, ότι «*τη σημαντικότερη συμβολή μεταξύ των αρχαίων πολιτισμών στη διαμόρφωση της ψυχοθεραπείας, ως διαδικασίας που στοχεύει στη βελτίωση της ποιότητας ζωής του ατόμου, προσέφερε ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός της κλασικής, ελληνιστικής και ελληνορωμαϊκής περιόδου*» (Κουστένη, 2012:33).

Και ενώ λοιπόν μοιάζει σε όλο το χρονολογικό φάσμα της Στοάς να επικρατεί σύμπνοια απόψεων ως προς τη διά λόγου Φιλοσοφική Θεραπεία, τα πάθη, αλλά και την κυριαρχικότητα του λόγου ως μέσου κατίσχυσης των, στη μέση Στοά ο Ποσειδώνιος, όπως μας πληροφορεί ο Γαληνός, τείνει να

θεραπευτικές μεθόδους που είναι δυνατό να εφαρμοστούν με βάση τα αποφθέγματα του Επίκτητου. Ο Kraiker αναλαμβάνει μια διεξοδική παράθεση ενός μεγάλου πλήθους αποφθεγμάτων του αρχαίου φιλοσόφου, για το καθένα από τα οποία σχολιάζει τη σημασία, τις προεκτάσεις, τις δυνατότητες εφαρμογής σε θεραπευτικό πλαίσιο. Για παράδειγμα, για το απόφθεγμα του από το *Εγχειριδιον* που μνημονεύτηκε παραπάνω, προβαίνει σε ανάλυση των εννοιών, υπογραμμίζει τη σημασία των δογμάτων (στην απόδοση εδώ: 'κρίσεων') ως 'δηλώσεων' που αντανακλούν 'θεμελιώδεις πεποιθήσεις', επιμένει στην εννοιολογική διευκρίνιση των 'πραγμάτων' ως δράσεων, ανθρωπίνων πράξεων, (βουλητικών) ενεργειών, πεπραγμένων, για να συμπεράνει ότι εφόσον οι εσφαλμένες θεμελιώδεις πεποιθήσεις (πρβλ. γνωσίες) αποτελούν την κορυφαία πηγή των ανθρώπινων παθών, ο σκοπός της φιλοσοφικής παιδείας, ή ψυχοθεραπείας, είναι να μεταβάλει κανείς αυτές ακριβώς τις πίστεις – και αφού τούτο δεν είναι εύκολο, δεν αρκεί να ακούσει κανείς το φιλόσοφό του ή το θεραπευτή του, μα χρειάζεται επιπλέον εντατική άσκηση – ακριβώς υπό την έννοια των *askeiseis*. Πάντως, ο ίδιος συγγραφέας υπογραμμίζει ότι από τέτοια αποφθέγματα είναι δυνατό να εκπορευτεί μια πλήρης θεραπευτική 'τεχνική' με στόχο να 'διορθώσει' δυσ-προσαρμοστικά σχήματα ή αγχογόνα σενάρια ζωής (πρβλ. και Νούτσο, 2001:115-123). Επάλληλα, η υπόθεση εργασίας του Νούτσου (Όπ.π., σ.116), *αφορά στην δυνατότητα να ανασυγκροτηθεί η σκέψη του Επίκτητου με εννοιολογικό άξονα την «πολιτική της αγοραφοβίας, όπως απομυθοποιεί τα μορφώματά της η «ελευθεροποιός» φιλοσοφική του ανάλυση και στάση* (Όπ.π.,, σ., 116), και καταλήγει *στην αναγωγή του δασκάλου σε φιλόσοφο-θεραπευτή που η διδαχή του αποβαίνει ελευθεροποιός*, και καταξιώνεται *στο διαρκή λογικό έλεγχο* (Όπ.π., σ., 123).

απορρίπτει την περί παθών θεωρία του Χρυσίππου[73] και, συνεπώς την κυριαρχικότητα του λόγου, υιοθετώντας μια μάλλον πλατωνική θέση (Καραμπατζάκη, 1998: κυρίως, 250). Πέραν όμως των όποιων α-συνεχειών μπορεί να υπονοεί ο Γαληνός (βλ. υποσ. 42), άξια αναφοράς είναι η συνεχεία επαλληλίας με την ιατρική και στη στωική φιλοσοφία (βλ. ενδεικτικά, SVF, III, 471, ιδίως στ.21-22: «*οὕτω καὶ τῷ τῆς ψυχῆς ἰατρῷ ἐπιβάλλει ἀμφοτέρων τούτων ἐντὸς εἶναι ὡς ἕνι ἄριστα*»), ενώ παράλληλα, ο Κικέρων (*Tusc.*, III, 52) τείνει να προσγράφει την τέχνη προπαρασκευής επί δυνάμει δύσ-οιστων γεγονότων ζωής στους Στωικούς και συγκεκριμένα στον Χρύσιππο, παρά το γεγονός ότι η τελευταία τείνει να συνδέεται περισσότερο με τους Κυρηναϊκούς (πρβλ. Κικ., *Tusc.*, III, 28-29). Επάλληλα, ο Σαρρής (2005:33), προσγράφει τη μεταστροφή στην ατομική φιλοσοφική

---

[73] Για διεξοδικότερες αναφορές βλ. Καραμπατζάκη (1998, κυρίως, 245-259). Ωστόσο, όπως ορθότατα παρατηρεί «*ανεξάρτητα από τις αντιρρήσεις του Ποσειδώνιου ή του Γαληνού στην στωική (και στην επικούρεια) φιλοσοφία υπάρχουν θεραπευτικά στοιχεία*» (Όπ.π., σ.248), άποψη που ενστερνίζονται και οι Katakis & Nestoros (2000:118) υποβάλλοντας πως αμφότερες οι φιλοσοφικές σχολές είναι αμιγώς ψυχοθεραπευτικά προσανατολισμένες (πρβλ. και Kilpatrick, 1996), ενώ σε σχέση με την προβληματική που αφορά στις θέσεις που προσγράφει ο Γαληνός (κυρίως στο περὶ *τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων*) στον Απαμέα, η πρώτη (Όπ.π.) σημειώνει ότι «*πολλές φόρες φαίνεται να παρερμηνεύει τις θέσεις του Χρυσίππου*». Αυτήν ακριβώς την παρανόηση επικαλείται και ο Sorabji (1998:150-155), που αντιμετωπίζει με σχετική επιφύλαξη τις αναφορές του Γαληνού, παρατηρώντας στο δεύτερο επιχείρημά του ότι ο ίδιος ο Ποσειδώνιος έτεινε να συνδέει τα συναισθήματα με τις κρίσεις (Όπ.π., σ.,151). Συνεχίζει δε προσθέτοντας ότι σε κάθε περίπτωση δε μπορεί κανείς να αρνηθεί ότι υπήρξε μία «συζήτηση» μεταξύ Ποσειδωνίου και Χρυσίππου με διατύπωση ενστάσεων από την πλευρά του Ποσειδωνίου, και φαίνεται ο Χρύσιππος να είχε, κατά ένα μέρος, προβλέψει αυτά τα «σημεία αντιλεγόμενα» και να είχε δώσει, κατά την άποψή του αξιόπιστες απαντήσεις, μη αποδεκτές, ωστόσο, από τον Ποσειδώνιο. Καταλήγει, μέσω εκτενούς τεκμηριωμένης επιχειρηματολογίας, στο γεγονός ότι δε φαίνεται να μπορεί να αποφανθεί κάποιος ότι δύνανται να συστήσουν ένα ικανό πλαίσιο συνθηκών που να επικυρώνει το χάσμα απόψεων Χρυσίππου – Ποσειδωνίου (Sorabji, 1998:163). Η Καραμπατζάκη (2011:62) θέτει το ζήτημα περισσότερο ευθύβολα, υποβάλλοντας ότι στο σύγχρονο επιστημονικό σκηνικό υφίστανται δύο τάσεις: «*Η πρώτη, με κύριο εκφραστή τον Sorabji, υποστηρίζει ότι ο Γαληνός ερμηνεύει και παρουσιάζει αντικειμενικά τη διαφωνία, ενώ κατά τη δεύτερη άποψη, ο Γαληνός, λόγω του έντονου και πολεμικού πλατωνισμού του, δεν αποτελεί αντικειμενική πηγή, εφόσον ερμηνεύει τόσο την ψυχολογία του Χρύσιππου, όσο και την αντίδραση του Ποσειδώνιου από τη δική του οπτική γωνία*». Τα επιχειρήματα του Sorabji τείνουν μάλλον να με βρίσκουν σύμφωνο παρά αντίθετο.

παραμυθία στον Παναίτιο, που άλλωστε είχε συντάξει και το απολεσθέν *Περὶ εὐθυμίας* (Διογ. Λ., 9.20.9-10). Ωστόσο, αυτή η άποψη δε μοιάζει καθόλου ανοίκεια στη στωική φιλοσοφία, εν γένει, ιδίως αν λάβουμε υπόψιν όσα προσγάφει ο Γαληνός στον Ποσειδώνιο: «*πᾶν τὸ ἀμελέτητον καὶ ξένον ἀθρόως προσπῖπτον ἐκπλήττει τε καὶ τῶν παλαιῶν ἐξίστησι κρίσεων, ἀσκηθὲν δὲ καὶ συνεθισθὲν [...] καὶ προενδημεῖν φησι τοῖς πράγμασι [...] οἷον προαναπλάττειν τε καὶ προτυποῦν τὸ πρᾶγμα παρ' ἑαυτῷ τό μέλλον γενήσεσθαι καὶ ὡς πρὸς ἤδη γενόμενον ἐθισμόν τινα ποιεῖσθαι κατὰ βραχύ*» (SVF III, 482), όπου το απαρέμφατο *προενδημεῖν* (προ+ ενδυμεω-ω), περιγράφει εναργώς, όχι μόνο εννοιολογικά και σημασιολογικά, αλλά κυρίως ομόλογα, το summum bonum της praemeditatio mali. Ο Sorabji (1997:203-204), σημειώνει σχετικά: *σε ό,τι αφορά το σκοπό της θεραπείας θεωρώ ότι είναι εύκολο να δει κανείς τον τρόπο με τον όποιο η "προφυλακτική εκπαίδευση"(precautionary) θα οδηγούσε εκείνους τους μαθητές που θα την ενστερνίζονταν στο να υιοθετήσουν μια συμπεριφορά (στωικής) απάθειας. Το ερώτημα που προκύπτει είναι: εάν θα μπορούσαμε να συναινέσουμε σε αυτή τη φιλοδοξία. Οι εκπαιδευόμενοι του Επίκτητου θα είχαν ασκηθεί στο να πείθουν εαυτούς, καθώς φιλούσαν συζύγους και παιδια, ότι: «αγκαλιάζω ένα θνητό»* (Αρρ., Επ. *Διατ.*, 3. 24.84-8), διδασκαλία που τείνει να υπερθεματίζει, καίτοι στην αυστηρά Λογο-κεντρική επικτήτ-εια εκδοχή της, στην προπαρασκευή επί δυνάμει δύσ-οιστων γεγονότων ζωής, προκειμένου για την αποφυγή της ταραχής που συνεπάγεται το απρόσμενο. Αλλωστε, ο Manning (1976:302), εύστοχα παρατηρεί ότι, ακόμη και μεταγενέστερα, ο Σενέκας, στην ενενηκοστή ογδόη επιστολή του, δεν φαίνεται να ψέγει ή να απορρίπτει την κυρηναϊκή τέχνη, την οποία εν τέλει, μάλλον απεδέχθησαν εν είδει ασκήσεως, παρά απέρριψαν (Hadot, 1995:23), εν αντιθέσει προς τον Επίκουρο (Κικ., *Tusc.*, III, 28, και 32-34).

Ο τελευταίος ωστόσο, ασχολήθηκε με την άρση του ψυχικού άλγους (Marin Torres, 1993) αλλά η μέθοδός του δεν βρίσκει σύμφωνο τον Κικέρωνα που διαπιστώνει σημαίνουσες αντιφάσεις (*Tusc.*, III, 47). Ωστόσο, πέραν των εξίσου σημαινουσών διαφοροποιήσεων της επικούρειας σκέψεως ως προς τα πάθη, την ηδονή[74], τον πόνο, εν συγκρίσει προς ετέρες φιλοσοφικές σχολές, ιδίως δε το στωικισμό, εντούτοις ως προς τις θεραπευτικές της ορίζουσες κινείται, ομοίως, στη βάση του δίπολου *ὀρθὴ γνῶσις* (Επίκ. *Μεν.*, 124.8) vs *δόξα ψευδὴς* (*Γνωμ. vat.*, 59.1-2), όπου η πρώτη τείνει να αφορά σε μια *εὖ*-λειτουργική μορφή γνώσεως, απαλλαγμένη από συντελεσμένες γνωσιακές[75] «παρανοήσεις».

---

[74] Ο Strenger (2008:195-211) παραθέτει την περίπτωση της Judith, μίας Εβραϊκής καταγωγής και θρησκευτικών πεποιθήσεων α-σθενούς, η οποία τον επισκέφτηκε στον επαγγελματικό του χώρο με **αιτιάσεις ανηδονίας**, ιδίως, επί επαγγελματικού πεδίου. Μέσα από την όλη, φιλοσοφικά προσανατολισμένη, ***εκπαιδευτική ψυχοθεραπεία***, ο συγγραφέας διαπιστώνει ότι η επικούρεια ψυχοθεραπευτική οπτική προσπαθεί να δώσει δύο ειδών λύσεις στα προβλήματα των α-σθενών. Εν πρώτοις, προσπαθεί να δώσει **πρακτικές λύσεις**, οι οποίες διδάσκουν στους α-σθενείς ορισμένες ικανότητες και στρατηγικές ώστε να μπορούν να αντιμετωπίζουν και να τροποποιούν κάποια από τα αρνητικά ερεθίσματα στη ζωή τους (επίλυση προβλημάτων, αντιμετώπιση απρόοπτων καταστάσεων, επιλογή αποφάσεων και τεχνικές επικοινωνίας) και κατά δεύτερον παρέχει **συναισθηματικές λύσεις**, οι οποίες βοηθούν τους ασθενείς να αναπτύξουν μία πιο ρεαλιστική στάση, ούτως ώστε τα αρνητικά τους συναισθήματα να μην παρεμποδίζουν τη λειτουργία των παραπάνω ικανοτήτων τους, ή να τους κάνουν να μην αισθάνονται άσχημα ενώπιων πιθανών αποτυχιών κατά τη διαρκεια της εφαρμογής τους.

[75] Η Παλαιολόγου (2001:593) εξαιρετικά εύστοχα παρατηρεί ότι: *«οι επιρροές που το σύγχρονο γνωσιακό ρεύμα έχει δεχθεί από το σύγχρονο χώρο της Φιλοσοφίας είναι αδιαμφισβήτητες, αλλά εξακολουθεί να παραμένει το ερώτημα περί μίας ενδεχόμενης αποσιώπησης προγενέστερων και ίσως εναργέστερων φιλοσοφικών τοποθετήσεων. **Ο λόγος συγκεκριμένα για τις αυθεντικές επικούρειες θέσεις, που σε σημαντικό βαθμό αποσιωπήθηκαν και από αυτό ακόμη το γνωσιακό μοντέλο»***, παρά το γεγονός ότι το τελευταίο, *ασπάζεται, σχεδόν καθ' ολοκληρίαν την επικούρεια γνωσιολογική θεωρία* (Όπ.π., σ.440). **Μάλιστα**, μελετητές που διερεύνησαν ενδελεχώς τις φιλοσοφικές ορίζουσες του γνωσιακού μοντέλου, υπερθεματίζουν στις στωικές, ως επί το πλείστον, καταβολές του, παραβλέποντας (;) ή αγνοώντας (;) τις ευθείες επιρροές (και) εκ της επικούρειας Φιλοσοφίας, πλην ίσως της Παλαιολόγου (2001) και του Reiss (2003), που υποβάλλει όψιμα, αλλά αυστηρά, ότι: *«αμφότερες οι σχολές* (επικούρειας φιλοσοφίας και Λογικοθυμικης Θεραπείας) [σ.σ που άλλωστε τείνει να υπάγεται πλήρως θεωρητικά στο ευρύτερο μοντέλο της Γνωσιακής προσέγγισης στο πεδίο της ψυχοθεραπείας] *πρεσβεύουν ότι οι θεμελιώδεις πίστεις – γνωσίες (cognitions) αποτελούν το*

Και είναι αυτή η μορφή γνώσης που θα αποκτήσει το άτομο μέσω της διαλεκτικής διαπραγμάτευσης που φτάνει μέχρι την εσωτερική επεξεργασία αυτού που οι στρεσογόνοι παράγοντες σηματοδοτούν για το ίδιο το υποκείμενο, άλλοτε θεωρούμενοι μεμονωμένοι και άλλοτε ιδωμένοι κατά επιλεκτικά σύνολα. Ο Rosenbaum (1986:218-220, κυρίως), στο ίδιο πνεύμα, προβαίνει σε μια εξόχως εμβριθή "αναδόμηση" της επικούρειας επιχειρηματολογίας για το άγχος θανάτου, δυνάμει εφαρμόσιμων σε συναφή καταστασιακά πλαίσια, δικαιώνοντας, ουσιαστικά, τις θέσεις του Επικούρου. Το άτομο κατατρύχεται από ένα *άγχος προσδοκίας*[76] όταν σκέφτεται το θάνατο[77] «*οὐχ ὅτι λυπήσει παρών, ἀλλ' ὅτι λυπεῖ μέλλων. ὁ γὰρ παρὸν οὐκ ἐνοχλεῖ, προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ*» (Επ. *Μεν.*, 125.3-5). Στην Επιστολή *πρὸς Ἡρόδοτον* (81.2) δε, αυτή η μεγαλύτερη ταραχή – αναστάτωση (*τάραχος ὁ κυριώτατος*) γεννάται από την πίστη στη θεϊκότητα των ουράνιων

κλειδί προκειμένου για τον έλεγχο των συναισθημάτων. Ενώ ο Επικουρος διδασκε να ελαττώσουν τα άγχη και τις ανησυχίες τους μεσω τις αλλαγης πιστεων, προσδοκιων ζωής και, κυριως, των ερμηνειών των γεγονοτων, οι θεωρητικοι του εν λογω μοντέλου θεωρουν οτι το κλειδί για την βελτιωση των αγχωδων διαταραχων ειναι η τροποποιηση των παρα-λογων ιδεων» (σ. 406). Ωστόσο, μια εκτενής πραγμάτευση συναφών προβληματισμών σε επίπεδο αντιπαραβολής Επικούρου και Γνωσιακής θεραπείας, εξακολουθεί να εκκρεμεί, στο βαθμό που έχει υπόψιν του ο γράφων, παρά τις νύξεις, εν είδει πυξίδων, που εκτίθενται παραπάνω.

[76] Η Παλαιολόγου (2001:171) ως προς το «***άγχος προσδοκίας***» παραθέτει τα ακόλουθα: «***σε αμιγές κλινικό γνωσιακό επίπεδο εντοπίζεται, λ.χ., το άγχος προσδοκίας (anticipatory anxiety) που αφορά στα γνωσιακά σχήματα σκέψης του ατόμου, ή τις γνωσίες, όπως ορίζονται, και παρατηρείται ιδίως κατά την εκδήλωση στάσεων και συμπεριφορών που προκαλούνται από δυσλειτουργικές γνωσίες και γνωσιακά σφάλματα***».

[77] Ο Konstan (1973:33) θεωρεί ότι αυτοί οι παράλογοι φόβοι και οι επιθυμίες θεωρήθηκαν ως αλληλοεξαρτώμενες καταστάσεις και εδραιώθηκαν επί εσφαλμένων πίστεων: ο φόβος του θανάτου είναι ένας φόβος φαντασιωτικού χαρακτήρα και η ύπαρξή του ώθησε στη δημιουργία αμετροεπών επιθυμιών, όπως η λαιμαργία και η φιλοδοξία. Αυτές οι επιθυμίες αποτελούν «διαδηλώσεις» μίας απέλπιδος προσπάθειας να θωρακίσουν οι άνθρωποι εαυτούς έναντι του θανάτου, και η ζωή μέσα σε αμετροεπείς επιθυμίες, «προβλήθηκε» σε μία άλλη ζωή ως μία επί ματαίω αναμονή μίας δίκαιης τιμωρητικής ανταπόδοσης, επαυξάνοντας κατά τον τρόπο αυτό το άγχος για το θάνατο. Απαιτείται, ωστόσο, συνεχής φιλοσοφική άσκηση που δε δύναται να εξικνείται σε εσχατολογικές προοπτικές (Κεχρολόγου, 2010:70-71).

σωμάτων και από τους φόβους για μία θεϊκή τιμωρία ή εκμηδένιση πάντων μετά θάνατον. Ο φόβος, λοιπόν, του θανάτου[78] είναι μία αρνητική γνωσία που εγκαλεί εξηγήσεις σε επίπεδο διανοητικών γεγονότων, νοητικών αναπαραστάσεων, πίστεων, προθέσεων, προσδοκιών και γενικότερων νοητικών σχεδιασμών. Αυτή ακριβώς η αντιμετώπιση του θανάτου αποτελεί μια εκ των βασικών μεθόδων άρσης του ψυχικού άλγους όπως παρατηρεί, εύστοχα, ο Manning (1974:79-80) [«*Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*»[79] (Διογ. Λ., 10.139.7) «*ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.*

---

[78] Η s. Mary Evaristus (1917), μελέτησε εκτενώς το πλαίσιο παραμυθητικών τεχνικών για την αντιμετώπιση του θανάτου, εντοπίζοντας κάποιους θεμελιώδεις κοινούς τόπους, κυρίως στην κλασική αρχαιότητα, παρατηρώντας (Οπ.π., σ.8) ότι «*Η Ομηρική Εποχή υπηρξε αξιομνημόνευτη για την απλοτητά της [...].Πολύ μικρή σημασία αποδιδόταν στην έννοια (ιδέα) του θανάτου, ο οποίος εθεωρείτο αναγκαίο κακό - ένα δεινό, όμως, το οποίο ωστόσο θα ήτο προτιμότερο ενός μεγαλύτερου δεινού, μία ζωής επονείδιστης. Με την ανάπτυξη της φιλοσοφίας, η ιδέα περί τη ζωή, έλαβε μία διαφορετική νοήμονα σημασιοδότηση*». Ως προς του τόπους σημειώνει τους εξής: 1. "*το αναπόδραστον του Θανάτου*" [Οπ.π., σσ., 10-18, που περιλαμβάνει αναφορές, κυρίως, στους Όμηρο, Λυρικούς, Τραγικούς, Πλάτωνα, Λυσία, Απολλώνιο Ρόδιο, Ψευδοπλούταρχο και Πλούταρχο, 2. "*Άλλοι όφειλαν να τελευτήσουν*" [Οπ.π., σσ., 19-25], 3. "*Ο θάνατος ως πληρωμή ενός χρέους έναντι της Φύσεως*" [Οπ.π., σσ., 26-27, με αναφορές στους Σιμωνίδη Κείο, Ευριπίδη, Πλάτωνα, Πλούταρχο, και Ψευδοπλούταρχο], 4. "*Ο θάνατος δε θα πρέπει να θεωρείται ως κάτι αναπάντεχο*" [Οπ.π., σσ., 28-30, με έμφαση στις διαδικασίες διά-λογισμού για το θάνατο, εν είδει μέσου μετριασμού του φόβου: Απάθεια, Σοφοκλής, Ευριπίδης, μελέτη θανάτου του Πλάτωνα, η στάση του Σωκράτη], 5. "*Ο θάνατος ιδωμένος ως λύτρωση από τις λύπες της ζωής*", [Οπ.π., σσ., 31-39, με έμφαση στους Όμηρο, Ησίοδο, Πίνδαρο, Κράντωρα, με διαρκή αναφορά στο ασταθές της Τύχης, 6. "*Ο θάνατος ενόψει θλίψεων, νοούμενος ως ύψιστο δώρο*", [Οπ.π., σσ., 40-43, με απόδοση εστιαμού στον άωρο θάνατο, εν είδει αποδράσεως από τα δεινά του βίου, 7. "*Ο θανών δεν υποφέρει από την απώλεια των ηδονών της ζωής*", [Οπ.π., σ., 44], 8. "*Η ανακούφιση πηγάζει από την έκφραση της θλίψης*", [Οπ.π., σσ.,45-53], με έμφαση στην αντίθεση Κράντωρος vs Στωικών ενστάσεων, 9. "*Η παραμυθία μέσα από την ανάμνηση ευχάριστων στιγμών του παρελθόντος*", [Οπ.π., σσ.,54-56], 10. "*Η της ψυχής Αθανασία*", [Οπ.π., σσ.,57-59], 11. "*Η δόξα του θανάτου*", [Οπ.π., σσ., 60-78].

[79] Ο Σαρρής (2005:227, υποσ.78) σημειώνει ότι: *τη σωκρατική θέση* (Πλατ. Απολ., 40c) *ότι από μια άποψη ο θάνατος σημαίνει απώλεια αισθήσεων, εκμεταλλεύονται οι επικούρειοι στην παραμυθητική τους επιχειρηματολογία προκειμένου να δώσουν έμφαση στο γεγονός ότι ο νεκρός δεν αισθάνεται καμμία οδύνη, άρα δεν υπάρχει λόγος να θρηνούμε για αυτόν.* Ο λόγος συγκεκριμένα για την αναφορά που προσγράφει ο Πλάτων στο Σωκράτη, στο οικείο σύγγραμμα: *ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι μηδὲ αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα* (Απολ., 40c 5-7).

οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, (...) οἱ πολλοὶ τὸν θάνατον ὁτὲ μὲν ὡς μέγιστον τῶν κακῶν φεύγουσιν, ὁτὲ δὲ ὡς ἀνάπαυσιν τῶν ἐν τῷ ζῆν κακῶν αἱροῦνται. ὁ δὲ σοφὸς οὔτε παραιτεῖται τὸ ζῆν οὔτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν» (Διογ. Λ., 10.125.7-126.2)], ομού με την Γνωσιακή μεταστροφή από την παρούσα απώλεια στην απόδοση εστιασμού σε πρότερα ηδέα γεγονότα ζωής, απόψεις που ο Σενέκας τείνει να ασπάζεται σε παραμυθητικές επιστολές του (ενδεικτικά: *Ad. Marc.*, XIX.5 και *De Beb.*, III, 4. 1), τις οποίες χρησιμοποίησε ακριβώς επειδή τις αξιολογούσε ως περισσότερο αποτελεσματικές έναντι, επί παραδείγματι, αυτής του Μητρόδωρου Λαμψακηνού που μάλλον τις θεωρούσε αναποτελεσματικες για την προαγωγή της υγείας (όπ.π. σ.80), διότι τείνουν να περιορίζουν την έννοια της ηδονής σε αμιγή σωματικά πλαίσια προκειμένου για την άρση του ψυχικού άλγους, και αυτή ακριβώς η διασταση οδηγεί το Σενέκα σε χαρακτηρισμούς της μητροδώρειας (θεραπευτικής ;) πρότασης ως επαχθούς και, ουσιαστικά, ανέφικτης για τον άνθρωπο (Craver, 2009:249). Τείνει, επομένως, να καταστεί σαφές ότι η δεύτερη μέθοδος αφορά σε *απομάκρυνση- «αποεστίαση»* (*avocation*) του ψυχικά ενδεούς άτομου από το δύσ-οιστο γεγονός και στην *«επαν-εστίασή»* του (*revocation*), αντιστοίχως, σε ευχάριστες εμπειρίες και γεγονότα ζωής[80] (πρβλ. *ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ*) [Διογ. Λ., 10.22.6-7, αλλά πρβλ. και Διογ. Λ., 10.154.5-9], που φαίνεται να παρουσιάζει συνάφειες με όσα περιγράφει ο Απόστολος Παύλος στο 4:8-9a της *προς Φιλλιπησίους* επιστολής του (Holloway, 1998: κυρίως, 89-90).

---

[80] Τίθεται, ωστόσο, το δίλημμα: *«Επικούρειόν ἐστι δόγμα, ἀναιροῦν τὴν μαντικήν.«εἱμαρμένης γάρ», φησί, «πάντα κρατούσης, πρὸ καιροῦ λελύπηκας <....>· ἢ χρηστόν τι εἰπών, τὴν ἡδονὴν ἐξέλυσας»* (*Σχόλ. εἰς Αἰσχ. Πρ.*, 624c.1-4). Παρατηρείται ότι το πρώτο μέρος του διλήμματος συμφωνεί απολύτως με τον ισχυρισμό ότι η πρόγνωση ή η προσμονή ενός δεινού απλώς και μόνο καθιστά το δεινό αυτό παρόν στον ενόντα χρόνο, ενώ το δεύτερο μέρος του διλήμματος φαίνεται να εναντιώνεται στον επικούρειο ισχυρισμό ότι η γνώση και η προσμονή μίας μέλλουσας ηδονής μπορεί να οδηγήσει σε εμπιστοσύνη και ηδονή κατά το παρόν.

Έτσι, δε μπορεί κάποιος να αγνοήσει το «*Κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὑφ' οὐ μηδὲν ἀνθρώπου πάθος θεραπεύεται. Ὥσπερ γὰρ ἰατρικὴς οὐκ ὄφελος μὴ τὰς νόσους ἐκβαλλούσης ἀπὸ τῶν σωμάτων· οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς κακὸν ἐκβάλλοι*» (Στοβ., *Ἀνθολ*, 2.2.13.2-6)[81]. Ο Επίκουρος θεωρούσε ότι ο λόγος έχει την ικανότητα να απαλλάξει τον άνθρωπο από εσφαλμένες γνωσίες που γεννούν παράλογους φόβους και ταραχές στην ανθρώπινη ψυχή: «*ἐν τῶι λόγωι δόξει ἀπαλλάττειν*» (Επίκ., *Περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν*, 20.4,5a.24-26) θα υποστηρίξει, και «**διὰ λόγου**» (Επίκ., *Περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν*, 29.5.3) θα επέλθει η ψυχική γαλήνη και Γνωσιακή αναδόμηση: «**τῷ [λ]όγῳ τῶι τούτου χρῆ[σθ]αι αὐ[τῶι] μόνον τ', [ἀλλ'] ἀποι[κίζειν] π[ως ἐ]πι[τηδ]εύ[σηι] καὶ [π]ρὸς τὸ ο[ἰ]κεῖο[ν δόγμα] ἀποκαταστήση[ι τινὸς τὰ] τυχόντ' ἀ[να]μά[ρτητα]** (Επίκ., *Περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν* 29.30.12b-18). Ο λόγος έχει μία δύναμη που εφαρμόζεται σε ποικίλα γνωσιακά επίπεδα με πιο σημαντικό την **γαλήνη** της ψυχής: «*ὁ λόγος δυνατός, κατασχεθεὶς μετ' ἀκριβείας, οἶμαι, ἐὰν μὴ καὶ πρὸς ἅπαντα βαδίσῃ τις τῶν κατά μέρος ἀκριβωμάτων, ἀσύμβλητον αὐτὸν πρὸς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους ἀδρότητα λήψεσθαι. καὶ γὰρ καὶ καθαρὰ ἀφ' ἑαυτοῦ ποιήσει πολλὰ τῶν κατά μέρος ἐξακριβουμένων κατὰ τὴν ὅλην πραγματείαν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ταῦτα ἐν μνήμῃ τιθέμενα συνεχῶς βοηθήσει.*

---

[81] Παρά το γεγονός ότι πλειστάκις η πρόταση τείνει να αποδίδεται με άνεση στον Επίκουρο (πρβλ. ενδεικτικά Bailey 1989, απ. 54, καθώς και Usener (1966), απ. 221, Nussbaum, 1994:13) ωστόσο ο Στοβαίος στο *Ανθολόγιόν* του (II, 2, 82) προσγράφει την ίδια άποψη στον Πυθαγόρα και η εξακρίβωση της «πατρότητας» της εν λόγω ρήσεως τείνει να περιπλέκεται έτι περισσότερο, διότι τυγχάνει μνημονεύσεως και εκ του νεοπλατωνικού Πορφυρίου (*Πρ. Μαρκ.*, 31, 3-6) άνευ οιουδήποτε σχολίου. Ο Δελλής (2005:35) εκτιμά πως μια τέτοια άποψη περί την θεραπευτική λειτουργία της φιλοσοφίας θα μπορούσε να συνάδει «*με το πνεύμα της Πυθαγόρειας ηθικής φιλοσοφίας*». Εντούτοις, μια τέτοια άποψη δε θα έμοιαζε ανοίκεια ούτε στο πλαίσιο της Επικούρειας φιλοσοφίας που τείνει να αποδεικνύεται ευθέως προσανατολισμένη στην άρση του ψυχικού άλγους. Η προβληματική αυτή δεν φαίνεται να έχει προσελκύσει ισχυρά το ενδιαφέρον των ειδημόνων, πλην, ίσως, του Δελλή (200:35-36) που το επισημαίνει μεν, αλλά το παρακάμπτει, χαρακτηρίζοντας το ως αμιγώς φιλολογικό ζήτημα, παρατηρώντας εύστοχα ωστόσο ότι «*αυτές οι αναφορές μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι η αντίληψη για το θεραπευτικό ρόλο της Φιλοσοφίας ήταν κοινός τόπος στην αρχαία φιλοσοφική παράδοση*».

τοιαῦτα γάρ ἐστιν, ὥστε καὶ τοὺς κατὰ μέρος ἤδη ἐξακριβοῦντας ἱκανῶς ἢ καὶ τελείως, εἰς τὰς τοιαύτας ἀναλύοντας ἐπιβολὰς τὰς πλείστας τῶν περιοδειῶν ὑπὲρ τῆς ὅλης φύσεως ποιεῖσθαι· ὅσοι δὲ μὴ παντελῶς αὐτῶν τῶν ἀποτελουμένων εἰσίν, ἐκ τούτων καὶ κατὰ τὸν ἄνευ φθόγγων τρόπον τὴν ἅμα νοήματι περίοδον τῶν κυριωτάτων πρὸς γαληνισμὸν ποιοῦνται» (Επίκ. Επ. *Ηρόδ.*, 83.1-13). Ο λόγος θα απαλλάξει τον άνθρωπο από τους «*φόβους τῆς διανοίας*» (Επίκ. *Κ.δόξ.*, 24) και θα προσφέρει «*σώματος ἀοχλησίαν*» (Επίκ. *Μεν.*, 127.11) <u>διότι</u>: «*οὐ γάρ ἤδη ἀλογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν*» (Επίκ. *Επ. Πυθοκ.*, 87.1-2). Και αυτός είναι *ο ἄλυπος βίος*: «*εἰς τὸ ἀπαθὲς καθεστῶσαν ἀλυπίαν*» (Επίκ. *Απ. Επιστ.*, 72b.6-15).

Αναφορικά με τη μείζονος σημασίας τεχνική διαχείρισης δυνάμει αλγηδόνων γεγονότων ζωής, η *praemeditatio mali* κατέστη για την κυρηναϊκή (και, αργότερα για τη Στωική) σχολή[82] θεμελιώδης θεραπευτική τεχνική επί του ψυχικού άλγους, υποστηρίζοντας ότι έμπροσθεν των πιθανών εναλλαγών της τύχης και υπό την προσμονή των δεινών του μέλλοντος, τα αρνητικά αποτελέσματα των αναπόδραστων απωλειών μπορούν να μετριαστούν μέσω αυτής της «τεχνικής». Ένα απροσδόκητο δεινό είναι χειρότερο από ένα προβλέψιμο, ενώ παράλληλα είναι αναπόφευκτο το γεγονός ότι τα δεινά θα επισυμβούν κατά το μέλλον, επομένως, είναι προτιμότερο να προλαμβάνει κανείς και να προβλέπει το χειρότερο, συλλογιζόμενος *a-priori* όλα τα δύσκολα που πιθανώς να κληθεί να αντιμετωπίσει. Οι Κυρηναϊκοί συνιστούσαν την εν λόγω τεχνική υπό τη λογική ότι καθιστά περισσότερο ψυχικώς ανεκτά τα αποτελέσματα των δεινών όταν όντως αυτά έρθουν και ο άνθρωπος κληθεί να τα διαχειριστεί. Ο Επίκουρος αρνείται ότι μπορεί να συμβεί

---

[82] Έχει υποστηριχθεί ότι η κυρηναϊκή οπτική δεν είχε εξελιχθεί σε μία πλήρη ηδονιστική θεωρία μέχρι την εποχή του Αριστίππου του νεότερου. Επιπροσθέτως, δεν καθίσταται πάντοτε σαφές σε ποιον Αρίστιππο αναφέρονται οι αρχαίες πηγές και ακόμη και οι απόψεις του Αριστίππου του πρεσβύτερου είναι πιθανόν να έχουν διαποτιστεί - «αλλοιωθεί» από τη φιλοσοφική οπτική των ύστερων κυρηναϊκών [για μία εκτενέστερη αναφορά Tsouna – McKirahan (1994:367-391) και Long (1999:617-641)].

ένας τέτοιου είδους μετριασμός, υποστηρίζοντας ότι, τουναντίον, η προσμονή μελλούμενων δεινών απλώς και μόνον οδηγεί στο να συμβούν αυτά τα δεινά μία ώρα αρχύτερα, στο παρόν (Κικ. *Tusc.*, III, 28). Ωστόσο, αυτή η διασταση απόψεων μεταξύ των δύο φιλοσοφικών ρευμάτων μοιάζει ορθότερο να ιδωθεί στο πλαίσιο των διαφορών τους ως προς την ηδονιστική θεωρία παρά το γεγονός ότι, πιθανώς, ο επικούρειος ηδονισμός δέχθηκε την επίδραση κυρηναϊκών απόψεων[83](Long, 1987:28). Ο Κικέρων[84] (*Tusc.* III, 76), ωστόσο, υποβάλλει εύστοχα, ότι ο στόχος, πέραν

---

[83] Ωστόσο, υφίστανται σημαίνουσες διαφορές ως προς τον τρόπο με τον οποίοι Κυρηναϊκοί και Επικούρειοι προσεγγίζουν το θέμα των ηδονών. Ως εκ τούτου, οι Επικούρειοι θεωρώντας τις πνευματικές απολαύσεις ανώτερες των σωματικών, φαίνεται ότι συνδύαζαν μία υλιστική αντίληψη και μία ηδονιστική ηθική με άξονα την αναζήτηση φυσικών και αναγκαίων ηδονών με τελικό στόχο την αταραξία της ψυχής. Με τον όρο ηδονή, οι Επικούρειοι, δεν εννοούσαν την ηδονή που συνιστά μία φυσική συνέπεια των απολαύσεων ή των διασκεδάσεων («ενεργή» ή «κινητική ηδονή», ηδονή εν κινήσει), αλλά αυτή που συνοδεύει την πλήρη απουσία πόθου και πόνου, τη σωματική υγεία και την ψυχική ηρεμία («στατική», καταστηματική ηδονή). ***Αντιθέτως***, οι Κυρηναϊκοί, δε θεωρούσαν ότι η απουσία πόνου συνιστά ηδονή (*λεία κίνησις*) [Διογ. Λ., 2.86.9], ούτε η έλλειψη ηδονής, πόνο (*τραχεία κίνησις*) [Όπ.π., 87.1], αλλά μέσες καταστάσεις, που ονόμαζαν άπονίαν και ἀηδονίαν, αντιστοίχως (Διογ. Λ., 2.90.3-4), ευρισκόμενοι, έτσι, κάπως εγγύτερα στις απόψεις του Ηρακλείτου, επιδιώκοντας «*να προσκτηθούν την ηδονή, ως μιαν ελαφρή κίνηση των πραγμάτων, αφού τον πόνο τον έβλεπαν σαν μιαν τρικυμισμένη και βίαιη μορφή του ρεύματος της ζωής*» (Μάνος, 2010:25). Εξαιρετικά εύληπτα διατυπώνονται οι διαφορές των, στο Διογ. Λ., 10.136.9 -137.9, «[...]"*ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί· ἡ δὲ χαρὰ καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργεία βλέπονται."Ἔτι πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς· οἱ μὲν γὰρ χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας τῶν ψυχικῶν, κολάζεσθαι γοῦν τοὺς ἁμαρτάνοντας σώματι· ὁ δὲ τὰς ψυχικάς. τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον. οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς. ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τῷ τὰ ζῷα ἅμα τῷ γεννηθῆναι τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῷ δὲ πόνῳ προσκρούειν φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου. αὐτοπαθῶς οὖν φεύγομεν τὴν ἀλγηδόνα*».

[84] Οφείλει να ειπωθεί ότι η προσφορά του Κικέρωνος δε θα μπορούσε να περιοριστεί απλώς σε αμιγή επίπεδα φιλολογικών μεταφραστικών αποδόσεων ελληνικών όρων, αλλά και περαιτέρω, σε επίπεδο προσφοράς ερμηνευτικών σχολίων επί της στωικής ψυχολογίας, έναντι της οποίας διακειται περισσότερο ευμενώς, εν συγκρίσει προς των Γαληνό (White, 1995:221), και άρα καθίσταται σημαίνουσα πηγή για προκειμένου για την πληρέστερη κατανόηση της τελευταίας. Οι *Τουσκουλανές διατριβές* του, σε πέντε βιβλία, αποτελούν πραγματείες επί ηθικών ζητημάτων που άπτονται της παραμυθίας, εκλυτικός παράγοντας των οποίων υπήρξε ο θάνατος της πολυφίλητης κόρης του Tullia, με εμβριθείς παρατηρήσεις σε επίπεδα ηθικής ψυχολογίας, ικανές να συναγάγουν αξιόπιστα συμπεράσματα (White

του ιδιαίτερου φιλοσοφικού προσανατολισμού, είναι κοινός, και αφορά στην άρση της λύπης: άλλοι επιχειρούν να στρέψουν την προσοχή από τα επώδυνα στα ευχάριστα, όπως ο Επίκουρος, άλλοι όπως οι Κυρηναϊκοί, θεωρούν ότι αρκεί να δείξει πως ό,τι συνέβη ήταν αναμενόμενο, ενώ ο Χρύσιππος, προτάσσει τη σημαντικότητα της αφαιρέσεως της δόξας από το νου του πενθούντος. Ωστόσο, ο ίδιος ο Κικέρων, πιθανώς υπό την επίδραση των Μέσων Στωικών, επιχειρεί ένα συγκερασμό, στο πλαίσιο μιας εκλεκτικής τάσης, προκειμένου για την θεραπεία της λύπης, του χειρίστου των παθών (πρβλ. Κικ. *Tusc.*, III, 27), απορρίπτοντας, παράλληλα, τη διδασκαλία των Περιπατητικών για τη μεσότητα, υπό την αίρεση ότι είναι πρακτικά ανεφάρμοστη στο πεδίο του ψυχικού άλγους (Κικ. *Tusc.*, III, 22). Φαίνεται, επομένως, ότι η κυρηναϊκή φιλοσοφία έτεινε να προωθεί, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Holloway (2002:436-437) ένα δίπτυχο πρακτικών θεραπευτικών προσεγγίσεων έναντι της θλίψεως: η πρώτη αφορούσε σε εφαρμοσμένη προφυλακτικού τύπου μέθοδο πριν από την έλευση εκείνων των καταστασιακών πλαισίων που ορίζουν το πένθος (*praemeditatio mali*), και η δεύτερη αφορούσε στους ήδη πενθούντες ένεκα του δύσ-οιστου γεγονότος, με στόχο την άρση των επώδυνων συναισθήματων, η έστω της έντασης αυτών, διά της υπενθυμίσεως ότι δεν έχει συμβεί κάτι το μη αναμενόμενο, στο πλαίσιο της ζώσας πραγματικότητας. Ιδίως δε, για τον Αρίστιππο, που, όπως είχε ήδη παρατηρήσει ο Zeller (1877:344-345), ομού με την κυνική φιλοσοφία ακολούθησαν την πρακτική όψη της φιλοσοφίας του Σωκράτη, η άρση της λύπης, ετίθετο μάλλον στο επίκεντρο παρά στο περιθώριο του φιλοσοφικού του ενδιαφέροντος, καθώς συνέταξε τον απολεσθέντα λύπης ανασταλτικό (προφανώς αντλώντας από την ευρύτερη περί

Όπ.π., σ. 246) ως προς τη διαχείριση του πένθους επί απωλεία, τόσο στο πλαίσιο της αρχαίας φιλοσοφίας, όσο και για τον ίδιο τον συγγραφέα (Blyth, 2012:151). Οι τεχνικοί όροι των *Τουσκουλανών Διατρίβων* δεν μοιάζουν τόσο ανοίκειες στην κλινική ψυχολογία (Lang, 1972:419), και έχουν έλξει το ενδιαφέρον, όχι μόνον ειδημόνων φιλολόγων, αλλά και ιατροκεντρικού προσανατολισμού μελετητών (επί παραδείγματι, Evans, 2007).

παραμυθίας διδασκαλία της Κυρηναϊκής σχολής), πληροφορίες για τον οποίο μας διασώζει ο Αιλιανός (*Ποικ. Ἱστ.*, 7.3.1-5): « *Ὅτι Ἀρίστιππος ἑταίρων αὐτῷ τινων* ***ὀδυρομένων βαρύτατα*** *πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα πρὸς αὐτοὺς εἶπε* ***λύπης ἀνασταλτικά***, *καὶ ταῦτα δὲ ἐν προοιμίοις 'ἀλλ' ἔγωγε ἥκω παρ' ὑμᾶς* ***οὐχ ὡς συλλυπούμενος, ἀλλ' ἵνα παύσω ὑμᾶς λυπουμένους***», η τελευταία φράση του οποίου θυμίζει, όπως ορθά παρατηρεί ο Holloway (2001:62) το Θουκυδίδ-ειο «*οὐκ ὀλοφύρομαι μᾶλλον ἢ παραμυθήσομαι*» (*Ἱστ.*, II.44.1.1-2), αλλά και το Επικούρειο «*Συμπαθῶμεν τοῖς φίλοις οὐ θρηνοῦντες ἀλλὰ φροντίζοντες*» (*Γνωμ. Vat.*, 61.1) [Kassel, 1958:51-52].

Για την Graver (2002:177) η τεχνική της προπαρασκευής επί δυνάμει δύσ-οιστων γεγονότων ζωής αυτή καθεαυτήν ενέχει μία μακρά μεταιστορία, την οποία συνδέει περισσότερο με τη σύνταξη ενός εγχειριδίου παραμυθίας από τον Κράντωρα, και λιγότερο με την προτίμηση των κυρηναϊκών σε αυτή. Το *περὶ πένθους* του Κράντωρος, προκειμένου να προσφέρει παραμύθια στο φίλο του Ιπποκλέα για τον, άωρα αποθανόντα, υιό του, έτυχε ιδιαίτερης φήμης και αποδοχής (Διογ. Λ., 3.27.7-8), και παρά την απώλεια του έργου, από τα διασωθέντα αποσπάσματα συνάγουμε το συμπέρασμα ότι πράγματι επρόκειτο για ένα θεραπευτικού προσανατολισμού, παραμυθητικό σύγγραμμα, πλήρες εμβριθών ψυχολογικών παρατηρήσεων επί του πένθους, σε γνωσιακά πλαίσια. Το έργο του έτυχε καθολικής, σχεδόν, αποδοχής, και έλαβε εγκωμιάστηκα σχόλια τόσο από τον Κικέρωνα (πρβλ. Κικ. *Acad.*, II, XLIV), που παραδίδει ότι ο Παναίτιος το αποκαλούσε ***βιβλίο άξιο εμβριθούς μελέτης λέξη προς λέξη*** [***ad verbum ediscendus libellus***], όσο και από τον Οράτιο (πρβλ. *Ep.* I.,2.4), που τον κατατάσσει, ομού με τον Στωικό Χρύσιππο, στους ακραιφνείς ηθικούς φιλοσόφους, επιβεβαιώνοντας το γεγονός ότι το *Περὶ πένθους* ήταν εξαιρετικά πολύφημο έργο στη Ρώμη την εποχή εκείνη. Επάλληλα, ο Κικέρων (*Acad.*, II, XLIV) αποδίδει με ιδιαίτερη άνεση τον χαρακτηρισμό «***Χρυσούν Βιβλίο***» [***verum aureolus***], και τούτο, πιθανώς, διότι αποτέλεσε την κύρια πηγή (χωρίς ωστόσο τούτο να αποκλείει την

περίπτωση συμβουλής έτερων γραπτών ιδίου χαρακτήρα [Coleman-Norton, 1939:225], τη βάση (πρβλ. Κικ. *Tusc.*, III, 12, και 71) της κικερώνειας προσέγγισης επί του πένθους (s. Mary Evaristus, 1917:8, Brannen, 1948:7), όπως άλλωστε συνέβη και με τον *Παραμυθητικὸν πρὸς Ἀπολλώνιον* του Πλούταρχου, ενώ ο Rosenbaum (1989:354) δε διστάζει να εικάσει επιρροές στον Ψευδο-Πλάτωνα και τον Λουκρήτιο, χωρίς ωστόσο να δύναται η συναφής έρευνα, να καταλήξει σε ασφαλή συμπεράσματα, λόγω απώλειας του έργου. Μάλιστα, ένα χωρίο από τα διασωθέντα αποσπάσματα του Κράντωρος, φαίνεται να μπορεί να "φωτίσει" το κάπως θολό τοπίο, αναφορικά με την άσκηση παραμυθητικού έργου: «*Τὸ μὲν οὖν ἀλγεῖν καὶ δάκνεσθαι τελευτήσαντος υἱοῦ φυσικὴν ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς λύπης, καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. οὐ γάρ ἔγωγε συμφέρομαι τοῖς ὑμνοῦσι τὴν ἄγριον καὶ σκληρὰν ἀπάθειαν, ἔξω καὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ συμφέροντος οὖσαν· ἀφαιρήσεται γὰρ ἡμῶν αὕτη τὴν ἐκ τοῦ φιλεῖσθαι καὶ φιλεῖν εὔνοιαν, ἣν παντὸς μᾶλλον διασῴζειν ἀναγκαῖον. τὸ δὲ πέρα τοῦ μέτρου παρεκφέρεσθαι καὶ συναύξειν τὰ πένθη παρὰ φύσιν εἶναί φημι καὶ <u>ὑπὸ τῆς ἐν ἡμῖν φαύλης γίγνεσθαι δόξης</u>. διὸ καὶ τοῦτο μὲν ἐατέον ὡς βλαβερὸν καὶ φαῦλον καὶ σπουδαίοις ἀνδράσιν ἥκιστα πρέπον, τὴν δὲ μετριοπάθειαν οὐκ ἀποδοκιμαστέον*» [Κράντ., Ἀπ., 8. 1-12]. Ο Κράντωρ, λοιπόν, φαίνεται στο *Περὶ πένθους* του να αντέταξε εν γένει προς την (κυνική, και αργότερα) στωική *ἀπάθειαν*, τη *μετριοπάθειαν* και όχι εκρίζωση των παθών [*Nam istuc nihil dolere non sine magna mercede contingit inmanitatis* in *animo, stuporis* in *corpore* (Κικ. *Tusc.*, III, 12), «*Το τίμημα του να παραδεχθεί κάποιος κάτι τόσο ακραίο, όπως είναι η απουσία του πόνου, είναι να αποδεχθεί την ύπαρξη μίας μεγάλης διανοιας (που μπορεί να ελέγχει τα πάντα) και ενός σώματος που βρίσκεται σε ληθαργική κατάσταση* (ελεύθερη μετάφραση του γράφοντος)] "νομιμοποιώντας" και "εκκοσμικεύοντας", τρόπον τινά, τη βίωση του ψυχικού άλγους, εν αντιθέσει προς τις, εμβριθείς, κατά τα αλλά, κυνικές ή στωικές, περί παθών, παρατηρήσεις. Δύο σημεία οφείλουν, κατά τον γράφοντα, να τονιστούν ως προς τη μέθοδο που τείνει να αναδύεται:

πρωτίστως, το γεγονός ότι το παρόν χωρίο τείνει να υπονοεί μια σαφώς, γνωσιακώς προσανατολισμένη, μέθοδο, αφού η υπέρβαση του μέτρου στις εκφάνσεις βίωσης του πένθους είναι, όχι μόνον *παρὰ φύσιν* (έκφραση κατεξοχήν στωική, μη εναρμονισμένη ωστόσο με τα γενικότερα πλαίσια αναφοράς της Στοάς), **αλλά και επίφαση *τής ἐν ἡμῖν εσφαλμενης δοξας*** (πρβλ. κρίσεις – δόγματα), που καθίσταται επιβλαβής για τη ψυχική υγεία και οφείλει να είναι παντοιοτρόπως αποφευκτέα, και, δευτερευόντως, το γεγονός, σημειώνει η Brannen (1948:38), μελετώντας και αλλά χωρία που πιθανολογείται ότι ανήκουν στον Κράντωρα, ότι διέθετε μια μέθοδο επιχειρηματολογίας, βασισμένης στη διαχείριση της έννοιας του χρόνου, για την ανακούφιση της θλίψεως, διαπίστωση που υποστηρίζεται από την εξοικείωση του Κράντωρος με τον Ευριπίδη και τον Όμηρο. Τέλος, ο Kuiper (1901:23), που μελέτησε εκτενώς τα ηθικά αποσπάσματα του Κράντωρος, υποβάλλει εύστοχα ότι «*Ίσως η επιβίωση του χρυσού βιβλίου του Κράντωρος, αν ο Κικέρων δεν είχε γράψει την παραμυθητική του, αυτό* (σ.σ το βιβλίο, και συνεκδοχικά, το γραμματειακό είδος), *να είχε χαθεί εντελώς, αλλά αργότερα με το Σενέκα, τον Ιερώνυμο, και έτερους,* (σ.σ. μπορεί να ειπωθεί ότι), *δόθηκε νέα ώθηση στην Παραμυθητική Σκέψη (ή Γραμματεία)*[Ελεύθερη μετάφραση του γράφοντος από το λατινικό πρωτότυπο].

Ωστόσο, *ο Αρίστιππος*, σημειώνει η Graver, *και οι επίγονοί του απέδωσαν εμπεριστατωμένο φιλοσοφικά προσανατολισμένο εστιασμό στις τεχνικές διαχείρισης του πένθους με ένα ευρύ αριθμό ατόμων να τους προσέδωσε θεραπευτική αποτελεσματικότητα,* ενώ παράλληλα, επιχειρώντας μία απόπειρα κριτικής προσέγγισης με αξιόπιστους δείκτες αμεροληψίας επισημαίνει πως: *ό,τι οι μη ειδήμονες περί τη φιλοσοφία θα έπρεπε να θεωρήσουν ως αποτελεσματικό η μη, (τούτο) θα έπρεπε να θέσει σημαντικούς περιορισμούς έναντι μιας θεωρίας περί πνευματικής (διαθεσιμότητας) στην εμπειρία* (όπ.π.177). Η Striker (2002:181), σχολιάζοντας το άρθρο της Graver, υποβάλλει ότι *σε **όρους ψυχοθεραπείας** θα ήταν περισσότερο αποτελεσματικό να αναζητήσει*

κάνεις έρεισμα στην αρχαία λαϊκή σοφία που αφορά στη θέση ότι κάποιος πρέπει να εμποτίζει Εαυτόν με τη σκέψη ότι τόσο η ζωή του όσο και η ζωές άλλων ανθρώπων έχουν ένα τέρμα κάποτε, και να μην προσπαθεί να καταστείλει, (εκ ύστερων), ρεαλιστικά συναισθήματα τέτοιου είδους μειζόνων γεγονότων ζωής, όπως η απώλεια ενός αγαπημένου παιδιού.

Ανακύπτει, ωστόσο, το ερώτημα: πού ακριβώς μπορούν να εδράζονται οι απαρχές της παραμυθητικής γραμματείας; Μια απόπειρα επαρκούς απαντήσεως σαφώς θα ενέπλεκε μια αναφορά στους επιταφίους λόγους[85] της κλασικής εποχής, αναπόσπαστο τμήμα των οποίων υπήρξε η παραμυθία. Μάλιστα, ο Eide (1981:33-34), υποβάλλει ότι με το εν λόγω γραμματειακό είδος τείνει να συνδέεται ο Θουκυδίδης, επηρεασμένος, τόσο από το γενικότερο διανοητικό περιβάλλον της εποχής, όσο και από τους σοφιστές, ώστε δεδομένης αυτής της διασυνδέσεως, να προτείνει την διακεκριμένη εξέταση των παραγράφων 44-45 του επιτάφιου λόγου του, ως, πιθανώς, απηχούσες αυτές ακριβώς τις καταβολές του τελευταίου, ακόμη και αν το υπόλοιπο τμήμα του ιδωθεί ως Περίκλ-ειο (σ. 42). Όψεις παραμυθητικές εντοπίζονται, όπως φάνηκε και ενωρίτερα, τόσο στα ομηρικά συγγράμματα και στις τραγωδίες, όσο και σε επιγράμματα (*ψηφίσματα παραμυθητικά*), όπως

---

[85] Οι Kunkel και Dennis (2003:12-13) κάνουν μία αντίστιξη μεταξύ των Επιταφίων λόγων της Αρχαιότητας και των αντίστοιχων σύγχρονων επικηδείων και διαπιστώνουν σημαίνουσες ομοιότητες ως προς το μοντέλο των παραμυθητικών αρχών που ακολουθούνται. Αυτοί οι οποίοι εκθειάζουν τις αρετές του τεθνεώτος (eulogizers), έχουν ως στόχο να βοηθήσουν τους πενθούντες να αποδεχθούν το γεγονός της αναπόδραστης απώλειας και να επανεξετάσουν τη σχέση με τον Εαυτό τους (Ochs, 1993). Αυτή ακριβώς είναι και η ευρύτερη στόχευση του εγκωμιασμού του νεκρού, η «στροφή σε μία θετική διασταση της ζωής» για όσους μένουν πίσω, που σημαίνει αποδοχή του θανάτου και κατάφαση της ζωής. Η νέα παραδειγματική θεώρηση του πένθους, αν και μη συνώνυμη με τη θετική επανεκτίμηση, αποδίδει εστιασμό στη νοήμονα Γνωσιακή ανακατασκευή (Neimeyer, 2001) και ανα-νοηματοδότηση της σχέσης με το νεκρό σε μία σύνολη έποψη και προοπτική βίου (Silverman & Klass, 1996; Silverman & Nickman, 1996). Ταυτόσημη ήταν και η σκοποθεσία της Αρχαίας Ελληνικής Παραμυθητικής Γραμματείας: να ανακατευθύνει την πορεία ζωής των πενθούντων (Loraux, 1986).

αυτά που ευρέθησαν (όχι μόνον) στη Αμοργό (Tod, 1941:101), πρώιμα ποιητικά έργα (Buresch, 1887:5-6), και πάντως όχι υπό μορφή οργανωμένων και επεξεργασμένων αναφορών, συστοίχων προς τη παραμυθητική γραμματεία[86]. Η μελέτη των παραμυθυτικών επιγραμμάτων παρουσιάζει ιδιαίτερο επιστημονικό ενδιαφέρον, όχι μόνον ως μνημείων αρχαιολογικού ενδιαφέροτος, αλλά, κυρίως, ως προς τις εκάστοτε κομιζόμενες παραμυθητικές ιδέες, που τείνουν να αναδύονται (π.χ Strubbe, 1998), οι οποίες έλκουν αμείωτα το ερευνητικό ενδιαφέρον[87]. Επομένως, οι απαρχές εκείνου του γραμματειακού είδους που απασχολεί την παρούσα, ως είδους λόγου προκειμένου για τη θεραπεία του ψυχικού άλγους, τείνει να εδράζεται στη σοφιστική-ρητορεία «*η οποία πεπεισμένη για την άξια του λογού να τροποποιεί τα συναισθήματα, εγκαινίασε την παραμυθία*» (Kowalik, 2009:45). Ο

---

[86] Ως προς τις αδιαμφισβήτητες επιρροές της τελευταίας στη Βυζαντινή παραμυθητική επιστολογραφία βλ. την καθ' όλα τεκμηριωμένη αναφορά του Σαρρή (2005: κυρίως, 31-107), ενώ ως προς τις επιρροές εν γένει στοις Πατέρες και πιο συγκεκριμένα στον Απόστολο Παύλο και την *πρός Φιλιππησίους*, εν είδει παραμυθητικής επιστολής, βλ. την εμβριθή προσέγγιση του Holloway (2004), Zimmermann (2008:206-213), αλλα και Holloway (2008). Τέλος, ο Welborn (2011:547-570) αναλύει εκτενώς την, κατά το μάλλον στωικίζουσα ιδίως σε ό,τι αφορά στον πόνο, *πρός Κορινθίους Β' επιστολή* του Αποστόλου Παύλου, στο γενικότερο πλαίσιο της αρχαίας ψυχαγωγικής γραμματείας, και δη εν είδει Θυμικής Θεραπείας, ενώ ο Sullender (1981) εξετάζει, όχι μόνο την προσέγγιση του Παύλου στη διαχείριση του Πένθους, αναγνωρίζοντας της συμβολή της αρχαίας γραμματείας (σσ., 65-66), αλλά και το πώς η πρώτη θα μπορούσε να συγκεραστεί με τα (μέχρι τότε σύγχρονα...) πορίσματα της ψυχολογίας .του Πένθους, σε γνώριμα πλαίσια Ποιμαντικής Συμβουλευτικής, προτείνοντας ένα μάλλον συνθετικό Μοντέλο.

[87] Εντελώς ενδεικτικά, η έννοια της ἀλυπίας, που ενδιαφέρει τον γράφοντα στο επίκεντρο του επιστημονικού του ενδιαφέροντος, εντοπίζεται <u>και</u> σε τέτοιου είδους επιγράμματα, όπως αυτό που παρουσιάζει ο Tod (1941: 99), όπου αναγράφεται:

Ὦ πάτερ, εἴ με ποθεῖς, μετάθου τῆς λύπης ἱκετεύω,
ῥητὸν γὰρ δάνος ἦν τοῦθ' ὅπερ εἶδα φάος [....]
μητρὶ φίλην δε παραίνει τὸ τὰς λύπας ἀποθέσθαι·
ἡγεῖται δὲ βροτῶν πανδαμάτωρ ὁ χρόνος.
τοῦτο δέ σοι πέμπω παραμύθι[ον ὡ]ς ὅτι ἀλύπως
ῥητῶς ἔσχα τρυφὴν πρὶν εἰς Ἅιδην μ' ἀναλῦσαι·

Kassel (1958:4-10), ορθά παρατηρεί ότι βασική αρχή της παραμυθητικής γραμματείας αποτελεί η διά του Λόγου καταπολέμηση των παθών, εν αντιθέσει προς την παραμυθία που έτεινε να κάνει την εμφάνισή της διά των ποιητικών έργων, δεδομένου ότι σημαίνοντα ρόλο σε αυτήν διαδραμάτισε η σοφιστική διακριση[88] *φύσει* vs *νόμῳ*, στη βάση της αντιμετωπίσεως του θανάτου ως αναπόφευκτου-αναπόδραστου γεγονότος, απόρροια της φυσικής νομοτέλειας και της υπαγωγής του ανθρώπου σε αυτήν, ενώ η πρόσληψη και, κυρίως η αντιμετώπιση του πένθους από την άλλη, εμπλέκει προσωπικές- ατομικές ορίζουσες της ανθρώπινης διανοίας, και εν γένει υποκειμενικά πλαίσια δράσης, επί των οποίων η σοφιστική-ρητορεία, δύναται διά του λόγου, να παρέμβει, με στόχο την εὖ-διαχείριση του, επί απωλεία, πένθους, κατ' αντίστιξη προς την δυσ-διαχείριση, στην οποία φαίνεται να κατατείνει το άτομο, άνευ της συνδρομής του λόγου, που τόσο ανέδειξε σε κατεξοχήν θεραπευτικό όργανο η σοφιστική-ρητορική κίνηση (πρβλ. Ochs, 1993:112-118). Ως προς τις απαρχές της πρώτης από την τελευταία, συναινούν οι περισσότεροι φιλόλογοι, οι οποίοι μάλιστα προσγράφουν συγκεκριμένα στον **Αντιφώντα** την πατρότητα της παραμυθητικής γραμματείας (Nestle, 1999:562-563, υποσ.40), την οποία συστηματοποίησε ως τέχνη και την οργάνωσε επί ορθολογικών βάσεων, με χρήση παραδειγμάτων, συγκρίσεων, εν γένει δε λογικών επιχειρημάτων (Σαρρής, 2005:113, υποσ.16), ενώ ο Diano (1961:23) και Ιταλοί κυρίως μελετητές, νοούν την *praemeditatio mali* ως σημαίνουσα πτυχή και της αντιφώντ-ειας τέχνης ἀλυπίας. Πλείστες ερευνητικές απόπειρες προσεγγίσεως αυτού του φιλολογικού και, πέραν κάθε αμφιβολίας, φιλοσοφικού είδους, τείνουν να εστιάζουν, ως επί το πλείστον, σε

---

[88] Άλλωστε, ο Nestle (1999:563 υποσ. 40), θεωρεί ότι **τέτοιου είδους σοφιστικής προελεύσεως επιρροές** στη βάση των ανωτέρω παρατηρήσεων, **απηχεί η διακριση** που απαντάται στο *Περὶ εὐθυμίας* του Πλούταρχου: «*Καθόλου δ' ἐπεὶ τῶν ἀβουλήτων τὰ μὲν φύσει τὸ λυποῦν καὶ βαρῦνον ἐπιφέρει, τὰ δὲ πλεῖστα δόξῃ δυσχεραίνειν ἐθιζόμεθα καὶ μανθάνομεν*» (475.B.1-2).

υφολογικές, συντακτικές, μορφολογικές, φιλοσοφικές αναλύσεις, και μόνο πρόσφατα έχει προσελκύσει ερευνητικό ενδιαφέρον ως προς τις ψυχο(-)Θεραπευτικές του ορίζουσες (επί παραδείγματι, Baltussen, 2009)[89]. Έτσι, η παραμυθητική γραμματεία, έτυχε ιδιαίτερης αναγνωρίσεως, και ορίστηκε ως «*φάρμακον ἀνίας ἐστὶ μέγιστον, νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἁπάντων*» (Στοβ. *Ἀνθολ.*, 4.48b.30.2-3), που παραπέμπει με σαφήνεια στο ομηρικό επίθετο *νηπενθές* (*Ὀδυσσ.*, 4.220-221), το όποιο άλλωστε εκμεταλλεύτηκε αξιομνημόνευτα εντέχνως και ο Φιλόστρατος (*Σοφ.*, 1.498.19) προκειμένου να αναφερθεί στις «*ἀκροάσεις*» του Αντιφώντος.

[89] Ο Baltussen (2009:67, υποσ.1), καθηγητής στο πανεπιστήμιο της Αδελαΐδας, αναφέρεται σε ένα ερευνητικό πρόγραμμα, στο όποιο συμμετέχει ενεργά, που στοχεύει στην επανιχνηλάτηση και ανάλυση των ψυχοθεραπευτικών μεθόδων, αναφορικά προς το πένθος, στην κλασική αρχαιότητα. Στο ίδιο πλαίσιο κινείται και η, υπό επεξεργασία, μονογραφία του, υπό τον τίτλο: *Ancient Consolation and Care of the Soul. Grief Management in Greek and Roman Consolatory Writings* (under consideration with Oxford University Press). Σε όμοια ερευνητικα πεδια κινειται και το νέο συγγραμμα που επιμελειται ο ιδιος: Baltussen, H (Ed). (2013). *Greek and Roman Consolations: Eight studies of a tradition and its afterlife*. Classical Press of Wales. Ωστόσο, πρωθύστερα, ο Duclow (1979:335-336) είχε εξετάσει, πιο συγκεκριμένα, την παραμυθία του Βοηθίου, εν είδει ψυχοθεραπείας, διαπιστώνοντας συνάφειες με την ψυχοθεραπευτική προσέγγιση του V. Frankl.

III. (Επ-) όψεις Ψυχο(-)θεραπείας στη δια-λόγου[90] Σωκρατική διδασκαλία[91]

Η κεφαλαιώδης σημασία της **Σοφιστικής** τείνει να εδράζεται στη θέση ότι η συγκεκριμένη αυτή πνευματική κίνηση εστίασε στον ίδιο τον άνθρωπο, τη γνώση και την πράξη αυτού (δηλαδή σε μία ***σύννοη επεξεργασία των πεπραγμένων, των πραττομένων και των πρακτέων***), έθεσε εκ βάθρων το γνωσιολογικό πρόβλημα, θεμελίωσε τη διαλεκτική και τη λογική[92], εγκαινίασε την Ψυχολογία, ως **δια-λόγου θεραπεία**, σε επίπεδο όχι μόνο αξιωματικών παραδοχών, αλλά, και θεραπευτικών αρχών, ενδιαφέρθηκε για τα κοινωνικά προβλήματα και μελέτησε την καταγωγή της γλώσσας, της τέχνης και του πολιτισμού γενικότερα. Αλλά πάνω από όλα προέβαλε τη θέση ότι **ο λόγος**, ***ως τέχνη ρητορείας***, μπορεί να επιτύχει θαυμαστά αποτελέσματα, ακόμη και σε περιπτώσεις όπου δύναται να απειληθεί

---

[91] Η απόπειρα μελέτης της Σωκρατικής διδασκαλίας παρουσιάζει στο επίπεδο της βιβλιογραφίας την ακόλουθη διακριτή ιδιομορφία: **η έρευνα στο πεδίο της Σωκρατικής Φιλοσοφίας εν γένει, καίτοι ευμεγέθης, είναι μάλλον μονομερής, και τούτο δύναται να ερμηνευτεί βάσει του γεγονότος ότι δεν υπάρχουν γραπτά μνημεία όπου να εκτίθενται οι σωκρατικές απόψεις και συγγραφέας των οποίων να είναι ο ίδιος ο Σωκράτης. Συνεπώς, η συγκεκριμένη μελέτη στοιχείων ή ακόμη και νύξεων (Ψυχο-)θεραπείας στη διά-λόγου σωκρατική διδασκαλία και οπτική, καθίσταται έτι δυσκολότερη και προκλητικότερη, καθώς, η σχετική βιβλιογραφία είναι λιγοστή και τα όποιά στοιχεία, ιδίως επί των σωκρατικών απόψεων, προέρχονται από την εξέταση και ανάλυση δευτερογενών ή έμμεσων πρωτογενών πηγών.** Σε ένα τέτοιο, πλαίσιο φαίνεται να αναδύεται <u>και</u> το λεγόμενο **«*Σωκρατικό Ζήτημα*» (*The Socratic Problem*).** Δηλαδή, ότι κάθε ιστορική εποχή, κάθε πνευματική κίνηση, παρουσιάζει ένα «Σωκράτη» βάσει των δικών της μέτρων και σταθμών, στο δικό της πνεύμα (ενδεικτικά: Guthrie, 1969; Long, 1988; Klagge & Smith, 1992; Nehamas, 1999; Griswold, 2001). Ο Mueller (1933:429-439) προβαίνει σε μία εξαιρετικά εμβριθή ανάλυση του Σωκρατικού Ζητήματος και παραθέτει αναλυτικά τον τρόπο με τον οποίο έχει γίνει κατά καιρούς «ανάγνωση» του Σωκράτη ως προσωπικότητας που με την παρουσία της και τα έργα της άφησε το στίγμα της σε μία ολόκληρη εποχή.

[92] Αυτή ακριβώς η απόδοση εστιασμού των Σοφιστών στη στείρα και μονομερή πρόσκτηση δεξιοτήτων του λόγου, φαίνεται ότι απετέλεσε «σημείον αντιλεγόμενον» και μάλιστα και ο ίδιος ο Σωκράτης τους επέκρινε.

και η ίδια η ζωή ενός ασθενούς, και διαφορες άλλες «τέχνες» ή «μέθοδοι», φαίνεται να υπολείπονται εμβέλειας[93]. Χαρακτηριστικά, στον Πλατωνικό *Γοργία* (456.a.7 -b.5) αναφέρεται ότι: «*Εἰ πάντα γε εἰδείης, ὦ Σώκρατες, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν ἁπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ' αὑτῇ ἔχει. μέγα δέ σοι τεκμήριον ἐρῶ· πολλάκις γὰρ ἤδη ἔγωγε μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἰατρῶν εἰσελθὼν παρά τινα τῶν καμνόντων οὐχὶ ἐθέλοντα ἢ φάρμακον πιεῖν ἢ τεμεῖν ἢ καῦσαι παρασχεῖν τῷ ἰατρῷ, οὐ δυναμένου τοῦ ἰατροῦ πεῖσαι, ἐγὼ ἔπεισα, οὐκ ἄλλῃ τέχνῃ ἢ τῇ ῥητορικῇ*»[94]. Επίσης, φαίνεται να απαντάται, στο *Ἑλένης ἐγκώμιον* (11.87-93) του Γοργία, μία αξιομνημόνευτη και αξιοθαύμαστη αναλόγιση μεταξύ των καθοριστικών ψυχοθεραπευτικών αποτελεσμάτων που φαίνεται να έχουν οι λέξεις στην ανθρώπινη νοσούσα ψυχή και εκείνων που μπορεί να έχουν τα φάρμακα στο σώμα που ασθενεί «*τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἥ τε τοῦ λόγου δυναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἥ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν*»[95].

Υφίσταται, λοιπόν, η νόσος (ως το αυτοτελές, απτό αποτέλεσμα και έκφανση μίας υφιστάμενης δυσλειτουργίας εν γένει στο σωματο-ψυχικό ανθρώπινο γίγνεσθαι) και η απόδοση θεραπευτικού εστιασμού, ίσως λόγω της ανάγκης για μία θεωρητική «γεφύρωση» αυτών ακριβώς των διαφορών, τείνει, όπως επισημαίνει ο

---

[93] Όπως υποδηλώνει το χωρίο που έπεται, υφίσταται διασύνδεση ρητορικής και ιατρικής η οποία φτάνει μέχρι την ικανότητα που έχει ο ρήτωρ να εγκαθιδρύσει μία αρμονική σχέση με τους ασθενείς (ό,τι καλείται στην ηθική και δεοντολογία της θεραπευτικής πράξης: rapport) και να τους πείσει να εμπιστεύονται τους ιατρούς.

[94] Βλ. παρακάτω στην ενότητα της σοφιστικής - ρητορείας για τις πλατωνικές απόψεις ως προ τις πρώτες.

[95] Για εκτενέστερες αναφορές επί του θέματος βλ. την ενότητα σοφιστικής - ρητορείας.

Σωκράτης, στον πλατωνικό *Χαρμίδη* (156.e.1-157.a.3)[96], να εδράζεται, στην «τεχνική» - πρακτική πλευρά της ιατρικής (στο λεγόμενο **ιατροκεντρικό μοντέλο**), παραμελώντας, απολύτως εσφαλμένα, **τους ψυχολογικούς παράγοντες** που αναδεικνύονται ως εξίσου σημαντικοί, με τους σωματικούς, στην κατανόηση της αιτιολογίας της νόσου ή στην εφαρμογή της θεραπείας[97]. Χρήζει, λοιπόν, μία **ολιστική προσέγγιση (σύνδεση σώματος – ψυχισμού)** για τη φροντίδα επανάκτησης της υγείας[98], με σαφή προτεραιοποίηση εκείνη της θεραπείας της Ψυχής, με θετική, μάλιστα, πρόγνωση[99]. Και έρχεται ο

---

[96] «*[...] ὥσπερ ὀφθαλμοὺς ἄνευ κεφαλῆς οὐ δεῖ ἐπιχειρεῖν ἰᾶσθαι οὐδὲ κεφαλὴν ἄνευ σώματος, οὕτως οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦτο καὶ αἴτιον εἴη τοῦ διαφεύγειν τοὺς παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἰατροὺς τὰ πολλὰ νοσήματα, ὅτι τοῦ ὅλου ἀμελοῖεν οὗ δέοι τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, οὗ μὴ καλῶς ἔχοντος ἀδύνατον εἴη τὸ μέρος εὖ ἔχειν. πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὡρμῆσθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ ἐκεῖθεν ἐπιρρεῖν ὥσπερ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐπὶ τὰ ὄμματα· δεῖν οὖν ἐκεῖνο καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα θεραπεύειν, εἰ μέλλει καὶ τὰ τῆς κεφαλῆς καὶ τὰ τοῦ ἄλλου σώματος καλῶς ἔχειν*».

[97] Ο Lain Entralgo (1970:126) παραθέτει μία ιστορική αναδρομή αναφορικά με τη μετεξέλιξη των, ομηρικής καταβολής, *επωδών* στο σωκρατικό (πλατωνικό) «*τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλούς*» (Πλάτ., *Χαρμ.*,157a4-5) και προσγράφει στον Πλάτωνα την επίνοια ενός αυστηρώς προσδιορισμένου μοντέλου λεκτικού τύπου ψυχοθεραπείας (διά λόγου). **Σημαίνουσα ήταν βέβαια, θεωρεί, και η συνεισφορά των Γοργία και Αντιφώντα**, αλλά, με τον Πλάτωνα θα υπάρξει αυτή ακριβώς η μετάβαση από τις αρχαϊκές επωδές, με τον υπερβατολογικό χαρακτήρα, σε ένα δομημένο σύστημα πραγματικής ψυχοθεραπευτικής προσέγγισης σε ρεαλιστικούς ανθρώπινους όρους ζωής.

[98] **Πρβλ.** τον περί 'υγείας" ορισμό της Παγκόσμιας Οργάνωσης Υγείας (WHO, 1948).

[99] **Η Παλαιολόγου (2001:152), ωστόσο, επισημαίνει τον κίνδυνο διολίσθησης σε μία «παμψυχολογίζουσα» (sic!) ερμηνεία στη Διαγνωστική (πρώιμος και πρώτιστος αποκλεισμός τυχόν αμιγών σωματικών διαταραχών), ενώ ο Ποταμιάνος (2012) στο ίδιο πνεύμα, υποβάλλει αυστηρά, ότι τίποτα δεν μπορεί/ούν να είναι απλό/ά στη διαχείριση του ανθρώπινου ψυχικού άλγους. Άλλωστε, η συνεκτίμηση αμφοτέρων των παραγόντων, ψυχικών και σωματικών, δεν ήταν ανοίκεια, ούτε στον Πλάτωνα, ούτε, πολλώ δε μάλλον, στον Ποσειδώνιο (*Ἀπ.*, 436. 1-7), ο οποίος μάλιστα διέκρινε μεταξύ σωματικών, ψυχοσωματικών («*περὶ ψυχὴν δὲ <σωματικά»*, ήτοι φυσιολογικές εκδηλώσεις με επιπτώσεις στη διανοια), σωματοψυχικών («*περὶ σῶμα δὲ ψυχικά»*, ήτοι σωματικές εκδηλώσεις αφορμωμενες από τη διανοια), και αμιγών σωματικών καταστάσεων.**

λόγος[100], και δη ο καλός (157.a.3-b.1), ως βάλσαμο ψυχής, να θεραπεύσει τις σφαλερές κρίσεις [πρβλ. *κρίσεις ἡμαρτημένας* (SVF III, 382)] που επέφεραν τη νόσο, να αποκαταστήσει τη διαταραχθείσα ισορροπία, να χαρίσει παραμυθία και σωφροσύνη, στις ψυχές 'των νοσούντων' (πρβλ. «*τοὺς λυπουμένους* [...]*τοὺς κάμνοντας*») [Πλουτ., *Βί.*, 833d1-2= DK87 A6]. Και είναι αυτή η αποκατάσταση της ψυχικής ισορροπίας που θα συντελέσει καθοριστικά <u>και</u> στην εν συνόλω προαγωγή της υγείας. Όταν η ψυχή είναι καλά, τότε και το σώμα είναι καλά.. Η πεποίθηση στη θεραπευτική διασταση του λόγου εγκολπώνεται, καταξιώνεται, και αναγορεύεται σε μείζονα θεραπευτική τεχνική στα πλαίσια της Σοφιστικής – Ρητορείας. Εκεί θα βρει το πλέον πρόσφορο έδαφος καλλιέργειας και μετεξέλιξης στις πλέον υψηλές θεωρητικές συλλήψεις και πρακτικές εφαρμογές. Και, ίσως, δεν υπάρχει καλύτερο παράδειγμα από την αναφορά στην αντιφώντεια *τέχνη ἀλυπίας*.

Πολεμώντας, ωστόσο, τη μυθοκρατική και δογματική σκέψη της παλαιότερης κοινωνίας, η Σοφιστική θεωρήθηκε, ως ένα βαθμό, υπεύθυνη για έντονα αντικοινωνικές τάσεις μηδενισμού και αμοραλισμού[101], μέσα σε μία γενικότερη αμφισβήτηση, ρευστότητα και αβεβαιότητα, που επέτεινε την ανάγκη ορισμού εννοιών των

---

[100] «*θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὦ μακάριε, ἐπῳδαῖς τισιν, τὰς δ' ἐπῳδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλούς· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι, ἧς ἐγγενομένης καὶ παρούσης ῥᾴδιον ἤδη εἶναι τὴν ὑγίειαν καὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι πορίζειν*».

[101] Είναι ιστορικώς εξακριβωμένο ότι οι αντικοινωνικές τάσεις και ο πολιτικός κυνισμός οφείλονται σε γενικότερες αλλαγές, που επέφεραν σταδιακή φθορά και εν γένει παρακμή ορισμένων από τις παλαιότερες, καθεστηκυίες αξίες και μορφές σχέσεων, ιδιαίτερα στα μεγάλα αστικά κέντρα, όπως η Αθήνα. Οι σοφιστές δε γέννησαν αυτά τα φαινόμενα, απλώς έζησαν μέσα στην κρίση της εποχής τους και τα εξέφρασαν (ανάλυση των εξελίξεων αυτών - εν συναρτήσει προς την εμφάνιση της Σοφιστικής – περιέχονται, μεταξύ άλλων, στις ακόλουθες βιβλιογραφικές παραπομπές: Βώρος, 2001; McLeod, 1974; Liebeschuetz, 1968; Καμακάρης, 1960).

πραγμάτων επί νέας βάσεως, καθολικότερα αποδεκτής. **Μέσα από αυτή την ανάγκη προβάλλει ο Σωκράτης**[102].

Ο Σωκράτης ουδέποτε υπήρξε επαγγελματίας δάσκαλος, επ' αμοιβή [«*λαβὼν οὐδένα πώποτε μισθὸν τῆς συνουσίας ἐπράξατο, ἀλλὰ πᾶσιν ἀφθόνως ἐπήρκει τῶν ἑαυτοῦ*» (Ξεν., *Ἀπομν.*, 1.2.60.3-5)], όπως οι Σοφιστές[103]. Αντιθέτως, συνήθιζε να αναπτύσσει τις σκέψεις του μέσω του διαλόγου[104], που τον επιζητούσε παντού: στην αγορά,

---

[102] Ο Bakewell (1909:10-28) συμπυκνώνει εξαιρετικά εύληπτα τη μοναδικότητα της σωκρατικής προσωπικότητας και της καθοριστικής επίδρασης που άσκησε αυτή, με τη διδασκαλία και τις μεθόδους του Σωκράτη, στην αθηναϊκή κοινωνία της εποχής. Μία προσωπικότητα που άφησε ανεξίτηλα το στίγμα της.

[103] Ο David L. Blank (1985) στο άρθρο του με τίτλο: *Socrates versus Sophists on Payment for Teaching*, προβαίνει σε μία εμβριθή ανάλυση επί των ευρέως διαδεδομένων «παραπόνων» της Αθηναϊκής κοινωνίας όσον αφορά στη συσσώρευση πλούτου από τους Σοφιστές διά της επ' αμοιβή διδασκαλίας (ενδεικτικά: πρβλ. Πλατ., *Πρωτ.*, .314d, Ξεν. *Κυνηγ.*, 13.8-9). Επίσης, ο Morrison (1955), σε συναφή αρθρογραφία, κινείται στην ίδια θεματική αντιπαραβάλλοντας τον Σωκράτη με τον Σοφιστή (και Ρήτορα) Αντιφώντα. Ένα άλλο πεδίο όπου υπήρξε ζωηρή αντιπαράθεση μεταξύ Σωκράτη και Σοφιστών – ουσιαστικά μία αντιπαράθεση μεταξύ Φιλοσοφίας και Σοφιστικής – ιδιαίτερα μεταξύ Σωκράτους και Γοργία (όπως αυτή αρθρώθηκε από το Γοργία στο *Ἑλένης ἐγκώμιον* και έγινε αντικείμενο ερώτησης από το Σωκράτη στον πλατωνικό *Γοργία*), ήτο ως προς το στόχο και το σκοπό της Ρητορικής (Gish, 2006). Ο Γοργίας και η ευρύτερη σοφιστική κίνηση που εξέφραζε, υπερθεμάτισαν στη Διαλεκτική έναντι της Ρητορικής. Όμως, στην πραγματικότητα, ο Γοργίας δεν ήταν τόσο αρνητικά διακείμενος έναντι της Ρητορικής. Ο Gish (2006: 61-67) θεωρεί ότι μέσω της σιωπής του ο Γοργίας απεκάλυψε στον «εξεταστή» του την αληθινή δύναμη της Ρητορικής τέχνης, και ως εκ τούτου, την ανάγκη ενός περιορισμού της, να τεθεί υπό όρους, και όχι την καθολική της απόρριψη, δηλαδή να μη χρησιμοποιείται πλέον. Στο ίδιο συμπέρασμα, καταλήγει και ο Enos (1991:14) αναφέροντας ότι κατ' ουσίαν ο πλατωνικός *Γοργίας* πρέπει να ιδωθεί ως ***Διαλεκτικά*** προσανατολισμένος, επιφανειακώς, αλλά, εν τω βάθει να κατανοηθεί ως ***Ρητορικά*** προσανατολισμένος και προσδιορισμένος. Εξάλλου, ο ίδιος ο Κικέρων (Enos, 1991:5) «είδε» τον Πλάτωνα ως δεινό ρήτορα όταν επιχειρηματολογούσε ενάντια της Ρητορικής, στον Γοργία.

[104] Οι πλατωνικοί διαλογοι είναι υποτιθέμενες αναδιηγήσεις πραγματικών συζητήσεων του Σωκράτη (ενδεικτικά: Πλατ., *Μέν.*, 96d-98b). Ο Μάνος (2010:149-150) υποστηρίζει ότι η πεμπτουσία της μελέτης των σωκρατικών διαλόγων του Πλάτωνος, εδράζεται στο γεγονός ότι «***η σωκρατική Φιλοσοφία δίνει στον καθένα τη δυνατότητα να διαμορφώσει το δικό του τρόπο, τη δική του τέχνη***

στα εργαστήρια και στα γυμναστήρια. Το πνεύμα του, όπως παρατήρησε ο Αριστοτέλης, είχε δύο βασικές ιδιότητες: Πρώτον, ήξερε να ρωτά για πράγματα που απασχολούν τον άνθρωπο παντοτινά και, κατόπιν, ήξερε να ελέγχει την απάντηση και να κρίνει το κύρος της (*«Σωκράτης ἠρώτα ἀλλ' οὐκ ἀπεκρίνετο· ὡμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι. δεδήλωται δ' ἐν τοῖς πρότερον καὶ πρὸς πόσα καὶ ἐκ πόσων τοῦτο ἔσται, καὶ πόθεν εὐπορήσομεν τούτων, ἔτι δὲ πῶς ἐρωτητέον καὶ τακτέον τὴν ἐρώτησιν πᾶσαν, καὶ περί τε ἀποκρίσεων καὶ λύσεων τῶν πρὸς τοὺς συλλογισμούς. δεδήλωται δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὅσα τῆς αὐτῆς μεθόδου τῶν λόγων ἐστίν»*) [Αριστ., *Σοφ. ἐλ.*, 183b.7-13].

Το πέρασμά του στην Αθηναϊκή κοινωνία της εποχής φαίνεται ότι άφησε την εντύπωση μίας προσωπικότητας κυριαρχημένης από μία «δαιμονική» (=θεϊκή) δύναμη: «*Σωκράτης ἀπὸ τῆς τοῦ δαιμονίου φωνῆς ἐμαντεύετο*» (Ηροδ. *Όμ. Βι.*, 2609-2610)[105] που με την προτροπή, το παράδειγμα και το γενικότερο ήθος της έτεινε να αφυπνίζει την ανάγκη, μα πάνω από όλα, τη θέληση, σε ακραιφνές επίπεδο ελεύθερης προαίρεσης, για μία ανατοποθέτηση των ανθρώπων στη ζωή (Rudebusch, 2009) με στοιχεία, κατά την άποψη του γράφοντος,

---

της ζωής, η οποία θα συνίσταται στη βελτίωση της προσωπικής του, πρωτίστως ζωής, και, ταυτοχρόνως, αυτής των άλλων».

[105] Για τον Ξενοφώντα, το σωκρατικό δαιμόνιο είναι μια μορφή θεϊκού σημείου, που δε διαφέρει καθόλου από τα άλλα θεϊκά σημάδια που χρησιμοποιούν οι μάντεις. Ο Σωκράτης, μέσω του δαιμονίου, προέβλεπε το μέλλον, τόσο όσα θα συμβούν στον ίδιο όσο και στους άλλους, και η μαντική του ικανότητα αυτομάτως σήμαινε ότι ήταν θεοσεβής. Μόνο στους θεοσεβείς οι θεοί δείχνουν τέτοια σπάνια εύνοια (προτρεπτική λειτουργία του δαιμονίου) (ενδεικτικά, Ξεν., *Απομν.*, I, 1,2). Αυτή η γραμμή ερμηνείας γίνεται κυρίαρχη στη μεταγενέστερη αρχαιοελληνική γραμματεία, όπου ο Σωκράτης παρουσιάζεται να προλέγει όχι μόνο τις μελλοντικές πράξεις ατόμων, αλλά και την έκβαση πολιτικών και στρατιωτικών γεγονότων, όπως η σικελική καταστροφή. Από την άλλη πλευρά, ο Πλάτων τονίζει την αποτρεπτική λειτουργία του δαιμονίου. Το δαιμόνιο αναφέρεται αρκετά συχνά στους σωκρατικούς διαλόγους, συνήθως χωρίς ιδιαίτερο σχολιασμό. Η αίσθηση που δίνει ο Πλάτων είναι ότι αντιμετωπίζει με μεγάλη επιφυλακτικότητα αυτήν την ιδιοτυπία του Σωκράτη και τις ανεκδοτολογικές διηγήσεις που σίγουρα τη συνόδευαν. Δεν την αποσιωπά, αλλά ούτε και την προβάλλει. Ίσως δε, να επεμβαίνει, περιχαρακώνοντας την εμβέλεια του δαιμονίου (ενδεικτικά: Πλάτ., *Απολ.*, 31c-32a) (πρβλ. και Macnaghten, 1914:185-189).

καταστασιακής αναδόμησης και αποζημιωτικών αυτοανελίξεων (*νοήμων* σημασιοδότηση και νοησιακή πληρότητα) (πρβλ. Ξεν. *Απομν.*, 1.2.60-61)[106].

Όπως οι Σοφιστές, έτσι και ο Σωκράτης, ανταποκρίθηκε στο αίτημα του «διαφωτισμού» της εποχής του. Η στάση του έναντι των καθιερωμένων αντιλήψεων, ήταν κριτική[107]. Όμως, υφίσταται

---

[106] Η Κελεσίδου (2011:98) εξαιρετικά εύγλωττα σκιαγραφεί και συνοψίζει μέσα σε λίγες μόνο γραμμές το μεγαλείο της προσωπικότητας του Σωκράτη, χαρακτηριστικά αναφέρει τα ακόλουθα: «*Αν ο «ατσπώτατος» Σωκράτης αποτελεί, σε όλες τις περιόδους της ιστορικής ζωής, ιδιαίτερα σήμερα, παράδειγμα γενναίου ηθικού αναμορφωτή, αυτό οφείλεται σε δύο λόγους: επειδή και όταν μπορούσε να σωθεί από την άδικη καταδίκη του σε θάνατο προτίμησε να μη δραπετεύσει από τη φυλακή. Πιστός στην αρχή ότι «ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ», αδυνατώντας να ζει «σιγῶν καὶ ἡσυχίαν ἄγων» (Πλάτ. Απολ., 37 e 38 a) επέλεξε να ελέγχει με κριτικό έλεγχο (την «μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεών», Πλάτ. Σοφ., 230 e), όλους τους αλλους, τους οποιους αναγκαζε να αναζητουν: «ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν», και να χρησιμοποιουν τον χρόνο που τους μέλει να ζουν «ὡς ἄριστα», αγωνιζόμενοι «ὡς βέλτιστοι ἔσονται» και εξετάζοντας ποιά πρέπει να είναι ἡ πολιτική ζωή: «ὅντινά ποτε τρόπον ... δεῖν πολιτεύεσθαι» (Πλάτ. Γορ., 500 c, 512 e, 515 b , 521 a). Δεύτερον, επειδή ο Σωκράτης αποποιείται το μαρτύριο του συμβιβασμού να γίνει σωτήρας των πολιτών σε ένα κράτος όπου «οὐδὲν ὑγιὲς» (Πλάτ., Πολιτ., ΣΤ 496 c), ή όπου «χαλεπὸν τὸ πάθος τῶν ἐπιεικεστάτων» (488 a) και αρκείται «ἑαυτῶι πῶς» προσέχοντας «τον νουν (Συμπ., 174 d) να είναι «αὐτὸς καθαρὸς ἀδικιας τε καὶ ἀνοσίων ἔργων». Αυτό το «ἀλλοῖον» σε σχέση με τους πολλούς «πρᾶγμα» (Απολ., 20 c), το ήθος του σοφού είναι εδώ ό,τι και του συνετού γιατρού που δεν θεραπεύει, αν δεν του το ζητήσουν όσοι βιώνουν την ανάγκη της επέμβασής του· και είναι ταυτόσημο με την επιλογή του ζῆν «κατὰ τὴν ψυχὴν ἢ κατά τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος» (Λύσ., 222 a), δηλαδή της φροντίδας της ψυχής «ὅπως ἀρίστη ἔσται» και της κλήσης στους συμπολίτες να αναζητήσουν «ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν» [σ.σ. πρβλ. το «πῶς χρὴ ζῆν των Σκεπτικών], «πῶς δεῖ πολιτεύεσθαι» και «ὡς βελτίστους ἔσονται» (Γορ., 500 c, 515 b, 521 c)». [σ.σ. το κείμενο δεν παρατίθεται εντελως αυτούσιο από το σχετικό άρθρο της προαναφερθείσας συγγραφέως, καθως κρίθηκε ως δεοντολογικώς ορθόν να πραγματοποιηθούν μορφοποιήσεις και ήσσονος σημασίας παρεμβάσεις, κυρίως, σε επίπεδο συντομογραφιών των σχετικών αρχαίων έργων / κειμένων και πολυτονισμού των, προκειμένου να μην αποκλίνει από τις αρχές συγγραφής που διαπνέουν την ανα χειρας μελετη].

[107] Ο Derrida (1981:63-171) αποδίδει εστιασμό μελέτης στις ποικίλες χρήσεις της έννοιας «*φάρμακο*», στα πλαίσια της καινοτόμου και σημαίνουσας εργασίας του, υπό τον τίτλο "*Plato's Pharmacy*" [*Πλάτωνος Φαρμακεία*]. Στο δοκίμιο αυτό, ο Derrida, επιχειρηματολογεί επί της ευμεταβλητότητας, σε επίπεδο σημασιολογικής ποικιλομορφίας, της λέξης «*φάρμακον*», η ερμηνευτική προσέγγιση της οποίας κυμαίνεται από την έννοια θεραπεία – ίαση έως τη δηλητηρίαση, εξαρτάται πάντοτε από το καταστασιακό πλαίσιο της χρήσης αυτής της. Μεταφορικώς, ο Σωκράτης, περιγράφεται από τον Πλάτωνα, ως ένας «*φαρμακός*», εξαιτίας του ρόλου που διαδραμάτισε, ως θεραπευτής, στους Αθηναίους

σημαίνουσα διαφορά μεταξύ Σωκράτους και Σοφιστών. Ενώ, δηλαδή, οι Σοφιστές με το σκεπτικισμό τους άφηναν να εννοηθεί ότι η γνώση και η πράξη του ανθρώπου στα πλαίσια του κοινωνικού συνόλου ενέχουν σχετικό και όχι απόλυτο κύρος, ο Σωκράτης κόμιζε την πεποίθηση ότι πέρα από τις γνώμες και τις εικασίες, προσωπικές ή ομαδικές, υφίσταται αντικειμενική αλήθεια και αυτή η αλήθεια καθίσταται απτή και προσιτή διά του *ορθού λόγου*[108], που προβάλλει ως η βασική ανθρώπινη επιταγή αναζήτησης (Nails, 2002) και

πολίτες, αλλά είναι η ίδια αυτή λέξη που αναφέρεται και σε μία τελετή καθαρμού, πολιτισμικώς προσδιοριζόμενη, η οποία λειτουργούσε ως θεραπευτικό μέσο για τον «καθαρισμό» και εξαγνισμό της πόλης από τις ασθένειές [κακοτυχίες] της. Από την άλλη πλευρά, ο Derrida καταδεικνύει ότι η λέξη «φάρμακον» έχει εντελώς αντίθετη σημασία όταν πρόκειται να προξενήσει βλάβη ή απάτη – όπως τονίζει και ο Γοργίας στο Έλενης ἐγκωμιον: «τὸν αὐτὸν δὲ λογον ἔχει ἥ τε τοῦ λογου δυναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἥ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκουοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν» (11.87-93).

[108] Και ακριβώς επί αυτών των εννοιών φαίνεται να εδράζεται, στο σύγχρονο γίγνεσθαι, η εφαρμογή του Σωκρατικού διαλόγου σε ένα πλαίσιο Συστημικής Ψυχοθεραπείας. Τα σενάρια ζωής, των μετεχόντων (λόγοι), ως λόγοι υποκειμενικής αληθείας με πολλαπλές και αντιθετικές μεταξύ τους οπτικές της ίδιας δυσλειτουργικής καταστάσεως, αντιμετωπίζονται ως οι πλέον επικρατούσες ιστορίες, είναι οι πυρήνες κεντρικότητας για άσκηση ψυχοθεραπευτικής πράξης, και μία θέαση τούτων ως έχουσες αναπτυχθεί διαμέσου μίας ομόφωνης γνώμης (δόξας). Η συμμετοχή του θεραπευτή στο θεραπευτικό διαλογο, αξιώνει την ικανότητα για μία α-κριτική στάση και διαθεση απόδοσης δικαιοσύνης, και να χειριστεί τις «καιρικές» στιγμές για ερωτήσεις και αποσπάσεις δεσμεύσεων για μία κατάλυση της προβληματικής καταστάσεως και ανάδυση αλλαγής προοπτικότητας. Επιπροσθέτως, βοηθά το ζεύγος, να επιλύει συγκρούσεις, όποτε αυτές ανακύπτουν. Όπως ο Σωκράτης ήτο ικανός να συνδυάζει τμήματα επιχειρημάτων, έτσι και ο συστημικός θεραπευτής, αναδομεί γνωσιακώς τα επιχειρήματα της κάθε πλευράς και τα συνδυάζει σε νέα ευ-λειτουργικά σενάρια, δίνοντας την ευκαιρία στα μέλη της οικογένειας να αφήσουν πίσω τους την κάθε προβληματική κατάσταση, και να αναδείξουν εαυτούς (Frusha, 2002). Σε ένα πιο πρακτικό πλαίσιο, θα μπορούσε να αναφερθεί κάποιος στην εφαρμογή του Μοντέλου ADAPT, υπό το πρίσμα των σωκρατικών ερωτήσεων, για την επίλυση συγκρουσιακών καταστάσεων στα πλαίσια του ζεύγους (Milliren & Eckstein, 2007) και του αντίστοιχου μοντέλου RCI (Milliren & Wingett, 2005).

σταθερής προσήλωσης, με σκοπό την κατεύθυνση της ψυχής μόνο εις το αγαθόν [109].

Για τον Σωκράτη, επίσης, **ο λόγος** συνιστά κάτι περισσότερο, κάτι πιο σημαντικό από την απλή λογική: «*Ὦ φίλε Κρίτων, ἡ προθυμία σου πολλοῦ ἀξία εἰ μετά τινος ὀρθότητος εἴη· εἰ δὲ μή, ὅσῳ μείζων τοσούτῳ χαλεπωτέρα. σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἡμᾶς εἴτε ταῦτα πρακτέον εἴτε μή· ὡς ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἄν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται. τοὺς δὴ λόγους οὓς ἐν τῷ ἔμπροσθεν ἔλεγον οὐ δύναμαι νῦν ἐκβαλεῖν, ἐπειδή μοι ἥδε ἡ τύχη γέγονεν, ἀλλὰ σχεδόν τι ὅμοιοι φαίνονταί μοι, καὶ τοὺς αὐτοὺς πρεσβεύω καὶ τιμῶ οὕσπερ καὶ πρότερον· ὧν ἐὰν μὴ βελτίω ἔχωμεν λέγειν ἐν τῷ παρόντι, εὖ ἴσθι ὅτι οὐ μή σοι συγχωρήσω*» (Πλάτ.*Κρίτ.*, 46.b.1-c.3), είναι μία ενδοβεβλημένη αρχή, είναι ο συνεκτικός κρίκος που συνδέει σε ένα άρρηκτο συνεχές το παρελθόν με το παρόν και διαμορφώνει τις επιταγές του μέλλοντος – και ο ίδιος φαίνεται να είναι απόλυτα προσηλωμένος σε αυτόν – και μέχρις αυτό το σημείο φαίνεται να συμφωνεί και ο Κρίτων - ακόμη και όταν οι περιστάσεις (τύχη) θα μπορούσαν να συνιστούν παράγοντα πρό(σ)κλησης για αναθεώρηση στάσεων και απόψεων, εκείνος δε θα λυγίσει, αλλά θα μείνει πιστός στις αρχές (στους λόγους) του – και εδώ αρχίζει να διαφωνεί ο Κρίτων.

Για τον Κρίτωνα, είναι σαφές ότι ο *λόγος* δεν είναι κάτι σταθερό και αμετάβλητο, διαμορφώνεται κάθε στιγμή και μπορεί να καθορίζεται από τις περιστάσεις (*τύχη*), περιστάσεις ζωής τις οποίες ο άνθρωπος δε μπορεί ούτε να προβλέψει, αλλά ούτε και να ελέγξει. Ο Σωκράτης (και φυσικά ο Πλάτων) αναγνωρίζουν αυτή τη διασταση του λόγου μόνο και μόνο για να καταστήσουν πιο έντονη στον αναγνώστη την απόρριψή της (Greenberg, 1965:51-53). Για εκείνον ο καλός και

---

[109] Οι Brickhouse & Smith (2007:337-356) αναφέρονται διεξοδικώς στους παράγοντες εκείνους που καθιστούν την ψυχή επιρρεπή σε αρνητικές επιδράσεις και την ωθούν στο να παρεκκλίνει της πορείας προς το αγαθόν.

σωστά εννοούμενος *λόγος* πρέπει να είναι, πέρα και πάνω από όλα, ανεξάρτητος των μειζόνων γεγονότων ζωής. Η οδηγία είναι σαφής: επίλεξε ποιο είναι το σωστό και πράξε το, ανεξάρτητα από τις συνέπειες. Το δύσκολο είναι να διακρίνει σαφώς κάποιος πώς θα μπορούσε να είναι ένας τέτοιου είδους *λόγος*. Εν συνεχεία (46c6-47a5), ο Σωκράτης φαίνεται πρόθυμος να επανεξετάσει την έννοια του *λόγου* υπό το φως των επικείμενων γεγονότων, αλλά, την ίδια στιγμή είναι, επίσης, σαφές ότι η αρχική θεώρηση του *λόγου* δεν πρόκειται να αλλάξει. Θα προτιμήσει το θάνατο, τη συνέπεια εαυτού σε επίπεδο λόγων - έργων, παρά τη φυγή, ως προδοσία Εαυτού.

Επίσης, η έννοια του λόγου, στη σωκρατική οπτική απαντάται και σε ένα επίπεδο μίας <u>*μεταφυσικής θεώρησης*</u>[110] «*ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν*» (Πλάτ. *Φαίδρ.*, 99.e.4-6). Ο λόγος είναι μέσο, είναι «εργαλείο» για να προσεγγίσει κάποιος όχι την εικόνα, την μορφή των πραγμάτων, **αλλά την ουσία**. Και ο Σωκράτης σπεύδει να το διευκρινίσει (100a1 - 3).

Και αυτή ακριβώς η επίκληση στο *λόγο*, ως στάση ζωής και, κυρίως, ως προς τα στοιχεία εκείνα που τον καθιστούν, όντως, «εργαλείο» και μέσο καθοδήγησης ψυχής προς τον αγαθόν και στη βαθύτερη ουσία των όντων, φαίνεται να συνιστά μία ακόμη σωκρατική θεώρηση που επέχει θέση διαφοροποιού στοιχείου μεταξύ Σωκράτους και Σοφιστών.

Ο Σωκράτης είναι αρκετά σαφής όταν περιγράφει το πώς θα πρέπει κάποιος να «κινηθεί» για να αναπτύξει και εξασκήσει μία **αληθή τέχνη ρητορείας**. Το πρώτο βήμα, λοιπόν, είναι να μάθει τους διαφορετικούς τύπους της ψυχής: «*Ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχῆ*

---

[110] Για μία εμβριθή θεώρηση των πλατωνικών μεταφυσικών αντιλήψεων και τη φύση της μεταφυσικής διερεύνησης, όπως αυτή αρθρώνεται στον πλατωνικό *Φαίδρο* (102a10-107b10), βλ Morris (1985:223-248).

δσα εἴδη ἔχει» (Πλάτ. *Φαίδρ.*, 271.c.10-d.2). Μία αληθινή τέχνη του λόγου (προ-)απαιτεί γνώση των διαφόρων τύπων της ψυχής και μία συστηματική προσπάθεια για ανάλογη κατηγοριοποίηση[111]. Επειδή ένας καλός ρήτορας, όπως ο Σωκράτης ισχυρίζεται στον *Γοργία* (459.c.8-d.6) «ασχολείται με τη διαπλαση της ψυχής», πρέπει να έχει γνώση περί της αληθούς φύσεως αυτής με σκοπό να την κατευθύνει προς το αγαθόν. Για τον Σωκράτη η φροντίδα της ψυχής είναι ιδιαίτερα σημαντική διότι το άτομο τείνει να ταυτίζεται με την ψυχή του «*Ἔτι οὖν τι σαφέστερον δεῖ ἀποδειχθῆναί σοι ὅτι ἡ ψυχή ἐστιν ἄνθρωπος;*» (*Πλάτ. Ἀλκ.*, I 130.c.5-6). Η διασταση της νοσούσης ψυχής, κατά τη σωκρατική αντίληψη, είναι γνωσιακώς προσανατολισμένη. Στον *Μένωνα* (77b6-78b2) ο Σωκράτης καταδεικνύει ότι η διαφορά μεταξύ των καλών και κακών ανθρώπων δε συνίσταται στο ότι οι καλοί επιθυμούν τα καλά ενώ οι κακοί τα κακά – ακριβώς διότι ο καθείς επιιθυμεί μόνο το καλό: «*Ἄρα ὡς ὄντων τινῶν οἳ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, ἑτέρων δὲ οἳ τῶν ἀγαθῶν; οὐ πάντες, ὦριστε, δοκοῦσί σοι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμεῖν;*» - αλλά στο τι (κατα-)νοούν οι άνθρωποι ως καλό και κακό.

Οι κακοί άνθρωποι έχουν εσφαλμένες αντιλήψεις και πράττουν όπως πράττουν όχι διότι επιθυμούν τα κακά, αλλά διότι έχουν λάβει εσφαλμένες αποφάσεις για το τι είναι καλό για εκείνους: «*Οὐκοῦν*

---

[111] Οι πληθυντικοί που χρησιμοποιούνται στον *Ἀλκιβιάδην* (I 134d8 & 134e6) [*κατόψεσθε καὶ γνώσεσθε*], κατά τον γράφοντα, δεν αναφέρονται σε μία έννοια *πολλαπλών εαυτών* [οι ιδέες των ατόμων για το τι θα μπορούσαν, τι θα ήθελαν και τι φοβούνται να γίνουν (Markus & Nurius, 1986:954-969)] εντός του *Ἀλκιβιάδου*, αλλά μάλλον στον ενόντα Εαυτό του Αλκιβιάδους και στην *αφηρημένη έννοια*, ως υψηλή σύλληψη, «*Εαυτός*» (πρβλ. 134d1-2) [η σύνθετη, οργανωμένη όψη του ανθρώπινου συστήματος (Allport, 1958:239)]. Ο γράφων, επίσης, διαφωνεί με την απόδοση στο Σωκράτη κάθε θεωρίας περί επιπέδων του Εαυτού, όπως αυτή τείνει να εκλαμβάνεται από τους Plochman & Robinson (1988: 286-293). Κατά την αντίληψη του γράφοντος, μόνο ο «αληθινός Εαυτός» είναι όντως ο Εαυτός. Έτσι, υποβάλλοντας μετά αυστηρότητος (όπως κάνει και ο Σωκράτης στο παρόν χωρίο) θα μπορούσαμε να αποφανθούμε ότι μερικές από τις απόψεις των Plochman & Robinson δε θα μπορούσαν τεκμηριωμένα να προσγραφούν εν είδει πτυχών του Εαυτού.

δῆλον ὅτι οὗτοι μὲν οὐ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, οἱ ἀγνοοῦντες αὐτά, ἀλλὰ ἐκείνων ἃ ᾤοντο ἀγαθὰ εἶναι, ἔστιν δὲ ταῦτά γε κακά· ὥστε οἱ ἀγνοοῦντες αὐτὰ καὶ οἰόμενοι ἀγαθὰ εἶναι δῆλον ὅτι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν». Η ίδια αντίληψη υπάρχει και στον *Γοργίαν: «οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὧν βούλονται ὡς ἔπος εἰπεῖν, ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξῃ βέλτιστον εἶναι»* (466d5-468e5), όπου ο Σωκράτης καταδεικνύει στον Πώλο ότι εκείνοι που ενεργούν εσφαλμένα το κάνουν γιατί κατά τη δική τους αντίληψη αυτό είναι το ορθό, αλλά ποτέ δε φτάνουν στο να νιώσουν πλήρεις ή να πάρουν ό,τι επιθυμούν ενεργώντας κατά τον τρόπο αυτό: *«Ἀληθῆ ἄρα ἐγὼ ἔλεγον, λεγων ὅτι ἔστιν ἄνθρωπον ποιοῦντα ἐν πόλει ἃ δοκεῖ αὐτῷ μὴ μέγα δύνασθαι μηδὲ ποιεῖν ἃ βούλεται»* (Πλάτ. *Γοργ.*, 468e 3-5).

Το σωκρατικό παράδοξο *«η αρετή είναι γνώση»* ανήκει στο σύνολο των παραδόξων εκείνων για τα οποία ο Σωκράτης είναι ευρύτερα γνωστός και σχετίζεται άμεσα με την έννοια της ***ἀκρασίας***[112].

---

[112] Στο σύγχρονο δι-επιστημονικό στερέωμα παρατηρείται μία σημαίνουσα απόπειρα «ανάγνωσης» του φαινομένου της ακρασίας, υπό το πρίσμα της υψηλής διατομής του φιλοσοφικού και ψυχολογικού λόγου, ως ένα ενδοψυχικό φαινόμενο που μπορεί να ερμηνεύσει επαναλαμβανόμενες επιλογές δράσης (αναγόμενες σε συμπαγή σχήματα και σενάρια ζωής του ατόμου) κατά τη λήψη αποφάσεων. Και ενώ η φιλοσοφική προσέγγιση δεν αντιλαμβάνεται την ακρασία υπό το πρίσμα μίας λανθάνουσας ή υπολανθάνουσας έκφρασης / έκφανσης ψυχοπαθολογίας, η ψυχολογική οπτική τείνει να τη θεωρεί ως σύμπτωμα ή ως σημαίνοντα παράγοντα για την εμφάνιση . μίας πληρέστερης συμπτωματολογίας που αφορά σε διαταραχές αντίληψης, σκέψης, συναισθήματος, με συμπεριφορικές εκδραματίσεις. Και στο σημείο αυτό «παρεμβαίνει» η νευρολογία για να προσδώσει τη δική της ερμηνευτική διασταση στα φαινόμενα αυτά και να κάνει λόγο για ελλείμματα στις δομές του εγκεφάλου (νευροδιαβιβαστές), ελλείμματα που απαντώνται σε άτομα με σχιζοφρένεια (πρβλ. «υπόθεση της ντοπαμίνης»), κατάθλιψη, οριακή (μεταιχμιακή) διαταραχή προσωπικότητας, σύνδρομο ελλειμματικής προσοχής με ή /και υπερκινητικότητα (ΔΕΠΥ), ωστόσο, φαίνεται να είναι αρκετά δύσκολο να διασαφηνιστεί ο ακριβής ρόλος αυτών των νευροδιαβιβαστικών ελλειμμάτων (Kalis et al., 2008). Άλλωστε, θα μπορούσε να ισχυριστεί κάποιος ότι το «σενάριο ελαττωματικών ορίων» (Παλαιολόγου, 2001: 565), δύναται να ερμηνευθεί κατά μέγα μέρος από την ύπαρξη ακρασίας στην ψυχική δομή του πάσχοντος ατόμου.

Κατά τον Σωκράτη η αρετή είναι γνώση, η κακία οφείλεται στην άγνοια και, συνεπώς, πρέπει να θεωρηθεί ως ακούσια. Επομένως, η ακρασία, δηλαδή το να αποτύχει να πράξει κανείς κάτι που γνωρίζει ότι πρέπει να πράξει, δεν είναι δυνατή.

Η κριτική του Αριστοτέλους αναφορικά με τη σωκρατική αυτή θέση, επικεντρώνεται, κυρίως, στην **άρνηση της έννοιας της ακρασίας που αυτή συνεπάγεται** (*Ηθ. Νικ.*, 1145a15-1147b21) – για μία αναλυτικότερη θεώρηση της έννοιας της ακρασίας στη σωκρατική οπτική βλ. ενδεικτικά: Zeyl, 1980 (250-269); Vlastos, 1969 (71-88); Sultana, 2006:239-284). Στο τέλος δε της συζήτησης για την ενότητα των αρετών (πρβλ. Brickhouse & Smith, 1997:324) θέτει ένα νέο ζήτημα στο οποίο τίθεται και το επιχείρημα κατά της εξήγησης της ακρατούς συμπεριφοράς. Το επιχείρημα αυτό υποδιαιρείται σε τρία μέρη: **Πρώτον**, στην περιγραφή των διαφόρων περιπτώσεων ακρασίας και στις εξηγήσεις που συνήθως δίνονται σε αυτές (*Πρωτ.*, 352b-353d), **δεύτερον** στην ανάπτυξη της ηδονιστικής υπόθεσης από την οποία εξαρτάται το επιχείρημα (*Πρωτ.*, 353d-355a) και, **τρίτον**, στην αντικατάσταση της «ηδονής» από το «αγαθό» και του «ανιαρού» (του επώδυνου) από το «κακό», στην περιγραφή της προηγούμενης περίπτωσης, και ακόμη στο επιχείρημα ότι σε κάθε αντικατάσταση των όρων η εξήγηση της ακρασίας θα οδηγηθεί σε παραλογισμό (*Πρωτ.*, 355a-356c). Τέλος, στο 356c-358e του *Πρωταγόρου*, ο Σωκράτης, θεωρώντας ότι έχει απορρίψει πια όλες τις εξηγήσεις της ακρασίας των πολλών, υποστηρίζει ότι αυτό που καλείται ακρασία οφείλεται στην παρερμηνεία των εναλλακτικών επιλογών που υπάρχουν.

Ο Σωκράτης λέγει ότι το **αδικείν καταστρέφει την ψυχή**, αναγνωρίζει, επίσης, ότι τα συνεχή σφάλματα καθιστούν την ψυχή πλήρως «μονωμένη», επιγνώσεως σφάλματος και μεταμέλειας, και η ψυχή νοσεί (*Γοργ.*, 525b1-525c8) και καταστρέφεται (*Κρίτ.*, 47d8-48a4) διότι υποφέρει από νόσο ανίατη. Αλλά, ακόμη και όταν η απειλή του

ανίατου και του ολέθρου καθίσταται σαφής, ο Σωκράτης φαίνεται να αφήνει ένα περιθώριο αισιόδοξης οπτικής καθώς αναγνωρίζει ότι δεν ισχύει το ανίατο και δεν είναι μονόδρομος ο αφανισμός για όλες τις νοσούσες ψυχές. Στον *Κρίτωνα* (47d8-48a4), επί παραδείγματι, ο Σωκράτης σαφώς υποδηλοί ότι δύναται να υπάρξουν, τουλάχιστον κάποιές, περιπτώσεις στις οποίες η δικαιοσύνη μπορεί να βελτιώσει ό,τι η αδικία έχει ακρωτηριάσει [*«ᾧ τὸ ἄδικον μὲν λωβᾶται, τὸ δὲ δίκαιον ὀνίνησιν;»* (*Κρίτ.*, 47.e.7)].

Και επειδή ακριβώς πολλές φορές οι άνθρωποι απατώνται και θεωρούν ως καλό αυτό που φαίνεται στα μάτια τους καλό, αυτό δε σημαίνει ότι όντως είναι καλό ή ότι απέχοντας από αυτό που φαίνεται ως καλό – προκειμένου να αποκτήσουν κάτι άλλο – θα ήταν λάθος. Επομένως, όπως ο Σωκράτης αναφέρει στον *Πρωταγόραν* (357a5-357b4), αυτό που χρειάζεται στη ζωή είναι η **μετρητική τέχνη**, η οποία μας επιτρέπει να αποδυναμώνουμε την ισχύ των αποπλανητικών και παραπλανητικών, ως προς τους στόχους της ψυχής, «φαινομένων» (*Πρωτ.*, 356d4–356e2) *«ἡ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον;»*, *«αλλά, συγχρόνως, προσγράφει τη διδασκαλία μιας τέτοιας τέχνης στον Πρωταγόρα, στο Πρόδικο και στον Ιππία (Πρωτ.*, 357e)» [Σολωμού - Παπανικολάου, 2003:48, υποσ., 15]. Η Κελεσίδου (2011:100, υποσ., 12) αναφέρει ότι *«Η διερεύνηση της ηδονής από τους πολλούς με φαινομενικά ευδαιμονιστικά κριτήρια από άγνοια* ([σ.σ. *Πρωτ.*,] 357 c-d) *οδηγεί στην έννοια του «τέλους», δηλαδή πάλι στην ηδονή, αυτό όμως από λάθος μέτρηση, με κριτήρια ποσοτικά, ενώ εδώ υπάρχει χρεία μιας μετρητικής τέχνης διακριτικής της μεγαλύτερης από τη μικρότερη ηδονή, ή γνώσης που οδηγεί στον άριστο βίο»*. Αυτή η μετρητική τέχνη υπόσχεται τη χρυσή τομή.

Ο Σωκράτης αποδίδει ιδιαίτερο εστιασμό στη φροντίδα της ψυχής (*Πλάτ. Απολ.*, 29e1-2) σε αντιδιαστολή με τη φροντίδα του

σώματος (*Ἀπολ.*, 30a8-b2; *Κρίτ.*, 47c1-48a4; *Γοργ.*, 477a5-e6; 511c9-512b2; *Ἀλκ.*, I 131b10-12). Μάλιστα, στον *Εὐθύδημο* (279a1-281e2) αναφέρει ότι το αγαθό της σωματικής υγείας καθίσταται όντως αγαθό για τον άνθρωπο όταν τίθεται στην υπηρεσία της σοφίας (όταν, δηλαδή, ταυτίζεται με την αρετή). Η απόδοση εστιασμού στο περί την ψυχήν αγαθό δηλοί ότι **ο Σωκράτης ταύτιζε το άτομο με την ψυχή του.** Ένα μεγάλο μέρος της διαπραγμάτευσης στα πλαίσια του ύστερου μισού του διαλόγου, αποκτά ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον εξαιτίας της αρνήσεως του Σωκράτη να παραδεχθεί ότι οι ασκούντες τη ρητορική τέχνη – και κυρίως οι Σοφιστές – κατέχουν και την τέχνη αυτή, εν πληροτήτι και φαίνεται να στηρίζει τον ισχυρισμό του αυτόν στο γεγονός ότι εκείνοι, δηλαδή οι Σοφιστές, δεν ξέρουν τίποτε για την ψυχή των ακροατών τους – και ίσως αυτή είναι και η πλέον σημαίνουσα ανεπάρκειά τους: «*Οὐκοῦν τὸν μέλλοντα τέχνην ῥητορικὴν μετιέναι πρῶτον μὲν δεῖ ταῦτα ὁδῷ διῃρῆσθαι, καὶ εἰληφέναι τινὰ χαρακτῆρα ἑκατέρου τοῦ εἴδους, ἐν ᾧ τε ἀνάγκη τὸ πλῆθος πλανᾶσθαι καὶ ἐν ᾧ μή*» (*Φαῖδρ.*, 263.b.6-9). ***Γιατί πώς μπορεί κάποιος να ασκεί μία τέχνη καθοδήγησης και διαπλασης ψυχών χωρίς να έχει γνώση περί την αληθινή φύση της ψυχής;***[113]

---

[113] Ο Johnson (1998:201-213) εκκινώντας από αυτή ακριβώς την άποψη του Σωκράτη για τον πραγματικό σκοπό της ρητορικής τέχνης (διαπλαση και διαπαιδαγώγηση ψυχής) και τον τρόπο που αυτή τείνει να διαφοροποιείται από την αντίστοιχη των Σοφιστών (η ρητορεία ως τέχνη απόκτησης δεξιοτήτων λόγου, κυρίως σε επίπεδο πειθούς), αναφέρεται στο πνεύμα που διέπει τη σύγχρονη εκπαίδευση – «γνώση για τη γνώση» και ένα ατέρμονο «κυνήγι» πρόσκτησης όλο και περισσότερων στείρων δεξιοτήτων –και το παρομοιάζει με τη σοφιστική αντίληψη για τη γνώση. Ο πραγματικός παιδευτικός ρόλος της *Εκπαίδευσης* – με την ουσιαστική έννοια της *Παιδείας* – ομοιάζει με τη σωκρατική αντίληψη. Με την άποψη αυτή συντάσσεται και η Κελεσίδου (2011:100) η οποία αναφέρει ότι για το Σωκράτη η έννοια της γνώσης δεν είναι μόνο νοητικής υφής, δηλαδή δεν περιορίζεται στενά στο σύνολο των νοητικών διεργασιών ή στη μονομερή και στείρα καλλιέργεια τούτων, αλλά συνίσταται σε κάτι περισσότερο, κάτι πιο σημαντικό, είναι η ψυχοδιανοητική κατάσταση του ατόμου και η προσωπικότητά του, είναι η επίδραση του ατόμου στις εκάστοτε συνθήκες της ζωής του, είναι η έκφραση των **έλλογων** εσωτερικών νοητικών διεργασιών του ανθρώπου, οι οποίες μπορούν να ερμηνεύσουν την πολυπλοκότητα της ανθρώπινης

Το δεύτερο βήμα είναι να μάθει το πώς να ευθυγραμμίζει το σωστό είδος λόγου με το σωστό τύπο της ψυχής. Ένας ομιλητής – ρήτορας θα πρέπει να μάθει να κατηγοριοποιεί τους ποικίλους τύπους της ψυχής, με σκοπό να μάθει να προβαίνει και στην κάλλιστη αναλόγιση μεταξύ τύπου λόγου και τύπου ψυχής. Συγκεκριμένοι τύποι λόγου εναρμονίζονται και είναι κατάλληλοι – φυσικά και οργανικά – σε συγκεκριμένους τύπους ανθρώπων. Αυτή η φυσική αντιστοιχία πρέπει να έχει καταστεί γνωστή **a priori** «*ἔστιν οὖν τόσα καὶ τόσα, καὶ τοῖα καὶ τοῖα, ὅθεν οἱ μὲν τοιοῖδε, οἱ δὲ τοιοῖδε γίγνονται· τούτων δὲ δὴ οὕτω διῃρημένων*» (*Φαῖδρ.*, 271.d.2-4). Όπως ο φιλόσοφος, έτσι και ο ρήτορας θα πρέπει να διαιρέσει σε υποενότητες, να κατηγοριοποιήσει, και να ορίσει τους τύπους λόγου που σχετίζονται με τις κατηγορίες της ψυχής και να προβεί στις ανάλογες αντιστοιχίσεις 1-1, όπως θα ταίριαζε τα κομμάτια ενός puzzle.

συμπεριφοράς. Πρόκειται μία πολυπλοκότητα που αφορά στη δυνατότητα της **ηθικής εκλογής**, και αυτή ακριβώς η επιλογή, σε επίπεδο ελεύθερης προαίρεσης, δε συνιστά απομάκρυνση από την ευδαιμονία, αλλά αφορά σε μία υπερβατολογική θεώρηση τούτης. Επομένως, **η ουσία της γνώσης δεν ταυτίζεται με ό,τι** οι πλείονες (τὴν τῶν πολλῶν δόξαν ἀνθρώπων [*Πρωτ.*, 357a7-8]) μπορεί να νοούν ως επιτυχία και, συνεπώς, ευτυχία ζωής (πρβλ. *Γοργ.*, 470e6-11) – άποψη την οποία εκφράζει ο Πώλος στον πλατωνικό *Γοργία* (492c4-6): «*τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία, τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἐστὶν τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια*», αλλά και ο ίδιος ο Σωκράτης την αντιλαμβάνεται όταν λέει ότι οι περισσότεροι άνθρωποι ισχυρίζονται πως «*ὃ ἐστιν αὐτοῖς τοῦτο τὸ πάθος, ὃ φασιν ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι καὶ οὐ πράττειν διὰ ταῦτα τὰ βέλτιστα, ἐπεὶ γιγνώσκειν γε αὐτά*» (*Πρωτ.*, 352e6-353a2) – είναι πέρα και πάνω από παρατηρήσιμες, μετρήσιμες, καταγεγραμμένες και αποδεδειγμένες συγκεκριμένες ποιότητες – **είναι μία υψίστη υπέρβαση**, είναι η **όρθωση της ψυχής**, είναι **έκφραση ψυχοδιανοητικής Ευρωστίας ακόμη και έναντι των δυνάμει δυσοίστων γεγονότων ζωής**, είναι η ουσία της αρετής, είναι ό,τι κληροδοτεί στον άνθρωπο η αληθινή Παιδεία, είναι ό,τι απομένει όταν η γνώση δε βρίσκεται πια στο προσκήνιο της ζωής. Ο Σωκράτης προχωρά σε έναν καινοτόμο για την εποχή του *αντι-διανοητικισμό* (anti-mentalism) όταν αναφέρει, απαντώντας στον Πώλο, ότι «*δέομαι οὖν ἐγώ σου μηδενὶ τρόπῳ ἀνεῖναι, ἵνα τῷ ὄντι κατάδηλον γένηται πῶς βιωτέον*» (*Γοργ.*, 492d3-5). Η Εκπαίδευση πρέπει, πέρα και πάνω από όλα να κατατείνει στην ***Παιδεία Ψυχών***. **Γνώση άνευ Ηθικής και Αρετής είναι κενή και όχι καινή.**

Αυτό ακριβώς το ταίριασμα δε θα πρέπει να γίνει επιπόλαια ή τυχαία, αλλά κατόπιν γνώσεως και ωρίμου σκέψεως. Ένα συγκεκριμένο είδος λόγου είναι κατάλληλο προς πειθώ σε συγκεκριμένα άτομα «*τούτων δὲ δὴ οὕτω διῃρημένων, λόγων αὖ τόσα καὶ τόσα ἔστιν εἴδη, τοιόνδε ἕκαστον. οἱ μὲν οὖν τοιοίδε ὑπὸ τῶν τοιῶνδε λόγων διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν ἐς τὰ τοιάδε εὐπειθεῖς, οἱ δὲ τοιοίδε διὰ τάδε δυσπειθεῖς*» (*Φαῖδρ.*, 271.d.3-7). Με άλλα λόγια, η ρητορική πρέπει να έχει προβεί σε συστηματοποιήσεις προκειμένου να πετύχει το στόχο της, δεδομένου ότι δεν υπάρχουν δοτές λύσεις, οιονεί καθολικών μοντέλων και γενικών αρχών, για την επίτευξη στοχοθεσίας.

Έτσι, ενώ η γνώση του προορισμού, δηλαδή της ψυχής, ουσιαστικά της τυπολογίας της ψυχής, και του ταιριάσματος λόγου – ψυχής, απαιτούν μία a priori διαδικασία, η ενσωμάτωση αυτής της γνώσης στο πεδίο της ανθρώπινης ψυχοσύνθεσης αξιώνει ***πρακτική εφαρμογή*** «*μετὰ ταῦτα θεώμενον αὐτὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα, ὀξέως τῇ αἰσθήσει δύνασθαι ἐπακολουθεῖν, ἢ μηδὲν εἶναί πω πλέον αὐτῷ ὧν τότε ἤκουεν λόγων συνώ*» (*Φαῖδρ.*, 271.d.7-e.2). Μία πλήρης ενημερότητα περί του σωστού χρόνου και της «ευαισθησίας» δεκτικότητας έναντι συγκεκριμένων καταστασιακών πλαισίων, φαίνεται να ολοκληρώνει τη γνώση περί της αναλόγισης τυπολογίας λόγου και τυπολογίας ψυχής. Όταν θα έχει συντελεστεί η πρόσκτηση γνώσης περί των διαφόρων τύπων λόγων και ψυχής, και όταν οι ασκούντες τη ρητορική θα έχουν μάθει να προβαίνουν στις ορθές αντιστοιχίσεις και να τις εφαρμόζουν πρακτικώς, γιατί η πρακτική εφαρμογή είναι η λυδία λίθος, θα πρέπει να μάθουν, επίσης, τις περιστάσεις λόγου και τα είδη του λόγου που ταιριάζουν σε καθεμία εξ αυτών «*νῦν ἔργῳ παροῦσά οἱ, ᾗ προσοιστέον τούσδε ὧδε τοὺς λόγους ἐπὶ τὴν τῶνδε πειθώ, ταῦτα δ' ἤδη πάντα ἔχοντι, προσλαβόντι καιροὺς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον, βραχυλογίας τε αὖ καὶ ἐλεινολογίας καὶ δεινώσεως ἑκάστων τε ὅσα ἂν εἴδη μάθῃ λόγων, τούτων τὴν*

εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν διαγνόντι, καλῶς τε καὶ τελέως ἐστὶν ἡ τέχνη ἀπειργασμένη, πρότερον δ' οὔ» (*Φαίδρ.*, 272.a.2-8).

Η τέχνη ενός ρήτορα είναι ατελής – δε θα επιφέρει καρπούς – μέχρι να καθοδηγείται από τη σοφία όσον αφορά σε παραμέτρους, όπως το σωστό χρονικό σημείο που κάποιος πρέπει να μιλήσει ή να παραμείνει σιωπηλός, και σε ποιά περίσταση αξιώνεται το σωστό είδος λόγου. Παραλληλίζοντας τη Σοφιστική έμφαση στο «σωστό χρονικό σημείο» και στην έννοια ***Καιρός***[114], ο Σωκράτης καθιστά σαφές ότι ο λόγος πρέπει να είναι κατάλληλος ως προς το χρόνο και την περίσταση (πρβλ. «***πράξεις λόγου***» του Searle). Παραδόξως, ο Πλάτων εμφατικοποιεί αποδίδοντας εστιασμό εδώ και θεωρεί ότι μία σωστή διαχείριση της έννοιας του χρόνου είναι προαπαιτούμενο στοιχείο για την άσκηση της καλής ρητορείας. Γενικά, ο Σωκράτης έθετε τη ρητορική στο κέντρο της αποστολής που θεωρούσε ότι κόμιζε. Ήταν το μέσο για να επιτύχει το σκοπό του, **δια-λόγου**.

---

[114] Πρβλ. Poulakos & Whitson, 2002 (σσ., 89-96) και Race, 1981 (σσ., 197-213). Για μια πλήρη επισκόπηση της έννοιας του *καιροῦ* στη Σωκρατική διδασκαλία και εν γένει αρχαία ελληνική φιλοσοφία βλ. την εμβριθή μελέτη του Μάνου (2010), ιδίως δε για τη Σωκρατική διδασκαλία βλ. σσ., 139-153). Αναφερόμενος δε στο παράδειγμα του Σωκρατικού τρόπου ζωής υποβάλλει, σχολιάζοντας ένα χωρίο του Χαρμίδη όπου ο τελευταίος πλησίασε το Σωκράτη με αιτιάσεις κεφαλαλγίας, ότι *«ο Σωκράτης δημιουργησε την πιο καίρια στιγμή και την εκμεταλλεύτηκε με τον πιο αποδοτικό τρόπο, προκειμένου το μάθημα της αρετής να έχει ισχυρή επίδραση και να είναι αποτελεσματικό στην καλλιέργεια των ανθρώπινων ψυχών»* (Όπ.π., σ., 151). Ευρυτερα ωστοσο, και με εμφαση στη αρχαια σοφιστικη, η Segal (2007) ανέλυσε εκτενώς την καλύτερη δυνατή εξέλιξη του *λόγου* (discourse) κατά τη θεραπεία των ασθενών μέσα από το χειρισμό της έννοιας του 'καιρού' ('kairos' - πρβλ. χρόνου), σύμφωνα με τη σοφιστική θεώρησή του ως ενδεχόμενου απροσδόκητου, ως ενδεχόμενου 'ευκαιρίας' ή, απλούστερα, ως (ρευστού) συμβάντος σε δεδομένο χρονικό πλαίσιο, σε συνδυασμό με την αριστοτελική έννοια των 'πίστεων' ('pisteis') ως προσεγγίσεων πειθούς (ethos, pathos, logos) κατά τη διαπραγμάτευση αυτού του λόγου (σσ. 230-231). Υποστήριξε ότι η συναλλαγή με τον ασθενή στη φιλοσοφική αυτή θεμελίωση απελευθερώνει τον θεράποντα και τον επανεστιάζει, απομακρύνοντας από την τυπολογία του 'είδους' του ασθενούς (π.χ. "δύσκολος", "υποβόλιμος", ή "προσποιούμενος") και τοποθετώντας πιο ορθά τη θεραπευτική προσέγγιση στη βάση του 'είδους' της επιχειρηματολογίας αυτής καθεαυτήν.

Χαρακτηριστικά, επίσης, η Σολωμού- Παπανικολάου (2008, σσ., 7-8) αναφέρει ότι «*ο Σωκράτης διαφοροποιείται από τους Σοφιστές με τη θέση που προβάλλει, όσον αφορά στο ερώτημα για τον άνθρωπο, και η διαφοροποίησή του αυτή [...] υπήρξε συνειδητή. Με τη δυϊστική και αυστηρά νοησιαρχική του ανθρωπολογία ο Σωκράτης επιχείρησε να ενισχύσει το λόγο, ο οποίος, όπως ήδη αναφέρθηκε, είχε περιέλθει σε κρίση εξαιτίας των γενικότερων ιστορικών συγκυριών των τελευταίων δεκαετιών του 5ου αιώνα π.Χ, αλλά και εξαιτίας της διδασκαλίας των Σοφιστών, αφού είχε μεταβληθεί σε όργανο για την ικανοποίηση των ανθρώπινων επιθυμιών [...] Ο λόγος με τη βοήθεια της φιλοσοφικής παιδείας έπρεπε να ξαναβρεί την ηθική του ποιότητα, να αποσπασθεί από τη σφαίρα των ιδιοτελών συμφερόντων, να εκφράσει πάλι κοινά αιτήματα και να εργασθεί για την επίτευξη της ατομικής και της κοινωνικής ευδαιμονίας. Ο λόγος κατά τον Σωκράτη θα ανακτούσε το κύρος του, αν ο άνθρωπος αντιλαμβανόταν ότι ο λόγος είναι η ουσία του είναι του, ένας λόγος όμως εξουσιαστικός και οργανωτικός, με αναφορά στην αρετή, στην αλήθεια και στο θείο, ικανός να επιβάλλει την τάξη και το μέτρο και να εξασφαλίζει τη σωτηρία του ατόμου και της πόλεως*».

Ο Σωκράτης ανακάλυψε στους νόμους του λογικού έναν ολότελα καινούριο κόσμο, υπεράνω αισθήσεων και υποκειμενικών απόψεων. Έτσι, προσπέρασε την αισθησιοκρατία και τη σχετικοκρατία των Σοφιστών και επιδόθηκε σε μία προσπάθεια να ορίσει τις έννοιες των πραγμάτων επί βάσεως καθολικότερα αποδεκτής. Επέμενε δε, στο να διαχωρίζει τη γνώση από τη γνώμη, θεωρώντας γνώση μόνο εκείνη τη γνώμη που θεμελιώνεται διαμεσου εννοιών, διαφορετικά, πρόκειται για υποκειμενική εντύπωση χωρίς αξιώσεις καθολικότητας και ευρύτερης αποδοχής. Πρώτος αυτός αναζήτησε με μεθοδικότητα τις έννοιες που ισχύουν στον ίδιο βαθμό για κάθε σκεπτόμενο άνθρωπο και δι(-)άνοιξε το δρόμο για την ανέλιξη της επιστήμης της λογικής (Ahbel-Rappe & Kamtekar, 2005).

Η δε διαλεκτική του απετέλεσε την εισαγωγή στην ηθική θεωρία του. Με τη μέθοδο της διαλεκτικής ο Σωκράτης πρώτος αποδέσμευσε την ηθικότητα από τη συνήθεια και από τη θρησκεία, και θεμελίωσε την ηθική επί της ανθρώπινης λογικής. Πίστευε σε απόλυτα καλό και κακό. Έτσι, έβλεπε έναν ηθικό νόμο ισχύοντα υπεράνω προσωπικών εκτιμήσεων. Από αυτή την ηθική συνείδηση του Σωκράτη παραγόταν για αυτόν και η έννοια του καθήκοντος, αφού ο άνθρωπος κάθε στιγμή έχει να επιλέξει ανάμεσα στο καλό και το κακό. Ηθικός νόμος σήμαινε ότι σε κάθε περίπτωση πρέπει να ακολουθούμε αυτό που μας φαίνεται καλύτερο κατόπιν λογικού έλεγχου, όπου με συλλογισμούς έχει φανεί η δύναμη του καθενός από τα υπάρχοντα επιχειρήματα, υπέρ και κατά. Σύμφωνα με τις θέσεις του Σωκράτη, κανένας δεν επιλέγει το κακό με επίγνωση, αλλά πράττει το σωστό, όταν ξέρει τι κάνει. Βασίζοντας, λοιπόν, ο Σωκράτης την αρετή στη γνώση, τη θεωρούσε βέβαια και διδακτή. Στο ερώτημα τί είναι καλό και τί αληθινά ωφέλιμο, ο Σωκράτης απάντησε προτείνοντας και προτάσσοντας την ομορφιά της ψυχής ως αξία με απόλυτη προτεραιότητα[115] έναντι έτερων, υποδεέστερων από ηθική άποψη, αγαθών, όπως η σωματική δύναμη, η υγεία, η ομορφιά, η ηδονή, ο πλούτος και η δόξα. Από αυτή τη θέση προέκυπτε και η θεμελιακή σημασία της αγωγής ως φροντίδας για τη σωστή εξυπηρέτηση της ψυχής, την οποία ο ίδιος θεωρούσε αθάνατη, συνεπώς και ο σωκρατικός εστιασμός σε αυτή (Waterfield, 2009; Labarge:15-38).

Με τη διδασκαλία του Σωκράτη παρατηρήθηκε έντονη εσωτερίκευση του ανθρώπου και ο νοητός κόσμος προβάλλεται πια ως ιδιαίτερη αξία. Ωστόσο, η ηθική του, με όλη την αυστηρότητα και την ακεραιότητά της, δεν είναι ασκητική, διότι δεν παραγνωρίζει την ανθρώπινη φύση, δεν την καταπιέζει, δεν τη διαστρέφει, αλλά μόνο τη διευθύνει, με βάση τη λογική και εν συναρτήσει προς το «δικαίωμα» και τη δυνατότητα της επιλογής, θεμελιώδεις αρχές και

[115] Για μία επισκόπηση βλ. McPherran (1992), καθώς και Richardson (1985).

έννοιες μέσα στη σωκρατική φιλοσοφία, **στις πιο σωστές επιλογές** (Waerdt, 1994; Wilson, 2007).

Κατόπιν παρουσιάσεως ορισμένων κομβικής σημασίας παρατηρήσεων αναφορικά με τη Σωκρατική διδασκαλία, η ανά χείρας μελέτη, όπως ήδη ελέχθη, φιλοδοξεί να προσεγγίσει και να εμβαθύνει στη χρήση του Σωκρατικού διαλόγου ως ψυχο(-)θεραπευτικού μέσου, που ενέπνευσε και αμείωτα εμπνέει γνωσιακούς κυρίως ψυχοθεραπευτές[116], και που συνειδητά αποτελεί σημείο εστίασης για τον γράφοντα, αφενός διότι εκπορεύεται από την πεποίθηση του ίδιου του Σωκράτη στη δυνατότητα του λόγου να θεραπεύει την αλγούσα ψυχή και να εμποιεί σωφροσύνην σε αυτή, αφετέρου διότι έχει επισημανθεί στη διεθνή βιβλιογραφική παραγωγή ότι φαίνεται να ***επηρέασε σημαντικά και να κατηύθυνε σε επίπεδο μεθόδου*** (πρβλ. «***διὰ λόγου***», «***πυνθανόμενος τὰς αἰτίας***») **την αντιφώντ-εια *τέχνη ἀλυπίας*** (πρβλ. Adams, 2009:29, McPherran, 2004:11), διασύνδεση που

---

[116] Ενδεικτικά, η θεραπευτική αξιοποίηση του σωκρατικού διαλόγου δεν εξικνείται κατ' αποκλειστικότητα σε αμιγή γνωσιακά πλαίσια, αλλά τυγχάνει ευρύτατης αποδοχής και από την ευρύτερη υπαρξιστική προσέγγιση στο χώρο της Ψυχοθεραπείας. Έτσι, στη Λογοθεραπεία του Βίκτωρος Frankl, η οποία εντάσσεται θεωρητικά, φιλοσοφικά και επιστημολογικά στο υπαρξιστικό μοντέλο, ο σωκρατικός διαλογος νοείται ακραιφνώς αφενός ως υποβολή προ(σ)κλητικών ερωτήσεων ώστε να εκμαιεύσει ο θεραπευτής τις απαντήσεις από τον α-ασθενή (Brat, 2001:105), ακριβώς διότι «*οι (νοήμονες) σημασιοδοτήσεις περισσοτερο ανακαλύπτονται παρά προσφέρονται ως δοτές λύσεις* (σσ. εννοεί στην ψυχοθεραπευτική διαδικασία) [Frankl, 1969:61], αφετέρου ως ικανός να οδηγήσει στη διασύνδεση διακριτών, κατά τα άλλα, πηγών νοημάτων (Das, 1998:207), και συνάλληλα στον εντοπισμό εναλλακτικών θεάσεων συγκεκριμένων κάθε φορά καταστασιακών πλαισίων. Επάλληλα, ο ίδιος ο Frankl (1969:118, βρέθηκε στον Brat, 2001:109) χρησιμοποίησε εκτενώς το σωκρατικό διαλογου σε αμιγή κλινικά πλαίσια, όπως επί παραδείγματι σε ασθενή με αντιδραστική κατάθλιψη επί απωλεία συζύγου, αλλά και επί τερματικών ασθενών, διότι «*στην (παρουσία) τερματικού τύπου ασθένειας αυτή η σημασιοδότηση λαμβάνει τη μορφή ανάπτυξης μίας σημαίνουσας στάσης έναντι (της παρουσίας) μίας αναπόδραστης οδύνης του ατόμου που υποφέρει*» (Brat, 2001:112-113). Επιπλέον, αξιοποιείται και στην οικογενειακή Λογοθεραπεία (Lantz, 1986:132-133), προκειμένου «*να παρακινηθούν τα μελή της οικογένειας στην αναζήτηση νοήματος εντός καθημερινών συνθηκών στο πλαίσιο της οικογενειακής ζωής* (όπ.π., σελ., 128).

θα παρουσιαστεί εκτενέστερα στη συνέχεια της παρούσας μελέτης, αφού πρωτίστως επιχειρηθεί μια πραγμάτευση θεμελιωδών ζητημάτων σωκρατικής (Γνωσιακής) ψυχο(-)θεραπείας, όπως προωθείται από τις ιθύνουσες διανοιες του χώρου, τόσο διότι αποτελεί τη μόνη σχεδόν έκφανση του θεραπευτικού φιλοσοφικού συνεχούς (ομού με τη Στωική), η αποτελεσματικότητα της οποίας έχει πολλάκις διερευνηθεί και επαρκώς τεκμηριωθεί σε επίπεδο θεραπευτικών εφαρμογών, όσο και διότι η απόπειρα εκτενούς παρουσίασης στα ελληνικά βιβλιογραφικά δεδομένα θα μπορούσε να «υπηρετήσει» διττό στόχο: αρχικά να υπερκεράσει το διακενο της ελληνικής βιβλιογραφίας, αλλά κυρίως να αποτελέσει έναυσμα για μια εν τω βάθει μελέτη και διερεύνηση της, είτε σε αμιγώς φιλοσοφικά, είτε σε αμιγώς ψυχοθεραπευτικά και ίσως, γιατί όχι, σε διεπιστημονικά πλαίσια. Και αυτή η θέση συνιστά όραμα της παρούσας συγγραφής.

Συνεπώς, με βάση την έννοια του *σωκρατικού διαλόγου* (Freeman, 2000), <u>επιχειρείται να υπογραμμιστούν αθέατες, αλλά κομβικές για την κατανόηση του θέματος δυναμικές</u>, που υπογραμμίζουν την υφιστάμενη σημαίνουσα και καθοριστική – συμβολοποιημένη ύπαρξη μίας ***σχέση αληλεπίδρασης ή συμβολικής διανάδρασης***[117] **μεταξύ της *δια-λόγου σωκρατικής διδασκαλίας* και**

---

[117] Η Dôna Warren (2001) στο άρθρο (δοκίμιο) της υπό τον τίτλο «*Healing Thrasymachus: the Psychotherapeutic use of Dialogue*» προβαίνει, υπό το φόντο μίας θεραπευτικής σχέσης με έναν φανταστικό θεραπευόμενο φοιτητή κολεγίου, ονόματι Θρασύμαχο [το όνομα, όπως αναφέρει και η ίδια, δεν είναι τόσο τυχαίο, αφού παραπέμπει τον ειδήμονα περί τη Φιλοσοφία στον συνομιλητή του πρώτου βιβλίου της πλατωνικής *Πολιτείας*], σε μία εμβριθή ανάλυση που καταδεικνύει, όχι μόνο τη συνάφεια, αλλά την άμεση, πρωτογενή συγγένεια αίματος μεταξύ Φιλοσοφίας και Ψυχολογίας και σε επίπεδα πρακτικών εφαρμογών (ψυχοθεραπευτική πράξη). Κάνει λόγο για γεφύρωση του χάσματος μεταξύ Φιλοσοφίας και Ψυχολογίας και εστιάζει στην αναγκαιότητα επιστροφής της Κλινικής Ψυχολογίας στις «ρίζες» της με μία «απαίτηση» επανάκτησης όλων εκείνων των μεθοδολογικών και εννοιολογικών «εργαλείων» (πειραματικές απόπειρες και διαλογικές προσπάθειες), με απώτερο στόχο να λειτουργήσει καταλυτικά, σε επίπεδο αρωγής ενδεών, ψυχολογικώς, πληθυσμών, για να αντεπεξέλθουν επιτυχώς στις προ(σ)κλήσεις της ζωής των. Μόνο έτσι, όλοι οι α-σθενείς, που αμφότερες υπηρετούν, θα διαγουν βίο ευτυχή. Στο ίδιο ακριβώς πνεύμα κινείται και η Chet Sunde (2005), κλινική ψυχολόγος η ίδια, η οποία υπερθεματίσει σε μία ενωτική θέαση των δύο

της σύγχρονης (;) Γνωσιακής (-Συμπεριφορικής) Θεραπείας. Ο γράφων τείνει να θεωρεί ότι μέσα από αυτή την ευοίωνη προοπτική μίας πολλά υποσχόμενης τόσο «θεωρητικής» όσο και «μεθοδολογικής γεφύρωσης» των δύο πεδίων, δηλαδή της Φιλοσοφίας και της Ψυχολογίας, τείνει να (κατ/ανά-) δεικνύεται σε έναν καθοριστικό βαθμό μάλιστα η παρούσα πρόταση περί την ύπαρξη μίας συγκροτημένης και συνολικής (integrated), εν τω βάθει, θεώρησης του υπό μελέτη θέματος και να αναπτύσσεται μία εξαιρετικά καινοτόμος

Επιστημών του Ανθρώπου. Μάλιστα, χρησιμοποιεί ως κιονόβαθρο επιβεβαίωσης της θέσης της την εφαρμογή στοιχείων και Φιλοσοφικής (Ψυχο-)θεραπείας σε περιπτώσεις επιτυχούς διαχείρισης ατόμων με Διαταραχή Οξέος Μετατραυματικού Stress (PTSD). Δεδομένου ότι τα άτομα με τη Διαταραχή αυτή διακρίνονται από την τάση να προσπαθούν επίμονα να αποφύγουν σκέψεις, συναισθήματα ή συζητήσεις που σχετίζονται με το τραυματικό γεγονός, καθώς και δραστηριότητες τόπους ή ανθρώπους που προκαλούν ανακλήσεις του τραύματος, και, επίσης, μπορεί να μειωθεί το ενδιαφέρον και η συμμετοχή τους σε σημαίνουσες δραστηριότητες και να διακρίνονται από το αίσθημα της απομάκρυνσης και αποξένωσης από τους άλλους, να έχουν διαταραχές ύπνου, εκρήξεις θυμού, δυσκολίες στη συγκέντρωση της προσοχής και να αντιδρούν με υπερβολή στο ξάφνιασμα, ο σωκρατικός διαλογος ως μορφή Γνωσιακής θεραπείας εστιάζεται, διά των ερωτήσεων, στην τρέχουσα κατάσταση (πρβλ. «εδώ και τώρα») και όχι στο παρελθόν (πρβλ. «εκεί και τότε»). **Επικεντρώνεται περισσότερο στις αντιλήψεις του ατόμου για τη ζωή του και λιγότερο στα χαρακτηριστικά της προσωπικότητάς του. Στοχεύει, διά των ερωταποκρίσεων στο να διευκολύνει το άτομο στην απόκτηση μεγαλύτερου ελέγχου στη ζωή του. Αυτό το επιτυγχάνει βοηθώντας το άτομο να αλλάξει τον τρόπο που ζει – εφόσον αυτός καθίσταται δυσλειτουργικός – ενώ ταυτόχρονα το ενθαρρύνει να εντοπίσει και να υιοθετήσει πιο λειτουργικές και αποτελεσματικές αντιλήψεις και μορφές συμπεριφοράς (για μία περισσότερο εκτενή αναφορά στην εφαρμογή του σωκρατικού διαλόγου σε περιπτώσεις ατόμων με PTSD, βλ.** τη διδακτορική διατριβή της Marcia Ann Norton (1997) υπό τον τίτλο: «*The Effects of Direct versus Socratic Cognitive Therapies on Battered Women With Post-Traumatic Stress Disorder*»). Αναφερόμενη (η Sunde) δε, στην εφαρμογή του σωκρατικού διαλόγου στην ενεργό ψυχοθεραπευτική πράξη, τονίζει ότι: «**η πρακτική ενασχόληση με - άσκηση της φιλοσοφίας – κυρίως, διαμέσου της εφαρμογής του ελέγχου** [σ.σ. η πλάγια γραφή είναι του γράφοντος] **– προάγει την ψυχική υγεία μέσω της διαβεβαίωσης ότι η λογική, ο ορθός λόγος, διέπει και κυβερνά την ψυχή με το να συντονίζει ή να ολοκληρώνει τους σκοπούς των τριών μερών** [σ.σ. της ψυχής], **και με το να θέτει άξιους λόγου σκοπούς και στόχους στην ψυχή ως ολότητα.** Αυτοί οι ευρύτεροι σκοποί και στόχοι, απαντώνται καθώς το άτομο βγαίνει από το Σπήλαιο, πάνω από το Θεϊκό Επίπεδο για να κατανοήσει περισσότερο της Μορφές - Ιδέες (Forms), κυρίως την ιδέα του Αγαθού (the Form of the Good). Έτσι, η σωκρατική διαλεκτική προσέγγιση οδηγεί τον «α-σθενή» σε μία εν τω βάθει κατανόηση και ολοκλήρωση των υφιστάμενων συμβολικών διαναδράσεων μεταξύ των μερών της εαυτού ψυχής, του κόσμου, και των Μορφών» (σ.73).

και εναλλακτική οπτική θέασης και ερμηνείας αυτού[118], που τείνει να συνάδει, σχεδόν απόλυτα, με τις αξιωματικές παραδοχές της Γνωσιακής Θεραπείας (πρβλ. Adams 2009:29).

Ο *σωκρατικός διαλογος*[119] θεωρείται ως μία σημαίνουσα και θεμελιώδης πτυχή της Γνωσιακής (-Συμπεριφορικής) Θεραπείας[120],

---

[118] Η υπόμνηση σχετικά με τη μελέτη του Σωκράτη υπό το πρίσμα του Ψυχοδυναμικού Μοντέλου [ο Burgoyne (2001) εξέτασε ενδελεχώς το κείμενο που ο Freud είχε μεταφράσει (Mills, 1866) και αναφέρει ότι «*ο σκοπός της Σωκρατικής Διαλεκτικής ήτο διττός: να παράσχει μία πρόσβαση στην ενδότερη αλήθεια και να συνδράμει στην επίλυση καθηλώσεων και αδιεξόδων που έχει βιώσει το άτομο στη ζωή του*» (σελ. 161)]. θεωρείται σχεδόν περιττή, δεδομένου του Ψυχο-ιστορικού (βλ. υποσ., 164) προσανατολισμού που τη διέπει και, κατά την άποψη του γράφοντος, μία τέτοια προσέγγιση εκτείνεται πέραν της στοχοθέτησης της μελέτης που εδράζει τον ερευνητικό της στόχο σε πεδία Φιλοσοφικά, εν πρώτοις, και Ψυχολογικά (ή ψυχολογίζοντα, δευτερεύοντως). Ωστόσο, για κάποιον που επιθυμεί περισσότερες πληροφορίες:
Carey & Mullan (2007), Burgoyne (2001), Karpas (1915/1916), Mills (1866). Και, ως προς τον κλάδο της Ψυχο-ιστορίας προτείνονται, ενδεικτικά, οι ακόλουθες πηγές:
Kohut (1986), Weinstein & Platt (1975).

[119] Για μία εμπεριστατωμένη εισαγωγή στον Σωκρατικό διαλογο βλ. Carey & Mullan (2004:217-226).

[120] Τα τελευταία 50 περίπου χρόνια, η Γνωσιακή θεραπεία έχει αναδυθεί μέσα από τις ερευνητικές και κλινικές προσπάθειες πολλών εκφραστών της και έχει πάρει πολλές μορφές ανάλογα με τη μεθοδολογία που χρησιμοποιείται σε κάθε μια απ' αυτές. Στην πορεία αυτής της εξέλιξης, τα σημαντικότερα είδη Γνωσιακής θεραπείας βασίστηκαν κυρίως σε μια από τις τρεις γενικότερες προσεγγίσεις: (1) αυτή της Γνωσιακής αναδόμησης (*cognitive restructuring*), (2) των στρατηγικών επίλυσης προβλημάτων (*problem-solving strategies*), (3) της εκπαίδευσης δεξιοτήτων για την αντιμετώπιση / επιτυχή διαχείριση δύσκολων καταστάσεων (*coping skills training*), ή (4) σε συνδυασμό κάποιων απ' αυτές. Οι κύριοι εκφραστές της πρώτης προσέγγισης είναι οι Ellis (1962), Beck (1963), Meichenbaum (1977), Maultsby (1975) και Guidano & Liotti (1983), της δεύτερης οι D'Zurilla & Goldfried (1971), Spivack & Shure (1974), Mahoney (1974) και Rehm (1977), και της τρίτης οι Suinn & Richardson (1971), Meichenbaum (1973) και Goldfried (1973). Ο βασικός πυρήνας όλων αυτών των μορφών Γνωσιακής θεραπείας αποτελείται από τρεις βασικές αρχές (Dobson & Block, 1988): 1. Η Γνωσιακή λειτουργία επηρεάζει τη συμπεριφορά. 2. Η Γνωσιακή λειτουργία μπορεί να ελεγχθεί και να μεταβληθεί και 3. Οι επιθυμητές αλλαγές στη συμπεριφορά μπορούν να επηρεαστούν από τις γνωσιακές λειτουργίες.
Με τον όρο Γνωσιακή λειτουργία αποδίδεται ο τρόπος με τον οποίο σκέφτεται ένα άτομο. Η Γνωσιακή θεωρία υπογραμμίζει πως τα συναισθήματα και η συμπεριφορά του ατόμου καθορίζονται από τον τρόπο με τον οποίο το άτομο δομεί (σκέφτεται, πιστεύει) τον Εαυτό του και τον κόσμο μέσα του. Οι σκέψεις του βασίζονται στα σχήματα ή τα συμπεράσματα που έχουν δημιουργηθεί από προηγούμενες εμπειρίες, καθώς και από γονεϊκές και κοινωνικές επιδράσεις (Χαρίλα, 1995). Όλες οι γνωσιακές θεραπείες

όπως δύναται να καταδειχθεί μέσα από τη σχετική βιβλιογραφία (ενδεικτικά: Beck, Rush, Shaw, & Emery, 1979; Ellis, 1962, 1989; Overholser, 1993α,β, 1994, 1995, 1996; Padesky, 1996). Περιγράφεται δε ως μία *«αμοιβαίου τύπου ανακάλυψη (mutual discovery) όπου ο θεραπευτής καθοδηγεί τον α-σθενή ή θεραπευόμενο, διαμέσου μίας σειράς ερωτήσεων και απαντήσεων, σε μία πορεία στόχος της οποίας είναι να έρθουν στην επιφάνεια, να εκμαιευτούν, (to elicit) διεργασίες αυτόματων σκέψεων και πεποιθήσεων και να εξεταστούν η λογική και η αποδεικτική διαδικασία (the logic and evidence) που συναρτάται με αυτές»* (Leahy, 2001:38). Αποτελεί μία καινοτόμο και ριζοσπαστική μέθοδο – θεραπευτική προσέγγιση – τεχνική, που πόρρω απέχει της αποκλειστικά ερμηνευτικής διαστασης του Ψυχοδυναμικού Μοντέλου και της μη κατευθυντικότητας της πελατοκεντρικής θεραπείας.

Στο σημείο αυτό κρίνεται σημαντικό να καταστεί σαφής η βαθύτερη εννοιολογική διαφορά μεταξύ *συζήτησης* και *διαλόγου* (Bolten, 2001). Αυτή ακριβώς η ειδοποιός διαφορά φαίνεται να εδράζεται στον σκοπό της συμβολικής διανάδρασης. Σε μία *θεραπευτική συζήτηση ή διαλογική αντιπαράθεση* (Therapeutic discussion or debate), ο σκοπός ενός εκάστου είναι να πείσει τον έτερο συνομιλητή για την ορθότητα των βασικών σημείων των απόψεών του. Οι μετέχοντες τείνουν να αποδίδουν εστιασμό στο να αποδείξουν την ορθότητα των δικών τους απόψεων, στάσεων, πεποιθήσεων έναντι των μη ορθών απόψεων, στάσεων, αντιλήψεων, πεποιθήσεων των επικοινωνιακά απέναντι. Αντιθέτως, σε έναν *θεραπευτικό διαλογο*, όπως ο σωκρατικός, η βαθύτερη γνώση και η προσωπική ενημερότητα

βασίζονται στη εξέταση του τρόπου που το άτομο σκέφτεται και στην αναγνώριση πιθανών λαθών (διεργασιών) που κάνει σε αυτόν τον τρόπο, θεωρώντας ταυτόχρονα πως ασκείται έτσι μια πιθανή αρνητική επιρροή σε συναισθηματικό και συμπεριφοριστικό επίπεδο. Εφόσον, βέβαια, ο τρόπος σκέψης είναι ελεγχόμενος, αυτό σημαίνει πως με την κατάλληλη παρέμβαση μπορεί να αλλάξει και, κατά συνέπεια, μπορεί να μεταβληθεί η αρνητική επιρροή που ασκεί. Έτσι, η Γνωσιακή θεραπεία καταφέρνει να αποφέρει αλλαγές που άπτονται του δυσλειτουργικού τρόπου σκέψης του ατόμου, του συναισθήματος, αλλά και της συμπεριφοράς του, δηλαδή του ατόμου ως ολότητας.

κατακτώνται από τον ίδιο τον α-σθενή κάτι το οποίο βοηθά το θεραπευτή να κατευθύνει προς το στόχο αυτό την όλη θεραπευτική διεργασία (therapy process). Η συμβολική διανάδραση οφείλει να είναι ανοικτή και ελεύθερα δομημένη[121], με τον θεραπευτή να μαθαίνει από τον α-σθενή και όχι να επέχει ο ίδιος θέση «διδάσκοντα»[122].

---

[121] Ο Lampe (2010:181-221) αναφέρεται στη σωκρατική, διά-λόγου, θεραπευτική διαδικασία υπό το πρίσμα της ψυχαναλυτικής θεώρησης του Lacan – και πιο συγκεκριμένα σε ό,τι τείνει να αφορά τη μεταβίβαση ως ερωτική σχέση του αναλυόμενου προς τον αναλυτή, κατά τη διαρκεια της διαλογικής συζήτησης. Αυτό το θέμα είναι που πρέπει να εκληφθεί ως συλλογιστική βάση. Η μεταβίβαση είναι μία φαντασιακή σχέση, ο μεταβιβαστικός έρωτας (Mann, 2012), ο έρωτας – πάθος είναι, επίσης, μία φαντασιακή σχέση που βιώνεται μεταξύ του Σωκράτη και των εκάστοτε συνομιλητών του, ιδιαίτερα ατόμων νεαρής ηλικίας. Και είναι αυτός ο φαντασιακός έρωτας που συμμετέχει εκ βάθων στην ερωτική ψευδαίσθηση. Υπό την έννοια αυτή ο έρωτας επεμβαίνει στο διαλογο – ανάλυση στο βαθμό που συνδέεται με ό,τι μπορεί να ευνουχιστεί σε μία φαντασιακή οργάνωση. Και εξηγούμεθα: η επιθυμία παντοδυναμίας, αλάθητου, η θέληση να λειτουργεί ο κόσμος σύμφωνα με τις επιθυμίες μας, που είναι ενδείξεις της νεύρωσης, προδίδουν την ελπίδα ανακάλυψης μίας αδελφής ψυχής, ικανής να μας καταλάβει και να ανταποκρίνεται στις συναισθηματικές μας απαιτήσεις. Αυτή η άποψη για τον τέλειο έρωτα δύσκολα υποστηρίζεται από κοινούς θνητούς. Όντως, το παραμικρό λάθος είναι ικανό να εκληφθεί ως ρήγμα που καταμαρτυρεί τη μικρότητα του υποκειμένου. Μία τέτοια άποψη για τον τέλειο έρωτα μπορεί να υποστηριχθεί μόνο από έναν θεό. Αυτή η απατηλή αναζήτηση είναι μία αντικοινωνική συμπεριφορά. Ο έρωτας – πάθος θα στραφεί προς ένα «άπιαστο» ον, ένα θεό, έναν εκπρόσωπο της θρησκείας, έναν παιδαγωγό, έναν συγγενή ή τον αναλυτή. Ο έρωτας για τον οποίο μιλάμε εδώ είναι πράξη ποιητική. Δεν είναι η αγάπη της καθημερινής ζωής, η αλτρουιστική αγάπη, η αγάπη ως ερωτική πράξη. Είναι ένας έρωτας εγωιστικός που σχετίζεται μόνο με αιτήματα, εκβιασμούς και απαιτήσεις. Αυτός ο «έρωτας» ανήκει στη δικαιοδοσία της ανάλυσης. Πράγματι, ο αναλυόμενος τοποθετεί στο φαντασιακό πρόσωπο του αναλυτή όλες τις ιδιότητες που θα ήθελε να έχει, τοποθετεί, επίσης, εκεί τη βεβαιότητα ότι ο αναλυτής γνωρίζει όλα τα ελαττώματα του αναλυόμενου και ότι αυτός, σα «ζωντανός θεός» μπορεί να απαντήσει στα ερωτήματα που θέτει στον Εαυτό του. Και στο σημείο αυτό έρχεται ο Σωκράτης να δηλώσει «άγνοια πάντων» και να αντιστρέψει τους ρόλους, το κάνει για να δοκιμάσει τις δυνατότητες του αναλυόμενου και συντηρεί την κρυφή ελπίδα ότι εκείνος θα ανακαλύψει περί τίνος πρόκειται. Η αντιστροφή ρόλων δεν κάνει κακό σε μία διά-λόγου αναλυτική πορεία.

[122] Το δεύτερο συνθετικό της φράσης «σωκρατικός διαλογος», δηλαδή η λέξη «διαλογος» χρησιμοποιείται για να περιγράψει αυτή ακριβώς την τυπολογία των ερωταποκρίσεων (κυρίως,

Το ιστορικό υπόβαθρο του σωκρατικού διαλόγου και τα επίπεδα αυτού έχουν επισκοπηθεί, εξεταστεί και αναλυθεί λεπτομερώς από τον Overholser (1993α,β, 1994, 1995, 1996). Ο σωκρατικός διαλογος ο οποίος αναφέρεται, επίσης, ως «*Σωκρατική διευκόλυνση*» (Socratic facilitation), περιγράφεται ως αποτελούμενος από τέσσερα διακριτά χαρακτηριστικά: **Πρώτον**, πρέπει να συνδέεται με τις προσωπικές εμπειρίες, γεγονός που προσδίδει στην όλη διεργασία ιδιοσυγκρασιακό χαρακτήρα, **δεύτερον**, τα σημαινόμενα (the meanings) πρέπει να επικυρώνονται από τον διαλεγόμενο, γεγονός που καθιστά το διαλογο συναφή προς τις εμπειρίες του ατόμου, **τρίτον**, όταν απαντάται μία αντίσταση, από πλευράς θεραπευόμενου, ο θεραπευτής θα πρέπει να είναι ικανός (ευέλικτος) να επιλέξει μία εναλλακτική οδό και ακολούθως, να επιστρέψει στον αρχικό εστιασμό των ερωτήσεων, όταν το καταστασιακό – επικοινωνιακό πλαίσιο θα είναι κατάλληλο. Τέλος, πρέπει να υπάρχει εντιμότητα (honesty) αμφοτέρων των πλευρών, του «δασκάλου» και του «μαθητή»[123].

των ερωτήσεων) η οποία διευκολύνει την πορεία του α-σθενούς προς την κατάκτηση της αναγνώρισης (υπό την έννοια της προσωπικής ενημερότητας – επίγνωσης) περιοχών, θεματικών και καταστάσεων που φαίνεται να δρουν ανασταλτικά σε μία ευαγή πορεία του ατόμου και την κατάκτηση του ευ-ζην.

[123] Και φαίνεται ότι ο Σωκράτης θεωρούσε Εαυτόν θεραπευτή των νοσουσών ψυχών και μάλιστα έτεινε να υπερθεματίζει στο γεγονός ότι ένας σωστός θεραπευτής, ακόμη και αν αυτός χρησιμοποιεί το λόγο ως θεραπευτικό μέσο, θα πρέπει να έχει γνώση του ανθρώπου ως ολότητα. Μία γνώση που μόνο η ιατρική θα μπορούσε να προσφέρει (*Φαῖδρ.*, 269e. – 270c). Και όχι οποιοδήποτε είδος Ιατρικής, αλλά η **Ιπποκρατική Ιατρική**. Η σχέση και η εκτίμηση την οποία ο Σώκρατης έτρεφε για την ιατρική, φαίνεται και από τα τελευταία του λόγια: «*Ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα· ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε*» (*Φαῖδρ.*, 118.a.7-8). Βέβαια, εδώ οφείλουμε να επισημάνουμε ότι το συγκεκριμένο χωρίο έχει αποτελέσει έναυσμα ζωηρών φιλολογικών συζητήσεων. Τι μπορεί να σημαίνουν αυτά τα τελευταία λόγια, ενέχουν αλληγορικό / μυστικιστικό χαρακτήρα (είναι η πλέον σύγχρονη αντίληψη) «ο Σωκράτης ευχαριστεί τον Ασκληπιό διότι τον θεράπευσε από την ασθένεια της ζωής διά της θεραπείας του θανάτου – Ο Σωκράτης βίωσε τη ζωή ως ασθένεια και θεωρεί το θάνατο ως λύτρωση της ψυχής από τα δεσμά του σώματος [αυτή είναι η άποψη του Νίτσε]: υπό την έννοια αυτή η Φιλοσοφία παρουσιάζεται ως προετοιμασία θανάτου [**πρβλ. μελέτη θανάτου**]» ή κινούνται σε ένα περισσότερο προσωπικό και ειλικρινές επιθανάτιο επίπεδο (είναι η ερμηνεία που εναρμονίζεται με την άποψη που επικρατούσε

Τα βασικά επίπεδα του μοντέλου αξιώνουν ότι ο δάσκαλος / θεραπευτής θέτει μία σειρά ερωτήσεων στον μαθητή / θεραπευόμενο. Η προσαύξηση και η εξέλιξη της γνώσης από την πλευρά του α-σθενούς / μαθητή εξαρτάται από και συναρτάται με την καθοδήγηση που παρέχεται από τον «δάσκαλο». Η διεργασία που αφορά στις ερωτήσεις δεν είναι τυχαία ή άνευ κατευθύνσεως, όπως κάποιος θα μπορούσε να συμπεράνει από μία βραχεία έκθεση στη μέθοδο αυτή. Είναι, στην πραγματικότητα, μία υψηλά εστιασμένη και κατευθυντική θεραπευτική μέθοδος που οδηγεί το «μαθητή» σε μία προκαθορισμένη και επιθυμητή κατεύθυνση, ακόμη και σε ένα συγκεκριμένο σημείο. Η όλη τεχνική περιλαμβάνει τη δόμηση των ερωτήσεων (επιφανειακή δομή), το περιεχόμενο αυτών (βαθιά δομή), τη σειρά που θα τεθούν, και μία σύνοψη αυτών. Αυτός ο συστηματικός εστιασμός θα μπορούσε να συντελεστεί εντός μίας διεργασίας βασιζόμενης στη συνεργατικότητα (Beck et al. 1979) (πρβλ. ***θεραπευτική συμμαχία***). Όπως τονίζει ο Overholser, συνοψίζοντας, ο σωκρατικός διαλογος μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να διευκολύνει την ανακάλυψη (του εαυτού και των δυνατοτήτων του), να υπερκεράσει την αντίσταση (από την πλευρά του α-σθενούς), να παράσχει αίσθηση αυτονομίας[124] και

στην αρχαιότητα); «Ο Σωκράτης θέλει να ευχαριστήσει τον Ασκληπιό, είτε ο ίδιος, είτε η οικογένειά του, για κάτι, που, ωστόσο, δε μπορούμε να γνωρίζουμε σε τι συνίστατο» και σε ποιον αφορούν τελικά; Ποιος και για ποιο λόγο οφείλει να θυσιάσει πετεινό στον Ασκληπιό; Το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο σε ποιους αφορά; Τέτοιου είδους ερωτήματα συνθέτουν το πλαίσιο των συζητήσεων με κάθε μελετητή να δίνει τη δική του ερμηνευτική εκδοχή [πρβλ. κυρίως, Most, 1993 (96-11); Crooks, 1998 (117-125)]. Ο Foucault (2004:218), εν αντιθέσει προς το δάσκαλό του Νίτσε, πιστεύει ότι ο Σωκράτης αγαπά τη ζωή, δεν την αντιλαμβάνεται ως ασθένεια και θεωρεί ότι ταύτιζε την ασθένεια που υπονοείται στα τελευταία λόγια του Σωκράτη, με την **εσφαλμένη δόξα, από την οποία απελευθερωνόμαστε με το λόγο**. Ο A. Nehamas (2001:215-220) θεωρεί πειστικότερη την προσέγγιση του Νίτσε δεδομένης της υποτιμήσεως του σώματος έναντι της ψυχής στον *Φαίδωνα* και την ανάγκη που εκφράζει ο Σωκράτης να ελευθερωθεί η ψυχή από το σώμα στο οποίο είναι εκείνη φυλακισμένη (Πρελορέντζος, 2004).

[124] Η Cheryl Glickauf – Hughes (1994) συμπεριλαμβάνει τη χρήση του Σωκρατικού διαλόγου ως μία από τις τεχνικές εκείνες που δύνανται να χρησιμοποιηθούν για να αυξήσουν την αίσθηση αυτονομίας επιβλεπομένων (*supervisees*) ψυχοθεραπευτών. Στο σωκρατικό διαλογο, η αλήθεια ανακαλύπτεται μέσα

να οδηγήσει στην ανάπτυξη δεξιοτήτων για χρήση του διαλόγου ανεξαρτήτως πλαισίων θεραπευτικών συνεδριών (Overholser, 1993α:72) - πρόκειται λοιπόν, κατά την άποψη του γράφοντος, για ένα πλήρες μοντέλο συναρτώμενο στενά με τη Γνωσιακή (-Συμπεριφορική) θεραπευτική προσέγγιση[125].

Μέσα από τη μελέτη της συναφούς βιβλιογραφίας συνάγεται το συμπέρασμα ότι για πολλούς μελετητές, το ιδεώδες του σωκρατικού διαλόγου, δηλαδή ο σωκρατικός διαλογος στην ιδεατή του θεραπευτική –

από τη αλληλεπίδραση μεταξύ των συνδιαλεγομένων. «*Ο σωκρατικά προσανατολισμένος φιλόσοφος* [σ.σ. φιλοσοφικά προσανατολισμένος ψυχοθεραπευτής] *δε θα μπορούσε ουδέποτε να πείσει το συνομιλητή του αμέσως ή ευθέως, αλλά οφείλει να τον βοηθήσει να ανακαλύψει και να ανασύρει την κεκρυμμένη γνώση μέσα από την ψυχή αυτού*» (Maranhov, 1986:220). Ως εκ τούτου, διαμέσου της χρήσης της σωκρατικής (διαλεκτικής) μεθόδου οι επιβλεπόμενοι ψυχοθεραπευτές δε δίνουν ευθέως απαντήσεις σε ερωτήσεις, αλλά, ερωτώνται από τους επιβλέποντές (*supervisors*) τους με απώτερο στόχο εκείνοι, δηλαδή οι επιβλέποντες, να τους βοηθήσουν να ανακαλύψουν οι ίδιοι τις, προσωπικά προσανατολισμένες και διαποτισμένες με ιδιοσυγκρασιακά στοιχεία τους, απαντήσεις (Glickauf – Hughes & Campbell, 1992). Συνεπώς, η σωκρατική μέθοδος ενδείκνυται, ως επί το πλείστον, όταν επιβλέποντες ψυχοθεραπευτές συνεργάζονται με εκπαιδευόμενους – εκκολαπτόμενους συναδέλφους οι οποίοι αντιμετωπίζουν κάποιά ζητήματα ως προς την άσκηση εξουσίας και ελέγχου, ακριβώς διότι καταδεικνύει ιδιαίτερο σεβασμό στην αναγκαιότητα παροχής μίας αίσθησης αυτονομίας στον εκπαιδευόμενο. Με το να μην παρέχουν (οι επιβλέποντες / εκπαιδευτές) έτοιμες - δοτές λύσεις και απαντήσεις στους εκπαιδευόμενους, αλλά, αντιθέτως, με το να τους θέτουν ερωτήματα για να τους βοηθήσουν να βρουν οι ίδιοι τις απαντήσεις, οι επιβλεπόμενοι βοηθούνται να αποκτήσουν μία αίσθηση εμπιστοσύνης στις δικές τους αντιλήψεις, διαισθητικές σκέψεις, και, γενικότερα, απόψεις και στάσεις. Επιπροσθέτως, ο εκπαιδευτής συμπεριφέρεται σε ευθεία αντίθεση προς το εσωτερικευμένο μεταβατικό αντικείμενο του εκπαιδευόμενου (δηλαδή, του «αποκαθηλώνει» καθεστηκυίες απόψεις και ασφαλείς δικλείδες του). Σε μία ανάλογη παρουσίαση της εφαρμογής του σωκρατικού διαλόγου σε εκπαιδευόμενους ψυχοθεραπευτές, προβαίνει και ο Neenan (2009) και εκθέτει τα οφέλη μίας τέτοιας εφαρμογής. Και αυτός τονίζει ότι η χρήση του σωκρατικού διαλόγου στην εκπαίδευση (*coaching*) μελλοντικών ψυχοθεραπευτών (*coachees*), προάγει την αίσθηση επίγνωσης εαυτού, την αμεσότητα αντίδρασης και βελτιώνει τη σκέψη σε μία κατεύθυνση επίλυσης προβλημάτων.

[125] Η Γνωσιακή θεραπεία χαρακτηρίζεται από δραστηριότητες (πχ. η δουλειά για το σπίτι) που αποσκοπούν στο να διευκολύνουν την εγκαθίδρυση των αλλαγών που κάνει ο πελάτης κατά τη διαρκεια της θεραπείας του, έτσι ώστε αυτές οι αλλαγές να πάρουν ένα γενικευμένο χαρακτήρα. Αποτελώντας μέρος της γενικότερης φιλοσοφίας της, η Γνωσιακή θεραπεία δίνει ιδιαίτερη προσοχή στο πως σκέφτεται, συμπεριφέρεται και αισθάνεται ο πελάτης έξω από το χώρο των θεραπευτικών συνεδριών (γενίκευση).

μεθοδολογική τεχνική, μπορεί να ιδωθεί ως το «Άγιο Δισκοπότηρο»[126] της Γνωσιακής (-Συμπεριφορικής) Θεραπείας. Όπως επισημαίνει ο Overholser «*ελάχιστοι συγγραφείς έχουν σκιαγραφήσει τα δομικά και διαδικαστικά (procedural) συστατικά της σωκρατικής μεθόδου σε όλο τους το εύρος (in adequate detail)*» (1993α:67-71). Μάλιστα, αναφέρει ότι οι Bloom (1956) και Sanders (1966α,β) αναγνωρίζουν και περιγράφουν επτά «τύπους» (types) ερωτήσεων διευθετούμενους (arranged) από τον πιο απλό στον πιο σύνθετο:

- ***ερωτήσεις μνημονικών ανακλήσεων*** (Memory questions) [ενδεικτικά: «*ταῦτα γὰρ ἐγὼ ἀκούσας ἐνεθυμούμην οὕτωσί· "Τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί ποτε αἰνίττεται;*» (*Ἀπολ.*, 21.b.2-4)],
- ***προσωπικής ανάγνωσης*** (Translation questions) [ενδεικτικά: «*οὐ ταῦτ' ἦν τὰ ὑπ' ἐμοῦ λεγόμενα;*» [...] «*Οὐκοῦν ἀποδέδεικται ὅτι ἀληθῆ ἐλέγετο;*» (*Γοργ.*,479.e.8)],
- ***ερμηνευτικής απόδοσης*** (Interpretation questions) [ενδεικτικά:: «*ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὤν· τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι;*» (*Ἀπολ.*, 21.b.4-6)],
- ***εφαρμογής επί νέων καταστασιακών πλαισίων*** (Application Questions) [ενδεικτικά: «{-ΣΩ.} *Ὁ οὐκ εἰδὼς ἄρα τοῦ εἰδότος ἐν οὐκ εἰδόσι πιθανώτερος ἔσται, ὅταν ὁ ῥήτωρ τοῦ ἰατροῦ πιθανώτερος ᾖ. τοῦτο συμβαίνει ἢ ἄλλο τι;* {-ΓΟΡ.} *οὗτο ἐνταῦθά γε συμβαίνει*» (*Γοργ.*, 459.b.3-6),
- ***ανάλυσης*** (Analysis questions), ***σύνθεσης*** (Synthesis questions), και ***αξιολόγησης*** (Evaluation questions)[127] [ενδεικτικά: «*Λέγεις δέ τινας, ἔφην, ὦ Πρωταγόρα, τῶν ἀνθρώπων εὖ ζῆν, τοὺς δὲ κακῶς;* [α: θέση ανάλυσης] {-} *Ἔφη..* {-} *Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ἄνθρωπος ἂν εὖ ζῆν, εἰ ἀνιώμενός τε καὶ ὀδυνώμενος ζῴη;* [α: θέση ανάλυσης] {-} *Οὐκ ἔφη.* {-} *Τί δ' εἰ ἡδέως βιοὺς τὸν βίον τελευτήσειεν; οὐκ εὖ ἂν σοι δοκεῖ οὕτως*

---

[126] Κάτι που κάποιος προσπαθεί σκληρά να το αποκτήσει ή να το κατακτήσει, αλλά ποτέ δεν τα καταφέρνει. Το δύσκολα επιτεύξιμο, που κινείται στα όρια του ακατόρθωτου, το μεγάλο ζητούμενο.

[127] Στο πλαίσιο της παρούσας οι ερωτήσεις *ανάλυσης, σύνθεσης* και *αξιολόγησης* νοούνται σε μία τριμερή τυπολογία και θα τις προσεγγίσουμε μέσα από το συγκεκριμένο χωρίο του πλατωνικού *Πρωταγόρα*.

βεβιωκέναι; [α: θέση ανάλυσης] {-} *Ἔμοιγ', ἔφη.* {-} *Τὸ μὲν ἄρα ἡδέως ζῆν ἀγαθόν, τὸ δ' ἀηδῶς κακόν.* [σ: θέση σύνθεσης] *Εἴπερ τοῖς καλοῖς γ', ἔφη, ζῷη ἡδόμενος.* {-} *Τί δή, ὦ Πρωταγόρα; μή καὶ σύ, ὥσπερ οἱ πολλοί, ἡδέ' ἄττα καλεῖς κακὰ καὶ ἀνιαρὰ ἀγαθά; ἐγὼ γὰρ λέγω, καθ' ὃ ἡδέα ἐστίν, ἆρα κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγαθά, μὴ εἴ τι ἀπ' αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλο; καὶ αὖθις αὖ τὰ ἀνιαρὰ ὡσαύτως οὕτως οὐ καθ' ὅσον ἀνιαρά, κακά;* [αξ: θέση αξιολόγησης] {-} *Οὐκ οἶδα, ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἁπλῶς οὕτως, ὡς σὺ ἐρωτᾷς, εἰ ἐμοὶ ἀποκριτέον ἐστὶν ὡς τὰ ἡδέα τε ἀγαθά ἐστιν ἅπαντα καὶ τὰ ἀνιαρὰ κακά· ἀλλά μοι δοκεῖ οὐ μόνον πρὸς τὴν νῦν ἀπόκρισιν ἐμοὶ ἀσφαλέστερον εἶναι ἀποκρίνασθαι, ἀλλὰ καὶ πρὸς πάντα τὸν ἄλλον βίον τὸν ἐμόν, ὅτι ἔστι μὲν ἃ τῶν ἡδέων οὐκ ἔστιν ἀγαθά, ἔστι δ' αὖ καὶ ἃ τῶν ἀνιαρῶν οὐκ ἔστι κακά, ἔστι δ' ἃ ἔστι, καὶ τρίτον ἃ οὐδέτερα, οὔτε κακὰ οὔτ' ἀγαθά.*{-} *Ἡδέα δὲ καλεῖς, ἦν δ' ἐγώ, οὐ τὰ ἡδονῆς μετέχοντα ἢ ποιοῦντα ἡδονήν;* [αξ: θέση αξιολόγησης] *Πάνυ γ', ἔφη.* {-} *οὔτο τοίνυν λέγω, καθ' ὅσον ἡδέα ἐστίν, εἰ οὐκ ἀγαθά, τὴν ἡδονὴν αὐτὴν ἐρωτῶν εἰ οὐκ ἀγαθόν ἐστιν.* {-} *Ὥσπερ σὺ λέγεις, ἔφη, ἑκάστοτε, ὦ Σώκρατες, σκοπώμεθα αὐτό, καὶ ἐὰν μὲν πρὸς λόγον δοκῇ εἶναι τὸ σκέμμα καὶ τὸ αὐτὸ φαίνηται ἡδύ τε καὶ ἀγαθόν, συγχωρησόμεθα· εἰ δὲ μή, τότε ἤδη ἀμφισβητήσομεν»*] [*Πρωτ.*, 351.b.3 -351.e.7].

- Στους παραπάνω τύπους θα μπορούσαμε να προσθέσουμε έναν ακόμη ο οποίος περιλαμβάνει βασικού τύπου ερωτήσεις επί γεγονότων που έχουν να κάνουν με το προσωπικό φόντο - ιστορία του κάθε ατόμου (<u>*Ερωτήσεις προσωπικού ιστορικού*</u> – *History questions*) (Freeman, 2000). Στην κατηγορία αυτή υπάγονται ερωτήσεις περισσότερο προσωπικού ύφους που αφορούν σε περισσότερο ιδιαίτερα και προσωπικά θέματα [ενδεικτικά: « {ΣΩ} *Οὐκοῦν ὁ μὲν τοῦ σώματός σου ἐρῶν, ἐπειδὴ λήγει ἀνθοῦν, ἀπιὼν οἴχεται;*»] (*Ἀλκ.*, I 131.c.11-12).

Ο Albert Ellis (1971) υπήρξε ο πρωτοπόρος στη χρήση της σωκρατικής διαλεκτικής μεθόδου στην ενεργό ψυχοθεραπευτική πράξη, μία εφαρμογή που αναδείχθηκε *ως το μεθοδολογικό εκείνο «εργαλείο»* στόχος του οποίου είναι βοηθήσει τον θεραπευόμενο να αναγνωρίσει, εν πρώτοις, και να «βάλει σε

λόγια» ακολούθως, να πραγματευτεί δηλαδή, τις άλογες δόξες *(irrational beliefs* – δυσλειτουργικές πίστεις κατά τη Γνωσιακή ορολογία) και ως η τεχνική εκείνη που έμελλε να καταστεί το κιονόβαθρο της Γνωσιακής – (συμπεριφορικής) προσέγγισης (Beck & Emery, 1985; Beck, Rush, Shaw, & Emery, 1979). Σήμερα πια, όχι μόνο αναγνωρίζονται συγγένειες αίματος μεταξύ του σωκρατικού διαλόγου και της Γνωσιακής (-συμπεριφορικής) θεραπείας, αλλά έχουν συνταχθεί και λεπτομερείς οδηγοί που αφορούν στη χρήση της σωκρατικής διαλεκτικής, ως θεραπευτικής μεθόδου – τεχνικής (ενδεικτικά: Megginson & Clutterbuck, 2005, Overholser, 1993α,β, 1994, 1995) εντός διαφορετικών θεραπευτικών πλαισίων. Η συστηματική ενασχόληση με τη διερεύνηση της σωκρατικής διαλεκτικής και, κυρίως στο πεδίο των δυνατοτήτων εφαρμογής αυτής στην κλινική πράξη, μέσα ακριβώς, δηλαδή από την εφαρμογή της σε θεραπευτικές συνεδρίες γνωσιακού προσανατολισμού, αποκαλύπτει τις λογικές ασυνέπειες στη διανοια των α-σθενών[128] (Overholser, 1993α), ενώ οι βασικές - κυρίαρχες ερωτήσεις (leading questions) χρησιμοποιούνται με σκοπό να κατευθύνουν την προσωπική επίγνωση – ενημερότητα του α-σθενούς και να ενθαρρύνουν την υιοθέτηση περισσότερο λογικών, υπό την έννοια των λειτουργικών (rational <u>*vs*</u> irrational beliefs), πεποιθήσεων και αντιλήψεων, απαλλαγμένων από υψηλού βαθμού υποκειμενικές εντυπώσεις (generalizable), πεποιθήσεις που θα βασίζονται σε και θα προκύπτουν από εμπειρικού χαρακτήρα συμπεράσματα (empirically based conclusions) (Overholser, 1994; Wallen, DiGiuseppe & Dryden, 1992).

---

[128] Πρόκειται για την πιο ξεχωριστή διασταση της προσέγγισης που ακολουθεί η Γνωσιακή θεραπεία και αναφέρεται τόσο στη ψυχοπαθολογία, όσο και στην κλινική αλλαγή. Ανεξάρτητα από το πώς αντιλαμβάνεται ο θεραπευτής το πρόβλημα του πελάτη του, τη βάση για τη θεραπευτική παρέμβαση αποτελεί η υποκειμενική και ιδιοσυγκρασιακή αντίληψή του για το πρόβλημά του. Μ' άλλα λόγια, η Γνωσιακή θεραπεία ενδιαφέρεται να γνωρίζει πώς ο πελάτης βλέπει τον κόσμο μέσα απ' τα δικά του μάτια και, για να το πετύχει αυτό, αποδίδει εστιασμό στις αναφορές για τα βιώματά του και στο πώς σκέπτεται γι' αυτά. Ο σκοπός του θεραπευτή είναι να καταλάβει με ποιον τρόπο ο πελάτης δομεί τον κόσμο μέσα του και πως αυτό μπορεί να τον επηρεάζει συναισθηματικά ή στην συμπεριφορά του. Όταν αναγνωρισθούν κάποιά διεργασιακά λάθη στον τρόπο σκέψης του πελάτη, τότε ο σκοπός της θεραπείας, μέσα από ένα πλήθος διαφορετικών τεχνικών, είναι να αλλάξει αυτή τη δομή, έτσι ώστε να καταστεί περισσότερο λειτουργική για τον ίδιο τον πελάτη (Γνωσιακή αναδόμηση).

Η σωκρατική διαλεκτική προσέγγιση, όπως αυτή τείνει να συναρτάται με τις θεμελιώδεις θεωρητικές αρχές και θεραπευτικές εφαρμογές της Λογικοθυμικής Θεραπείας[129] (**Rational – Emotive Therapy**), ίσως να είναι αυτή που βρίσκεται στην πλέον στενή συνάφεια με το πλατωνικό κλασικό πρωτότυπο κάθε μορφής σωκρατικής διαλεκτικής που χρησιμοποιείται στην ψυχοθεραπεία, δοθείσης της διαλεκτικής αυστηρότητας, που τη χαρακτηρίζει, και της ευθείας πρόκλησης αμφισβήτησης δυσλειτουργικών αντιλήψεων. Η έννοια του διαλόγου στη Λογικοθυμική Θεραπεία δε θα πρέπει όμως να εκληφθεί ως μία ανταγωνιστικού τύπου διεργασία. Η απόδοση εστιασμού στην ανάπτυξη μίας ισχυρής θεραπευτικής συμμαχίας, μέσω της εξήγησης και ερμηνείας του γνωσιακού μοντέλου, και η περιστασιακή παροχή σωστών απαντήσεων (όπως στον Πλάτωνα), βοηθά στη μεγιστοποίηση του θεραπευτικού οφέλους, και αποτρέπει τον α-σθενή από το να αισθανθεί ότι βάλλεται[130] (Wallen, DiGiuseppe & Dryden, 1992). Στα πλαίσια μίας ασφαλούς θεραπευτικής σχέσης, η διαπραγμάτευση των δυσλειτουργικών αντιλήψεων επικοινωνεί μία αίσθηση σεβασμού για τη δέσμευση του α-σθενούς έναντι της θεραπευτικής

---

[129] Ο Albert Ellis (1962) υπογραμμίζει την άποψη ότι η αιτιοπαθογένεση της ψυχικής διαταραχής θα πρέπει να αναζητηθεί στις αρνητικές, παράλογες πίστεις που διέπουν τη σκέψη του πάσχοντος υποκειμένου. *Ονομάζει το σύνολο των αρνητικών αυτών ανυπόστατων πίστεων «τυραννία των πρέπει» ("tyranny of should's") και εφαρμόζει τεχνικές ενεργού θεραπευτικής πρόκλησης (challenge) των πίστεων αυτών, προκειμένου να τις θέσει σε αμφισβήτηση, σε υπονόμευση, και εν τέλει, σε άρση* (Παλαιολόγου, 2001:487). Εντοπίζει δυσλειτουργικές, ά-λογες αλλά και παγιωμένες τέτοιες πίστεις στη σκέψη των α-σθενών του, οι οποίες καθορίζουν τη στάση ζωής και τις συνακόλουθες προβληματικές συμπτωματολογίες που αυτοί παρουσιάζουν, και τις καταγράφει σε σειρά επιστημονικών αναφορών. Τέτοιες πίστεις μπορούν να εντοπιστούν, κατόπιν να εκφραστούν ως προτάσεις, και εν συνεχεία, κατά τη θεραπευτική διαδικασία, να γίνουν αντικείμενο επίθεσης εκ μέρους του θεραπευτή και εν τέλει αντικείμενο αλλαγής εκ μέρους του α-σθενή [βλ. ενδεικτικά: Sideleau, B. F. (1987). Irrational beliefs and Intervention. *Journal of Psychological Nursing Mental Health Services, 25*, 18-24].

[130] Η ευγένεια (**gentleness**) αναφέρεται στο βαθμό προσοχής, ζεστασιάς και ενσυναίσθησης που πρέπει να δείχνει ο θεραπευτής στον τρόπο με που κάνει ερωτήσεις ή συνομιλεί με τον πελάτη, έτσι ώστε αυτός να μην αισθάνεται πως του ασκείται κριτική.

διαδικασίας (Wallen, DiGiuseppe & Dryden, 1992). Θεωρητικοποιώντας στο ίδιο πνεύμα, ο Beck επινόησε τον όρο *συνεργατική εμπειρική ιατρική* (*collaborative empiricism*) για να περιγράψει την ιδεώδη γνωσιακά προσανατολισμένη θεραπευτική συμμαχία, όπου κυριαρχεί ένα πνεύμα ειλικρινούς διερεύνησης του α-σθενούς και μία προσπάθεια (σσ. αμοιβαίας) προσαρμογής (Beck, Rush, Shaw & Emery, 1979).

Οι ιδιαίτεροι περιορισμοί για τους ψυχοθεραπευτές που χρησιμοποιούν το σωκρατικό διαλογο σημειώνονται στη βιβλιογραφία. Ιδιαίτερη μέριμνα οφείλει να επιδειχθεί στην επιλογή των βασικών ερωτήσεων, οι εξαιρετικά χαμηλού βαθμού δομημένες ερωτήσεις προκαταβάλλουν (bias) τις αντιδράσεις των α-σθενών (Overholser, 1993α). Η εναλλαγή μεταξύ της επιλογής εφαρμογής σωκρατικής διαλεκτικής μεθόδου και έτερων μεθόδων προτείνεται και στοχεύει στο να αποθαρρύνει τον α-σθενή από το να εκλάβει λανθασμένα την όλη διεργασία ως μία ανάκριση (Cormier & Cormier, 1995; Wallen, DiGiuseppe & Dryden, 1992). Αυτό στο οποίο εφιστάται η προσοχή, οιονεί συμβουλής, στους κλινικούς είναι ότι οι α-σθενείς ίσως να ενοχληθούν εξαιρετικά (να καταστούν ευερέθιστοι) και να νιώσουν μνησικακία, εάν αντιληφθούν και θεωρήσουν ότι ο θεραπευτής τους απλώς και μόνο προσπαθεί να τους κάνει να μαντέψουν ή να παραδεχθούν, μέσω των ερωτήσεων, απαντήσεις σε θέματα που ο ίδιος ο θεραπευτής γνωρίζει a-priori (Overholser, 1993α; Wallen, DiGiuseppe & Dryden, 1992). Αυτό το δυνητικό παράπλευρο αποτέλεσμα της χρήσης του σωκρατικού διαλόγου δεν ήτο άγνωστο στον θεμελιωτή του (πρβλ. Seeskin, 1987:3), όπως καταδεικνύουν οι αντιδράσεις ορισμένων προσώπων με τα οποία συνδιαλεγόταν ο Σωκράτης: Ο <u>Πρωταγόρας εξοργίστηκε</u>: «*Τί δή, ὦ Πρωταγόρα, οὔτε σὺ φῄς ἃ ἐρωτῶ οὔτε ἀπόφῃς;(–) Αὐτός, ἔφη, πέρανον.(–)Ἔν γ', ἔφην ἐγώ, μόνον ἐρόμενος ἔτι σέ, εἴ σοι ὥσπερ τὸ πρῶτον ἔτι δοκοῦσιν εἶναί τινες ἄνθρωποι ἀμαθέστατοι μέν, ἀνδρειότατοι δέ. (–) Φιλονικεῖν μοι, ἔφη, δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, τὸ ἐμὲ εἶναι τὸν ἀποκρινόμενον· χαριοῦμαι οὖν σοι, καὶ λέγω ὅτι ἐκ τῶν ὡμολογημένων ἀδύνατόν μοι δοκεῖ εἶναι*». [*Πρωτ.*, 360.d.7 -

e.5], *ο* **Πώλος προσέφυγε σε φτηνά ρητορικά τεχνάσματα**[131]: «*Τί δέ, ὦ Σώκρατες; οὕτω καὶ σὺ περὶ τῆς ῥητορικῆς δοξάζεις ὥσπερ νῦν λέγεις; ἢ οἴει – ὅτι Γοργίας ἠσχύνθη σοι μὴ προσομολογῆσαι τὸν ῥητορικὸν ἄνδρα μὴ οὐχὶ καὶ τὰ δίκαια εἰδέναι καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθά, καὶ ἐὰν μὴ ἔλθῃ ταῦτα εἰδὼς παρ' αὐτόν, αὐτὸς διδάξειν, ἔπειτα ἐκ ταύτης ἴσως τῆς ὁμολογίας ἐναντίον τι συνέβη ἐν τοῖς λόγοις – τοῦτο <ὃ> δῆ ἀγαπᾷς, αὐτὸς ἀγαγὼν ἐπὶ τοιαῦτα ἐρωτήματα – ἐπεὶ τίνα οἴει ἀπαρνήσεσθαι μὴ οὐχὶ καὶ αὐτὸν ἐπίστασθαι τὰ δίκαια καὶ ἄλλους διδάξειν; – ἀλλ' εἰς τὰ τοιαῦτα ἄγειν πολλὴ ἀγροικία ἐστὶν τοὺς λόγους*» [*Γοργ.*, 461.b.3 - c.4], *ο* **Καλλικλής άρχισε να μελαγχολεί**: «*Πάλαι τοί σου ἀκροῶμαι, ὦ Σώκρατες, καθομολογῶν, ἐνθυμούμενος ὅτι, κἂν παίζων τίς σοι ἐνδῷ ὁτιοῦν, τούτου ἅσμενος ἔχῃ ὥσπερ τὰ μειράκια. ὡς δὴ σὺ οἴει ἐμὲ ἢ καὶ ἄλλον ὁντινοῦν ἀνθρώπων οὐχ ἡγεῖσθαι τὰς μὲν βελτίους ἡδονάς, τὰς δὲ χείρους*» [*Γοργ.*, 499 b.4-8], **ο Κριτίας έχασε το έλεγχο εαυτού**: «*ἐξ ὧν δὴ καὶ ἐμίσει τόν Σωκράτην ὁ Κριτίας, ὥστε καὶ ὅτε τῶν τριάκοντα ὢν νομοθέτης μετὰ Χαρικλέους ἐγένετο, ἀπεμνημόνευσεν αὐτῷ καὶ ἐν τοῖς νόμοις ἔγραψε λόγων τέχνην μὴ διδάσκειν, ἐπηρεάζων ἐκείνῳ καὶ οὐκ ἔχων ὅπῃ ἐπιλάβοιτο, ἀλλὰ τὸ κοινῇ τοῖς φιλοσόφοις ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπιτιμώμενον ἐπιφέρων αὐτῷ καὶ διαβάλλων πρὸς τοὺς πολλούς· οὐδὲ γὰρ ἔγωγε οὔτ' αὐτός τοῦτο πώποτε Σωκράτους ἤκουσα οὔτ' ἄλλου του φάσκοντος ἀκηκοέναι ἠσθόμην. ἐδήλωσε δέ· ἐπεὶ γὰρ οἱ τριάκοντα πολλοὺς μὲν τῶν πολιτῶν καὶ οὐ τοὺς χειρίστους ἀπέκτεινον, πολλοὺς δὲ προετρέποντο ἀδικεῖν, εἶπέ που ὁ Σωκράτης ὅτι θαυμαστόν οἱ δοκοίη εἶναι, εἴ τις γενόμενος βοῶν ἀγέλης νομεὺς καὶ τὰς βοῦς ἐλάττους τε καὶ χείρους ποιῶν μὴ ὁμολογοίη κακός βουκόλος εἶναι, ἔτι δὲ θαυμαστότερον, εἴ τις προστάτης γενόμενος πόλεως καὶ ποιῶν τοὺς πολίτας ἐλάττους τε καὶ χείρους μὴ αἰσχύνεται μηδ' οἴεται κακὸς εἶναι προστάτης τῆς πόλεως. ἀπαγγελθέντος δὲ αὐτοῖς τούτου, καλέσαντες ὅ τε Κριτίας καὶ ὁ Χαρικλῆς τὸν Σωκράτην τόν τε νόμον ἐδεικνύτην αὐτῷ καὶ τοῖς νέοις ἀπειπέτην μὴ*

[131] Για μία εκτενέστερη ανάλυση του διαλόγου Σωκράτη – Πώλου σε επίπεδο ελεγκτικής διαδικασίας πρβλ. Brickhouse & Smith, 1992β (63-82).

διαλέγεσθαι. ὁ δὲ Σωκράτης ἐπήρετο αὐτῶν εἰ ἐξεῖη πυνθάνεσθαι, εἴ τι ἀγνοοῖτο τῶν προαγορευομένων. τὼ δ' ἐφάτην» [Ξεν. Ἀπομν., 1.2.31.1 - 1.2.34.1], <u>ο Μένων ήθελε να παραιτηθεί</u>: *«Ὦ Σώκρατες, ἤκουον μὲν ἔγωγε πρὶν καὶ συγγενέσθαι σοι ὅτι σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν· καὶ νῦν, ὥς γέ μοι δοκεῖς, γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπᾴδεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι. καὶ δοκεῖς μοι παντελῶς, εἰ δεῖ τι καὶ σκῶψαι, ὁμοιότατος εἶναι τό τε εἶδος καὶ τἆλλα ταύτῃ τῇ πλατείᾳ νάρκῃ τῇ θαλαττίᾳ· καὶ γὰρ αὕτη τὸν ἀεὶ πλησιάζοντα καὶ ἁπτόμενον ναρκᾶν ποιεῖ, καὶ σὺ δοκεῖς μοι νῦν ἐμὲ τοιοῦτόν τι πεποιηκέναι, [ναρκᾶν]· ἀληθῶς γὰρ ἔγωγε καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα ναρκῶ, καὶ οὐκ ἔχω ὅτι ἀποκρίνωμαί σοι. καίτοι μυριάκις γε περὶ ἀρετῆς παμπόλλους λόγους εἴρηκα καὶ πρὸς πολλούς, καὶ πάνυ εὖ, ὥς γε ἐμαυτῷ ἐδόκουν· νῦν δὲ οὐδ' ὅτι ἐστὶν τὸ παράπαν ἔχω εἰπεῖν. καί μοι δοκεῖς εὖ βουλεύεσθαι οὐκ ἐκπλέων ἐνθένδε οὐδ' ἀποδημῶν· εἰ γὰρ ξένος ἐν ἄλλῃ πόλει τοιαῦτα ποιοῖς, τάχ' ἂν ὡς γόης ἀπαχθείης»* [Μέν., 80.d.5 - 81.a.7], ενώ ο <u>Θρασύμαχος απέχωρησε</u> σε εξαιρετικά επαχθή κατάσταση, όντας <u>κάθιδρος και ερυθρωπός</u>: *«Ὁ δὴ Θρασύμαχος ὡμολόγησε μὲν πάντα ταῦτα, οὐχ ὡς ἐγὼ νῦν ῥᾳδίως λέγω, **ἀλλ' ἑλκόμενος καὶ μόγις, μετὰ ἱδρῶτος θαυμαστοῦ ὅσου**, ἅτε καὶ θέρους ὄντος – τότε καὶ εἶδον ἐγω, πρότερον δὲ οὔπω, **Θρασύμαχον ἐρυθριῶντα – ἐπειδὴ δὲ οὖν διωμολογησάμεθα τὴν δικαιοσύνην ἀρετὴν εἶναι καὶ σοφίαν, τὴν δὲ ἀδικίαν κακίαν τε καὶ ἀμαθίαν**, Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, τοῦτο μὲν ἡμῖν οὕτω κείσθω, ἔφαμεν δὲ δὴ καὶ ἰσχυρὸν εἶναι τὴν ἀδικίαν»* [Πολιτ., 350.c.12- d.7]. Πράγματι, η καυστική ειρωνεία του ιστορικού Σωκράτη μερικές φορές έχει παραλληλιστεί με την **αντίδραση αντιμεταβίβασης**[132] (countertransference

---

[132] Η Παλαιολόγου (2001:372) αναφέρει ότι: *«ως **αντιμεταβίβαση (countertransference)** νοείται η μεταβίβαση συναισθημάτων και στάσεων στον αναλυόμενο εκ μέρους του αναλύοντος προσώπου, και γενικά η ενεργός συναισθηματική εμπλοκή του αναλυτή ή της αναλύτριας στη θεραπευτική σχέση. Η αντιμεταβίβαση θεωρείται ανασταλτικός, αν όχι και καταστρεπτικός παράγοντας στη θεραπευτική πορεία, ιδιαίτερα αν η αντιμεταβίβαση είναι ασύνειδη, παρά την αντίληψη μερικών θεραπευτών ότι είναι αναπόφευκτη».*

response) από την πλευρά ενός θεραπευτή που θεωρεί ότι οι α-σθενείς του μεταφράζουν την αίσθηση επίγνωσης Εαυτού, που αποκτούν, σε άμεση και ορατή αλλαγή (Chessick, 1982) – μία άλογη στάση που κείται στον αντίποδα αυτού για το οποίο οι φοιτητές που είναι προσανατολισμένοι σε αρχές Λογικοθυμικής Θεραπείας μαθαίνουν να είναι δεόντως προσεκτικοί, υποψιασμένοι, επιφυλακτικοί (Wallen, DiGiuseppe & Dryden, 1992). Για τους σύγχρονους θεραπευτές, η αρνητική αντίδραση ενός α-σθενή στο να δώσει μία απάντηση σε μία ερώτηση σηματοδοτεί την ανάγκη απόσυρσης από μία διεργασία ερωταποκρίσεων (κυρίως ερωτήσεων) και μία ανάλογη ανάγκη για περαιτέρω διερεύνηση των αντιδράσεων του α-σθενούς, όπως της «τρομάρας» (awfulizing) που μπορεί να τον κυριεύει επειδή δε γνωρίζει τις απαντήσεις των ερωτήσεων (Wallen, DiGiuseppe & Dryden, 1992; Burns & Auerbach, 1992)[133].

---

[133] Οι Bishop και Fish (1999) παρουσιάζουν μία ιδιαίτερα καινοτόμο (ως προς το δεύτερο σκέλος της, σε επίπεδο ψυχολογικών όρων και θεωριών) μελέτη όπου επιχειρείται μία περαιτέρω διερεύνηση και κατανόηση του σημαίνοντος ρόλου που καλούνται να διαδραματίσουν οι ερωτήσεις, ως μεθοδολογικό εργαλείο, στην όλη θεραπευτική διεργασία. Στη μελέτη αυτή χρησιμοποιήθηκε μία **αναλογική βιντεοσκοπημένη θεραπεία (a videotaped therapy analogue)** και σκοπός ήταν να συγκριθούν απόψεις ειδημόνων και μη, ψυχοθεραπευτών ως προς τρία είδη ερωτήσεων (questioning styles) που απορρέουν από ανάλογες Σχολές Σκέψης: *Σωκρατικός διαλογος στη Λογικοθυμική και Γνωσιακή (-Συμπεριφορική) Θεραπεία (Socratic questioning in REBT), ερωτήσεις με απόδοση εστιασμού στην επίλυση προβλημάτων (solution focused questions) και διαγνωστικού τύπου ερωτήσεις (diagnostic questions).* Μέσα από τη μελέτη αυτή διαπιστώθηκε ότι οι μη ειδήμονες περί την ψυχοθεραπεία φάνηκε να αξιολογούν πολύ θετικά, τόσο τη Λογικοθυμική και Γνωσιακή (-Συμπεριφορική) Θεραπεία όσο και τις διαγνωστικές μεθόδους που βασίζονται στη χρήση ερωτήσεων, εν συγκρίσει με τους ειδήμονες ψυχοθεραπευτές, ενώ όλοι οι συμμετέχοντες αξιολόγησαν θετικά, τοποθετώντας στην υψηλότερη θέση αποδοχής, τις ερωτήσεις με απόδοση εστιασμού στην επίλυση προβλημάτων (solution focused questions) σε σχέση με τα άλλα δύο θεωρητικού τύπου είδη ερωτήσεων. Οι ερωτήσεις με απόδοση εστιασμού στην επίλυση προβλημάτων (solution focused questions) θεωρήθηκε ότι ενέχουν ένα χαρακτήρα περισσότερο συνεργατικό, μεταξύ θεραπευτή και α-σθενούς, και παρέχουν όλες εκείνες τις ικανές και αναγκαίες συνθήκες που διευκολύνουν την ανεξάρτητη σκέψη του α-σθενούς στα πλαίσια ψυχοθεραπείας του.

Στην ενεργό ψυχοθεραπευτική πράξη οι προσεγγίσεις που φαίνεται να εφαρμόζουν πιο συχνά το χιούμορ[134] σε θεραπευτική παρέμβαση διαταραχών διαθεσης, όπως η κατάθλιψη, είναι οι: η **Λογικοθυμική Προσέγγιση (Rational – Emotional Therapy)** του **Albert Ellis**, η **Προκλητική Θεραπεία (Provocative Therapy)** του **Frank Farelly**, η **Natural High Therapy** του **O'Connell's**.

Η λογικοθυμική προσέγγιση του Ellis (Yankura & Dryden, 1994) συνοπτικά, υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι που αναπτύσσουν ψυχολογικά προβλήματα, κυρίως διαταραχές της διαθεσης, είναι επειδή έχουν δημιουργηθεί και έπειτα, εγκαθιδρυθεί παράλογες πεποιθήσεις, δυσλειτουργικές στάσεις και είχε ως αποτέλεσμα να

---

[134] Το *«χιούμορ και οι αστεϊσμοί στην ψυχοθεραπευτική πράξη»* φαίνεται να είναι πεδία που έχουν απασχολήσει και να εξακολουθούν να εμπνέουν αμείωτα τους γνωσιακούς θεραπευτές (ενδεικτικά: Παλαιολόγου, 2004) έτσι ώστε η χρήση χιούμορ κατά τη θεραπευτική συμβολική διανάδραση να έχει αναχθεί σε μία πολύ σημαντική θεραπευτική τεχνική, ακόμη και στις πλέον «ακραίες» εκδοχές εφαρμογής της. Ο Obrdlik (1942 στο: Franzini, 2001) αποδίδει εστιασμό μελέτης στο μηχανισμό διαχείρισης του επιθετικού χιούμορ, ακόμη και ακραίας μορφής, που εμφανίζεται σε μία προσπάθεια να διατηρηθεί η ψυχική υγεία του ατόμου σε αντίξοες καταστάσεις[134]. Περιέγραψε τον όρο *«χιούμορ της αγχόνης»* (**«Theory *of the gallows humor*»**) η πατρότητα του οποίου ανήκει στον Freud (1927) και αναφέρεται στο χαρακτηριστικό αστείο που περιέγραφε τους βαρυποινίτες να ανταλλάσουν αστεία στο δρόμο προς την αγχόνη. Αυτές οι μορφές χιούμορ που ονομάζονται και *«μαύρο χιούμορ»* συνιστούν μια ανατρεπτική δραστηριότητα η οποία επιτρέπει σε κάποιον να κερδίσει μια αίσθηση ελευθερίας έναντι της εξουσίας, μια άρνηση αίσθησης απόλυτης υποδούλωσης παρά την *κυριαρχία* τους. Κάτι τέτοιο φαίνεται να επιτυγχάνεται όταν περιπαίζει κάποιος την προσωπική ανεπάρκεια και την ανικανότητα των καταπιεστών, όταν ειρωνεύεται ή γελά εις βάρος καταστάσεων που στην πραγματικότητα φοβάται ή δυσκολεύεται να διαχειριστεί όπως ο ίδιος θα επιθυμούσε. Έτσι, με αυτή τη θέαση του χιούμορ ως στοιχείο ανωτερότητας του Εαυτού, το χιούμορ είναι ένας τρόπος άρνησης του ατόμου να το καταβάλουν οι άνθρωποι ή τα καταστασιακά πλαίσια, έτερες σημαντικές ή ασήμαντες παράμετροι ζωής, οι οποίες φαίνεται σε σημαίνοντα βαθμό να απειλούν την προσωπική ευεξία (Martin, 2007).Το χιούμορ καθιστά ικανό το άτομο να αποφύγει να εμπλακεί συναισθηματικά με τα προβλήματα ή το άγχος των σημαντικών άλλων ή του *«Κύκλου των Δικών»*. Ο Mc Dougall (1922 στο: Martin, 2007), εκφράζει την άποψη ότι το χιούμορ αποτελεί έναν τρόπο **«συναισθηματικής αναισθησίας»** ο οποίος μας καθιστά ικανούς να αποφύγουμε να αισθανθούμε πολλή συμπόνια για τους άλλους, που σε κάθε άλλη περίπτωση μπορεί να μας κατέβαλλε. Θεωρούσε ότι το γέλιο και το χιούμορ αποτελούσαν έναν αντίδοτο στη συμπόνια, μια προστατευτική αντίδραση που μας προφυλάσσει από την καταθλιπτική επιρροή των άλλων στη ζωή μας.

απωλέσουν την επίγνωση του ρεαλιστικού μέτρου για να μπορέσουν να διαχειριστούν τις συνθήκες ζωής με τις οποίες έρχονται αντιμέτωποι. Στόχος της Λογικοθυμικής Θεραπευτικής Προσέγγισης είναι να «προκαλέσει» και να αμφισβητήσει τις παράλογες πεποιθήσεις έτσι ώστε να αντικατασταθούν με πιο ρεαλιστικές και προσαρμοστικές, τόσο στάσεις όσο και συμπεριφορές (γνωσίες) και έτσι να βελτιωθούν τα σχήματα στο σενάριο ζωής του ατόμου, και από τη μη «φυσιολογική» δυσ-λειτουργικότητα να περάσει στην ευαγή πορεία σχεδιασμού ζωής μέσα στον κόσμο, στο εδώ και τώρα του ανθρώπινου βίου και πλασματική μακροσκοποθεσία.

Τα είδη του χιούμορ που κυρίως χρησιμοποιεί η λογικοθυμική προσέγγιση είναι ο **σαρκασμός (ειρωνεία)** και η χιουμοριστική μεγαλοποίηση / υπερβολή, αναδεικνύοντας με αυτόν τον τρόπο τον παραλογισμό που ενυπάρχει σε αυτό το σύστημα πεποιθήσεων που έχει εδραιωθεί στους θεραπευόμενους. Ο Ellis το 1977 (:574) έγραψε ότι «***η ανθρώπινη διαταραχή σε μεγάλο βαθμό αποτελείται από μια μεγαλοποίηση της σημασίας ή της σοβαρότητας των πραγμάτων και το να ξεσκεπάζεις αυτές τις υπερβολές με χιουμοριστικό τρόπο μπορεί να αποδειχθεί μια από τις κύριες μεθόδους θεραπευτικής επίθεσης***». Ο Johnston (1990) επίσης, επισημαίνει ότι ο Ellis στη θεραπευτική του προσέγγιση, χρησιμοποιεί το χιούμορ για να αναδείξει τις παράλογες πεποιθήσεις και αξίες των θεραπευόμενών του με έναν δραματικό τρόπο.

Η οπτική για τη χρήση του χιούμορ σε αυτή τη προσέγγιση είναι κυρίως η επιθετική, προκαλώντας τον θεραπευμένο να αλλάξει τον τρόπο που αντιλαμβάνεται και διαχειρίζεται την καθημερινότητα, καταφάσκοντας παράλληλα την αξία της ζωής. Ο Ellis (1980:328), έχοντας σκιαγραφήσει προηγουμένως τα σημεία διαφοροποίησης μεταξύ CT και RET, υποβάλλει ότι η τελευταία νοεί, σχεδόν καθ' ολοκληρίαν, εν είδει αντιδότου των ψυχικών διαταραχών οφειλόμενων στις α-λογες σκέψεις, τη σθεναρή θεραπευτική χρήση της αίσθησης του χιούμορ, συμπεριλαμβανόμενης της ειρωνείας. Έδωσε δε έμφαση στον τρόπο που ο θεραπευτής θα χρησιμοποιεί το χιούμορ προκειμένου να κοινωνεί την αποδοχή του πελάτη και να στοχεύει στην αποδοχή του Εαυτού του, με τα λάθη και τις αδυναμίες του, ώστε, όταν συναμφότερα χιούμορ και

ειρωνεία χρησιμοποιούνται ορθά, να βελτιώνουν και εγγυώνται μια δυναμική θεραπευτική διεργασία, ενώ η ακατάλληλη ή άκαιρη χρήση τους δύναται να υπονομεύσει το θεραπευτικό αποτέλεσμα (Crăciun, 2012:17-18). Παρόλα αυτά, αρκετοί θεραπευτές εκφράζουν την έντονη ανησυχία τους για τη χρήση επιθετικού χιούμορ και ειρωνείας στην ψυχοθεραπευτική διαδικασία, τονίζοντας παράλληλα την προσοχή, την επιδεξιότητα και τη μεθοδικότητα που απαιτεί η χρήση τους στην ενεργό Ψυχοθεραπευτική πράξη (Saper, 1987:336). Ωστόσο, ο Ellis υπήρξε πρωτοπόρος στη χρήση χιούμορ και ειρωνείας ως συντελεστικά σημαινόντων στην Ψυχοθεραπεία, με έμφαση σε αυτήν ακριβώς την τροποποίηση των δυσ-λειτουργικών γνωσιών, αλλά η αποτελεσματικότητά τους συναρτάται εν τέλει με την επαρκή εμπειρία του θεραπευτή, ενώ παράλληλα τείνει να καθίσταται περισσότερο εφικτή σε πελάτες ή α-ασθενείς που δύνανται να επεξεργαστούν λογικής φύσεως επιχειρήματα (Crăciun, 2012:18), και μάλιστα ο ίδιος ο ιθύνων νουν της προσέγγισης έθφασε να γράφει λογικά - χιουμοριστικά άσματα [πρβλ. εδώ τη Σωκρατική *ἐπῳδήν*: «*Κἀγὼ ἀκούσας αὐτοῦ ἐπαινέσαντος ἀνεθάρρησά τε, καί μοι κατὰ σμικρόν πάλιν ἡ θρασύτης συνηγείρετο, καὶ ἀνεζωπυρούμην* [...] *ταύτης τῆς ἐπῳδῆς*» (Πλατ. *Χαρμ.*, 156.d.1-4), **με τον επάλληλο στόχο της τελευταίας να περιγράφεται ομοίως ως** «*ἀναγκασθήσεται καὶ* **τὴν** *διανοιαν* [...] *βελτίων γενέσθαι*» (*Χαρμ.*, 157.c.9- d.1)], αφενός για την προαγωγή **της λογικής ευ-λειτουργικής σκέψης**, και αφετέρου για την αμφισβήτηση θεμελιωδών για το άτομο δυσ-λειτουργικών γνωσιων, ώστε οι τελευταίες, με κατάλληλο περαιτέρω χειρισμό, να εξαλείφουν. Επί παραδείγματι, ο Σωκράτης στον *Πρωταγόραν* φαίνεται με τις συστηματικές ερωταποκρίσεις, τη στοχευμένη χρήση της ειρωνείας, και την έμφαση στη λογική επεξεργασία των εκδραματίσεων των εκάστοτε συνομιλητών, να επέφερε και αντιδράσεις αλλαγής γνωσιών [πρβλ. το «*Ὑπερφυῶς ἐδόκει ἅπασιν ἀληθῆ εἶναι τὰ εἰρημένα. [–] Ὁμολογεῖτε ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, τὸ μὲν ἡδὺ ἀγαθὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀνιαρὸν κακόν. τὴν δὲ Προδίκου τοῦδε διαίρεσιν τῶν ὀνομάτων παραιτοῦμαι· εἴτε γὰρ ἡδὺ εἴτε τερπνὸν λέγεις εἴτε χαρτόν, εἴτε ὁπόθεν καὶ ὅπως χαίρεις τὰ τοιαῦτα ὀνομάζων, ὦ βέλτιστε Πρόδικε, τοῦτό μοι πρὸς ὃ βούλομαι ἀπόκριναι. [–] Γελάσας οὖν ὁ Πρόδικος συνωμολόγησε, καὶ οἱ ἄλλοι*» (*Πρωτ.*, 358.a.4- b.3)]. Και το σημείο

αυτό του πλατωνικού Πρωταγόρα, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι απηχεί τη Θεωρία της ασυμφωνίας – ασυμβατότητας (Incongruity Theory) για την ερμηνεία του χιούμορ στα πλαίσια μίας διαλογικής ή υπερ-διαλογικής συνομιλίας, ακόμη δε και στην ψυχοθεραπευτική πράξη Το βασικό αξίωμα της θεωρίας της ασυμφωνίας είναι ότι όταν το άτομο έρχεται σε επαφή με κάποιο γνωστικού, κυρίως, τύπου ερέθισμα, το οποίο δε συνάδει με τα ειωθότα γνωστικά του σχήματα που έχει σχηματίσει για να ορίζει τον κόσμο γύρω του, τότε οι προσδοκίες του παραβιάζονται και είναι η στιγμή που το άτομο ξεσπά σε γέλιο για να αντιμετωπίσει τη γνωστική ασυμφωνία, που βιώνει, κυρίως, όταν αναγκάζεται να προχωρήσει σε αναθεώρηση των υπαρχουσών μέχρι πρότινος θέσεων αυτού (Morreall, 1982). Στο συγκεκριμένο απόσπασμα παρουσιάζονται και κάποιά δίπολα αντιθέσεων: *ἡδὺ* vs *ἀνιαρὸν* / *τερπνὸν* vs *χαρτόν*, και είναι αυτά ακριβώς τα δίπολα που παραπέμπουν στην έννοια της βιο-σύνδεσης (bisociation). Πρόκειται για όρο που επινόησε ο Koestler (1964)[135] για να εξηγήσει τις πνευματικές διεργασίες που μετέχουν τόσο στο χιούμορ όσο και στην δημιουργικότητα και την ερευνητική ανακάλυψη στα πλαίσια συμβολικών διαναδράσεων. Η βίο-σύνδεση λαμβάνει χώρα όταν μια κατάσταση, γεγονός ή ιδέα, στιγμιαία λαμβάνεται υπόψιν από την προοπτική δύο συνεπών με τον Εαυτό τους αλλά κανονικά ασυμβίβαστων πλαισίων αναφοράς για το ίδιο το άτομο (Krikman, 2006), κάτι που του δημιουργεί α-συνέπεια.

Εν συνεχεία, θα παρατεθούν κάποιές σημαίνουσες πτυχές της Προκλητικής Θεραπείας (Provocative Therapy) του Frank Farelly (Farrelly & Brandsma, 1974), η οποία αρχικά επινοήθηκε για τη θεραπεία σχιζοφρενικών ασθενών, αργότερα όμως αποδείχτηκε ευεργετική για ένα πλήθος ψυχολογικών προβλημάτων, κυρίως κατάθλιψης. Η κεντρική της αξιωματική παραδοχή είναι ότι ο λόγος που τα άτομα πάσχουν από ψυχολογικές δυσκολίες, προεξάρχουσας της κατάθλιψης, είναι επειδή διατηρούν ένα μοτίβο συμπεριφοράς αυτό-ματαίωσης. Ο τρόπος για να ξεπεράσουν αυτές τις δυσκολίες είναι να μπορέσουν τα άτομα να αναλάβουν την ευθύνη της συμπεριφοράς τους να αποκτήσουν έλεγχο Εαυτού. Ο κύριος θεραπευτικός στόχος της διαδικασίας

[135]http://tickerr.wordpress.com/2012/03/06/bisociation-koestlers-take-on-humour-and-scientific-enquiry/

είναι να προκαλέσουν μια τέτοιου είδους συναισθηματική απάντηση στους πελάτες ώστε να αλλάξουν τόσο τις αντιλήψεις όσο και τις πράξεις τους. Ομοίως προς τη Λογικοθυμική, στην Προκλητική Θεραπεία επιστρατεύονται από το θεραπευτή ο σαρκασμός (ειρωνεία[136]) και η χιουμοριστική υπερβολή για να «επιτεθεί» στις ιδέες, στάσεις, πεποιθήσεις, συναισθήματα και συμπεριφορές του θεραπευόμενου προκαλώντας τον παράλληλα, να αμυνθεί. Το αποτέλεσμα είναι να δημιουργηθεί μια διαφοροποιημένη χιουμοριστική προοπτική, ακόμη και μέσα από τη διευρυμένη χρήση ειρωνείας, αναφορικά με τα δυσλειτουργικά μοτίβα συμπεριφορών του. Ο Farelly (1974:160) αναφέρει χαρακτηριστικά *«αν ο πελάτης δεν γελάσει εις βάρος του εαυτού του, τουλάχιστον για ένα μέρος της συνεδρίας, τότε ο σύμβουλος δεν κάνει Προκλητική θεραπεία. Αντίθετα αυτό που κάνει μπορεί να αποδειχτεί καταστρεπτικό»*.

Η έτερη προσέγγιση που αξίζει αναφοράς ονομάζεται Natural High Therapy και εντάσσεται στις ανθρωπιστικές προσεγγίσεις. Εισηγητής της είναι ο O' Connell's και δανείζεται κυρίως στοιχεία από την θεωρία του Carl Jung και του Alfred Adler. Η προσέγγιση αυτή σε γενικές γραμμές, υποστηρίζει ότι τα ψυχολογικά συμπτώματα αποτελούν μαζικές εκδηλώσεις απωθημένων ενεργειών δημιουργικότητας και περιορισμών της προσωπικότητας, οι οποίες έχουν προέλθει ως αποτέλεσμα εμπειριών ματαίωσης στη ζωή. Ο κύριος στόχος αυτής της προσέγγισης είναι να μπορέσει το άτομο να αυξήσει την αυτό - πραγμάτωση του (self actualization). Εστιάζει δε, στο να προτρέψει τον ασθενή να προσπελάσει τους περιορισμούς, είτε αυτοί προέρχονται από το περιβάλλον του, είτε από τον Εαυτό του και να μπορέσει να αναπτύξει μια υγιή αίσθηση

---

[136] Στη θεωρητική προσέγγιση της *«Θεωρίας για την εφαρμογή της χρήσης ειρωνείας στον έλεγχο της διανοιας»* (*Theory of ironic processes of mental control*) (Wegner, 1994; Wegner et al., 1993), ο όρος «ειρωνεία» δεν έχει καμία εννοιολογική συνάφεια με τη σωκρατική ειρωνεία, αντίθετα περιγράφει τις θεραπευτικές τεχνικές της χρήσης των «παράδοξων» μεθόδων στην ψυχοθεραπευτική πράξη, τεχνικές που απαιτούν να δοθούν στον θεραπευόμενο αντιφατικές πληροφορίες (π.χ. όταν ζητηθεί από έναν πελάτη που πάσχει από αϋπνίες να ελέγχει την ώρα στο ξυπνητήρι καθεμία ώρα για ολόκληρη τη νύχτα). Άρα, ο όρος «ειρωνεία» χρησιμοποιείται ... ειρωνικά.

αυτονομίας, η οποία στηρίζεται στην αυτοεκτίμηση, διατηρώντας έτσι ικανοποιητικές σχέσεις με τους άλλους γύρω του (Franzini, 2001; Martin, 2007).

Το χιούμορ σύμφωνα με τον ιδρυτή της προσέγγισης αποτελεί το καθοριστικό στοιχείο για την αυτοπραγμάτωση. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει «*μέσα από το χιούμορ οι συμβουλευόμενοι μπορούν να ταξιδέψουν από τον βασιλικό δρόμο για την αυτοπραγμάτωση*» (O'Connell, 1981 στο: Franzini, 2001). Ο ρόλος του θεραπευτή είναι να αναπτύξει στον ασθενή ένα μοντέλο χιουμοριστικής αντίληψης το οποίο θα τον βοηθήσει να διαφοροποιήσει τη στάση του απέναντι στο περιβάλλον. «*Μια υγιής αίσθηση του χιούμορ επιτρέπει στον ασθενή να διαπιστώσει ότι τα πάντα μπορούν επίσης να είναι και κάτι διαφορετικό*» (O'Connell, 1975b στο: Franzini, 2001). Η συγκεκριμένη προσέγγιση προσπαθεί να ενθαρρύνει οποιοδήποτε χιούμορ αναδύεται αυθόρμητα στη συνεδρία, επιτρέποντας στους συμβουλευόμενους να αναγνωρίσουν ανούσια πράγματα που κάνουν, χωρίς να προσβληθούν (O'Connell 1975a στο: Franzini, 2001). Επιπλέον χρησιμοποιεί μια τεχνική η οποία ονομάζεται χιούμορ-δράμα (humordrama) η οποία διδάσκει στους θεραπευτές να χρησιμοποιούν το χιούμορ με μια ψυχοδραματική μορφή. Ο O'Connell (1977 στο: Prerost, 1983) αναφέρει ότι αυτός που χρησιμοποιεί το χιούμορ επανακαλύπτει την ευφορία της παιδικής του ηλικίας και αυτό έχει ως αποτέλεσμα τη πρόσβαση στην πηγή των πρώτων εμπειριών προσωπικής αξίας και ευεξίας.

Την ίδια άποψη για τη θεραπευτική χρήση του χιούμορ και της ειρωνείας, συμμερίζεται και ο Beck (1979:172) αναφέροντας ότι «***όταν ένα άτομο με κατάθλιψη είναι σε θέση να αποκωδικοποιήσει το χιούμορ και την ειρωνεία σε ένα καταστασιακό πλαίσιο, τότε σίγουρα έχει κάνει μεταστροφή του εστιασμού της προσοχής του και αρχίζει πια να αναπτύσσει δεξιότητες διαχείρισης της διαταραχής***».

Μία έτερη, εξίσου σημαίνουσα έννοια στη σωκρατική διαλεκτική, που σαφώς και χρήζει επισκόπησης, είναι η έννοια του *ελέγχου* [Πλάτ. *Γοργ.*, 497 a-c, *Μέν.*, 84 a-c, *Πολιτ.*, 487b-d και 538 b-c; *Σοφ.*, 230 a-e;

Απολ., 29e; *Λαχ.*, 187e- 188b; *Πρωτ.*, 333c.], δηλαδή η «*ηθικού τύπου μεθοδολογία δοκιμασίας – δοκιμής των ανθρώπων και της προσποιητής τους γνώσης, και της ομολογίας – καταξίωσης των ηθικών αρχών – αξιών*» (Brickhouse & Smith, 1996:139). Γενικότερα, «ο *έλεγχος* εκκινεί από μία θέση (επι)βεβαιωμένη από έναν συνομιλητή που θεωρεί ότι αυτή είναι ορθή. Η όλη τεχνική βασίζεται και κατατείνει στο να δείξει ότι αυτή η άποψη αντίκειται σε ένα σύνολο πίστεων που πρεσβεύει ο ίδιος συνομιλητής. Ο *έλεγχος*, κατά τον τρόπο αυτό, αποδεικνύεται ως άριστα εναρμονιζόμενος προς την εκτίμηση της συνεκτικότητας των ηθικών αξιών ενός ατόμου, και βοηθά στο να ριχθεί άπλετο φως και να καταστούν εν επιγνώσει οι συνεκτικοί δεσμοί μεταξύ των διαφόρων ηθικών ποιοτήτων που εκπηγάζουν από και αναπτύσσονται ως αποτέλεσμα της αρετής» (Canto-Sperber, 2000:755).

Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι η πρωταρχική λειτουργία του *ελέγχου* συνίσταται στο να επιβάλλει στον Εαυτό την διαδικασία της *αρνητικής* μάθησης (negative learning)[137], διαμέσου μίας αρκετά επίπονης, σε ψυχικό επίπεδο, διεργασίας, η οποία τείνει να αφορά στην σημαίνουσα εκείνη έτερη διεργασία σε μία πυρηνικού τύπου, κατ' ουσίαν, ζωτικής για την ανθρώπινη ψυχική εξισσορρόπηση – καθώς είχε ως στόχο να περιορίσει την περιοχή του μύθου και του φόβου, να διευρύνει τα όρια της αυτό-συνειδητότητας και να δώσει στον άνθρωπο το θάρρος εκείνο και το ψυχικό σθένος επί του αντεπεξέρχεσθαι για να σταθεί όρθιος απέναντι στις «ψυχικές» ατέλειες και στη ζωή του εν γένει, να σηκώσει ο ίδιος την ευθύνη του αυτό-ελέγχου του, να αναλάβει την ευθύνη των πράξεών του, να θέσει εκείνος τα κριτήρια των μέτρων και των σταθμών βάσει των οποίων πρόκειται να κριθεί – διεργασία αποκάλυψης δυσλειτουργικών ή αθεμελίωτων πίστεων (πρβλ. γνωσιακά σφάλματα) και να φέρει στο γνωσιακό προσκήνιο ανομολόγητες - άδηλες μορφές άγνοιας [unacknowledged forms of

[137] Δηλαδή, να τον κάνει να μάθει με το δύσκολο τρόπο.

ignorance][138]. Θα ήτο, όμως, εξαιρετικά επιπόλαιο το συμπέρασμα ότι ο Σωκράτης χρησιμοποιούσε τον *έλεγχο* μόνο και μόνο για να στοχοποιεί γνωσιακού τύπου ασυνέπειες *θεωρητικής φύσεως* στις πίστεις, απόψεις και σκέψεις του συνομιλητή του. Τέτοιου είδους ασυνέπειες είναι απλώς και μόνον *συμπτωματικές*, υπό την έννοια ότι ίσως να σηματοδοτούν την παρουσία βαθύτερων και περισσότερο θεμελιωδών μορφών έλλειψης συνεκτικού ελέγχου *στο σενάριο ζωής* ενός ατόμου, οι οποίες, ως εκ τούτου, χρήζουν (ψυχο)θεραπευτικής παρέμβασης. Πιο συγκεκριμένα, οφείλουμε να τονίσουμε ότι ο *έλεγχος* ενέχει μία *κριτική* καθώς, επίσης, και μία *δομική* λειτουργία: «Κάθε φορά που ο Σωκράτης επιχειρηματολογούσε κατά τρόπο που να οδηγεί τον άλλοτε παντοδύναμο συνομιλητή του στην *απορία*, έχουμε ένα απτό παράδειγμα για το πώς ο *έλεγχος* μπορούσε να χρησιμοποιηθεί προς επίτευξη του «αποδομητικού» ["destructive"] του σκοπού. Μία επιπρόσθετη, και πέραν κάθε αμφισβήτησης, δομική χρήση του *ελέγχου* μπορεί να γίνει εύκολα αντιληπτή διαμέσου της αναγνώρισης του ειδικού του, ιδιαίτερου ρόλου, εντός της δοκιμής [υπό την έννοια του testing] όχι μόνο των ηθικών προτάσεων, αλλά και των σεναρίων ζωής [*βίων*] των ατόμων. Κάθε φορά που ο Σωκράτης διέψευδε έναν συνομιλητή του, το έκανε δείχνοντας ότι οι προσωπικές αντιλήψεις εκείνου είναι το πεδίο, η αρένα της αντιπαράθεσης, όχι ο ίδιος. Το σύνολο των αντιλήψεων και πεποιθήσεων που παρουσιάζει γνωσιακές

---

[138] Ο τρόπος με τον οποίο ο Σωκράτης ασκούσε τον «έλεγχο», και δη διά της τεχνικής της ειρωνείας, θεωρήθηκε από τον Επίκουρο και τους συν αυτώ μεταγενεστέρους (Κολώτη και Φιλόδημο), αλλά και από ορισμένους Στωικούς, ως τόσο αρνητικό στοιχείο, σε τέτοιο σημείο που ο ίδιος ο Σωκράτης έτεινε να εκλαμβάνεται ως είρων. Οι «είρωνες» , στη σκέψη του επικουρισμού δε θεωρούντο ως «καλλιεργημένα» άτομα (η ειρωνεία δεν αξιώνει ιδιαίτερη τέχνη) – οι επικούρειοι είχαν διατηρήσει την παραδοσιακή – αρνητικά σημασιοδοτημένη εννοιολογικά – αντίληψη ενός είρωνα. Έτσι, οι είρωνες έτειναν να θεωρούντο άφιλοι, κοινωνικώς στιγματισμένοι, περιθωριοποιημένοι, και υποκριτές (δεν εξέφραζαν ευθέως τις απόψεις τους και, γενικώς, οι πράξεις τους πόρρω απείχαν των διακυρήξεών τους. Ο Σωκράτης, ως αντιπροσωπευτικό δείγμα είρωνος ατόμου, κρίθηκε - κατακρίθηκε στη βάση αυτών των κριτηρίων και των περιγραφών που αυτές τείνουν να συνεπάγονται (Riley, 1980:68).

ασυνέπειες δεν είναι απλά και μόνον ένα οποιοδήποτε σύνολο άνευ ουσίας: είναι εκείνο το σύνολο αντιλήψεων διά των οποίων ο συνομιλητής οδηγεί τη ζωή αυτού (ή κάποιο υποσύνολο αυτής), και επιδιώκει την ευτυχία[139] (Brickhouse & Smith, 1996:125).

Σε κάθε περίπτωση, πάντως, ο έλεγχος ενέχει μία καθαρτική – θεραπευτική διασταση (Metcalf, 2004:154), διότι διαμέσου των ερωταποκρίσεων ο ελεγχόμενος δύναται να αντιληφθεί ότι οι παγιωμένες αρχές και αντιλήψεις του, μπορεί να καταστούν αυτές καθεαυτές αναιρούμενες ακόμη και για τα ίδια τα γεγονότα και εντός των ιδίων καταστασιακών πλαισίων «*καὶ τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τῶν περὶ αὐτοὺς μεγάλων καὶ σκληρῶν δοξῶν ἀπαλλάττονται*» (*Σοφ.*, 230.c.1-2). Αναφέρεται, λοιπόν, σε παγιωμένες γνωσίες (*μεγάλων καὶ σκληρῶν δοξῶν*) που συνιστούν γνωσιακά σχήματα και που φαίνεται να έχουν καθορίσει τη ζωή των ατόμων που τις κομίζουν. Το ίδιο το άτομο ανακαλύπτει Εαυτόν μέσα από την ελεγκτική διαδικασία και οδηγείται σε Γνωσιακή αναδόμηση[140] [η διασταση αυτή της ελεγκτικής διαδικασίας είναι πρόδηλη στον *Γοργία* 495e1-2 και στην *Πολιτεία* στο 1° βιβλίο (337c9-10)]. Και είναι το ίδιο το άτομο που αναθεωρεί λανθασμένες γνωσίες, άλογες δόξες περιερχόμενο σε μία κατάσταση αιδούς «*τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας*»[141] (*Σοφ.*, 230.d.1-2)[142]. Εξάλλου ο ίδιος ο Σωκράτης έχει περιγράψει το θεραπευτικό του έργο

---

[139] **Πρβλ.** την αντίστιξη **ευ-αγία** [ευ + άγω] **vs ευ-τυχία** [ευ +τυγχάνω] (Παλαιολόγου, 2002).

[140] Οι Plochmann & Robinson (1998:289) στο πόνημά τους υπό τον τίτλο «*A Friendly Companion to Plato's Gorgias* (Southern Illinois University Press, Carbondalc) περιγράφουν ως εξής το φαινόμενο αυτό: «*Ο σκοπός του Σωκράτη στον Γοργία είναι καταφανής: **να προκαλέσει την επίγνωση του** εσωτερικού Εαυτού σε κάθε έναν από τους τρεις «αντιπάλους» του...εμπλέκοντας αυτούς ενεργά στην όλη διαδικασία όπου ο καθένας τους, από μόνος του, θα ήτο ικανός να «ανασύρει» τις ενδόμυχες σκέψεις του αποκτώντας επίγνωση εσωτερικού κόσμου*»

[141] **πρβλ.** *Γοργίας* (487d-e).

[142] **πρβλ.** το θέμα του «*ελέγχου*» ως στοιχείου εγκαθίδρυσης γνωστικής ασυμφωνίας (Vlastos, 1983:30 & 38) και τον «*έλεγχο*» ως στοιχείο (ανα-)δόμησης Εαυτού (Brickhouse & Smith, 1991:131-159). Ο γράφων υπερθεματίζει στη θετική διασταση, δηλαδή ως στοιχείο αναδόμησης Εαυτού, και δη γνωσιακά οριζόμενης.

ως ακολούθως: «*διδάσκειν καὶ πείθειν*» (*Ἀπολ.*, 35.c.2) «*ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς*» (*Ἀπολ.*, 31.b.5), «*ὀνειδίζειν*» (*Ἀπολ.*, 39.d.4). Στο ίδιο πνεύμα κινείται και η άποψη της May (1997) αναφορικά με το γνωσιακό-θεραπευτικό ρόλο του σωκρατικού *ελέγχου*. **Ο Σωκράτης χρησιμοποιούσε την ελεγκτική διαδικασία, κυρίως σε επίπεδο διατύπωσης ορισμών, ηθικής φύσεως κατά το πλείστον (όπ.π., σ., 48-49), εννοιών από τους συνομιλητές του, με σκοπό να αποκαλύψει σε εκείνους ασάφειες και γνωστικές ασυμφωνίες μεταξύ των γενικών, ευρύτατα παραδεκτών, ορισμών των εννοιών και των προσωπικών γνωσιακών σχημάτων και δράσεων.** Ο στόχος τέτοιου είδους αποκαλύψεων ήταν να βοηθήσει τους εκάστοτε (συν)διαλεγόμενους να υπερκεράσουν τη σημασιολογικής/ εννοιολογικής φύσεως άγνοιά τους, να αντιληφθούν το πραγματικό νόημα των ηθικών εννοιών και να διαγουν έναν βίο περισσότερο ηθικώς προσανατολισμένο. Η θεραπευτική διασταση του σωκρατικού ελέγχου, λοιπόν, έγκειται στο ότι συνεπικουρεί στη κατανόηση, άρα και στη διά (επανα)-μόρφωση και βελτίωση της αντίληψης περί ηθικής και συνεπώς οδηγεί το άτομο σε έναν περισσότερο ηθικό και άλυπο βίο.

Αυτή ακριβώς η άποψη που σκιαγραφήθηκε παραπάνω, δύναται να προσδώσει μία *θεραπευτική* διασταση στη διεργασία μίας ηθικά προσανατολισμένης μάθησης που καθιστά την κυριολεκτική μορφή του διαλόγου ιδιαζόντως ελκυστική σε ιατρο-ηθικό πλαίσιο. Λέγει, λοιπόν ο Ελεάτης Ξένος, στον πλατωνικό *Σοφιστή* (230.c.4 - d.4), στον Θεαίτητο: «*ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομίκασι μὴ πρότερον ἂν τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἂν τὰ ἐμποδίζοντα ἐντός τις ἐκβάλῃ, ταὐτὸν καὶ περὶ ψυχῆς διενοήθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἕξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίους δόξας ἐξελών, καθαρὸν ἀποφήνῃ καὶ ταῦτα ἡγούμενον ἅπερ οἶδεν εἰδέναι μόνα, πλείω δὲ μη*».

Στον πλατωνικό διαλογο *Θεαίτητος*, η κατεύθυνση αυτή παρουσιάζεται σε όλο της το μεγαλείο μέσω της περιγραφής του ίδιου του Σωκράτη για τον Εαυτό του στο *Θεαίτητο* όχι μόνο ως υιό της τέχνης της μαιευτικής (*Θεαίτ.*, 149a), αλλά και ως επαγγελματία αυτής: (*Θεαίτ.*, 150.b.6 - c.3) «***Τῇ δέ γ' ἐμῇ τέχνῃ τῆς μαιεύσεως τὰ μὲν ἄλλα ὑπάρχει ὅσα ἐκείναις, διαφέρει δὲ τῷ τε ἄνδρας ἀλλὰ μὴ γυναῖκας μαιεύεσθαι καὶ τῷ τὰς ψυχὰς αὐτῶν τικτούσας ἐπισκοπεῖν ἀλλὰ μὴ τὰ σώματα. μέγιστον δὲ τοῦτ' ἔνι τῇ ἡμετέρᾳ τέχνῃ, βασανίζειν δυνατὸν εἶναι παντὶ τρόπῳ πότερον εἴδωλον καὶ ψεῦδος ἀποτίκτει τοῦ νέου ἡ διανοια ἢ γόνιμόν τε καὶ ἀληθές***».

Πώς μπορούν, λοιπόν, οι μεταφορικές έννοιες της μαιευτικής και της εγκυμοσύνης και η περιγραφή της μάθησης, μέσω της διαλεκτικής (του διαλόγου), καθώς είναι διαχυτες από αγωνίες, οδύνες, στεναχώριες και πόνο (*Θεαίτ.*,. 151a), να ρίξουν φως, να διασαφηνίσουν τη διαδικασία μίας *ηθικής* εκπαίδευσης της ψυχής του ατόμου; Πρώτον και κύριον, η μεταφορά της κατάστασης της εγκυμοσύνης κομίζει το μήνυμα ότι η ηθική μάθηση (η μάθηση του καλού) είναι μία ευάλωτη και επαπειλητική ενασχόληση: κατά τον ίδιο τρόπο που η εγκυμοσύνη μίας γυναίκας μπορεί να είναι ψευδής κύηση ή μπορεί να οδηγήσει σε αποβολή εμβρύου ή έκτρωση, ανάλογα η διαδικασία της ηθικής μάθησης, ίσως να εξαναγκάσει ένα άτομο να ομολογήσει, να παραδεχθεί ότι οι προσωπικές του ηθικές πίστεις και πεποιθήσεις είναι αβάσιμες ή εσφαλμένες γνωσίες [ill-conceived] και, ως εκ τούτου καθίσταται επιτακτική η ανάγκη αυτές να αποβληθούν, όπως το έμβρυο. Δευτερευόντως, η μεταφορά της μαιευτικής σκιαγραφεί τη διεργασία της διδασκαλίας ως κάτι το διαφορετικό από τη στείρα παροχή ενός συγκεκριμένου ποσού γνώσεων από έναν θεωρητικό ειδήμονα στη διδασκαλία της Ηθικής, σε έναν αδαή, ατριβή και παθητικό δέκτη [πρβλ. Burnyeat (1992:53-65)].[143]

---

[143] Στο σημείο αυτό η άποψη των σοφιστών για τη διδασκαλία λειτουργεί ως το αρνητικό παράδειγμα: «Εδώ, έπειτα, υφίστανται δύο αντίπαλες απόψεις για την εκπαίδευση. Ο Σοφιστής αντιμετωπίζει το μαθητή του ως ένα «*άδειο δοχείο*» έτοιμο να γεμίσει έξωθεν με τις ιδέες και αντιλήψεις του διδάσκοντος. Ο Σωκράτης σέβεται τη δημιουργικότητα του μαθητή του, και

Συνεπώς, καθώς το χρέος μίας μαίας είναι όχι να γεννήσει ένα παιδί από μόνη της, δηλαδή να βοηθήσει Εαυτόν μόνο, αλλά να χρησιμοποιήσει τις γνώσεις της για να *βοηθήσει* και να *συμβουλεύσει* άλλες γυναίκες κατά τη διαρκεια του τοκετού, ανάλογα ο ρόλος του δασκάλου (σ.σ. κατ' επέκτασιν του θεραπευτή) είναι να καταστεί ένας «χρήσιμος και επιβοηθητικός γνώστης» ως προς τις προσπάθειες που καταβάλλουν οι μαθητές (σ.σ. κατ' επέκτασιν οι α-σθενείς) στο να έρθουν σε συμφωνία, να αποδεχθούν τις *ίδιες* ηθικές πίστεις, πεποιθήσεις και αμφιβολίες, να αποδεχθούν Εαυτόν (πρβλ. εγωσυντονικότητα) (Williams, 1995:212). **Κατά τρίτον**, καθώς οι μαίες «με φάρμακα και μαγικά άσματα που χρησιμοποιούν, μπορούν είτε να επισπεύσουν τους πόνους του τοκετού ή να τους κατευνάσουν κατά τη θέλησή τους [σ.σ. των μαιών], καθιστώντας μία δύσκολη διαδικασία ευκολότερη, και σε ένα πρώιμο στάδιο μπορούν να προκαλέσουν μία αποβολή του εμβρύου, εάν το αποφασίσουν» (*Θεαίτ.*, 149c9-d.3) [«{ΣΩ.} *Καὶ μὴν καὶ διδοῦσαί γε αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπᾴδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδῖνας καὶ μαλθακωτέρας ἂν βούλωνται ποιεῖν, καὶ τίκτειν τε δὴ τὰς δυστοκούσας, καὶ ἐὰν νέον ὂν δόξῃ ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν;*»], κατά τον ίδιο τρόπο εγαπόκειται στη δύναμη της εξουσίας του δασκάλου (σ.σ. κατ' επέκτασιν του θεραπευτή) και στην υπευθυνότητά του να ασχοληθεί κατά έναν επιδέξιο τρόπο με τον πόνο και τη δυσανεξία που ανακύπτουν μέσα από την διεργασία της ελεγκτικής μάθησης[144]

πρεσβεύει ότι με την παροχή της αρμόζουσας βοήθειας, το παιδί, ο μαθητής, θα «γεννήσει» ιδέες από το δικό του το μυαλό και κατά τον τρόπο αυτό θα καταστεί ικανός να κάνει δουλειά με τον Εαυτό του είτε αυτές του οι ιδέες είναι αληθείς ή ψευδείς (Burnyeat, 1992:56).

[144] Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί ότι ο Jan Helge Solbakk (2004:103) κάνει έναν ενδιαφέροντα παραλληλισμό της διεργασίας της ηθικής μάθησης , όπως αυτή έχει εκτεθεί παραπάνω αναλυτικά, με το νέο διδακτικό καθεστώς που υφίσταται σε τμήματα ιατρικής ανά τον κόσμο, μετά την εισαγωγή μίας μεθόδου απόκτησης, ή κατάκτησης, γνώσης μέσω μίας «μάθησης που βασίζεται στη και απορρέει από τη διαχείριση μίας υφιστάμενης προβληματικής συνθήκης». Ως αποτέλεσμα αυτής της καινοτομίας ο αριθμός των συνηθισμένων αμφιθεατρικών διαλέξεων έχει μειωθεί στο ελάχιστο, προς χάριν ενός συστήματος εργασίας φοιτητών ανά ομάδες προσανατολισμένες μαθησιακά - διδακτικά σε μία προσέγγιση γνώσης διαμέσου της αντιμετώπισης – επίλυσης μίας δεδομένης προβληματικής συνθήκης . Η καινοτόμος αυτή διδακτική μέθοδος προκάλεσε ζωηρές

(*Θεαίτ.*, 151a5-b1) [«*πάσχουσι δὲ δὴ οἱ ἐμοὶ συγγιγνόμενοι καὶ τοῦτο ταὐτὸν ταῖς τικτούσαις· ὠδίνουσι γὰρ καὶ ἀπορίας ἐμπίμπλανται νύκτας τε καὶ ἡμέρας πολὺ μᾶλλον ἢ 'κεῖναι· ταύτην δὲ τὴν ὠδῖνα ἐγείρειν τε καὶ ἀποπαύειν ἡ ἐμὴ τέχνη δύναται*»]. Η σωκρατική μαιευτική στη σύγχρονη θεραπευτική της εκδοχή, καλείται «*Φιλοσοφική Μαιευτική*» (Philosophical Midwifery) και είναι γνωσιακά προσανατολισμένη θεραπευτική προσέγγιση, σε θεωρητικό και πρακτικό επίπεδο (Grimes & Uliana, 1998)[145].

αντιδράσεις στα μέλη ΔΕΠ, διότι έτεινε να εκλαμβάνεται ως μία σημαίνουσα επαπειλητική συνθήκη για την επαρκή *θεωρητική* ιατρική κατάρτιση των φοιτητών. Ο ίδιος ο Solbakk, ως διδάσκων το γνωστικό αντικείμενο «Ιατρική Ηθική και Δεοντολογία» στην ιατρική σχολή του Πανεπιστημίου του Όσλο (όπου ήδη από τα 1996 εφαρμόζεται η μέθοδος), τονίζει ότι δε συμμερίζεται αυτή την ακαδημαϊκή κινδυνολογία. Τουναντίον, θεωρεί ότι το σύστημα εργασίας φοιτητών ανά ομάδες προσανατολισμένες μαθησιακά - διδακτικά σε μία προσέγγιση της γνώσης διαμέσου της αντιμετώπισης – επίλυσης μίας δεδομένης προβληματικής συνθήκης αντιπροσωπεύει μία επιστροφή στο και μία μίμηση του ήδη οικείου σχήματος και του ηθικού χώρου όπως οι έννοιες αυτές έχουν σκιαγραφηθεί λεπτομερώς από τον Πλάτωνα στους διαλόγους του, και ότι ο πρωταρχικός ηθικά προσανατολισμένος ρόλος του διδασκάλου δεν είναι να παράσχει θεωρητική και πρακτική γνώση, αλλά συνίσταται σε κάτι περισσότερο. Ο δάσκαλος θα πρέπει να *δρα* ως συνομιλητής και επιβοηθητικός γνώστης, να ενέχει ρόλο *αρωγού*, καθώς και να ενσαρκώνει το παράδειγμα μίας *βιωμένης* [lived] ηθικότητας, καθιστώντας Εαυτόν καλό ή κακό παράδειγμα. Ένας επιπλέον λόγος για την προτίμηση αυτή είναι ότι εντός του ηθικού χώρου – πεδίου που παρέχεται από μία ομάδα φοιτητών με προσανατολισμό στη διαχείριση μίας προβληματικής συνθήκης, οι φοιτητές ιατρικής δεν καθίστανται μόνο ενήμεροι για, αλλά ευελπιστείται να μάθουν να χρησιμοποιούν, να χειρίζονται έναν *διαμοιρασμένο* τύπο «επίλυσης» ή «ανάλυσης» ηθικών προβλημάτων [σ.σ. πρβλ. Φιλοσοφική Συμβουλευτική και (Ψυχο-)θεραπεία]. Αυτό φαίνεται να εναρμονίζεται πλήρως προς τη διεπιστημονική φύση και τη σχετική δομή της σύγχρονης ιατρικής πρακτικής. Για μία εμβριθή κριτική επισκόπηση της βιβλιογραφικής παραγωγής επί της μάθησης που βασίζεται στη και απορρέει από τη διαχείριση μίας υφιστάμενης προβληματικής συνθήκης» (*Problem–Based Learning*), προτείνεται στον αναγνώστη η ακόλουθη πηγή: Maudsley, G. (1999). Do we all mean the same thing by "problem – based learning"? A review of the concepts and a formulation of the ground rules. *Academic Medicine, 74* (2), 178-185.

[145] Η προβληματική συνθήκη από την οποία εκκινεί η Φιλοσοφική Μαιευτική είναι ότι το γιατί ορισμένα άτομα αποδέχονται μία ψευδή (σ.σ. δυσλειτουργικού χαρακτήρα) πίστη για τον Εαυτό και την ίδια τη φύση της πραγματικότητας. Διότι το να είναι κάποιος θεμελιωδώς εσφαλμένος ως προς το τι πρέπει να γνωρίζει, αυτή ακριβώς η πλάνη συνιστά ένα είδος άγνοιας. Στην «*αλληγορία*

Στο σημείο αυτό οφείλει να γίνει λόγος για τη **σωκρατική ειρωνεία** και τον τρόπο με τον οποίο αυτή θα μπορούσε, και φαίνεται, όντως, να μπορεί να λειτουργήσει επιβοηθητικά για τους υφιστάμενους αυτήν. Ο ίδιος ο Σωκράτης φέρεται να αναφέρει, στην πλατωνική *Απολογία* (30e-31), ότι «*προσκείμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἵππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπὸ μεγέθους δὲ νωθεστέρῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπός τινος, οἷον δή μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐμὲ τῇ πόλει προστεθηκέναι τοιοῦτόν τινα, ὃς ὑμᾶς ἐγείρων καὶ πείθων καὶ ὀνειδίζων ἕνα ἕκαστον οὐδὲν παύομαι τὴν ἡμέραν ὅλην πανταχοῦ προσκαθίζων*». Και φαίνεται ότι η σωκρατική αυτή μέθοδος, στο σύγχρονο φιλολογικό προσκήνιο, να έχει «αναγνωστεί» κατά τρεις τρόπους:

1. **Η ειρωνεία είναι ένας μηχανισμός «κοσκινίσματος» του ατόμου διαμέσου της επίλυσης αινιγμάτων ή γρίφων** (Vlastos, 1991:21). Τα αινίγματα και οι γρίφοι αφήνουν την ερμηνεία τους στα χέρια του εκάστοτε ακροατή. Συνεπώς, ο Σωκράτης επιλέγει, ωσάν ανακριτής, να ταλανίσει μέσω γρίφων τους συνομιλητές του διότι δεν τον ενδιαφέρει εάν εκείνοι γνωρίζουν ακριβώς την αλήθεια – τη σωστή απάντηση, αλλά θεωρεί ότι εάν κάποιος φτάσει στην αλήθεια, θα

του Σπηλαίου» από τον Πλάτωνα, ο Πλάτων παρουσιάζει την κατάσταση της ανθρώπινης φύσης υπό την οπτική του αγώνα που αυτή διεξάγει έναντι της άγνοιας, και αυτή ακριβώς η συνθήκη δημιουργεί ένα αίσθημα, με χαρακτήρα κατεπείγοντος, να αναδυθεί ο άνθρωπος στο φως της πραγματικότητας (**σ.σ.** πρβλ. τη χριστιανική εκδοχή για τη λέξη *άνθρωπος* < *άνω* + *θρώσκω* = κοιτώ προς τα επάνω). Μέσω της Φιλοσοφικής Μαιευτικής μαθαίνουμε ότι αυτές οι ψευδείς εικόνες για το τι θεωρείται ως αληθές, είναι εδραιωμένες και πέρα από κάθε διαπραγμάτευση ως προς την αλήθεια για την ανθρώπινη φύση. Αυτές ακριβώς οι πίστεις (**σ.σ.** γνωσίες) είναι τόσο ισχυρές που δημιουργούν μία σταθερή προσήλωση και μορφοποιούν τις απόψεις του ατόμου για το τι είναι αληθές και ρεαλιστικό. Συνεπεία αυτού, το άτομο θυσιάζει τα πάντα για να προστατεύσει και να διατηρήσει αυτές τις ψευδείς εικόνες [**σ.σ.** πρβλ. «Διεργασία διατήρησης του σχήματος» (Παλαιολόγου, 2001:532)]. Έτσι, οι πρωταρχικές ερωτήσεις που τίθεται στον α-σθενή είναι: «*Τί είναι αυτό που καθιστά τις ψευδείς πίστεις για τον Εαυτό σου, πιστευτές; Πώς μπορεί να έχουμε εξαπατηθεί στο να δεχθούμε μία ψευδή εικόνα και να τη θεωρήσουμε ενάρετη και εξαίσια;*» (πρβλ. Grimes, 2005). **Είναι εντελώς σαφής ο γνωσιακός, τόσο θεωρητικά και πρακτικά όσο και θεραπευτικά, προσανατολισμός της προσέγγισης.**

πρέπει να είναι **από** τον Εαυτό του **προς** τον Εαυτό του **και για** τον Εαυτό του (*Απολ.*, 31.b.3-5) (Vlastos, 1991:44).

2. Η ειρωνεία κατατείνει στο να τροποποιήσει τις αντιλήψεις του ίδιου του ατόμου (γνωσίες) όσον αφορά στη φύση της, σε αυτή καθεαυτήν δηλαδή (Gordon, 1996:131-132). Η ειρωνεία απευθύνεται σε εκείνους οι οποίοι έχουν εξαπατηθεί από την ειρωνεία (τους αμύητους) και εκείνους που την κατανοούν (τους μυημένους). Συνεπώς, ο σκοπός της σωκρατικής ειρωνείας συνίστατο στην αλλαγή των γνωσιών του δέκτη της, κατά έναν τρόπο που θα καταστήσει το συνομιλητή «από αμύητο – μυημένο, από τη μη αντίληψη περί την ειρωνεία στην επίγνωση τούτης» (Gordon, 1996:131-132) και έτσι θα προχωρήσει στην αλλαγή γνωσιών του ατόμου (*Γοργ.*, 493c).

3. Η ειρωνεία είναι η ποινή που ο Σωκράτης επιβάλλει στους συνομιλητές του υπό το μανδύα μίας ταπεινοφροσύνης και μίας ιδέας προσωπικής αναξιότητας (Michelini, 1998:52). Ο Σωκράτης πρεσβεύει ότι «*όποιος αγαπά, παιδεύει*» (*Γοργ.*, 478a1-b2 & 478d6). Συνεπώς, ο σκοπός του, διά της ειρωνείας είναι να τιμωρήσει τους συνομιλητές του, κάτι όμως που θα τους ωφελήσει μακροπρόθεσμα, η τιμωρία αυτή ομοιάζει με την τιμωρία που εξαγνίζει την ψυχή για τα «αμαρτήματά» της (*Γοργ.*, 505c). Και ας έρθουμε τώρα στο διά ταύτα: **Κατά ποίον τρόπον ο Σωκράτης θεωρούσε ότι η δηκτική του ειρωνεία θα βοηθούσε (θεραπευτικώς) τους συνομιλητές του;**

Ο ίδιος φέρεται να αναφέρει ότι: «*προσήκει δὲ παντὶ τῷ ἐν τιμωρίᾳ ὄντι, ὑπ' ἄλλου ὀρθῶς τιμωρουμένῳ, ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὀνίνασθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὁρῶντες πάσχοντα ἃ ἂν πάσχῃ φοβούμενοι βελτίους γίγνωνται*» (*Γοργ.*, 525.b.1-4). Η επονείδιστη σωκρατική ειρωνεία αποτελεί παράδειγμα ποινής η οποία έχει επιβληθεί δικαίως. Αυτό σημαίνει ότι η ποινή αυτή έχει ως σκοπό να αναδομήσει γνωσιακώς το άτομο απαλλάσσοντας αυτό από άλογες πίστεις. Κατά αυτόν τον τρόπο οι εκάστοτε συνδιαλεγόμενοι του Σωκράτους θα εξοβελίσουν δυσλειτουργικού χαρακτήρα (άλογου)

πίστεις και θα οδηγηθούν αυτοβούλως (ή διά της εντροπής) στην αποδοχή ευ-λειτουργικών γνωσιών. Και το ερώτημα που ανακύπτει είναι: **και για ποιο λόγο θα πρέπει να τους τιμωρήσει, διά της ειρωνείας, ο Σωκράτης**; Συμφώνως ως προς τον ίδιο, εάν ένα άτομο με διεφθαρμένη ψυχή τιμωρηθεί, πάντοτε η ποινή «το κάνει καλύτερο» ή «επωφελείται διά αυτής» (*Γοργ.*, 525.b.1-4). Αυτές οι σωκρατικές απόψεις, επίσης, συνάδουν με τις απόψεις της σωκρατικής εντροπής, οι οποίες συμπεριλαμβάνουν και την έννοια του "περιβάλλοντος κοινού" (βλ.Gordon, 1996:131-137; Vassiliou, 1997:456-472). Δηλαδή, καθένας ο οποίος είναι αυτόπτης μάρτυς της ανάπτυξης μίας επιχειρηματολογίας, θα γίνει καλύτερος διά της διαδικασίας του *ελέγχου*, συμπεριλαμβανομένων και των αναγνωστών των διαλόγων. Ένας, λοιπόν, λόγος για τη μελέτη των πλατωνικών διαλόγων φαίνεται να είναι το ότι κομίζουμε, ως αναγνώστες την πεποίθηση ότι μπορούμε να μάθουμε διά αυτών. **Αλλά, πώς η σωκρατική χρήση της εντροπής ωφελεί τον αναγνώστη**;

Εάν τύχει να συμφωνήσουμε με κάτι που λένε οι συνδυαλεγόμενοι, τότε οι προσωπικές μας αντιλήψεις θα αποδειχθούν ως αντικρουόμενες μεταξύ τους στο τέλος του διαλόγου. Και όταν αποδειχθεί ότι έχουμε υιοθετήσει ασύμβατες μεταξύ τους απόψεις, αισθανόμαστε εντροπή ωσάν τους συνομιλητές του Σωκράτη – η ντροπή του να έχουμε γνωστική ασυνέπεια στάσεων και απόψεων. Επί παραδείγματι, καθώς διαβάζουμε τη σκηνή όπου ο Σωκράτης «σύρει βιαίως» τον Καλλικλή σε μία επίπονη διαδικασία *ελέγχου*, τείνουμε να συμπάσχουμε. Ο πόνος του γίνεται παράδειγμα για εμάς και γινόμαστε καλύτεροι παρακολουθώντας την τιμωρία του γιατί «αναγκαζόμαστε» να επανεξετάσουμε τις απόψεις μας και, πιθανώς, να αναθεωρήσουμε κάποιές. Έτσι, όχι μόνο οι συνομιλητές του Σωκράτη γίνονται καλύτεροι μέσα από την ειρωνεία ως ελεγκτική διαδικασία, αλλά και οι αναγνώστες του.

Η χρήση της δηκτικής ειρωνείας, με ωφέλεια για το παρόν και το μέλλον, είναι άψογα εναρμονιζόμεη με την άποψη ότι: «*Ἆρ' οὖν οὕτως ἐπιχειρητέον ἡμῖν ἐστιν τῇ πόλει καὶ τοῖς πολίταις θεραπεύειν, ὡς βελτίστους αὐτοὺς τοὺς πολίτας ποιοῦντας; ἄνευ γὰρ δή τούτου, ὡς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ηὑρίσκομεν, οὐδὲν ὄφελος ἄλλην εὐεργεσίαν οὐδεμίαν προσφέρειν, ἐὰν μὴ καλὴ κἀγαθὴ ἡ διανοια ᾖ τῶν μελλόντων ᾖ χρήματα πολλὰ λαμβάνειν ᾖ ἀρχήν τινων ᾖ ἄλλην δύναμιν ἡντινοῦν*» (*Γοργ.*, 513.e.-514.a.3). Άρα, η ειρωνεία ενέχει αμιγώς θεραπευτική – γνωσιακώς προσανατολισμένη – διασταση (*καλὴ κἀγαθὴ ἡ διανοια*) [*Γοργ.*, 514.a.1]. Ο Κοκκινάκος (2003:84), σημειώνει πως ολόκληρη η Σωκρατική διδασκαλία βρίθει παραδόξων τεχνικών, με τη σωκρατική άγνοια και ειρωνεία να αφορούν εν τέλει σε ένα διπλό θεραπευτικό δεσμό. Επιπροσθέτως, ο Σωκράτης ωφελεί θεραπευτικώς τους συνομιλητές του φροντίζοντας για την ψυχή τους. Εάν ένα άτομο συνεχίζει να αναπτύσσει δράσεις ζωής επί κενών δοξών σχετικά με το τί είναι αγαθό, σταδιακώς θα καταστεί λιγότερο ικανό «να διακρίνει εάν οι ηδονές που το ελκύουν είναι αγαθού χαρακτήρα ή μη αγαθού» (Brickhouse & Smith, 2002:32). Με άλλα λόγια, ο Σωκράτη **δρα προληπτικώς**: όσο πιο γρήγορα βοηθήσει τους συνομιλητές του να απαλλαγούν από άλογες πίστεις, τόσο πιο γρήγορα θα τους καταστήσει ικανούς να δρουν κατά το αγαθόν. Ο Σωκράτης βοηθά τους συνομιλητές του να καταστείλουν παρά-λογες επιθυμίες αλλά και να αναπτύξουν μία άτρωτη ψυχή. Όσο περισσότερο διαγουμε ατιμώρητους βίους, τόσο περισσότερο εξαπατώμεθα από κενές δόξες και θεωρούμε τα κακά ως αγαθά. Προοδευτικά, η ψυχή αλλοτριώνεται και η κατάστασή της καθίσταται ανίατη (*Γοργ.*, 525b1-c6). Έτσι, η έσχατη συνέπεια μίας ατιμώρητης ψυχής, είναι, κατά τον Σωκράτη, μία κατεστραμμένη ψυχή, η οποία είναι απλώς «αδύναμη να κατανοήσει λογικά επιχειρήματα, ασχέτως με το πόσο «δυνατά» είναι αυτά τα επιχειρήματα», για να αποφύγει το αδικείν» (Brickhouse & Smith, 2002:32). Τέλος, ο Σωκράτης ωφελεί τους συνομιλητές του με το να τους

δείχνει τον τρόπο να καταστέλουν τις επιθυμίες τους και να τους εμποδίζει να πίπτουν σε γνωσιακά λάθη.

Συνεχίζοντας ωστόσο την ανάλυση της εφαρμογής ή των δυνητικών εφαρμογών του σωκρατικού διαλόγου στην (ψυχο)θεραπευτική πράξη, επιχειρώντας αμοιβαίες διεισδύσεις μάλλον, παρά διακενα αποστάσεων μεταξύ Φιλοσοφίας και κλινικής Ψυχοθεραπείας, χρήζει στο σημείο αυτό, κατά την άποψη του γράφοντος, μία αναφορά στην τυπολογία των ηθικών συγκρούσεων που απεικονίζονται στους Σωκρατικούς διαλόγους του Πλάτωνος, δηλαδή μία αναφορά στη στοχοθεσία τους σε όρους επίλυσης αυτών και στις εν δυνάμει συσχετίσεις τους ή σχέσεις τους σε ένα πλαίσιο ιατρο-ηθικού προσανατολισμού. Μία τέτοιου είδους απόπειρα μάς φέρνει ενώπιον μίας παρατήρησης διατυπωμένης από τον Pierre Hadot ο οποίος αποδίδει εστιασμό σε ένα χαρακτηριστικό, κοινό στην πλειονότητα των συγκρούσεων οι οποίες σκιαγραφούνται στα πλαίσια περιεχομένου αυτών των διαλόγων, δηλαδή στην *απορητική* φύση της επίλυσής των: «Ας μην λησμονούμε: για να ταυτίσει κάποιος τον Εαυτό του με το Σωκράτη αρκεί να ταυτίσει Εαυτόν με την *απορία* και την αμφιβολία, επειδή ο Σωκράτης δε γνώριζε τίποτε[146]. Όλα όσα γνώριζε συνοψίζονται στο ότι δε γνώριζε τίποτε» (Hadot, 1995:154).

Η εννοιολογική ερμηνεία του όρου *απορία* (α [στερητικό] + πόρος [=πέρασμα] είναι το σταμάτημα, το αδιέξοδο, η έλλειψη διόδου, και εκφράζει, γενικότερα, μία κατάσταση ή θέση εκ της οποίας, φαινομενικώς, τουλάχιστον, δεν υπάρχει τρόπος διαφυγής, συνεπώς, το καταστασιακό αυτό πλαίσιο, εξαναγκάζει τα «αντίπαλα στρατόπεδα», τις αντιμαχόμενες πλευρές να έρθουν σε μία *αμοιβαία* κατανόηση της άγνοιάς των και της επίκτητης απόγνωσης όσον αφορά στο χειρισμό της. Το μήνυμα που κομίζει εδώ ο γράφων είναι ότι η *απορία* αντιπροσωπεύει μία *πρωτόλεια* μορφή επίλυσης ηθικών συγκρούσεων, υπό την έννοια ότι τέως παραδεδομένες πίστεις δυσλειτουργικής

[146] Πρβλ. Vlastos, 1985 (2-31) και, επίσης, Vlastos, 1987 (79-95).

φύσεως, έχουν «ξεριζωθεί» μέσω της εφαρμογής του ελέγχου και συμφωνία έχει εδραιωθεί μεταξύ των δύο πλευρών σχετικά με την ανάγκη για περαιτέρω διερεύνηση και μάθηση[147]. Έτσι, η *απορία* δε συνεπάγεται, σημασιολογικά, αναγκαστικά το τέλος, παρά μόνο το γεγονός ότι οι έσχατες σελίδες μίας ιστορίας απομένει να αποκρυπτογραφηθούν, και ότι περαιτέρω μελέτες θα ήτο αναγκαίες πριν αυτή τελικώς θα ελάμβανε χώρα[148].

Το ερώτημα που ανακύπτει έχει ως εξής: ποιά σχέση συνάφειας, έπειτα, μπορεί να έχουν οι απορητικοί διαλογοι σε ένα ιατρο-ηθικό πλαίσιο[149]; Εάν η ιατρική είναι πρόθυμη να αποδεχθεί την πρωτόλεια φύση και τα όρια, τους περιορισμούς, της γνώσης της, τότε θα βρεθεί, επίσης, στην ανάγκη εξεύρεσης τρόπων επίλυσης του τύπου των ηθικών συγκρούσεων που απορρέουν από αυτό το είδος της άγνοιας. Αλλά, ας κρατήσουμε κατά νου την προαναφερθείσα παρατήρηση του Hadot (1995:154): «*το να ταυτίσει κάποιος Εαυτόν-με την άγνοια σημαίνει να ταυτίζει Εαυτόν με την απορία και την αμφιβολία*». Μία ιατρική – θεραπευτική προσέγγιση που επιθυμεί να παραμείνει μετριοπαθής, μη επηρμένη, στα μάτια του κόσμου και έντιμη έναντι του εαυτού της,

---

[147] «*...εμείς οι αναγνώστες είμαστε ελεύθεροι να δούμε, να διαπιστώσουμε, ότι αυτή είναι η λειτουργική διασταση της έννοιας της απορίας, γενικώς, και των απορητικών διαλόγων, ειδικότερα: να εξοβελίσουν τη δυσλειτουργική πίστη ότι αυτά είναι απλά θέματα, ευκόλως καταληπτά, και να ενσταλάξουν, να εμπνεύσουν, έναν πόθο για περαιτέρω διερεύνηση. Ως εκ τούτου, οι απορητικοί διαλογοι είναι εξίσου προτρεπτικοί, παρωθώντας εμάς στην πρακτική ενασχόληση και άσκηση της Φιλοσοφίας...*» (Kahn, 1996:180).

[148] Η απάντηση στην ερώτηση εάν οι απορητικοί διαλογοι λειτουργούν *μόνο και μόνο ως αρνητικά προσανατολισμένη κάθαρση* (*negative catharsis*) ή εάν ενέχουν και έναν *μαιευτικό* σκοπό επίσης, παραμένει ανοικτή (Rudebusch, 1998:349-356).

[149] Στη λογική που διέπει τη συγγραφή της παρούσας διατριβής ως ιατρο-ηθικό πλαίσιο μπορεί να νοηθεί κάθε είδους θεραπευτικό πλαίσιο, ακόμη και το (ψυχο-)θεραπευτικό. Εξάλλου, μίας μορφής ιατρικού τύπου εξέτασης επιχειρούσε και ο Σωκράτης διαμέσου της διαλεκτικής του. Εξέταζε, διά του λόγου, το σώμα, δηλαδή τον «α-σθενή» του ως άτομο, αναζητώντας «α-σθένειες», δηλαδή εσφαλμένες γνωσίες, και κατόπιν εφάρμοζε την «ελεγκτική θεραπεία», τον *έλεγχο*, για την επίτευξη της πολυπόθητης ίασης.

μπορεί, συνεπώς, απλώς να μη ζει χωρίς την πιθανότητα της αμφιβολίας και της έννοιας της προκαταρκτικότητας στη επίλυση που προτείνει στα πλαίσια των ηθικών συγκρούσεων. Οι απορητικοί διαλογοι μάς υπενθυμίζουν με συνέπεια και σταθερότητα, την ηθική αναγκαιότητα τέτοιων μορφών αμφιβολίας.

Συνοψίζοντας, η χρήση – εφαρμογή του σωκρατικού διαλόγου αποτελεί μία δοκιμασμένη και καταξιωμένη από το χρόνο, τεχνική, ένα θεωρητικό μοντέλο, μάθησης με ζώσες, σύγχρονες[150], εφαρμογές στην

---

[150] Στο σημείο αυτό κρίνεται ότι χρήζει μία αναφορά στην έννοια του **Σύγχρονου Σωκρατικού διαλόγου** (***Modern Socratic dialogue***). Ο Σύγχρονος Σωκρατικός Διαλογος (Roy, 2005) αποτελεί ένα είδος Φιλοσοφικής Συμβουλευτικής, που θεμελιώθηκε, στην εκδοχή που συζητείται εδώ, και αναπτύχθηκε από το Γερμανό Φιλόσοφο Leonard Nelson (1949) και τοις Jos Kessels [η σχετική του ακαδημαϊκή παραγωγή είναι ολόκληρη στην Ολλανδική Γλώσσα] και Dries Boele (1995) και μάλιστα στο σύγχρονο κόσμο απολαμβάνει εξαιρετικής επιτυχίας εφαρμογής και αποδοχής σε ακαδημαϊκά και μη ακαδημαϊκά περιβάλλοντα, ιδιαιτέρως στην Ολλανδία και τη Γερμανία. Ο σκοπός του είναι ακριβώς ο ίδιος με του αρχαίου προκατόχου του, να αναδείξει στο επίπεδο του Συνειδητού χρήσιμη γνώση η οποία ενυπάρχει στο Ασύνειδο σε λανθάνουσα μορφή [**Ιστορικά**, οι ρίζες της ασύμμετρης σχέσης αλήθειας και ψεύδους ανιχνεύονται στην Αρχαία Φιλοσοφία και κυρίως στον πλατωνικό διαλογο *Θεαίτητος*. Στο διαλογο αυτό η συμμετρία αλήθειας – ψεύδους προτείνεται ως «λύση» στην αναζήτηση των συστατικών της γνώσης: είμαστε πιο εξοικειωμένοι με την πλάνη παρά με την αλήθεια, παρατηρεί ο Σωκράτης, και ίσως αυτό, «λόγω συμμετρίας» των δύο, μας διευκολύνει, να χρησιμοποιήσουμε στον ορισμό τη γνώσης την πλάνη, αντί της «απρόσιτης» αλήθειας. Η εκτεταμένη, όμως, διερεύνηση της πλάνης που έπεται (187-200), καταλήγει σε αδιέξοδο το οποίο ουσιαστικά αναιρεί την αρχική υπόθεση περί συμμετρίας]. Και εδώ ακριβώς εντοπίζεται το διαφοροποιό στοιχείο. Η προέλευση της γνώσης αυτής είναι δύο ειδών, εξαρτάται από το είδος, τον προσανατολισμό, του διαλόγου. Έτσι, όταν ο διαλογος προσανατολίζεται σε θεματολογία μεταφυσικού χαρακτήρα, ο Roy (2005: 159) δίνει ως παράδειγμα την εναρκτήρια ερώτηση: «*Τί είναι συμμετρία;*» η προέλευσή του βρίσκεται σε μία μορφή **έμφυτων αληθειών (a form of innatism)** όπως αυτή προτάθηκε από τον G. W. Leibniz [σ.σ. κατά τον Leibniz υπάρχει αναμφισβήτητα στον άνθρωπο ένα προεμπειρικό στοιχείο: ο ίδιος ο νους με τον πρωταρχικό, οργανωτικό δυναμισμό του. Ο νους, ο λόγος, περιέχει αλήθειες με απόλυτο και υποχρεωτικό κύρος, όπως λ.χ. τα μαθηματικά και τα λογικά αξιώματα. Οι αλήθειες αυτές είναι ανεξάρτητες από την εμπειρία και προϋπάρχουν στη συνείδηση, βρίσκονται όμως σε μία «δυνάμει» κατάσταση. Επιπλέον, εκτός από τις έμφυτες αλήθειες (vérités de raison) υπάρχουν και οι εμπειρικές (vérités de fait) που όμως το κύρος τους είναι πολύ περιορισμένο (Leibniz, 1985)]. Από την άλλη πλευρά, όταν ο διαλογος προσανατολίζεται σε θεματολογία μη μεταφυσικού χαρακτήρα,

εκπαιδευτική διαδικασία και τις ανθρωπιστικές επιστήμες γενικότερα (ενδεικτικά: De Marzio, 2007; Silvermintz, 2007; Moir, 2004; Chang, Lin & Chen, 1998)[151], τον επιχειρηματικό κόσμο (Morrell, 2004; Roy, 2005), την Ψυχολογία (Hughes, 1994; Milliren, Milliren & Eckstein, 2007; Neenan, 2009; 2008) και τη Φιλοσοφία (Grimes&Uliana, 1998), ακόμη και τον κόσμο των Νέων Τεχνολογιών (σχεδιασμός λογισμικών ή ακόμη και ολόκληρων βάσεων δεδομένων [πρβλ. Cloud Computing Service] (Dhillon & Kolkowska, 2011) ή της ιατρικής (Birnbacher, 1999; Fitzgerald & Hooft, 2000; Bunkers, 2004). Εναρμονίζεται δε, πλήρως με τις θερμές – επιτακτικού χαρακτήρα (ψυχο-)θεραπευτικές ανάγκες ενδεών, ψυχολογικώς, πληθυσμών. Οι Beck, Ellis και έτεροι ψυχοθεραπευτές χρησιμοποίησαν και χρησιμοποιούν τη σωκρατική διαλεκτική ως ένα μέσο για την επίτευξη θεραπευτικών στόχων, διαμέσου της υποβολής μίας σειράς εστιασμένων ερωτήσεων οι οποίες, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, περιλαμβάνουν τη λήψη πληροφοριών που αφορούν στην προσωπική ιστορία του α-σθενούς, τη μνημονική του ανάκληση, την προσωπική ανάγνωση των

ο Roy (2005:159) δίνει ως παράδειγμα την εναρκτήρια ερώτηση: «*Τί είναι φιλία;*», η προέλευσή του βρίσκεται σε μία αναπαραγωγική φαντασία (*reproductive imagination*) όπως αυτή προτάθηκε από τον I. Kant [σ.σ. Οι απειράριθμες, ρευστές και αντιφατικές εντυπώσεις που κατακλύζουν, διαμέσου των αισθήσεων, το ανθρώπινο πνεύμα δεν αποτελούν βέβαια γνώση. Πρέπει προηγουμένως το χαώδες αυτό υλικό να τακτοποιηθεί και να καταταχθεί με βάση ορισμένα κριτήρια, ώστε να δημιουργηθούν παραστάσεις και έννοιες, που από το συνδυασμό και την αξιοποίησή τους θα προκύψουν συνθετότερα γνωστικά στοιχεία (Kant, 1965]. Οι ιθύνουσες διάνοιες της προσέγγισης θεωρούν ότι η Φιλοσοφική Συμβουλευτική που ασκείται στα πλαίσια αυτής της προοπτικής, μπορεί τώρα να αποτελέσει διακριτό κλάδο από άλλους τύπους συμβουλευτικής π.χ. την αμιγώς ψυχολογική ή την ποιμαντική, για δύο λόγους: ένας είναι ότι κάνει επίκληση στις γνωστικές ικανότητες του ατόμου, τις οποίες η ιστορία της Φιλοσοφίας έχει να επιδείξει ότι εκείνη, δηλαδή η Φιλοσοφία, τις έχει προασπιστεί, και δεύτερον επειδή δεν κάνει χρήση οντοτήτων ή όρων, που γενικώς συνδέονται με την ψυχολογίζουσα συμβουλευτική, π.χ. το Υποσυνείδητο, ή με όρους που, γενικά, συνδέονται με την ποιμαντική συμβουλευτική, π.χ. την ψυχή.

[151] Ο Sebastian Mitchell (2006:181-195) παραθέτει μία διεξοδική ανάλυση για τις εφαρμογές του Σωκρατικού Διαλόγου στην εκπαιδευτική διαδικασία και γενικότερα στις Ανθρωπιστικές Επιστήμες και εκθειάζει τη τεχνική της διατύπωσης ερωτήσεων στην εκπαιδευτική πράξη θεωρώντας ότι μέσω τέτοιου είδους ερωτήσεων οι μαθητές αντιλαμβάνονται καλύτερα τόσο των Εαυτό τους όσο και τον ευρύτερο κοινωνικό τους κόσμο.

γεγονότων, την ερμηνεία αυτών, την εφαρμογή σε νέα καταστασιακά πλαίσια, την ανάλυση, τη σύνθεση, την αξιολόγηση. Η εφαρμογή του σωκρατικού διαλόγου στην ενεργό ψυχοθεραπευτική πράξη είχε ως αποτέλεσμα τη μετατόπιση της θεραπευτικής προσέγγισης κατά μήκος μίας κατεύθυνσης που έχει αποκληθεί ως «***καθοδηγούμενη ανακάλυψη***» (guided discovery)[152] (Padesky, 1993) ή «***συνεργατική εμπειρική ιατρική***» (collaborative empiricism) (Beck, Rush, Shaw & Emery, 1979). Ο σωκρατικός διαλογος δεν είναι μία απλή διαδικασία ερωταποκρίσεων. Αντίθετα, απαιτεί πολλή και συστηματική ενασχόληση στα πλαίσια της οποίας ο θεραπευτής δεν ενέχει, απλώς, το ρόλο ενός αποκριτή στα λεγόμενα του α-σθενούς του, αλλά είναι κάτι περισσότερο, κάτι πιο σημαντικό, είναι αποκριτής, ναι, ενώ την ίδια στιγμή χρησιμοποιεί τα λεγόμενα του α-σθενούς του και τον προσανατολισμό που παρέχει η ίδια η μέθοδος, για να πετύχει τη γνώση, την προσωπική ενημερότητα, και, εν τέλει, την κατάκτηση – επίτευξη της αλλαγής του σεναρίου ζωής του συνομιλητή του, του α-σθενούς του. Μάλιστα, ο Howard (1999:19-21), ερμηνεύοντας την παρά Πλάτωνι απολογία του Σωκράτους σημειώνει ότι ο τελευταίος «***σαφώς αποτελεί καλύτερο πρότυπο για μια τέτοια δραστηριότητα, εν συγκρίσει προς τους Freud και Rogers, αλλά και άλλους σύγχρονους θεραπευτές***»

Συνεκδοχικά, μπορεί να ειπωθεί ότι ο Σωκράτης ως εκφραστής της πρακτικής φιλοσοφίας, υποστηρίζει ότι η ηθική ζωή προϋποθέτει υψηλότερες γνωστικού τύπου λειτουργίες που αφορούν στη σωματική φύση του συναισθήματος. Παραδέχεται, επίσης, μία τελεολογικού τύπου θεώρηση της

---

[152] **Στο ερώτημα σχετικά με το ποιός είναι, τελικά, ο πρωταρχικός σκοπός της σωκρατικής διαλεκτικής: η αλλαγή γνωσιών ή η καθοδηγούμενη ανακάλυψη** [η συνεργατική ιατρική], (Changing Minds or Guiding Discovery?) **η Padesky** (1993:2) **τονίζει ότι: «*Θεωρητικώς, δε μπορώ να αποδεχθώ ότι ο σκοπός της σωκρατικής διαλεκτικής είναι η αλλαγή των γνωσιών του πελάτη* [σ.σ. α-σθενούς]. *Γιατί όχι; Δεν είναι η αλλαγή γνωσιών ένας από τους πρωταρχικούς στόχους – σκοπούς της Γνωσιακής θεραπείας; Ναι...και όχι. Ενώ η αλλαγή γνωσιών είναι συχνά πολύ θεραπευτική, ανησυχώ – προβληματίζομαι σχετικά το θεραπευτικό κόστος εάν η αλλαγή γνωσιών καταστεί αυτοσκοπός της θεραπευτικής διαδικασίας. Τα θεωρητικά μας θεμέλια στη Γνωσιακή θεραπεία συνοψίζονται στην αξιωματική παραδοχή ότι ως θεραπευτές οφείλουμε να κινούμαστε σε πλαίσια συνεργατικής εμπειρικής ιατρικής* [σ.σ. να είμαστε συνεργάτες και συνοδοιπόροι του θεραπευόμενου]».

φύσης, αλλά και μια ιεραρχική δομή μεταξύ του κοινού καλού και του ιδίου συμφέροντος. Η ευτυχία συνίσταται στην ευχαρίστηση, τη χρησιμότητα και το αγαθόν. Πρεσβεύει, επίσης, ότι μία ρύθμιση των πράξεων του ανθρώπου, συμφώνως προς τα συναισθήματά του ή τις καθιερωμένες του συνήθειες, μπορεί, ορισμένες φορές, συμπτωματικά, να οδηγεί τον άνθρωπο να επιτύχει το σωστό, αλλά ποτέ δεν είναι βέβαιος για την επιτυχία του. Εν αντιθέσει προς τους Σοφιστές, που επιζητούν δυναμικά την ανάπτυξη των παθών, δεν τονίζει καμία αρετή τόσο πολύ όσο εκείνη της αυτοκυριαρχίας. Διατυπώνει, τη θεώρησή του για τον έρωτα, ως φιλία και σχέση συμπάθειας και αμοιβαίας εμπιστοσύνης δασκάλου - μαθητή, οι σχέσεις αυτές πρέπει να έχουν μοναδικό περιεχόμενο στο ότι και οι δύο, ζώντας μαζί και ενισχύοντας ο ένας τον άλλον, προσπαθούν να γίνουν όλο και καλύτεροι. Πιστεύει δε, ότι υφίστανται ορισμένες καταστάσεις όπου μόνη της η γνώση δεν επαρκεί για να οδηγήσει στη σωστή απόφαση, οπότε εκεί πια το συναίσθημα παίρνει δικαιωματικά τη θέση του.

Τέλος, άξια αναφοράς είναι η προσέγγιση του O'Keefe (2006:388) αναφορικά με τη **Φιλοσοφική Θεραπεία στο ψευδεπίγραφο πλατωνικό *Αξίοχον***, η οποία συνίσταται σε ένα συμπαγές αμάλγαμα πλατωνικών, επικούρειων, και κυρηναϊκών επιχειρημάτων, **έναντι του φόβου θανάτου**, όπου αναλύεται διεξοδικά ο θεραπευτικός σχεδιασμός, όπως τούτος διαρθρώνεται στη θεραπευτική σχέση, με τον Σωκράτη να βρίσκεται στη θέση του θεραπευτή και τον Αξίοχο ως θεραπευόμενο. Ο Αξίοχος, λοιπόν, «παραπέμπεται» στον Σωκράτη με το αίτημα διαχείρισης κρίσης «**άγχους θανάτου**»[153] (περισσότερο γνωστό στην ψυχοδυναμική θεώρησης ως «*θανατοφοβία*» (***"thanatophobia"***)

---

[153] Η Βρετανική Υπηρεσία Εθνικού Συστήματος Υγείας (**www.palliativecarebradford.nhs.uk**) ορίζει το «**άγχος θανάτου**» ως «**μία αίσθηση φόβου για το θάνατο, αντίληψης επέλευσης αυτού ή ευρύτερης αναστάτωσης του ατόμου (άγχος), όταν το άτομο σκέφτεται το θάνατο ή την ανυπαρξία που αυτός συνεπάγεται ή το τι συμβαίνει μετά το θάνατο**». Παρατηρούμε ότι **ο Αξίοχος εκδηλώνει πλήρη συμπτωματολογία αυτής της αγχώδους διαταραχής**: «*οὐκ οἶδα ὅπως παρ' αὐτό μοι τὸ δεινὸν γενομένῳ οἱ μὲν καρτεροὶ καὶ περιττοὶ λόγοι ὑπεκπνέουσιν λεληθότως καὶ ἀτιμάζονται, ἀντίσχει δὲ δέος τι, ποικίλως περιαμύττον τὸν νοῦν, εἰ στερήσομαι τοῦδε τοῦ φωτὸς καὶ τῶν ἀγαθῶν, ἀιδὴς δὲ καὶ ἄπυστος ὁποίποτε κείσομαι σηπόμενος, εἰς εὐλὰς καὶ κνῶδαλα μεταβάλλων*» (Αξ., 365.c.2-c.7).

(Langs, 2004α,β) ή «*νεκροφοβία*» (*"necrophobia"*) (Nyatunga, 2006). Ο Σωκράτης, λοιπόν, αποπειράται να ασκήσει παραμυθία στον Αξίοχο, διότι κρίνει ότι αυτής ακριβώς δείται: «*ἀσθενῆ δὲ τὴν ψυχήν, πάνυ ἐνδεὰ παραμυθίας, πολλάκις δὲ ἀναφερόμενον καὶ στεναγμοὺς ἱέντα σὺν δακρύοις καὶ κροτήσεσι χειρῶν*» (*Ἀξ.*, 365.a.3-5). Για το σκοπό αυτό χρησιμοποιεί κάποιες θεραπευτικές τεχνικές και όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο O'Keefe (2006:396) «*ο Σωκράτης καταδεικνύει κατά πολλούς τρόπους ότι προθυμοποιείται να θυσιάσει την υγιεινή της ανάπτυξης επιχειρηματολογίας* (argumentative hygiene) [σσ. τη συνήθη τακτική που χρησιμοποιείτο] *προς χάριν της θεραπευτικής αποτελεσματικότητας* (therapeutic effectiveness)». Ας δούμε, λοιπόν, διεξοδικότερα αυτές τις θεραπευτικές τεχνικές:

α. Χρήση επιχειρημάτων με ασυνεπείς υποθέσεις παρουσιαζόμενα στο ίδιο άτομο (*Using arguments with incosistent premises, presented in propia persona*). Ο **σκοπός** αυτής της θεραπευτικής τεχνικής είναι **διττός**. Κατά πρώτον έχει στόχο **να αποκαλύψει γνωστικές αντιφάσεις στο «σύστημα των πίστεων» και ερμηνευτικών κατασκευών του ατόμου, εντοπίζοντας έτσι σημεία α-δυναμιών που ευθύνονται για γνωστικές χαοτικές κατατμήσεις, γνωστικά σφάλματα ή /και διαταραχές[154] και κατά δεύτερον το ότι παρουσιάζονται στο ίδιο άτομο αυτό σημαίνει ότι θέτουν το άτομο σε μία κατάσταση αυτογνωσίας, ευθύνης προσωπικών επιλογών και ελέγχου[155].** Από την άλλη πλευρά όταν ο θεραπευτής παρουσιάζει τα θεραπευτικά επιχειρήματα ως δικές του απόψεις, τότε πολλοί θεραπευόμενοι μπορεί να απαντήσουν στον θεραπευτή τους όπως ο Αξίοχος: «*Κακὸν σύν, ὦ Σώκρατες, ἡγούμενος τὸ ζῆν πῶς ἐν αὐτῷ μένεις; καὶ ταῦτα φροντιστὴς ὢν καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς τοὺς πολλοὺς τῷ νῷ διαφέρων;*» (*Ἀξ.*, 366.b.2-4). Στο ίδιο ακριβώς πνεύμα κινείται και η «*τέχνη ἀλυπίας*» ως θεραπευτική τεχνική. Ο θεραπευόμενος θα πρέπει να αποκτήσει επίγνωση Εαυτού, ο θεραπευτής δεν είναι δική του προέκταση. Η

---

[154] Πρβλ. «*πᾶσι γὰρ ἀνθρώποις ἡ γνώμη τοῦ σώματος ἡγεῖται καὶ εἰς ὑγίειαν καὶ νόσον καὶ εἰς τὰ ἄλλα πάντα*» (Αντιφ. *Ἀπ.*, 2.2-3= DK87 B2).

[155] πρβλ. **το συζητητικό μοντέλο (the conversational model)** στην ψυχοδυναμική προσέγγιση (Hobson, 1985).

δυσχείριστη λύπη και η πηγή αυτής της έλλειψης σθένους επί του αντεπεξέρχεσθαι οφείλει να απασχολήσει πρωτίστως και κυρίως το ίδιο το άτομο. Από το άτομο για το ίδιο το άτομο. Ο θεραπευτής θα δείξει το δρόμο και ο θεραπευόμενος καλείται να τον βαδίσει με επίγνωση και ευθύνη εαυτού έτσι ώστε «*ἡ τοῦ ζῆν ἀπαλλαγὴ κακοῦ τινός ἐστιν εἰς ἀγαθὸν μεταβολή*» (*Ἀξ.*, 366.a.8-b.1). Και αυτή ακριβώς είναι η πεμπτουσία του «*ἀλύπως ζῆν καὶ ἡδέως*» (*Πρωτ.*, 358b. 4).

β. ***Επίκληση στο συναίσθημα*** (*appealing to emotion*): Ο Σωκράτης ξεκινά τη «θεραπευτική συνεδρία» τονίζοντας ότι «*τὰ πρόσθεν αὐχήματα καὶ αἱ συνεχεῖς εὐλογίαι τῶν ἀρετῶν καὶ τὸ ἄρρατον ἐν σοὶ θάρσος; ὡς γὰρ ἀγωνιστὴς δειλός, ἐν τοῖς γυμνασίοις γενναῖος φαινόμενος, ὑπολέλοιπας ἐν τοῖς ἄθλοις. οὐκ ἐπιλογιῇ τὴν φύσιν περιεσκεμμένως, ἀνὴρ τοσόσδε τῷ χρόνῳ καὶ κατήκοος λόγων, καὶ εἰ μηδὲν ἕτερον, Ἀθηναῖος, ὅτι, τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ πρὸς ἁπάντων θρυλούμενον, παρεπιδημία τίς ἐστιν ὁ βίος, καὶ ὅτι δεῖ ἐπιεικῶς διαγαγόντας εὐθύμως μόνον οὐχὶ παιανίζοντας εἰς τὸ χρεὼν ἀπιέναι; τὸ δὲ οὕτως μαλακῶς καὶ δυσαποσπάστως ἔχειν νηπίου δίκην οὐ περὶ φρονοῦσαν ἡλικίαν ἔχειν;*» (*Ἀξ.*, 365.a.6-b.8). Ο O'Keefe (2006:397) τονίζει ότι αυτή η θεραπευτική τεχνική είναι ιδιαίτερα αποτελεσματική στην περίπτωση του Αξιόχου, διότι όπως θα παραδεχθεί αρκετά αργότερα, ο φόβος θανάτου δήλωνε αδυναμία ευψυχίας («*γάρ μοι θανάτου δέος ἔνεστιν, ἀλλ' ἤδη καὶ πόθος – ἵνα τι κἀγὼ μιμησάμενος τοὺς ῥήτορας περιττὸν εἴπω – καὶ πάλαι μετεωρολογῶ καὶ δίειμι τὸν ἀίδιον καὶ θεῖον δρόμον, ἔκ τε τῆς ἀσθενείας ἐμαυτὸν συνείλεγμαι καὶ γέγονα καινός*») και, επίσης, στο τέλος αναφέρει ότι αισχύνεται να πει οτιδήποτε στον Σωκράτη («*Αἰσχύνομαί σοί τι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες· τοσοῦτον γὰρ ἀποδέω τοῦ δεδοικέναι τὸν θάνατον, ὥστε ἤδη καὶ ἔρωτα αὐτοῦ ἔχειν. οὕτως με καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς καὶ ὁ οὐράνιος, πέπεικε, καὶ ἤδη περιφρονῶ τοῦ ζῆν, ἅτε εἰς ἀμείνω οἶκον μεταστησόμενος νυνὶ δὲ ἠρέμα κατ' ἐμαυτὸν ἀναριθμήσομαι τὰ λεχθέντα. ἐκ μεσημβρίας δὲ παρέσῃ μοι, ὦ Σώκρατες*» [*Ἀξ.*, 372.a.9-14]. Και αυτή η γαλήνη της ψυχής, ως επίτευξη ἀλυπίας: «*ὅτι ψυχὴ ἅπασα ἀθάνατος, ἡ δὲ ἐκ τοῦδε τοῦ χωρίου μετασταθεῖσα καὶ ἄλυπος*» (*Ἀξ.*, 372.a.5-7) περιγράφεται εξαιρετικά ποιητικά και άκρως συναισθηματικά από τον Αξίοχο όταν αναφέρει ότι: «*καὶ ἀκήρατος ἀλυπία καὶ ἡδεῖα δίαιτα· οὔτε γὰρ*

χεῖμα σφοδρὸν οὔτε θάλπος ἐγγίγνεται, ἀλλ' εὔκρατος ἀὴρ χεῖται ἀπαλαῖς ἡλίου ἀκτῖσιν ἀνακιρνάμενος. ἐνταῦθα τοῖς μεμυημένοις ἐστίν τις προεδρία· καὶ τὰς ὁσίους ἁγιστείας κἀκεῖσε συντελοῦσιν» (*Ἄξ.*, 371.d.3-7).

γ. ***Προσαρμογή των επιχειρημάτων στο κοινό*** (*Tailoring arguments to the audience*): **Ο Σωκράτης χρησιμοποιεί μία ποικιλότητα επιχειρημάτων** χωρίς κάποιά λογική σειρά. Δοκιμάζει διαφορα επιχειρήματα και μέσω της μεθόδου «διά δοκιμής και πλάνης» βλέπει ποιό από αυτά μπορεί να επιφέρει ευεργετικά θεραπευτικά αποτελέσματα για τον «θεραπευόμενό» του. Έτσι, ξεκινά με την επικούρεια θέση έναντι του φόβου του θανάτου (365d-e), τη διακόπτει, εν συνεχεία, για να παραθέσει την πλατωνική αντίληψη (όπως αυτή αποτυπώνεται στον *Φαίδωνα*) για τη μεταθανάτια ζωή, και τη θέση των Κυνικών φιλοσόφων για τις αντιξοότητες της ζωής, πριν επιστρέψει σε μία πιο αναλυτική και επεξεργασμένη παράθεση της επικούρειας αντίληψης (369d-370a), και αυτή η αρχική του άποψη για την αντίληψη του *Φαίδωνα* (365e-366b) συγκεφαλαιώνεται και συμπληρώνεται από μία επιχειρηματολογία για την αθανασία της ψυχής (370b-d). Παρατηρούμε εδώ ότι **εκτίθεται η άποψη που επικρατεί και στη σημερινή ηθική και δεοντολογία της ψυχοθεραπευτικής πράξης, δηλαδή ότι ανάλογα με το αίτημα του εκάστοτε θεραπευόμενου, ακολουθείται και η κατάλληλη θεωρητικώς θεμελιωμένη θεραπευτική διαδρομή.** Και είναι αλήθεια ότι στον πλατωνικό *Φαίδωνα* απαντάται η έννοια της ἀλυπίας ως περιγραφή του άλυπου βίου: «*Λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῇ, μήτε ἀκοὴ μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδὼν μηδέ τις ἡδονή, ἀλλ' ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνηται ἐῶσα χαίρειν τὸ σῶμα, καὶ καθ' ὅσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ' ἁπτομένη ὀρέγηται τοῦ ὄντος*» (*Φαίδ.*, 65.c.5-9) και η ἀλυπία τείνει να προβάλεται σαφώς ως στόχος ζωής στην *Πολιτεία*: «*Ὅτε δή οὖν, εἶπον, ἀμφισβητοῦνται ἑκάστου τοῦ εἴδους αἱ ἡδοναὶ καὶ αὐτὸς ὁ βίος, μὴ ὅτι πρὸς τὸ κάλλιον καὶ αἴσχιον ζῆν μηδὲ τὸ χεῖρον καὶ ἄμεινον, **ἀλλὰ πρὸς αὐτὸ τὸ ἥδιον καὶ ἀλυπότερον**, πῶς ἂν εἰδεῖμεν τίς αὐτῶν ἀληθέστατα λέγει;*» (*Πολιτ.*, 581.e.6-582.a.2). **Θεραπευτικός στόχος είναι η ισόρροπη διασταση ζωής και ως πυρήνας αληθείας αυτής της ενδογενούς εξισορρόπησης, προβάλλεται η**

επίτευξη ἀλυπίας [«*κρατήσας αὐτὸς ἑαυτὸν κόσμιον παρέχεται*» (Ἀντιφ. Ἀπ., 59.3-4= DK87 B59)].

δ. ***Υπεκφυγή*** (*evasion*): **στη θεραπευτική πράξη απαντώνται στιγμές όπου οι ερωτήσεις του θεραπευόμενου στον θεραπευτή του είναι αμείλικτες.** Σε μία τέτοια θέση φαίνεται να βρέθηκε και ο Σωκράτης όταν ο Αξίοχος του θέτει την εξής ερώτηση: «*Κακὸν οὖν, ὦ Σώκρατες, ἡγούμενος τὸ ζῆν πῶς ἐν αὐτῷ μένεις; καὶ ταῦτα φροντιστὴς ὢν καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς τοὺς πολλοὺς τῷ νῷ διαφέρων;*» (Ἀξ., 366.b.2-4). Ο Σωκράτης, λοιπόν, επικαλείται τις απόψεις του Πρόδικου και στρέφει την προσοχή του Αξίοχου σε άλλο πεδίο, πέραν της θεματικής της ερώτησης έτσι ώστε να διασφαλιστεί η απρόσκοπτη επίτευξη του θεραπευτικού στόχου. Σε κάθε περίπτωση ο Σωκράτης εστιάζεται στη δυσκολία επίτευξης άλυπου βίου, διότι ο άλυπος βίος δεν είναι καθόλου δεδομένος: «*Ψευδῆ γε μὴν δοξάζουσι περὶ τοῦ χαίρειν, εἴπερ χωρὶς τοῦ μὴ λυπεῖσθαι καὶ τοῦ χαίρειν ἡ φύσις ἑκατέρου*» (*Φίληβ.*, 44.a.9-10).

ε. ***Παρουσίαση μη έγκυρων επιχειρημάτων έτσι ώστε να συνάγει μη τεκμηριωμένες, αλλά, διευκολυντικές για τον Εαυτό πίστεις*** (*presenting invalid arguments so as to induce unjustified but comforting belief*). Ο Σωκράτης παρουσιάζει έναν μύθο ορφικού τύπου για την μακαριότητα των ψυχών στην άλλη ζωή και ο μύθος αυτός κυριολεκτικά αφήνει τον Αξίοχο «ερωτευμένο» με την ιδέα του θανάτου. Για να είμαστε πιο σαφείς, ο O'Keefe (2006:399) αναφέρει ότι **ο Σωκράτης για να πείσει τον Αξίοχο να μη φοβάται το θάνατο χρησιμοποιεί μία «ψυχοθεραπευτική» διαδρομή που σε ελεύθερη νοηματική απόδοση θα μπορούσε να συνάδει με την τεχνική παράδοξης συνθήκης** (αυτή είναι η αφήγηση του μύθου για τη μεταθανάτια ζωή), μία συνθήκη που πάλι αναγιγνώσκεται σε «όρους αξίας» για τον ίδιο τον Αξίοχο – εάν ζήσει ευσεβώς, θα απολαύσει τα αγαθά και τη μακαριότητα στα επέκεινα. Κατά τη θέση του γράφοντος, αυτή η τεχνική αφήνει τον Αξίοχο ερωτευμένο με την ιδέα του θανάτου, διότι παρόλο που δεν αφορμάται από και δεν εδράζεται στο εδώ και τώρα, εντούτοις θέτει το άτομο στο κέντρο της συμπαντικότητας και του αφήνει σημαίνοντα ρόλο αυτοελέγχου και ανάληψης προσωπικής ευθύνης με κέντρο τον Εαυτό και τον σύμπαντα κόσμο να συνιστά αφορμή [πρβλ. «*Ἔτι τῶν*

ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τελικά, τὰ δὲ ποιητικά, τὰ δὲ τελικὰ καὶ ποιητικά. τὸν μὲν οὖν φίλον καὶ τὰς ἀπ' αὐτοῦ γινομένας ὠφελείας ποιητικὰ εἶναι ἀγαθά· θάρσος δὲ καὶ φρόνημα καὶ ἐλευθερίαν καὶ τέρψιν καὶ εὐφροσύνην καὶ ἀλυπίαν καὶ πᾶσαν τὴν κατ' ἀρετὴν πράξιν τελικά» (Διογ. Λ. 7.96. 6-10)] για την επίτευξη του ά-φοβου έναντι της παράλυσης απέναντι στην ιδέα του τέλους και του φόβου του θανάτου – ακόμη και ο γιος του Αξίοχου μπορεί να καταστεί αφορμή να μη νιώθει εκείνος φόβο όταν σκέφτεται στο θάνατο. Η ἀλυπία είναι παρηγορητική καταστασιακή συνθήκη και θεραπευτικός στόχος για όσους χάνουν προσφιλή πρόσωπα [πρβλ. «*τοῖς ἀναιροῦσι λύπας καὶ δάκρυα καὶ στεναγμοὺς ἐπὶ ταῖς τῶν φίλων τελευταῖς μάχονται καὶ λέγουσι τὴν εἰς τὸ ἀπαθὲς καθεστῶσαν ἀλυπίαν*» (Ἐπίκ. Ἀπ. ἐπ., 46.1-3)]. Ο θάνατος δε σημαίνει κατάλυση, αλλά συνέχεια και προβολή βίου σε μία διαφορετική καταστασιακή συνθήκη, όπου το άτομο φροντίζει με επίγνωση σωματικού και διανοητικού εαυτού για την επίτευξη ενός άλυπου βίου. Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι στον Αξίοχο περιγράφεται εξαιρετικά εύγλωττα αυτή ακριβώς η συνθήκη άλυπου βίου, όπως προαναφέρθηκε. Το άτομο που έχει κατακτήσει τον άλυπο βίο, δε θα ζήσει σε μία μίζερη κατάσταση ζωής, θα βρίσκεται σε ένα πλαίσιο βίου όπου εν μέσω πολυεπίπεδης μακαριότητας θα υφίσταται: «*καὶ ἀκήρατος ἀλυπία καὶ ἡδεῖα δίαιτα· οὔτε γὰρ χεῖμα σφοδρὸν οὔτε θάλπος ἐγγίγνεται, ἀλλ' εὔκρατος ἀὴρ χεῖται ἁπαλαῖς ἡλίου ἀκτῖσιν ἀνακιρνάμενος. ἐνταῦθα τοῖς μεμνημένοις ἐστίν τις προεδρία· καὶ τὰς ὁσίους ἁγιστείας κἀκεῖσε συντελοῦσιν*» (Ἀξ., 371.d.3-7). Το άτομο που έχει κατακτήσει τη μακαρία ζωή, έκφανση της οποίας μπορεί να θεωρηθεί κατά τον γράφοντα και η επίτευξη του άλυπου βίου, δε φοβάται το θάνατο, είναι **ψυχοδιανοητικά εύρωστο** απέναντι στην ιδέα του και είναι το ίδιο που θα θέσει τα μέτρα και τα σταθμά αυτοελέγχου του με στόχο να φτάσει στην ***ἀκήρατον ἀλυπίαν καὶ ἡδεῖα δίαιτα.***

Εν κατακλείδι, ίσως, θα μπορούσε να υποστηριχθεί με πληρότητα ότι ο Σωκράτης μπορεί να περιγραφεί καλύτερα ως επαγγελματίας (υπό την έννοια του ειδήμονος περί τη διαπλαση της ανθρώπινης ψυχής)

φιλόσοφος. Ωστόσο, θα μπορούσε να τεθεί το εξής ερώτημα[156]: ο Αριστοτέλης παρουσιάζει τον Σωκράτη ως διαρκώς αναζητούντα το *καθόλου*, ήτοι καθολικούς ορισμούς επί ηθικών εννοιών: «*Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διανοιαν*» (*Μ.τ.φ.*, 987b.1-4). Τι συμβαίνει ωστόσο σε όρους κλινικής ψυχοθεραπευτικής πράξης, αναφορικά με το σύστημα αξιών και ηθικών εννοιών του εκάστοτε α-σθενούς, ιδίως όταν ειρίζονται επί εσφαλμένων γνωσιών; **Στην αμιγή Γνωσιακή Ψυχοθεραπευτική Προσέγγιση**[157], γίνεται αποδεκτή η θέση ότι ο Θεραπευτής αναλαμβάνει το ρόλο να διαλογίζεται, να είναι υπομονετικός και γενικά να επιτρέπει στον Θεραπευόμενο να αξιοποιήσει τον χρόνο των συνεδριών, προκειμένου να φτάσει στις προσωπικές του κατανοήσεις ή / και ενοράσεις, αναφορικά με το δικό του σύστημα πεποιθήσεων, σχημάτων και γνωσιών εν γένει (σαφώς και δεν αγνοούμε τη θέση που εκπροσωπούν η θεραπεία Gestalt, οι «σωματικές» και γνωσιακές – συμπεριφορικές προσεγγίσεις, ως προς τη ψυχοθεραπευτική αντίληψη που ευνοεί μία πολύ ενεργητικότερη στάση από την πλευρά του θεραπευτή, με τη χρήση παρεμβάσεων που επιθυμούν να επιταχύνουν τον ρυθμό αλλαγής ή να ωθήσουν σε άλματα προόδου μέσα από την προβολή και έμμεση «επιβολή» προτύπων σκέψης και δράσεως). Ένας γνωσιακά προσανατολισμένος Θεραπευτής, θέση που ασπάζεται και ο γράφων, θέτει προ(σ)κλήσεις βίου στον Θεραπευόμενο έτσι ώστε ο ίδιος να αντιληφθεί διακενα, ασυνέπειες ή /και επαπειλητικές συνθήκες στο σύστημα αξιών και ηθικών εννοιών του. Η ηθική αξία της

---

[156] Ευχαριστήρια στην επιβλέπουσα της παρούσας κ. Καραμπατζάκη για την επισήμανση του ερωτήματος, το οποίο δύναται να φωτίσει πληρεστέρα τις σημαίνουσες πτυχές που ανα-δύονται, ανα(-)κρίνοντας τη σωκρατική ψυχοθεραπεία.

[157] Νοουμένου του γεγονότος ότι η Ψυχοδυναμική προσέγγιση, ιδίως δε η ορθόδοξη Ψυχανάλυση, εδέχθη (άραγε ορθή η εκφορά του ρήματος στον αόριστο;), από καιρού εις καιρόν σαφείς μομφές περί κατευθυντικότητας, και «*υποβολής του αξιακου συστήματος του θεραπευτή στον εκάστοτε α-σθενή*» (Παλαιολόγου, 2001: 218).

αυτονομίας του ατόμου στην ψυχοθεραπευτική σχέση, υποδηλώνει ότι οι θεραπευόμενοι, ως πρόσωπα σε πορεία γίγνεσθαι, έχουν μία δυνατότητα επιλογής αναδόμησης και επαναπροσδιορισμού του γνωσιακού τους κόσμου, μέσα από την ανταπόκριση στις πληροφορίες του Θεραπευτή με κριτικό – ορθολογικό τρόπο που διασπά εκλογικεύσεις και διανοητικοποιημένες άμυνες όπως αυτές έχουν καταστεί συμπαγή γνωσιακά σφάλματα, μία δυνατότητα επίγνωσης Εαυτού ως προσώπου που πάντα τείνει να ή σκοπεύει να επικυρώνεται μέσα από το «από εμένα για εμένα». Ο Θεραπευτής είναι εκεί όχι για να χορηγήσει μία συνήθη «ιατρική συνταγή» για τον «πόνο της ψυχής», αλλά να βοηθήσει τον α-σθενή του, ως μοναδική συμπαντική οντότητα (ad hominem), δείχνοντας το δρόμο που ο δεύτερος καλείται να βαδίσει για να βρει τη θεραπεία. Προτείνεται η έμπνευση στοιχείων αυτοπροσδιορισμού και ελέγχου όπου το ίδιο το άτομο θέτει τα μέτρα και τα σταθμά του δικού του σεναρίου ζωής γιατί κανείς άλλος δε μπορεί να ξέρει και να ακούσει τον Εαυτό καλύτερα από τον ίδιο τον Εαυτό. Αυτήν ακριβώς την ψυχοθεραπευτική τεχνική ασπάζεται και ο Σωκράτης στον Αξίοχο (βλ. O'Keefe, 2006:396) μέσα από τη «*χρήση επιχειρημάτων με ασυνεπείς υποθέσεις παρουσιαζόμενα στο ίδιο άτομο*» (*«Using arguments with incosistent premises, presented in propia persona»*) με θεραπευτική στοχοθεσία να αποκαλυφθούν γνωσιακές αντιφάσεις στο ίδιο το άτομο και να προχωρήσει ο ίδιος ο θεραπευόμενος σε αλλαγή πορείας ζωής (Πρβλ. «*πάσι γὰρ ἀνθρώποις ἡ γνώμη τοῦ σώματος ἡγεῖται καὶ εἰς ὑγίειαν καὶ νόσον καὶ εἰς τὰ ἄλλα πάντα*» (Ἀντιφ. Ἀπ., 2.2-3= DK87 B2), μέσα από την κατάκτηση στοιχείων **Ψυχοδιανοητικής Ευρωστίας**[158]

[158] Η Παλαιολόγου (2001:603) ως προς της απαρχές του μοντέλου σημειώνει τα εξής: «*στη διαρκεια των δεκαετιών του '60 και του '70 ο Salvatore Maddi εργάστηκε σκληρά, ανάμεσα σε άλλους οπτιμιστές της ανατέλλουσας κλινικής πραγματικότητας, χρησιμοποιώντας συλλήψεις υπαρξιστικής φιλοσοφίας σε εφαρμογές πρώιμων γνωσιακών προσεγγίσεων της εποχής*». Προϊόντος του χρόνου, και ενώ το μοντέλο συστηματικά ενισχύετο πειραματικά σε μη κλινικούς πληθυσμούς, περί τη δεκαετία του '90 οι Dane και Paleologou (επί παραδείγματι: Paleologou 1998) προήγαγαν το μοντέλο σε οικεία Γνωσιακής Ψυχολογίας και Ψυχοθεραπείας πλαίσια, προκειμένου για την επιτυχή εφαρμογή του και σε κλινικούς πληθυσμούς.

(Psychological Hardiness) (κατάσταση αυτογνωσίας, ευθύνης προσωπικών επιλογών και ελέγχου εαυτού). Σαφώς και ένας θεραπευτής αναμένεται να εμπνεύσει τον θεραπευόμενο (στοιχεία μεταβίβασης στην ψυχοθεραπευτική σχέση), αλλά όχι και να καταστεί μία καθολική προέκταση αυτού.

Ωστόσο, δε μπορεί να αγνοήσει κανείς, όταν μιλά για διαχείριση κρίσεων που αφορά σε αξιακές και ηθικές πίστεις, το πιο δύσκολο και οδυνηρό δίλημμα που αφορά στο πλέγμα των ευθυνών του θεραπευτή σχετικά με το «***καθήκον προειδοποίησης και προστασίας***» σε περιπτώσεις όπου ο θεραπευόμενος απειλεί να ασκήσει βία, ή διατυπώνει απειλές κατά ζωής, σ' ένα άλλο πρόσωπο. Οι δυσκολίες που απορρέουν από μία παρόμοια κατάσταση φαίνονται στην κλασική πια «***υπόθεση Tarasoff***» (Everstine et al., 2003; Tribbensee & Claiborn, 2003).

Το πλούσιο υλικό που ήδη προσεφέρθη εδώ τείνει να δικαιώνει τη συστηματική χρήση του σωκρατικού διαλόγου, η οποία φαίνεται να «*μπορεί να παράξει ένα χρήσιμο πλαίσιο (οδηγό) για τη σύγχρονη Γνωσιακή θεραπεία. Όμως, η Σωκρατική μέθοδος είναι κάτι περισσότερο περίπλοκο, από το να θέτει απλώς κάποιος πολυάριθμες ερωτήσεις. Η Σωκρατική μέθοδος, επίσης, χρησιμοποιεί κανόνες επαγωγικής λογικής για να κατευθύνει τη διαδικασία διερεύνησης διαμέσου των πίστεων των πελατών (θεραπευόμενων) και να ανιχνεύσει ποικίλες όψεις της ζωής αυτών. Ακόμη, οι καθολικοί ορισμοί βοηθούν το θεραπευτή και το θεραπευόμενο να αποδώσουν εστιασμό σε μείζονες θεματικές ζωής έναντι μηδαμινών γεγονότων*». (Overholser, 2010:354). Η σωκρατική μέθοδος, ωστόσο, στο φόντο των σύγχρονων, ίσως φαινομενικά μόνον εξημμένων, φαινομένων ύφεσης, αλλά και των ποικίλων, ζωτικής σημασίας, «αιτημάτων» αρωγής ψυχικώς ενδεών πληθυσμών στην ενεργό κλινική πράξη, τείνει να εμπλουτίζει μεθοδικά την επιστημονική της εμπειρική τεκμηρίωση, τόσο υπό όρους «ποσού», αλλά και «ποιού».

Επι παραδείγματι, οι Dalle Luche & Iazzetta (2008:151-153) αναφέρονται, εν μέσω άλλων, στον τρόπο με τον οποίο μπορεί να εφαρμοστεί ο Σωκρατικός διαλογος, ως θεραπευτική τεχνική, στην επιτυχή «διαχείριση», υπό το θεωρητικό και πρακτικό πρίσμα ενός Γνωσιακής κατεύθυνσης θεραπευτικού προσανατολισμού, α-σθενών με ιδεοψυχαναγκαστική διαταραχή και, κυρίως, ιδεοψυχαναγκαστική διαταραχή με παρουσία έκδηλων και επίμονων φόβων οι οποίοι είναι υπερβολικοί και ά-λογοι και εκλύονται από την παρουσία ειδικών αντικειμένων ή ειδικής κατάστασης. Η έκθεση στο φοβικό ερέθισμα προκαλεί στο πρόσωπο, σχεδόν πάντα, μία άμεση, στερεοτυπικά σχηματικώς δομημένη και εκπεφρασμένη αντίδραση άγχους. Από τη στιγμή που το άτομο θα διαμορφώσει αυτή την αντίληψη για τα εν λόγω ερεθίσματα ή / και καταστάσεις, τότε οδηγείται στην εκτέλεση ορισμένων πράξεων για την αντιστάθμιση του υποτιθέμενου κακού που μπορεί να προκαλέσουν οι σκέψεις του ενόψει των φοβικών ερεθισμάτων και για τη σύστοιχη μείωση του άγχους που αυτά προκαλούν, μία κατάσταση άγχους που είναι πιθανό να εκδηλωθεί με τη μορφή μίας καταστασιακά συνδεόμενης ή εκλυόμενης προσβολής πανικού. Το άτομο είναι δέσμιο συγκεκριμένων διαδικασιών ρουτίνας (πρβλ. τελετουργίες), τις οποίες αρνείται να τροποποιήσει (έστω και κατ' ελάχιστον) επικαλούμενο το «αμφίβολο «Αλλά, εάν...» [(dubitative "But if.")] (Dalle Luche & Iazzetta (2008:152). Η σκοποθεσία της επίκλησης στη θεραπευτική χρησιμότητα του Σωκρατικού διαλόγου εδράζεται στο ότι η χρήση ερωτήσεων, ακόμη και η ελεγχόμενη χρήση ειρωνείας και παραδοξότητας, ακόμη δε και υπερβολής, δρα σε επίπεδο κιονόβαθρου για την ενεργοποίηση της γνωσιακής συνείδησης των α-σθενών έτσι ώστε εκείνη να εργαστεί προς μία κατεύθυνση «εξομάλυνσης» (sic!) των νευρωτικών συμπεριφορών. Ο έλεγχος, ως διασταυρούμενη εξέταση των υπαρχόντων γνωσιακών σχημάτων του προσώπου, με σκοπό την αναίρεση των γνωσιακώς εσφαλμένων σεναρίων ζωής του (Baggini & Fosl, 2003:24-25), αναδεικνύεται σε κεντρική τεχνική του Σωκρατικού διαλόγου. Αναζητούνται πιο ευέλικτα

/ ευ-λειτουργικά σχήματα δράσης διαμέσου της εξάλειψης εκείνων που οδηγούν το άτομο σε α-συνέπειες και α-συμφωνίες εαυτού και ως εκ τούτου σε σημαίνουσες γνωσιακές αντιφάσεις. Στην ψυχοθεραπευτική διαδικασία με χρήση Σωκρατικού διαλόγου, ένας α-σθενής με ιδεοψυχαναγκαστική διαταραχή, μπορεί να επικροτεί μία τελετουργία κινήσεων την οποία ο θεραπευτής του θεωρεί εσφαλμένη και σκοπεύει να εξαλείψει. Ο θεραπευτής, λοιπόν, εν αρχή συμφωνεί με τις θέσεις του θεραπευόμενου (δεν τον «ακυρώνει») και τον αφήνει να ανακαλύψει μόνος του τη Γνωσιακή αντίφαση.

Η ανάπτυξη αυτής της θεραπευτικής τεχνικής βοηθά ασθενείς με ιδεοψυχαναγκαστική διαταραχή να επιλύσουν αξιακού τύπου συγκρούσεις ή να βρουν νοήμονες σημασιοδοτήσεις (θετικές αναγνώσεις) σε μία κατάσταση. Ο ρόλος του θεραπευτή είναι να καταστήσει το θεραπευόμενο πρόσωπο με επίγνωση Εαυτού και να μην εφαρμόσει την τεχνική των «συγκοινωνούντων δοχείων». Η χρήση του σωκρατικού διαλόγου από πλευράς του Frankl (Deurzen et al., 2005:189-190) είναι αποδεδειγμένη και μάλιστα έχει προωθηθεί επαρκώς από τους επιγόνους και συναδέλφους του στο χώρο της λογοθεραπείας (Frankl, 2004:xxxiv-xxxv). Πιο συγκεκριμένα, ο Σωκρατικός διαλογος θεωρείται ότι αποδίδει σημαίνοντα εστιασμό στην αποκάλυψη «*της φωνής της συνείδησης του ασθενούς (της δύναμης της διακρισης της μοναδιαίας νοήμονος σημασιοδότησης του καθενός)*».

Το σημαντικότερο σημείο της ερειζόμενης στη σωκρατική μέθοδο Γνωσιακής Ψυχοθεραπείας, είναι ότι εδώ «***ο θεραπευτής δε θα πρέπει ποτέ να υποθέτει ότι γνωρίζει τη βέλτιστη λύση για τα προβλήματα των θεραπευόμενών του.*** *Πολλοί θεραπευόμενοι* (σ.σ. δύνανται να) ***δώσουν εναλλακτικές λύσεις οι οποίες είναι ισάξια αποτελεσματικές.*** *Η Σωκρατική μέθοδος στοχεύει στην προώθηση της θετικής ανάπτυξης, της αισθητηριακής εξισορρόπησης, όχι απλώς αγνοώντας την ψυχιατρική διαγνωση...Η θεραπεία δύναται* ***να βοηθήσει τον πελάτη να διερευνήσει τους δικούς του στόχους, τις αξίες, και τα δικά του ηθικά πρότυπα***» (Overholser, 2010:361).

Λογισμός έστι φάρμακον λύπης μόνος.
Λῦπαι γὰρ ἀνθρώποισι τίκτουσιν νόσον [...]
Λιμὴν πλοίου μέν, ἀλυπία δ' ὅρμος βίου.
Λύπην γὰρ εὔνους οἶδεν ἰᾶσθαι λόγος.
[Μενάνδρ. *Μονόστ.*, 1. 315 – 319]

Μέρος Β'

Ι. Η προβληματική της ταυτότητας του Αντιφώντος

Υφίσταται μία εκτενής συζήτηση που αφορά στην ύπαρξη ενός ή δύο πλήρως διακριτών προσώπων υπό το όνομα *Αντιφών*. Δηλαδή, ***έζησε τον 5ο αιώνα π.Χ. στην Αθήνα ένας άνδρας ονόματι Αντιφών, ο οποίος συνέγραψε διαφορα έργα χαρακτηριζόμενα ποικιλοτρόπως ως φιλοσοφικά και ρητορικά, ή δύο διαφορετικά πρόσωπα, ένας σοφιστής και ένας ρήτορας;*** Το ερώτημα κατέστη ευρέως γνωστό στους φιλολογικούς (και όχι μόνο) κύκλους υπό τον τίτλο «**Αντιφώντειο Ζήτημα**». Ήδη από την εποχή του Ερμογένους του Ταρσέως, ρήτορος του 2ου μ.Χ. αιώνος, επισημαίνεται το πρόβλημα, χωρίς ωστόσο η έρευνα να εδύνατο να καταλήξει από τότε σε ασφαλή και αδιάσειστα συμπεράσματα. Το ζήτημα εχει καταστεί αντικείμενο ενδελεχούς πραγμάτευσης στο *Περὶ ἰδεῶν λόγου* πόνημά του, χωρίς, ωστόσο, να φαίνεται και εκείνος ικανός να καταλήξει σε ένα ασφαλές συμπέρασμα (2.11.121-122= DK87 A2), λόγω της ασάφειας - σύγχυσης που έλκει η μόνη (σκωπτική) **αναφορά** του Πλάτωνος στον Αντιφώντα[159], ως «*δασκάλου*

[159] Την άξια μνείας «σιωπή» του Πλάτωνος διερευνά εκτενώς η Moulton (1971:113-116). Στο *Μενέξενον* η *φύσις* τείνει να νοείται ως αυτοχθονία που καθίσταται σημείο διαφοροποίησης με τους άλλους, αλλά, ταυτόχρονα, και σημείο ενοποίησης εντός του εσωτερικού του συγκεκριμένου συνόλου [ενδεικτικά: «*δοκεῖ μοι χρῆναι κατὰ φύσιν, ὥσπερ ἀγαθοὶ ἐγένοντο,*

ρητορικής» (*Μενέξ.*, 236a), παρά το γεγονός ότι ο Δίδυμος και άλλοι είχαν καταλήξει ενωρίτερα στο συμπέρασμα ύπαρξης δύο εντελώς διαφορετικών ανδρών (2.11.107-111= DK87 A2).

Συνεκδοχικά, στο πρώτο μισό του προηγούμενου αιώνος[160] οι **Ανθενωτικοί** (πρβλ. Pendrick, 1987), φαίνοντο να κινούντο προς τη σωστή κατεύθυνση στο πεδίο της επίλυσης του Αντιφών-τειου ζητήματος, αλλά πιο πρόσφατα, και προϊόντος του εμπλουτισμού της οικείας έρευνας με νέα στοιχεία και καινοτόμες μεθοδολογικές προσεγγίσεις, οι **Ενωτικοί** (Avery, 1982) έχουν κερδίσει έδαφος με αποτέλεσμα πολλοί μελετητές οι οποίοι μέχρι πρότινος δεν είχαν αναμειχθεί στη συζήτηση αυτή, τώρα πια να υιοθετούν είτε μία αιτιολογημένη ενδιαμεση θέση (π.χ. Rankin, 1983), είτε να τάσσονται ευθέως υπέρ της ενωτικής προσέγγισης. Η μετατόπιση του επιστημονικού ενδιαφέροντος οφείλεται στην παρουσία μελετών που

οὕτω καὶ ἐπαινεῖν αὐτούς. ἀγαθοὶ δὲ ἐγένοντο διὰ τὸ φύναι ἐξ ἀγαθῶν [...] τῆς δ' εὐγενείας πρῶτον ὑπῆρξε τοῖσδε ἡ τῶν προγόνων γένεσις οὐκ ἔπηλυς οὖσα, οὐδὲ τοὺς ἐκγόνους τούτους ἀποφηναμένη μετοικοῦντας ἐν τῇ χώρᾳ ἄλλοθεν σφῶν ἡκοντων, ἀλλ' αὐτόχθονας» (237.a.4 - b.6)], ωστόσο, σημειώνει η Decleva Caizzi (1986:294-295) μετατοπίζοντας το ερευνητικό ενδιαφέρον, η πιο σημαίνουσα διαφοροποίηση της σκέψης των, έγκειται στις πόρρω απέχουσες θέσεις που εκφράζονται στο *Μενέξενον*: *«ἀλλ' ἡ ἰσογονία ἡμᾶς ἡ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον»* (293.a. 2-3), και στο Αντιφών-τειο παπυρικό απόσπασμα της οξυρρύγχου: *«τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων [ἐπίθ]ετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀ[ναγ]καῖα· καὶ τὰ [μὲν] τῶν νό[μω]ν ὁμολογη[θέντ]α, οὐ φύν[τ' ἐστί]ν, τὰ δὲ [τῆς φύς]εως φύν[τα, οὐχ] ὁμολογητά»* (*Ἀπ.*, 44A, XL n. 1364, Col. 1, 1-33). Η υπό του Αντιφώντος θέαση της φύσεως, απέχει παρασάγγας της οικείας σωκρατικής, όπως η τελευταία αναδύεται στο παραπάνω χωρίο, και αυτή ακριβώς η αντίθεση δύναται να δικαιολογήσει την υπόθεση ότι ο αρχικός υπαινιγμός του Αντιφώντος, καθώς και η ειρωνική σύγκριση του τελευταίου με την Ασπασία, δεν έγιναν ούτε τυχαίως, ούτε για την εξυπηρέτηση ρητορικών σκοπών...ο Ερμογένης στο *Περὶ ἰδεῶν λόγου, ἕνεκα δὲ τοῦ καὶ παρὰ Πλάτωνι καὶ παρ' ἄλλοις ἱστορουμένου πάλιν* (2.11.121-122= DK87 A2), *δεν πείθεται. Δεν είναι δυνατόν αυτές οι αμφιβολίες να πρόεκυψαν από την ανάγνωση του Μενέξενου σε αυτούς που γνώριζαν την ύπαρξη του έργου Περὶ ἀληθείας;* (Decleva Caizzi, 1986:296).

[160] Το έναυσμα για τη συζήτηση αναφορικά με το Αντιφών-τειο ζήτημα φαίνεται να επαναφέρει, παρά τη μέχρι τότε πίστη στην ύπαρξη δύο διακριτών προσώπων, αρχικά ο Joël (1901:638 κ.ε), και αργότερα ο Aly (1929: κυρίως 105-106), με τις σαφείς αμφιβολίες και τους εντόνους προβληματισμούς που εξέφρασαν.

εμπλουτίζουν γόνιμα τις ακραιφνείς φιλολογικές προσεγγίσεις, είτε αφορμώμενες από φιλόλογους κύκλους (πχ. Ortolá - Cuixot, 2003), είτε από μη ειδήμονες περί τα φιλολογικά (π.χ. Πανάς, 2003). Ο Bignone (1965:161-174), πεπλανημένος από τις αντικρουόμενες (;) προ(σ;)κλητικές φιλοσοφικές ιδέες που εκφράζονται στα έργα του (αφορά στον τρίτο άξονα επιχειρημάτων, βλ. παρακάτω), καίτοι δεν εντοπίζει κανένα πρόβλημα στην παρουσίαση του Σοφιστή ως μάντη και συγγραφέως ονειροκρισίας, υιοθέτει, εντούτοις μία ανθενωτική θέση, αντίθετα από τον Morrison (1961). Ο Taylor (2003:136), σημειώνει, ότι «*δεν έχει αποδεδειχθεί τελεσίδικα ότι ο Αντιφών ο Σοφιστής και ο Αντιφών ο Ραμνούσιος* [...] *υπήρξαν διαφορετικά πρόσωπα*». Στους Ανθενωτικούς συμπεριλαμβάνεται και ο Dodds (1996:246, υποσ., 100), ερειζόμενος κυρίως στην προβληματική εκείνης της παράδοσης που τον συνδέει με την ονειροκριτική τέχνη.

Παράλληλα, υφίσταται και μία έτερη προσέγγιση, κατά την οποία υπήρξαν όχι δύο, αλλά τρία (!) διαφορετικά πρόσωπα υπό το ίδιο όνομα, Αντιφών. **Ένας** εξ αυτών ήτο ο σοφιστής (**και ερμηνευτής ονείρων**), **ο δεύτερος ήταν ρήτορας και ο τρίτος ήταν τραγωδοποιός** (Voegelin, 2000:386). Η Romilly (1994:197), τείνει να προσφέρει επαρκείς διευκρινίσεις στο θολό αυτό τοπίο, προσθέτοντας κάπως σκωπτικά πως «*ορισμένοι (όπως ο W. Nestle) αποδίδουν το Περὶ ὁμονοίας στο 'ρήτορα' - κάτι που μας γλιτώνει από έναν ακόμη Αντιφώντα· αλλιώς βρεθήκαμε με τρεις! Και καθώς το συνολικό έργο περιλαμβάνει ακόμη και τραγωδίες και μια διατριβή Περὶ κρίσεως ὀνείρων, θα μπορούσαμε κατά βούληση να μοιράσουμε ή να πολλαπλασιάσουμε... Ο Αντιφών κομματιάζεται σε συνάρτηση με μια κατευθυνόμενη και παραμορφωτική ερμηνεία των αποσπασμάτων*». Ο Rankin (1983:64) φαίνεται απηυδισμένος με τον κυκεώνα της όλης σύγχυσης και καταλήγει να παρατηρεί απαισιόδοξα ότι ο Αντιφών θα παραμένει τελικώς άλυτο μυστήριο. Πώς όμως ορίζεται και προσδι-ορίζεται η σύνολη προβληματοθεσία εν σχέσει με το υπό μελέτη ζήτημα;

Ο Pendrick (1987:47) εύστοχα παρατηρεί ότι οι μελετητές μέχρι τώρα έχουν προσκομίσει κατά καιρούς τρεις διακριτούς τύπους αποδεικτικών στοιχείων, αναφορικά με το Αντιφών-τειο πρόβλημα: α) τις αρχαίες σωζόμενες μαρτυρίες (επί παραδείγματι: Ξεν. *Απομν.*, 1.6.1. κ.ε., όπου το πρόβλημα ανακύπτει λόγω του προσδιορισμού του ως Σοφιστού[161]: «*Ἄξιον δ' αὐτοῦ καὶ ἃ πρὸς Ἀντιφῶντα τὸν σοφιστὴν διελέχθη μὴ παραλιπεῖν*»), β) το υφολογικό μοτίβο των έργων που προσγράφονται στον Αντιφώντα, και, γ) τις εκπεφρασμένες φιλοσοφικές ιδέες, συλλογισμούς, και στάσεις εντός των σωζόμενων έργων. Ωστόσο και οι τρεις αιτιάσεις διαχωρισμού του πρόσωπου βρίθουν μεθοδολογικών περιορισμών και ανεπαρκούς τεκμηρίωσης. Πιο συγκριμένα, όσον αφορά στις υφολογικές διαφορές για τις οποίες είχε ήδη κάνει λόγο σαφή ο Ερμογένης, παρατηρούνται τα εξής: η απέριττη γραφή του *Περὶ ἀληθείας* πόρρω απέχει των γλωσσικώς επεξεργασμένων δικανικών λόγων. Όμως η διαφορά ύφους δε μπορεί να δηλώνει νομοτελειακά διαφορετική

---

[161] Το χωρίο παρουσιάζει τον Αντιφώντα ως συνομιλητή του Σωκράτη, με τον πρώτο σταθερά συνδεόμενο με πιο ταπεινές αξιώσεις, και το Σωκράτη ως δάσκαλο μιας ποιοτικά ανώτερης φιλοσοφίας (βλ. παρακάτω την ενότητα της σοφιστικής – ρητορείας). Ως προς τη θεματική όμως που απασχολεί την παρούσα ενότητα, ο Dodds (1954:94) αναγιγνώσκει την έκφραση «*παρ' ἡμῖν νομίζεται*» (Ξεν. *Απομν.*, 1.6.13.2= DK87 A3) ως δηλούσα απερίφραστα το γεγονός ότι ο Αντιφών ο 'σοφιστής' δεν ήταν γηγενής (Αθηναίος), ώστε να μη δυνάμεθα να τον ταυτίσουμε με τον ομώνυμο Αττικό ρήτορα. Προηγουμένως όμως ο Morrison (1953:5) είχε υποβάλλει αυστηρά πως η έκφραση χρησιμοποιείται για να τονίσει, όχι την απουσία εντοπιότητας στον Αντιφώντα, αλλά για να υπερθεματίσει στη διαφορετικότητα των απόψεων μεταξύ του Σωκράτη και των μαθητών του και των ευρισκόμενων πέραν του σωκρατικού κύκλου, και μάλιστα η χρήση του ρήματος «*ἀποκαλοῦσιν*» (Ξεν. *Απομν.*, 1.6.13.5) στον πληθυντικό αριθμό συναινεί προς αυτή την ερμηνεία. Οι παρατηρήσεις του Morrison βρίσκονται στη σωστή κατεύθυνση, δεδομένου μάλιστα ότι μια αναφορά στην καταγωγή του Αντιφώντος, προκειμένου να τονισθεί η διαφορετικότητα του πολιτισμικού υπόβαθρου (κουλτούρας) Αθηναίων vs μη, θα ήταν άκαιρη, και εντελώς ασύμβατη με το φιλοσοφικό προσανατολισμό και τους στόχους του χωρίου.

ταυτότητα, δεδομένου μάλιστα ότι πρόκειται για εντελώς ασύμβατο είδος λόγων (**Δικανικοί *vs* Φιλοσοφικοί**) [πρβλ. Wiesner, 1994:225 κ.ε.]. Ο Guthrie (2003:355), στο ίδιο πνεύμα σημειώνει, ότι «*ο ίδιος άνθρωπος ίσως να άλλαξε το ύφος του κατά τη διαρκεια της ζωής του*». Επάλληλα, ο Cuixot (2003), μελέτησε τη συχνότητα των φωνητικών, μορφολογικών, συντακτικών, λεξιλογικών και υφολογικών χαρακτηριστικών των έργων που ταυτίζονται με τον Αντιφώντα, εντοπίζοντας, με τεκμηριωμένες στατιστικές αναλύσεις διά της φιλολογικής ανατόμησης, στοιχεία που φαίνεται να συνηγορούν καταλυτικά υπέρ του ενιαίου των πρόσωπων.

Ο Pendrick (1987) ασχολήθηκε εκτενώς με τις αρχαίες μαρτυρίες, προκειμένου να υπερθεματίσει στο διακριτό των πρόσωπων, ωστόσο τέτοιου είδους εγχειρήματα εμπλέκουν εξ' ορισμού υποκειμενικά σχήματα ερμηνειών και υπόκεινται σε υψηλότερου ή χαμηλότερου βαθμού δείκτες πιθανότητας. Επί παραδείγματι, ο Gagarin (1990) τις ερμηνεύει ως αποδείξεις που συναινούν στην κατάδειξη ύπαρξης ενός και μόνο Αντιφώντος.

Ως προς τα Φιλοσοφικά διανοήματα (τα οποία από καιρού εις καιρόν νοήθησαν ως το ισχυρότερο των επιχειρημάτων), που εκφράζονται στα προσγραφόμενα στον Αντιφώντα έργα, έχουν παρατηρηθεί τα παρακάτω. Τα Βασικά Επιχειρήματα Ανθενωτικών σε σχέση με το παραπάνω οργανώνονται υπό το κράτους των παρακάτω θεμελιωδών υποθέσεων: οι απόψεις Σοφιστή και ρήτορος βρίσκονται εν πλήρει αντιθέσει μεταξύ τους, ιδίως σε ό,τι αφορά τα ζήτημα πολιτικών πίστεων ή στάσεων έναντι του συμβατικού Νομού (Avery 1982:147) και της θρησκείας εν γένει (Luria, 1963). Το πρώτο αφορά στη άποψη που επιμαρτυρείται στα παπυρικά *Άποσπάσματα* (*Ἀπ.*, 44B, XL N1364, Col. 2, 267-299) του Αντιφώντος ότι Έλληνες και Βάρβαροι είναι καθ' όλα όμοιοι («*ἐν τ[ο]ύτῳ γάρ πρὸς ἀλλή[λους] βεβαρβαρώ[με]θα, ἐπεὶ φύσει πάντα πάντ[ες] ὁμοίως πεφύκ[α]μεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλλην[ες] εἶναι· σκοπεῖν δ[ὲ] παρέχει τὰ τῶν φύσει [ὄντων] ἀναγκαί[ων] πᾶσιν ἀν[θρώ]ποις*»), το οποίο έχει εκληφθεί ως σαφής απόδειξη απόψεων περί ισότητας των

μελών εντός του κοινωνικού γίνεσθαι, ή έτι περισσότερο, ως δηλωτική μιας αρχής ενότητας του ανθρωπινού είδους, που «*αποτελεί μια μεγάλη στιγμή του Ελληνικού Διαφωτισμού*» (πρβλ. Πανέρη, 1981:54). Αυτές οι δηλώσεις οδήγησαν του Ανθενωτικούς να προσγράψουν ακραία δημοκρατικά φρονήματα στο Σοφιστή, όχι μόνον μη συνάδοντα και εντελώς ασύμβατα με τη γνωστή και επιμαρτυρούμενη ολιγαρχική στάση του ρήτορα, αλλά ως κείμενα στον ακριβή θεωρητικό, εννοιολογικό, και σημασιολογικό αντίποδα του τελευταίου. Οι Ενωτικοί υπερθεματίζουν στον αποσπασματικό χαρακτήρα των πηγών, ιδίως στα τμήματα του σωζόμενου πάπυρου που καθιστούν, εκ προοιμίου, επισφαλείς τις ερμηνευτικές απόπειρες. Από την άλλη μεριά, όπως παρατηρεί η Moulton (1972:330-366), οι απόψεις του για το Νόμο και τη Φύση, μάλλον αρκετά οικείες, παρά ανοίκειες, στον ευρύτερο σοφιστικό κύκλο [πρβλ. ενδεικτικά: *Πρωταγόραν* (337.c.7-d.3), «*οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι – **φύσει, οὐ νόμῳ**· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ **φύσει συγγενές** ἐστιν, ὁ δὲ **νόμος, τύραννος** ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν **φύσιν βιάζεται**», αλλά και τις απόψεις του Θρασύμαχου στην *Πολιτείαν*, καθώς και την εύστοχη παρατήρηση της Romilly (1994:260)], όπως εκφράστηκαν στο *Περὶ ἀληθείας* πόνημά του, δεν είναι τόσο ριζοσπαστικές και «αριστερίζουσες», όσο συχνά παραδίδεται, ενώ παράλληλα, εστιάζοντας τις παρατηρήσεις της στους παραλληλισμούς με τους Ευριπίδη και Θουκυδίδη, καταλήγει στο συμπέρασμα πως, εν τέλει, εναρμονίζονται πλήρως με το ευρύτερο πνεύμα της Αθηναϊκής σκέψης των τελευταίων δεκαετιών του 5ου αιώνα. Υπό την αίρεση αυτή, προσθέτει ο Avery (1982:148), «*δεν δύνανται να θεωρηθούν ριζοσπαστικότερες των απόψεων του Διοδότου, αντίπαλου του Κλέωνος, [...]του οποίου οι απόψεις είναι «φιλοσοφικώς συγκρίσιμες» με εκείνες του Αντιφώντος*. Οι αναφορές αυτές οδήγησαν πολλούς μελετητές να προβούν σε αναχρονισμούς και άστοχους χαρακτηρισμούς του τελευταίου ως «αριστερού» ή και «αναρχικού» ! (ενδεικτικά: Luria 1926:343). Επί παραδείγματι, ο Havelock (1957: 265) δε διστάζει να

προσγράψει στον Αντιφώντα ένα «*φιλοσοφικό αναρχισμό*» και να τον χαρακτηρίσει ως «*κήρυκα της ελευθεριοτητας*» (liberalism) , μολονότι τονίζει το βιολογικό συγκείμενο του φυσικού Νόμου. Οι ερμηνείες αναφορικά με το θέμα αυτό τείνουν να αποδεικνύονται ελλιπείς [162], όπως ορθά παρατηρεί ο Saunders (1977-1978: 215), ο οποίος υποβάλλει αυστηρά ότι «*δεν φαίνονται να έχουν συλλάβει στην ολότητά της τις θέσεις του Αντιφώντος, που είναι φιλοσοφικώς πολύ πιο ενδιαφέρουσες απ' ό,τι έχει μέχρι τώρα κατανοηθεί*». Η παρατήρηση της Moulton ότι η κριτική που φαίνεται να ασκεί στους Νόμους είναι ουσιαστικά ηθική και όχι αναρχική, θα μπορούσε ένα ειπωθεί ότι βρίσκεται πράγματι, κατά τον γράφοντα, σε ορθότερη κατεύθυνση συγκριτικά με τις προηγηθείσες.

Ωστόσο, ο Kerferd (1996:178-179) εξαιρετικά εύστοχα παρατηρεί πως ο Αντιφών δεν φαίνεται να διατυπώνει απαραιτήτως οικεία άποψη, αλλά

---

[162] Οι περισσότερες ερμηνευτικές προσεγγίσεις αναφορικά με τη χρήση της *φύσεως* ως αφορούσας, κυρίως, σε ποιότητες ισότητας, και ως αντιβαίνουσας της κοινής νοηματοδότησης, τείνουν να αναγιγνώσκουν αυτό ακριβώς εν είδει θεμελιώδους σκοπού της *ἀληθείας* του Αντιφώντος, ωστόσο, αν ιδωθεί ως προ-δημοκρατική προπαγάνδα, συγκρούεται με έτερες θεάσεις που προσγράφονται στον ίδιο συγγραφέα, αλλά και την ευθεία ανάμειξη σε ολιγαρχικά πλαίσια σκέψης και δράσης. Πώς θα μπορούσε ένας από τους βασικότερους θιασώτες της ολιγαρχίας του 411, να είναι συγγραφέας ενός τέτοιου πονήματος; Το *Περὶ ἀληθείας* δύναται πράγματι, σημειώνει ο Luginbill (1997:164-165), να εναρμονιστεί με την προ- ολιγαρχική σταδιοδρομία του Αντιφώντος, αλλά ομοίως και με έτερες φιλοσοφικές πραγματείες αποδιδόμενες στο 'σοφιστή', ώστε να εξουδετερωθεί η υπόθεση ύπαρξης δύο Αντιφών(;-)ντων, με κύριο άξονα επιχειρηματολογίας την ανασκευή του παραδοσιακού επιχειρήματος ότι σκοπός της *ἀληθείας* είναι να αποδείξει την υπεροχή της *φύσεως* έναντι του *νόμου*, και ως εκ τούτου, να ενισχύσει δημοκρατικούς ισχυρισμούς περί ισότητας, βασισμένης στην οικουμενικότητα της ανθρώπινης *φύσεως*, εν αντιθέσει προς το αυθαίρετο ανθρώπινο δημιούργημα του *νόμου*. «*Σκοπός του Περὶ ἀληθείας είναι να αναιρέσει έναν προ-δημοκρατικό ορισμό της δικαιοσύνης (ως υπακοής στους νόμους) διά χρήσεως της αντιθέσεως νόμου vs φύσεως εν είδει όπλου, προκειμένου να αποδείξει την εγγενή αδυναμία του νόμου να αναχαιτίσει τη δύναμη της φύσεως. Το Περὶ ἀληθείας, έτσι, αποδεικνύεται μη προ-δημοκρατική, αλλά προ-ολιγαρχική προπαγάνδα, εκφράζοντας ιδέες οι οποίες είναι σε απόλυτη αρμονία με ό,τι γνωρίζουμε από έτερα έργα του 'σοφιστή', αλλά, επιπροσθέτως, και με τις πράξεις- ενέργειες του 'ρήτορος'*» (Όπ.π., σελ., 165).

να θέτει προβλήματα προς περαιτέρω διερεύνηση, ιδίως αν λάβουμε ορθά υπόψιν ό,τι λέγεται στη δεύτερη στήλη του πρώτου παπυρικού αποσπάσματος: «*Ἔστι δὲ πάντων ἕνεκα τούτων ἡ σκέψις, ὅτι τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῇ φύσ[ει] κεῖται*» (Ἀπ., 44A, XL N1364, Col. 2, 34-66), προσφέροντας ουσιαστικά «*μια συζήτηση της αντίθεσης μεταξύ νόμου και φύσεως που είναι ανεκτίμητη, καθώς μας δίνει μια ξεκάθαρη εικόνα του τρόπου με τον οποίο μπορούσαν να συζητούνται τέτοια θέματα στη σοφιστική περίοδο*» (ό.π. σ., 179), κλονίζοντας δι' αντιπαραβολής με το πρωτότυπο χωρίο, που μάλλον είχε λανθάνει της προσοχής ή υποτιμηθεί, το άλλοτε θεμελιώδες επιχείρημα των ανθενωτικών.

Τέλος, στη βάση που απασχολεί την παρούσα αναφορά, οφείλει να ειπωθεί, πως η άσκηση μια τέτοιας μεγαλεπήβολης τέχνης, όπως η «*τέχνη ἀλυπίας*», ως «*τέχνη εὐρωστου βίου*» που εξετάζεται εδώ, προϋποθέτει μια γλωσσική δεξιοτεχνία διατύπωσης προτάσεων, επιχειρημάτων, σκέψεων, συλλογισμών, προοπτικών σχεδιασμού (πρβλ. **σοφιστική**), αλλά και ικανότητα έντεχνης - στοχευμένης χρήσης του λόγου (πρβλ. **ρητορεία**), προκειμένου για έναν δυναμικό εγκεντρισμό κάθε όψης/φάσης του ανθρώπινου προσανατολισμού με φιλοσοφικά ενθέματα και στοχασμό, ώστε να βρεθεί εγγυτέρα στο «*ζῆν ἀλύπως*». **Ποιος, λοιπόν, θα μπορούσε να είναι καταλληλότερος για μια τέτοια εκπαίδευση, από έναν στοχαστή με συναμφότερες τις ιδιότητες;**

II. Τέχνη ἀλυπίας: προβληματική διακρίβωσης συγ-κλίσεων και διακενα αμφισβητήσεων και από-κλίσεων στο επιστημονικό στερέωμα

Στο πεδίο της θεματικής που αφορά στην Αντιφών-τεια «*τέχνην ἀλυπίας*» έχουν εκπονηθεί στο διεθνές επιστημονικό φιλολογικό στερέωμα σημαίνουσες εμβριθείς μελέτες που αποπειρώνται να ανασυνθέσουν το ιστορικό γίγνεσθαι αυτής μέσω διαφόρων προσεγγίσεων, οι οποίες τείνουν να φέρουν εγγύτερα, σε μία καινοτόμο απόπειρα διασυνδετικής προσεγγίσεως, την υπό εξέταση τεχνική με έτερες, θεραπευτικώς προσανατολισμένες αναφορές σε επίπεδο Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας, θεμελιώνοντας γέφυρες συνέχειας, παρά διακενα ασυνέχειας καταβολών. Προτού ωστόσο απασχολήσουν εκτενώς αυτές ακριβώς οι προσεγγίσεις, οφείλουν να εξεταστούν για να διακριβωθεί, στο μέτρο του δυνατού, η πιστότητα και ορθότητα των υπαρχουσών μαρτυριών αναφορικά με την «*τέχνην ἀλυπίας*». Ο ψευδο-Πλούταρχος προσγράφει την τέχνη αυτή στον Ραμνούσιο ρήτορα: «*Ἀντιφῶν Σοφίλου μὲν ἦν πατρὸς τῶν δὲ δήμων Ῥαμνούσιος·[...] ἔτι δ'* [...] ***τέχνην ἀλυπίας*** *<u>συνεστήσατο</u>, ὥσπερ τοῖς νοσοῦσιν ἡ παρὰ τῶν ἰατρῶν θεραπεία ὑπάρχει· ἐν Κορίνθῳ τε κατεσκευασμένος οἴκημά τι παρὰ τὴν ἀγορὰν προέγραψεν, ὅτι δύναται* ***τοὺς λυπουμένους*** *<u>διὰ λόγων θεραπεύειν</u>·* ***καὶ πυνθανόμενος τὰς αἰτίας παρεμυθεῖτο τοὺς κάμνοντας.*** *νομίζων δὲ τὴν τέχνην ἐλάττω ἢ καθ' αὑτὸν εἶναι ἐπὶ ῥητορικὴν ἀπετράπη*» (Πλουτ. *Βί.*, 832.c.1-833 d4= DK87 A6). Και ενώ σε μια πρώτη θεώρηση πιθανώς ο αναγνώστης να υπερθεματίσει στην ανεκδοτολογική φύση της πληροφορίας (π.χ. Scourfield, 2013:26, υποσ., 71), η τελευταία τείνει να επιβεβαιώνεται και από τον Φιλόστρατο, που ομόλογα προς τον πρώτο προσγράφει την τέχνην στο Ρήτορα: «*ὁ Ἀντιφῶν γενόμενος καὶ προσρηθεὶς Νέστωρ ἐπὶ τῷ περὶ παντὸς εἰπὼν ἂν πεῖσαι* ***νηπενθεῖς ἀκροάσεις ἐπήγγειλεν,*** *ὡς οὐδὲν* ***οὕτω δεινὸν ἐρούντων ἄχος, ὃ μὴ <u>ἐξελεῖν τῆς γνώμης</u>***» (*Σοφ.*, 1.498. 17-20= DK87 A6), παρά το γεγονός ότι οι σύγχρονοι μελετητές τείνουν να συνδέουν άλλοτε το

«ρήτορα», *άλλοτε πάλι* το «σοφιστή» με την άσκηση της, επιτείνοντας το ήδη υπάρχον επιστημολογικώς ασαφές τοπίο.

Αναφορικά δε με την αξιοπιστία αυτών των πηγών, ο Swain (1991:163), που μελέτησε εκτενώς την αξιοπιστία του Φιλοστράτου ως δοξογραφικής πηγής εν γένει, σημειώνει ότι, παρά τον, κυρίως, προφορικό χαρακτήρα που διαπνέει τη σχέση του με τις εκάστοτε πηγές του, γεγονός που συχνά αποτελεί την κύρια αιτία αμφισβητήσεώς του, ωστόσο, ενώ θα μπορούσε σε κάποιά σημεία *να είναι ασαφής, από την άλλη, δε διστάζει να ομολογήσει την αβεβαιότητα του και τούτο δεν συνιστά απλως ένα λογοτεχνικό ατόπημα, έτσι ώστε εάν δε μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι οι πληροφορίες του είναι συσκοτισμένες (μη ξεκάθαρες) ή λανθασμένες, θα έπρεπε να τείνουμε να τις υιοθετούμε*. Συνάλληλα, ο Edwards[163] (1998:92) υποβάλλει ότι πρωτεύουσα πηγή άντλησης πληροφοριών αμφοτέρων φαίνεται να είναι ο Καικιλιανός, ωστόσο σε κάθε περίπτωση *θα έπρεπε τουλάχιστον να έχουμε εμπιστοσύνη στη διαχείριση της (δοξογραφικής) παράδοσης από τον ψευδο-Πλούταρχο και να*

---

[163] Ωστόσο, ο ίδιος μελετητής (Edwards, 1998:91), και παρά την αξιοπιστία που πιστώνει εν γένει στις πληροφορίες του Ψευδο-Πλούταρχου ως βιογράφου του Αντιφώντος, σε σχέση με την αναφορά στην «*τέχνην άλυπίας*», σημειώνει ότι τείνει να διαφαίνεται πως και ο ίδιος ο Ψευδο-Πλούταρχος μάλλον περιορίζεται στην αναφορά, παρά ασπάζεται καθ' ολοκληρίαν τη θέση ότι συνέθεσε τραγωδίες με το Διόνυσο και έγραψε μια πραγματεία υπό τον τίτλο αυτό (είναι προφανές ότι νοεί την «*τέχνη άλυπίας*» ως πραγματεία και όχι ως συστηματοποιημένη τεχνική), καθώς το ρήμα που προηγείται της πληροφορίας είναι το «*λέγεται δὲ*» (833.c.5), το οποίο δηλοί επιφυλακτικότητα. Καταλήγει δε, στο γεγονός ότι «*ο ψευδο-Πλούταρχος φαίνεται να επαναλαμβάνει μια παράδοση που συνδέει τον σύμβουλο, κυρίως, με τον τραγικό*», αναζητώντας έρεισμα στη χρήση του συγκεκριμένου ρήματος από τον συγγραφέα (Όπ.π., σελ., 91), που ως επιχείρημα μάλλον δεν επικοινωνείται χωρίς προβλήματα, αφού εξίσου αβίαστα θα μπορούσε να υποθέσει κάνεις ότι το ρήμα συνοδεύει την περί σύνθεσης τραγωδιών πληροφορία, και όχι απαραίτητα ό,τι έπεται αυτής. Ο Morrison (1961:57), διατύπωσε την υπόθεση ότι η ίδρυση κλινικής υπό του Αντιφώντος, δε στερείται κωμικής διαθεσης, όπως ακριβώς και το *φροντιστήριον* του Σωκράτη στις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη, συμπληρώνοντας, ωστόσο ότι «*είναι εξαιρετικά πιθανόν να εμπεριέχει σπέρματα αληθείας*», ομολόγως προς το *φροντιστήριον*, δεδομένου μάλιστα ότι η φιγούρα του Σωκράτη στις *Νεφέλες*, *έχει μερικά χαρακτηριστικά του ιστορικού Σωκράτη, ομού με ένα αμάλγαμα σοφιστικών ιδεών* (Gagarin, 2004:5).

λαμβάνουμε σοβαρά υπόψιν την αξιοπιστία του ως βιογράφου, του πρώτου από τον Κανόνα των δέκα Αττικών Ρητόρων.

Πέραν, ωστόσο, της συζήτησης γύρω από την αξιοπιστία των πληροφοριών των δοξογραφικών πηγών, μακρά συζήτηση στους φιλολογικούς κύκλους έχει προκαλέσει και η αποδοχή της πληροφορίας ως δηλωτικής μιας, πέραν πάσης αμφιβολίας, τεχνικής ή μιας πραγματείας υπό έναν καθ' όλα εύστοχο τίτλο. Πολλοί μελετητές (επί παραδείγματι: Sarton, 1952:258; Roth, 1984:66 υποσ., 31; Edwards, 1998:91; Dillon & Gergel, 2003:138) τείνουν, εσφαλμένα, να προσγράφουν στον Αντιφώντα ένα πόνημα υπό τον τίτλο *Περὶ ἀλυπίας* (συνήθως μάλιστα ως γενέθλιο βίβλο της Παραμυθητικής Γραμματείας), παρά το γεγονός ότι **οι αρχαίες πηγές δε φαίνονται να αφήνουν περιθώρια για τέτοιες υποθέσεις**. Οι Κοτζιά και Σωτηρούδης (2010:94), σημειώνουν αυστηρά, στο ίδιο πνεύμα, ότι «*γίνεται σαφές από τα συμφραζόμενα*» ότι **επρόκειτο για «*μια προφορική τεχνική, και όχι ένα γραπτό κείμενο, όπως συχνά έχει εκληφθεί από τους μελετητές*»**. Μάλιστα, ο Altwegg (1908:39), μη διστάζοντας, εντελώς άστοχα κατά τον γράφοντα, να ταυτίσει το «*Περὶ ὁμονοίας*» πόνημα με την ««*τέχνην ἀλυπίας*»», σημειώνει ότι «*τα συγκεκριμένα αποσπάσματα από τον Στοβαίο (51, 49, 66, 50, 53, 53a, 54), δε θα πρέπει να εντάσσονται σε ουδέν άλλο έργο* [σ.σ. έχει ήδη προηγηθεί μία συζήτηση περί τη γνησιότητα των αποσπασμάτων αυτών], *παρά μόνο σε ένα εξειδικευμένο εγχειρίδιο* [σ.σ. τόμο] *παραμυθητικής*, [σ.σ. ένα πόνημα] *το οποίο είχε ως στόχο να διδάξει* [σ.σ. τους αναγνώστες του] *τον τρόπο με τον οποίο θα μπορούσε να ασκηθεί η παραμυθία ή να παράσχει μία μορφή* [σ.σ. τεχνικής λήψης] *διορθωτικών μέτρων* [σ.σ. ανακατασκευή αρνητικών αντιλήψεων και απόψεων] ***ενόψει ποικίλων*** [σ.σ. πιθανών] ***μελλούμενων αντιξοοτήτων του βίου***, *ό,τι ο ψευδο-Πλούταρχος απεκάλεσε υπό τον περίφημο τίτλο του ««τέχνην ἀλυπίας»»*[164]. **Υφίσταται ωστόσο μια σημαίνουσα διαφορά μεταξύ της συστηματοποιημένης φιλοσοφικής Θεραπείας του Αντιφώντος (αλλά και εν γένει της αρχαίας Φιλοσοφικής Θεραπείας) και της παραμυθητικής**

[164] Ελεύθερη μετάφραση του γράφοντος από το λατινικό πρωτότυπο.

γραμματείας[165]: η πρώτη φαίνεται σταθερά προσανατολισμένη τόσο στην άρση του ψυχικού άλγους, όσο και στην εκπαίδευση ανάπτυξης δεξιοτήτων ψυχοσυναισθηματικής ανθεκτικότητας (emotional resilience) έναντι μειζόνων γεγονότων ζωής ή επισωρευτικών επαπειλητικών καταστάσεων, και ικανότητας πρόσκτησης σθένους επί του αντεπεξέρχεσθαι, παρουσιάζοντας,

---

[165] Νεότερες έρευνες πάνω στην ικανότητα άσκησης παραμυθίας, είτε σε επίπεδο απλής ανθρώπινης συμβολικής διαδρασης (εμπαθητική κατανόηση – empathy), είτε σε επαγγελματικό επίπεδο (ανακουφιστική ιατρική φροντίδα – ό,τι καλείται palliative medicine), καταδεικνύουν θαυμαστά αποτελέσματα αναφορικά με τη διασύνδεση ετούτης με τη δομή του ανθρώπινου εγκεφάλου και τη χαρτογράφηση του ανθρώπινου γονιδιώματος. Πιο συγκεκριμένα, υφίστανται κάποιοι νευρώνες (γνωστοί ως κατοπτρικοί νευρώνες - mirror neurons), οι οποίοι αποτελούν ένα μικρό κύκλωμα κυττάρων εδραζόμενο στον προκινητικό φλοιό (premotor cortex) και στον κατώτερο βρεγματικό φλοιό (inferior parietal cortex) του εγκεφάλου που φάνηκε να διαδραματίζουν σημαίνοντα ρόλο στον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε τους άλλους σε επίπεδο αμοιβαιότητας ως έκφρασης εμπαθητικής κατανόησης[166]. Ο Ramachandran (2000:1) δηλώνει χαρακτηριστικά ότι ***«οι κατοπτρικοί νευρώνες θα αποδειχθούν για την ψυχολογία ό, τι ήταν η ανακάλυψη του DNA για την βιολογία: το πλαίσιο εντός του οποίου μπορούμε να εξηγήσουμε μία σειρά από νοητικές ικανότητες που μέχρι σήμερα παρέμειναν μυστηριώδεις και μη προσπελάσιμες πειραματικά»***. Οι κατοπτρικοί νευρώνες ενεργοποιούνται όχι μόνο όταν ο οργανισμός εκτελεί ο ίδιος κάποιά πράξη, αλλά και όταν ο ίδιος απλώς βλέπει κάποιον άλλο οργανισμό να εκτελεί αυτή την πράξη. Η ομάδα των ***«κοινωνικών νευρώνων»*** βρίσκεται πίσω από όλες σχεδόν τις εντυπωσιακές επικοινωνιακές, μαθησιακές και κοινωνικές ικανότητες των ανώτερων θηλαστικών και ενδεχομένως αποτελεί το βιολογικό υπόστρωμα για την ανάπτυξη των ανώτερων νοητικών – συναισθηματικών ικανοτήτων του είδους μας (Keysers, 2011). Δηλαδή, αυτοί οι κατοπτρικοί νευρώνες παρέχουν μία νευρολογική βάση εξήγησης για την «αντανακλαστική» εκδήλωση αλτρουιστικών συμπεριφορών (automatic empathic response - και ως τέτοια νοείται σαφώς η ενσυναίσθηση (πρβλ. την άποψη του R. Dawkins (1976) για τον αλτρουισμό όπως παρατίθεται στο πόνημά του «*Το εγωιστικό γονίδιο*»). Αυτό δε σημαίνει ότι το ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο δε διαδραματίζει κάποιον ρόλο. Η βάση για την ανάπτυξη διαπροσωπικής ηθικότητας με την ενσυναίσθηση να είναι η εναρκτήρια βάση της, και η οποία ακολούθως οδηγεί, παραδειγματικώς, σε μία μορφή φροντίδας, γνωστή ως παραμυθία, αξιώνει μια διά-βίου προσπάθεια ηθικής ανάπτυξης. **Και φαίνεται, λοιπόν, να απαντάται μία διασύνδεση μεταξύ των ευρημάτων των νευροεπιστημών και των ευρημάτων για την άσκηση παραμυθίας στην Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, σε κάθε περίπτωση, όμως, η άσκηση παραμυθίας είναι κάτι περισσότερο, πιο σημαντικό από απλές εξηγήσεις της φύσης ή ανατροφής** (Reich, 2012).

έτσι, εννοιολογικές ή /και πρακτικές συνάφειες αγχιστείας με την προληπτική έκφανση του ρόλου της ψυχολογίας και της ιατρικής (Gill, 2010:1-2). **Η δεύτερη τείνει να εστιάζεται σε άτομα που υποφέρουν κατά τον ενόντα χρόνο, ιδίως επί απωλεία προσφιλούς πρόσωπου, μία βιωματική κατάσταση που θεμελιωδώς συνάδει με ψυχολογική ή ιατρική παροχή υπηρεσιών σε ήδη «νοσούντες»** (όπ.π., σελ., 2).

Ομοίως, η προπαρασκευή επί δυνάμει δυσοίστων γεγονότων ζωής, που εντάσσεται στην πρώτη κατηγορία, εν είδει αναπόσπαστου μέρους της ευρύτερης φιλοσοφικής θεραπείας, υποβάλλει ενεργά το άτομο σε νοερή απεικόνιση μελλούμενων επαχθών καταστασιακών πλαισίων στο εδώ και τώρα, ακριβώς ό,τι περιγράφεται με το ποσειδώνιο απαρέμφατο *προενδημεῖν* (SVF, III, 482), και συνδέθηκε άρρηκτα με την κυρηναϊκή φιλοσοφική παράδοση. Όπως **παρατηρεί ο Foucault** (1988:37), ευρύτερα για την αρχαία ελληνική σκέψη, **η έννοια των *άσκήσεων* μοιάζει να έχει δύο πόλους:** αφενός τη ***μελέτη*** (melete>meditation, καθ' έλξην προς το λατινικό meditatio), και αφετέρου τη ***γυμνασία*** (gymnasia), όπου η πρώτη, πιο ασαφής τρόπον τινά και **προερχόμενη από τη ρητορική**, αφορά στο συλλογίζεσθαι, έχουσα τις ρίζες της στο επιμελείσθαι (epimelesthai), και η έτερη, μάλλον επί το πρακτικότερον παρά επί το θεωρητικότερον προσανατολισμένη, αφορά σε ό,τι πράττει κάνεις προκειμένου να προετοιμαστεί, σημειώνοντας ωστόσο, ότι «*ενώ η **meditation** ασκεί τη διανοια, η **gymnasia** συνιστά άσκηση επί ρεαλιστικών καταστασιακών πλαισίων, καίτοι είναι τεχνητά προκαλούμενη*». Ο Robertson (2010:211) στη βάση της προσέγγισης του Foucault που προηγήθηκε, προσθέτει ότι *η ίδια διακριση απαντάται και στη σύγχρονη Γνωσιακή συμπεριφορά θεραπεία, όπου η έκθεση σε στρεσογόνους παράγοντες μπορεί να είναι είτε in vitro (σε εργαστηριακά περιβάλλοντα η νοερά), είτε in vivo (στη καθημερινές, αγχογόνες ωστόσο για το υποκείμενο, συνθήκες), ήτοι φαντασιωτικά ή συμπεριφορικά με αναθέσεις έργου* (behavioral assignments).

Τέλος, οι Ανδρουτσόπουλος & Λουκάς (1967:25), αποπειρώνται να ανασυνθέσουν το χρονικό άσκησης της «*τέχνης άλυπίας*» του Αντιφώντος, προσγραφόμενης ωστόσο στο ρήτορα, τον όποιο διακρίνουν με βεβαιότητα από τον σοφιστή (Ανδρουτσόπουλος & Λουκάς, 1956:4-5, ιδίως υποσ., 6), που όμως ως προσέγγιση δε στερείται αξιομνημόνευτων ψυχοϊστορικών[166] προοπτικών, ώστε να μπορεί να «πιστωθεί» μόνο διαστάσεις εικοτολογίας. Πιο συγκεκριμένα αναφέρουν ότι απογοητευμένος από το πολιτικο-κοινωνικό γίγνεσθαι της κλασικής Αθήνας, ο Αντιφών μεταβαίνει στην Κόρινθο όπου ιδρύει ιατρείον πλησίον της αγοράς, επειδή ωστόσο ένα τέτοιο επάγγελμα την εποχή εκείνη εγγίζει την αγυρτεία, η οποία δε συνήδε καθ' ουδέναν τρόπο με την καταβολές του, επανέρχεται στην Αθήνα, όπου και τρέπεται οριστικά προς τη ρητορική τέχνη (Ανδρουτσόπουλος & Λουκάς: 1967:24-25). Ωστόσο., όπως εύστοχα υποβάλλει ο Furley (1992:199), δεν υπάρχουν συγκεκριμένες ιστορικές αναφορές περί συναφούς δραστηριότητας και παραμονής του Αντιφώντος στην Κόρινθο.

---

[166] Τον όρο *ψυχοϊστορία* τείνουν όψιμα να επικαλούνται παραδοσιακοί, κατά τα αλλά, ιστορικοί ή ψυχολόγοι, προκειμένου για την επιστημονική(;) μελέτη κοινωνιών, ιστορικών προσώπων αλλά και λογοτεχνικών έργων, μέσω μιας αναδρομικής Ψυχανάλυσης, μια πρακτική στην οποία φαίνεται να είχε ήδη μυηθεί ο ίδιος ο Φρόυντ επιχειρώντας να ψυχαναλύσει τον Λεονάρντο Ντα Βίντσι, αλλά και να ερμηνεύσει ψυχαναλυτικώς, λογοτεχνικά έργα όπως η Gradiva του Jensen. Ωστόσο, εξακολουθούν να εγείρονται σημαίνοντα ερωτήματα γύρω από τα ερευνητικά, μεθοδολογικά, επιστημονικά, εν γένει δε, επιστημολογικά ερείσματα των οικείων προσεγγίσεων.

III. Το *ζῆν ἀλύπως* ως «Φιλοσοφείν» και στοιχείο Ηθικής Φιλοσοφίας στη Θεώρηση του Αναξαγόρα

Ο Αναξαγόρας, που απογοήτευσε τον Σωκράτη (Πλατ. *Φαίδ.* 96b-98c= DK 59A47) με την εμμονή του στην κοσμολογία και στις παρατηρήσεις των Ιώνων φιλόσοφων, φαίνεται να είναι ο μόνος τουλάχιστον εκ των προσωκρατικών, που έχει παραδοσιακά συνδεθεί (π.χ. Diano, 1961) με την κατάκτηση ενός ατάραχου-άλυπου βίου, οι μεταβολές του οποίου οφείλουν να τεθούν υπό το κράτος του Λόγου: «*ἀφ' ἧς ἐπὶ τῇ τελευτῇ τοῦ παιδὸς ἀνεφώνησεν 'ἤδειν θνητὸν γεννήσας', μὴ θαυμάζοντας μόνον ἀλλὰ καὶ μιμουμένους ἐπιλέγειν ἑκάστῳ τῶν τυχηρῶν 'οἶδα τὸν πλοῦτον ἐφήμερον ἔχων καὶ οὐ βέβαιον*» (Πλούτ., *Π. Εὐθυμ.*, 474.D.8-E.1, καθώς και Διογ. Λ., II, 10]. Στο πλαίσιο της ηθικής φιλοσοφίας του Αναξαγόρα οι έννοιες της ηδονής, της λύπης, και του πόνου τείνουν να διαδραματίζουν εξαιρετικά σημαίνοντα ρόλο, ως άρρηκτα συνδεδεμένες με τον τρόπο ζωής του.

Πιο συγκεκριμένα, πρέσβευε ότι δεν υπάρχει στη ζωή η απόλυτη αίσθηση ηδονής ή πόνου, αντιθέτως, **συνυπάρχουν** στην ψυχή οι ευτυχείς στιγμές με στιγμές λύπης (πρβλ. τη χριστιανική αντίληψη για τη «***χαρμολύπη ή χαροποιόν πένθος***») – όλες οι αισθήσεις ή αισθητήριες αντιλήψεις συνοδεύονται από έναν ασύνειδο πόνο, ο πόνος αυτός καθίσταται συνειδητός μόνο όταν είναι αρκετά έντονος ή υπερβολικός (Fellous & Hudlicka, 1996) – ο τρόπος με τον οποίο αυτές θα αναγνωσθούν από το εκάστοτε άτομο, είναι θέμα της διανοιας: «*καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ*» (απ. 12, 14-15= DK59 B12) «*<Ἀναξαγόρας> πᾶσαν αἴσθησιν μετὰ πόνου*» (Στοβ. *Ἀνθολ.*, 1.50.32.1= Θεόφρ. *Αἰσθ.*,17)». Ο Warren (2007:19) σχολιάζοντας το χωρίο «***πᾶσαν αἴσθησιν μετὰ πόνου***» αναφέρει χαρακτηριστικά τα ακόλουθα «*όπως άλλα ονομαστά αποφθέγματα του Αναξαγόρα, αυτό εδώ το ρηθέν είναι μία πλήρως παράδοξη έκφραση. Συνάδει αρμονικώς με τη γενική θέση μίας καθολικής μείξεως, τουλάχιστον στον βαθμό όπου ίσως να μας εξέπληττε το να μάθουμε ότι καθετί στον κόσμο συντίθεται από πολλά άλλα πράγματα, άρα, επίσης, εκπλησσόμαστε όταν μαθαίνουμε ότι κάθε αχτίληψη, ακόμη και όσες εμφανίζονται ως οι πλέον ηδείς, συνοδεύονται από μία αίσθηση πόνου*». Αναφορικά, με την παντοδυναμία

του Νου, χαρακτηριστική είναι η θέση του Αναξαγόρα, που αναγιγνωσκόμενη σε μία αμιγώς ψυχολογική βάση, οδηγεί στην «*Γνωσιακή ή Γνωστική Επιστήμη, ως επιστημονική προσέγγιση στην Ψυχολογία που δίνει έμφαση στη διερεύνηση και ανάλυση των νοητικών διεργασιών και κατ' επέκτασιν της επεξεργασίας και διαχείρισης των γνώσεων υπό την ευρύτατη έννοιά τους, σε όρους πληροφοριών που αποκτώνται από την εμπειρία*» (Παλαιολόγου, 2001:436).

Προς επίρρωσιν του παραπάνω ισχυρισμού, δύναται να ειπωθεί ότι ο ίδιος ο Αναξαγόρας στο συγκεκριμένο απόσπασμα συνδέει το Νου με τη Ψυχή, και, κατά τον γράφοντα, αυτό δηλώνει όχι μόνο το ότι ο Αναξαγόρας εκλαμβάνει τις δράσεις των ανθρώπων και των ζώων ως Μοντέλο του τρόπου με τον οποίο ο Νους ελέγχει τη Συμπαντική Ύπαρξη (με την κεντρικότητα του ανθρώπου στον Κόσμο υπό το πρίσμα μίας εύρωστης διαστασης ζωής), αλλά και τον τρόπο με τον οποίο ο Νους μπορεί να διαφέρει από τα υπόλοιπα «συστατικά», κάτι που δηλοί και τη μοναδικότητα κάθε ανθρώπινου όντος. Ο Αναξαγόρας θεωρούσε ότι ο Νους είναι το καθαρότερο και ευγενέστερο από όλα τα πράγματα. Και, εντελώς παρενθετικά, ας γίνει μία μνεία στην άποψη ορισμένων μελετητών (Renehan, 1980; Sedley, 2007), οι οποίοι θεωρούν ότι μόνο στον Πλάτωνα απαντάται μία γνήσια άποψη περί αϋλότητας ή ασημαντότητας (πρβλ. *τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω*), αλλά η άρνηση του Αναξαγόρα ότι ο Νους μπορεί να είναι αναμεμειγμένος με ή να μετέχει των άλλων συστατικών (ενώ ακόμη βρίσκεται εντός κάποιων) και η επιμονή του στην τελειότητα και καθαρότητά του, ίσως να υποδηλώνουν ότι ο Αναξαγόρας θεωρούσε το Νου ως μία μη σωματικού χαρακτήρα οντότητα που μπορεί να ελέγξει το σώμα, ακόμη και ολόκληρο τον Κόσμο, χωρίς να καταστεί υλικό κομμάτι του (Curd, 2009)[167].

---

[167] Ο Αναξαγόρας έρχεται σε ρήξη με τον ελεατικό μονισμό και φαίνεται να διδάσκει την προέλευση του κόσμου από «*ένα παγκόσμιο μείγμα όλων των επιμέρους πραγμάτων που επρόκειτο να ξεχωρίσουν τελικά από αυτό*» (Kirk, Raven & Schofield, 1988:366). Ωστόσο ο Αναξαγόρας δεν μπόρεσε να κρατήσει τη φιλοσοφία του σε καθαρά υλιστική βάση: ο περίφημος αναξαγόρειος «*Νους*» είναι εκείνος που δίνει το έναυσμα και θέτει σε κίνηση τον κόσμο. Ο Κλαζομένιος φιλόσοφος επινοεί τον «Νου» για να μπορέσει να δώσει απάντηση τουλάχιστον στα σχετικά ερωτήματα για τη δημιουργία του κόσμου· εισέρχεται, έτσι, σε έναν δυϊσμό πνεύματος και ύλης, ο οποίος ερμηνεύεται από τους μεταγενέστερους μάλλον ως αδυναμία. Ο Κορδάτος (1946:130) σε ό,τι

Και διευρύνοντας την άποψη αυτή, εάν ο Νους ήταν απλώς ένα σύνηθες συστατικό, σε ζεύγος με έτερα βασικά συστατικά, τότε η σχετική μηδαμινότητά του, θα τον καθιστούσε άθυρμα των έτερων συστατικών.

Αλλωστε, έχει εύστοχα υποστηριχθεί (Bonazzi, 2012:21 κ.ε.) ότι **το κοσμολογικό, γνωσιολογικό, ιδίως δε το νατουραλιστικό, ενδιαφέρον του Αντιφώντος, ενέχει ιστορικού χαρακτήρα επαλληλίες και αναλογίσεις με τις εμβριθείς επ' αυτών προσεγγίσεις του Αναξαγόρα και του Δημοκρίτου. Μάλιστα, υποβάλλει πως αυτή ακριβώς η συνάφεια του Αντιφώντος με τις προαναφερθείσες προσωκρατικές προσεγγίσεις, δύναται να αποτελέσει πολύτιμο αρωγό για την πληρέστερη κατανόηση των Αντιφών-τειων αντιθετικών εννοιολογικών διπόλων νόμου vs φύσεως, ώστε να αποφανθεί ότι «*η συνθήκη της Αληθείας του Αντιφώντος φαίνεται να είναι μια όψιμη εκδήλωση μιας προσωκρατικής, κατά τα άλλα, παράδοσης*»** (όπ. π., 24). **Συνάλληλα, ο Momigliano** (1930:129-140), **στην καινοτόμο προσέγγιση του, ανασυγκροτεί τα Αντιφών-τεια διανοήματα γύρω από την κοσμολογία αλλά και τον άνθρωπο, σε ένα συνεκτικό θεωρητικό αμάλγαμα, στο οποίο εξαίρεται ο σημαίνων ρόλος μιας ενιαίας λογικής αρχής επί του ατόμου και της φύσεως, με αξιομνημόνευτες συνάφειες προς ό,τι νοείται με τον αναξαγόρειο *νοῦν*** (Guthrie, 2003:349).

Από την άλλη πλευρά, αυτή της ηθικής φιλοσοφίας, που απασχολεί στο επίκεντρο της παρούσας ενότητας, **ο Diano** (1698α,β; 1973), **παρατηρεί πως ό,τι επιμαρτυρείται στο *Περὶ εὐθυμίας* του Πλουτάρχου** (474.D.8-E.1), **όχι μόνον αφορά κατεξοχήν στον Αναξαγόρα, αλλά επιπροσθέτως περιγράφει με**

αφορά στην οντολογία του Αναξαγόρα, παρατηρεί σχετικά: «*αν και έδινε δημιουργική ικανότητα στο Νου, ωστόσο σε πολλές περιπτώσεις θεωρούσε δημιουργικές αιτίες άλλες έννοιες· γι' αυτό ο Αριστοτέλης, που είχε υπ' όψη του όλη την αναξαγορική οντολογία, κατακρίνει τον Αναξαγόρα για τις αντιφάσεις του*» Στο *Μετὰ τὰ Φυσικά* (I, 985a, 18-21), ο Σταγειρίτης φιλόσοφος παρατηρεί δηκτικά: «*Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν*» Ο Λεύκιππος (στο σύγγραμμά του *Περί Νου*) και ο Δημόκριτος φαίνεται ότι, με τη θεωρία τους για τα άτομα και τὸ κενό, έδωσαν μεν μια ρηξικέλευθη απάντηση στην αμηχανία αυτή του Αναξαγόρα, απέρριψαν δε, ουσιαστικά, οποιάδήποτε άλλη μεταφυσική αρχή.

πληρότητα και σαφήνεια την πρακτική εφαρμοσιμότητα της τεχνικής *προπαρασκευής επί δυνάμει δυσοίστων γεγονότων ζωής* από τον τελευταίο. Ωστόσο, τόσο η πληροφορία αυτή καθεαυτήν, όσο και η περαιτέρω απρόσκοπτη επαρκής τεκμηρίωσή της, συναντούν έναν ικανό αριθμό προβλημάτων (για εκτενέστερες αναφορές σε αυτά βλ. στην ενότητα «*Τραγωδία – Κωμωδία- εν γένει δε Φιλοσοφία: επαναναγιγνώσκοντας τον Αντιφώντα και την Τέχνην άλυπίας*»), τα οποία οδήγησαν στην μάλλον επιφυλακτική παρά ένθερμη αποδοχή των αιτιάσεων του Diano. Οι συνθήκες αυτές, όπως εξετέθησαν παραπάνω, μοιάζουν επαρκείς για να καταστήσουν σαφή την ανάγκη ενδελεχούς πραγμάτευσης και εκτίμησης, αναφορικά με την άσκηση μιας τέτοιας θεραπευτικής τεχνικής από τον Αναξαγόρα και τη διασύνδεσή της με σημαίνουσες εκφάνσεις της τέχνης του Αντιφώντος (Diano, 1961:121), εξετάζοντας συλλήβδην ορισμένες, κομβικής σημασίας κατά τον γράφοντα, παρατηρήσεις εν σχέσει προς τις ηθικές ορίζουσες της φιλοσοφίας του πρώτου, οι οποίες δύναται να λειτουργήσουν εν είδει ερείσματος ορθότερης επανατοποθέτησης επί του ζητήματος αυτού.

Τις απόψεις αυτές του Αναξαγόρα περί την προέλευση της ηδονής και την οδύνης, δεν τις αποδέχεται ο Θεόφραστος ο οποίος αναφέρει ότι «*αἰσθήσεις γάρ τινας ἢ μετ' αἰσθήσεως ποιοῦσι τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν λύπην, ὥστε οὐχ ἅπασι γίνεται τοῖς ὁμοίοις. ἔτι εἰ τὰ συγγενῆ μάλιστα ποιεῖ ἡν ἥδονὴν ἐν τῇ ἁφῇ, καθάπερ φησί, τὰ σύμφυτα μάλιστ' ἂν ἥδοιτο καὶ ὅλως αἰσθάνοιτο· διὰ τῶν αὐτῶν γὰρ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν ἡδονήν. καίτοι πολλάκις αἰσθανόμενοι λυπούμεθα κατ' αὐτὴν τὴν αἴσθησιν, ὡς <δ'> Ἀναξαγόρας φησίν, ἀεί· πᾶσαν γὰρ αἴσθησιν εἶναι μετὰ λύπης*»[168].

---

[168] Και στο σημείο αυτό αξίζει να επισημανθεί μία αντιπαραβολή μεταξύ του Θεόφραστου και του Αέτιου αναφορικά με τις έννοιες πόνος και λύπη – «*πᾶσαν γὰρ αἴσθησιν εἶναι μετὰ λύπης*» (Θεόφρ. *Αἰσθ.*, 17.2) και «<*Ἀναξαγόρας*> *πᾶσαν αἴσθησιν μετὰ πόνου* (Στοβ. *Ἀνθολ.*, 1.50.32.1)». Ο Warren (2007:25-26) υποστηρίζει ότι «*υπάρχει ένα πρόβλημα ορολογίας, και είναι δύσκολο να είμαστε απολύτως βέβαιοι, για το ποιος από τους δύο όρους (πόνος και λύπη) μπορεί να εκφράζει την αυθεντική αναξαγόρεια άποψη. Ο Αριστοτέλης πρέσβευε ότι υφίσταται μία άνευ ιδιαίτερης ουσίας σημασιολογική διαφοροποίηση μεταξύ των δύο αυτών εννοιών και ο Θεόφραστος φαίνεται να τον ακολουθεί. Ομως, ίσως θα έπρεπε να αναλογιστούμε το ότι ο Αναξαγόρας θα μπορούσε να είχε επιμείνει στην ύπαρξη κάποιας διακρισης μεταξύ των δύο και ως συνέπεια αυτού η παρουσίαση από*

(Θεόφρ. *Αἰσθ.*, 6. 6- 17.2) και «*Καὶ τὸν Ἀναξαγόραν αἰτιᾶται ὁ Θ. ἐν Ἠθικοῖς λέγων ὅτι ἐξελαύνει ἡδονὴ λύπην ἐναντίαν οἷον ἀπὸ τοῦ διψᾶν*» (Θεόφρ. *Ἀπ.*, 86c.1.1-1.3). Πιο συγκεκριμένα, κατηγοριοποιεί τον Αναξαγόρα σε εκείνους τους Προσωκρατικούς Φιλοσόφους των οποίων οι απόψεις περί την αντίληψη, υπόκεινται στη διαίρεση ομοιότητος και ανομοιότητος (η ηδονή προκαλείται από τη μείξη όμοιων μορίων, ενώ η ανομοιότητα από τη μείξη ανόμοιων μορίων). Συνεπώς η ηδονή, για τους προσωκρατικούς, όπως ο Εμπεδοκλής[169], είναι μία αντίληψη, ενώ ο πόνος όχι. Τον ισχυρισμό αυτό έρχεται να καταρρίψει ο Θεόφραστος όταν αναφέρει «*καίτοι πολλάκις αἰσθανόμενοι λυπούμεθα κατ' αὐτὴν τὴν αἴσθησιν, ὡς <δ'> Ἀναξαγόρας φησίν, ἀεί· πᾶσαν γὰρ αἴσθησιν εἶναι μετὰ λύπης*» (Θεόφρ. *Αἰσθ.*, 17. 1-2). Παρατηρούμε ότι ο Θεόφραστος χρησιμοποιεί τον Αναξαγόρα και την αντίφαση της θέσης του με το γενικό πλαίσιο των προσωκρατικών για τον πόνο και την ηδονή, ως εννοιολογικό «όπλο» (Warren, 2007:28) προκειμένου να στραφεί ενάντια στον Εμπεδοκλή ο οποίος είναι ο στόχος του[170].

Τέλος, αναφορικά με το «*ἐξελαύνει ἡδονὴ λύπην ἐναντίαν οἷον ἀπὸ τοῦ διψᾶν*» (Θεόφρ. *Ἀπ.*, 86c.1.1-1.3)», θα μπορούσε να ειπωθεί ότι συνιστά μία ακόμη

το Θεόφραστο της άποψης του Αναξαγόρα «πᾶσαν αἴσθησιν μετὰ πόνου», θα ήτο ανακριβής. Ο Θεόφραστος προθύμως καταδεικνύει τις δυσκολίες που αντιμετώπισε ο Αναξαγόρας, ως αποτέλεσμα της θέσης του ότι όλες οι αισθήσεις προκύπτουν από τη βίωση των αντιθέτων τους και η διανάδραση μεταξύ των αντιθέτων, είναι αυτή που προκαλεί τον πόνο. [...] *Σε κάθε περίπτωση, επισημαίνει, θα πρέπει να έχουμε κατά νου την πιθανότητα ότι η όλη συζήτηση περί του πόνου, συναρτώμενη με την έννοια περί αντιλήψεως, στον Αναξαγόρα, είναι παράγωγο μία Περιπατητικής διερμηνείας και δεν είναι αποτέλεσμα των δικών του αυθεντικών αντιλήψεων για τον πόνο και τη λύπη υπό το πρίσμα μίας ευρύτερης θεώρησης για την αντίληψη»*

[169] Ο Θεόφραστος ισχυρίζεται, μεμφόμενος τον Αναξαγόρα (εμμέσως τον Εμπεδοκλή), ότι είναι ανακόλουθοι, διότι παρουσιάζουν μία γενική θεώρηση περί την αντίληψη σε όρους μίας δομικού τύπου συμμόρφωσης ή συμφωνίας εκροών και πόρων και, επίσης, ότι εξηγεί τη διακριση ηδονής και οδύνης σε όρους ομοιότητας και ανομοιότητος. Συνεπώς, στην περίπτωση του πόνου, η αντίληψη του πόνου πρέπει να ερμηνεύεται σύμφωνα με όρους μίας δομικού τύπου συμμόρφωσης ή συμφωνίας εκροών και πόρων, αλλά η αντίληψη του πόνου πρέπει να ερμηνεύεται σύμφωνα με όρους μία δομικού τύπου μη συμμόρφωσης ή συμφωνίας εκροών και πόρων (Θεόφρ. *Αἰσθ.*, 7).

[170] Για την προβληματική σχετικά με το ποιά είναι τα υποκείμενα των ρημάτων «*ποιοῦσι*», «*φησί*» κ.λπ., βλ. Warren (2007:28).

μομφή του Θεοφράστου ενάντια στον Αναξαγόρα και για μία ακόμη φορά ο Θεόφραστος φαίνεται να ασπάζεται και να υπερασπίζεται τις απόψεις του Αριστοτέλη ο οποίος θεωρεί ότι μία τέτοια αντίληψη οδηγεί στη διαμόρφωση χαρακτήρων ακόλαστων και γενικώς ανήθικων (*Ηθ. Νικ.* 1154a30).

Πώς όμως νοεί ο Αναξαγόρας, κατά τον Αριστοτέλη, τον ηδύ, τον ευδαίμονα, τον *άλυπο βίο*; Κατά τον Αριστοτέλη, το πρώτο παράδειγμα για την έναρξη της συζήτησης περί τον ορισμό της υπάρξεως του άκρως ευτυχούς ανθρώπου (*εὐδαιμονέστατος*) (*Ηθ. Εὐδ.* 1215b.7), είναι η παράθεση των απόψεων, επί αυτού του πεδίου, του προσωκρατικού «φυσικού φιλοσόφου»[171] Αναξαγόρα. Πιο συγκεκριμένα, στα *Ηθικά Εὐδήμεια* αναφέρεται ότι: «*Ἀναξαγόρας μὲν ὁ Κλαζομένιος ἐρωτηθεὶς τίς ὁ εὐδαιμονέστατος, "οὐθεὶς", εἶπεν, "ὧν σὺ νομίζεις· ἀλλ' ἄτοπος ἄν τίς σοι φανείη"· τοῦτον δ' ἀπεκρίνατο τὸν τρόπον ἐκεῖνος, ὁρῶν τὸν ἐρόμενον ἀδύνατον ὑπολαμβάνοντα μὴ μέγαν ὄντα καὶ καλὸν ἢ πλούσιον ταύτης τυγχάνειν τῆς προσηγορίας, αὐτὸς δ' ἴσως ᾤετο τὸν ζῶντα ἀλύπως καὶ καθαρῶς πρὸς τὸ δίκαιον ἤ τινος θεωρίας κοινωνοῦντα θείας, τοῦτον ὡς ἄνθρωπον εἰπεῖν μακάριον εἶναι*» (1215b.6-14). Θέτοντας αυτή τη σημαίνουσα ερώτηση περί του σοφού (ευδαίμονος) ανθρώπου, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Αριστοτέλης διακηρύσσει ότι οι ευδαίμονες άνθρωποι φαίνεται να συμφωνούν ως προς την ύπαρξη μίας διαφοροποίησης μεταξύ **τόσο των** αναγκαίων και επαρκών συνθηκών **όσο και** επί των κατάλληλων δράσεων ως προϋποθέσεων επίτευξης ενός άκρως ευδαίμονος βίου και αυτό αποτελεί πυρήνα αληθείας.

Ακόμη όμως και στο πλαίσιο μίας τέτοιας συγκλίσεως (ότι όλοι συμφωνούν περί μίας ποικιλότητας των κριτηρίων ορισμού των στοιχείων της άκρατης ευδαιμονίας), ο Αριστοτέλης δε φαίνεται να είναι ικανοποιημένος. Η ερώτηση αφορά στο ποιος βίος είναι ο ευδαιμονέστερος όλων και, ως εκ τούτου, λίαν επιθυμητός από τον άνθρωπο. Ο Αριστοτέλης διαφωνεί με το τι μπορεί να πρεσβεύει ο Αναξαγόρας σχετικά με τις δράσεις

[171] Πρβλ. Warren (2007:24).

εκείνες που κατατείνουν στην επίτευξη της «καλής ζωής»[172]. Η αιτία μίας τέτοιας διαφωνίας κείται στην ίδια την απάντηση του Αναξαγόρα. **Ο Αναξαγόρας θεωρεί ότι το να είναι κάποιος ευτυχής συνίσταται σε ένα τριμερές συστατικών στοιχείων που θεωρούνται ως τα πλέον επιθυμητά για τον άνθρωπο.** Το να ζει κάποιος σύμφωνα με τις επιταγές της δικαιοσύνης αντικατοπτρίζει τον πολιτικό βίο. Αυτές οι επιταγές της δικαιοσύνης φαίνεται να ορίζουν ποιές είναι οι άριστες και ευγενείς δράσεις, λειτουργώντας προς διακριση είτε έναντι εκείνων των δράσεων στις οποίες ο άνθρωπος εμπλέκεται ως μέσο για να πετύχει κάτι άλλο, είτε έναντι των συμβατικών απόψεων επί των θεμάτων αυτών. Αυτές οι επιταγές της δικαιοσύνης κατά τον Αναξαγόρα, υφίστανται πέρα και πάνω των χρησιμοθηρικών σκοπών, στόχων, μέσων, ή μίας απλής συμβάσεως. Υπερβαίνουν δε, τις αναγκαίες συνθήκες για την «καλή ζωή». Ομοίως, το να διαλογίζεται κάποιος επί των θεϊκών επιταγών συνιστά το να ζει τη «ζωή της φιλοσοφίας» (πρβλ. Voeglin, 1957:296). Ο αμιγής θεωρητικός διαλογισμός, δηλαδή το να σκέπτεται κάποιος για εκείνα τα πράγματα που είναι υψηλότερα του ανθρώπου, είναι, για τον Αναξαγόρα, η σημαντικότερη επιδίωξη ενός φιλοσοφικού βίου. Κάθε άλλη υποκείμενη έννοια αφορά στις συνθήκες εκείνες που είναι αναγκαίες για να ζει κάποιος καλά, όχι για να ζει μία ζωή αυτή καθεαυτή – που είναι ο απώτερος στόχος της ανθρώπινης υπάρξεως. Το τρίτο τέλος πιο επιθυμητό για τον άνθρωπο, η ζωή της χαράς (ευρυτέρως, ο **άλυπος βίος**) διαχωρίζει εαυτόν από τις ικανές και αναγκαίες συνθήκες (επί-)βίωσης, καθιστώντας έτσι σαφές τί σημαίνει στην πραγματικότητα και κατ' ουσίαν, άλυπος βίος. Για τον Αναξαγόρα ο ευδαίμων βίος δύναται να ορίζει εαυτόν διά της απουσίας πόνου (ή λύπης) - **αλύπως**. Κάθε άλλη ηδονή, σωματική ή μη, αφορά είτε σε υποτιθέμενες

[172] Και μπορεί να υποτεθεί ότι ο Αριστοτέλης διαφωνεί με την άποψη του Αναξαγόρα διότι, όπως θα δούμε εν συνεχεία, συνεχίζει τη διερεύνηση (η οποία δε θα μπορούσε να ήτο αναγκαία εάν η απάντηση υπήρξε επαρκής) και ακολούθως θα θέσει την ίδια ερώτηση στον Αναξαγόρα, ελαφρώς τροποποιημένη αυτή τη φορά, αλλά με την ίδια πυρηνική δομή από απόψεως περιεχομένου.

ηδονές ή εμπειρίες, που δεν έχουν να κάνουν σε τίποτε, όμως, με τον αληθινά ευδαίμονα βίο[173].

Για τον Αναξαγόρα, άρα, ο ευδαίμων βίος συνίσταται σε δράσεις και των τριών τρόπων ζωής, κατανοητές με τον τρόπο που εκείνος τις παρουσιάζει, χωρίς, ωστόσο, να επιλέγει μόνο έναν εξ αυτών για να ορίσει τον πλέον ευδαίμονα τρόπο ζωής. Αλλά αυτή η κατανόηση είναι μη ικανοποιητική, δεν αρκεί, για τον Αριστοτέλη. Την τυπολογια βιων που υποστηριχθηκε αργοτερα από τον Αριστοτελη, δεν φαινεται να δεχέτο ο Αναξαγόρας,. Οι δράσεις που αφορούν τον κάθε τρόπο ζωής, δεν είναι σαφείς, και συνεπώς, ποιος τρόπος ζωής είναι ο ευδαιμονέστερος, δεν έχει καθοριστεί χωρίς προβλήματα. Επιπροσθέτως, είτε ο ευδαίμων βίος συναρτάται με μία συγκεκριμένη δραστηριότητα, είτε όχι, είτε αφορά σε δράσεις και των τριών σκοπών και στόχων, είναι υπό συζήτηση και αμφισβήτηση, καθώς υποστηρίζει ο Αναξαγόρας προβαίνοντας σε μία μη σαφή διαφοροποίηση μεταξύ των τριών προτύπων[174].

---

[173] Ο γράφων θεωρεί ότι ούτε ο Αναξαγόρας, ούτε ο Αριστοτέλης, όμως, είναι επαρκώς σαφείς σχετικά με σε τι συνίσταται, τι απαιτεί ή, εν τέλει, τι μπορεί να συνεπάγεται, εν γένει, μία τέτοια ζωή («*εν αγνότητι*»).

[174] Ενωρίτερα, ο Αριστοτέλης υπονοεί ότι η αληθινή ευδαιμονία δεν είναι κάτι δεδομένο και εύκολα επιτεύξιμο, αντιθέτως, αφορά πολύ λίγους ανθρώπους. Σε αυτούς που η επίτευξη ευδαιμονίας είναι πιθανή, είναι εκείνοι που θα επιλέξουν να ζήσουν μεταξύ του πολιτικού βίου, του φιλοσοφικού βίου και του απολαυστικού (*Ηθ. Εὐδ.*, 1215a.32-b.1). Η επίκληση από τον Αριστοτέλη των απόψεων του Αναξαγόρα, έχει ως απώτερο στόχο να τονίσει, κατά τη θέαση του γράφοντος, ότι ακόμη και μεταξύ των φιλοσόφων υπάρχει διασταση απόψεων σχετικά με την ευδαιμονία, σε αμφότερα τα πεδία, και στο πώς οι δράσεις των τελικών στόχων, ορίζονται σε ένα επίπεδο ανταγωνισμού (τι θα επιλεγεί) και εάν η ευτυχία μπορεί να επιτευχθεί διά της επιλογής ενός μόνο από τους τρεις τρόπους ζωής ή διά του συγκερασμού των τριών τρόπων – στόχων σε έναν τρόπο, ένα αμάλγαμα των τριών. Ο Αριστοτέλης εισάγει την ύστερη ερώτηση ως πρώτη, θέτοντας το ερώτημα: «*τί τῶν ἐν τῷ ζῆν αἱρετόν, καὶ λαβὼν ἂν τις ἔχοι πλήρη τὴν ἐπιθυμίαν*» (*Ηθ. Εὐδ.*, 1215b.17-18). Θέτοντας την ερώτηση κατά αυτόν τον τρόπο, ο Αριστοτέλης, μας κάνει να αναρωτηθούμε γιατί πραγματικά υπάρχουμε και για ποιο λόγο θα προτιμούσαμε την ύπαρξη από την ανυπαρξία. Συνεπώς, δεν είναι μία ερώτηση απλής ύπαρξης, είναι μία ερώτηση που αφορά στο βαθύτερο νόημα της ύπαρξης ως πλήρωση, με ένα συγκεκριμένο σκοπό, με μία συγκεκριμένη σημαίνουσα στοχοθεσία. Η απλή ύπαρξη, αυτή καθεαυτή, δε θα ήταν προτιμότερη από την ανυπαρξία. Μόνο

Το να είναι κάποιος ευτυχής, σύμφωνα με τον Αναξαγόρα, συνίσταται στην πρόσκτηση της γνώσης των θεϊκών πραγμάτων, πράγματα που υπερβαίνουν την ανθρώπινη υπόσταση και φύση. Αυτό το είδος του φιλοσοφείν, που μπορεί να κερδίσει κάποιος, κατά τον Αναξαγόρα, είναι εκείνο το είδος της σκέψης, διά του οποίου όταν κάποιος εμπλακεί και το κατακτήσει, είναι ο πλέον ευτυχής άνθρωπος. Ο λογισμός επί των θείων είναι ο στόχος – ο σκοπός για τον οποίο ο καθείς θα προτιμούσε την ύπαρξη έναντι της ανυπαρξίας. Και επίσης είναι και πλέον επιθυμητός, διότι εκπληρώνει τις επιθυμίες όπως κανείς άλλος δε μπορεί να τις εκπληρώσει, και συνεπώς, ο άνθρωπος είναι ο πλέον ευτυχής. Αλλά, φαίνεται να υπάρχει κάτι ελλιπές στην απάντηση του Αναξαγόρα, καθώς ο Αριστοτέλης δεν αποδέχεται τον τρόπο με τον οποίο ο Αναξαγόρας αντιλαμβάνεται είτε το φιλοσοφικό βίο, είτε την ευδαιμονία. Εάν, λοιπόν, η ευδαιμονία συνιστά την καθολική εκπλήρωση των επιθυμιών, και των πιο ταπεινών και των πιο υψηλών, τότε κάποιος που ζει καλά θα ήτο και ευτυχής επειδή κατά κάποιον τρόπο θα είχε εκπληρώσει όλες του τις επιθυμίες. Αλλά, φαίνεται να είναι δύσκολο, κατά τον γράφοντα, να κατανοήσει κάποιος το πώς ο αναξαγόρειος τρόπος ζωής θα ήτο και ειλικρινώς ευτυχής βίος, καθόσον η ίδια του η σοφή διανοια, δε μπορεί να το πει ποιά είναι η αληθινή ευτυχία. Η γνώση των θεϊκών πραγμάτων δε μπορεί να εκπληρώσει όλους τους ανθρώπινους πόθους, νοιάζεται δε, λίγο για τα ανθρώπινα – γήινα θέματα. Στην καλύτερη δε των περιπτώσεων, ο διαλογισμός περί τα θεία, θα μπορούσε να εκπληρώσει τον ανθρώπινο πόθο για διερεύνηση (**πρβλ.** «πίστευε ***και (μη) ερεύνα***»), αλλά δε θα

όταν η ύπαρξη έχει έναν συγκεκριμένο σκοπό, είναι άξια μνείας. Και όλοι οι στόχοι περί την ύπαρξη δεν είναι οι ίδιοι, όπως καταδεικνύει ο Αριστοτέλης με τη διαφοροποίηση μεταξύ ανθρώπου και άλλων όντων (*Ηθ. Εὐδ.*, 1216a.37-b.20). Το να υπάρχει κάποιος για το λόγο εκείνον που και ένα ζώο υπάρχει, τότε οι ηδονές συνδέονται με την επιβίωση και την αναπαραγωγή, και κάτι τέτοιο δε συνάδει με την ανθρώπινη φύση (πρβλ. Warren, 2007). Ο άνθρωπος ως ύπαρξη έχει μία υψηλότερη μορφή ύπαρξης, μία ανώτερη φύση και επιθυμίες που συνάδουν μόνο με την δικη του διακριτή ύπαρξή. Η αναγνώριση και η «δέσμευση» σε αυτή την ανωτερότητα της φύσης, είναι και ο λόγος της ύπαρξης του ανθρώπου και το «κλειδί» για την αυτοπραγμάτωσή του. Και θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η πραγμάτωση όλων των ανθρωπίνων επιθυμιών, από την πλέον χαμηλή έως την πλέον υψηλή, είναι η επίτευξη αυτοπραγμάτωσης του ανθρώπου, να είναι απολύτως ευτυχισμένος.

μπορούσε να κάνει το ίδιο και για άλλες επιθυμίες, οι οποίες πρέπει να εκπληρωθούν για να είναι κάποιος τω όντι ευτυχής[173]. Αυτός ο τρόπος ζωής, που είναι αφοσιωμένος και αφιερωμένος στη γνώση των θεϊκών πραγμάτων, στερείται μίας εκτίμησης των γήινων – ανθρώπινων πραγμάτων, το δε περιεχόμενό του δε κάνει καμία αναφορά στο καλό, το καλύτερο και το άριστο. Νοιάζεται αποκλειστικώς για τη βαθύτερη ουσία του και δεν αποδέχεται τις διαβαθμίσεις. Ο Αριστοτέλης καταδεικνύει ότι ο Αναξαγόρας λανθάνει όταν ισχυρίζεται ότι γνωρίζει την αληθινή ευτυχία. Η γνώση, όπου αναφέρεται, δε συναρτάται με τα ανθρώπινα όντα, την πλήρη εκπλήρωση των πόθων τους και την ευδαιμονία τους.

Με το να διακηρύσσει τις ελλείψεις και να ψέγει την άποψη του Αναξαγόρα, ο Αριστοτέλης καθιστά ευκρινείς τις ανεπάρκειες του λογισμού περί τα θεία αναφορικά με την επίτευξη του ευδαιμονέστατου βίου. Το να εμπλακεί κάποιος σε λογισμό περί τα θεία, ως τρόπο ζωής, δε συνιστά αυτοπραγμάτωση, ούτε πρακτική αυτοανέλιξης. Οι δράσεις που εμπλέκονται εδώ, ούτε εκπληρώνουν όλες τις ανθρώπινες επιθυμίες, ούτε και συμπεριλαμβάνουν όλες τις έτερες δράσεις σε αυτή την διαδικασία. Με το να καθιστά ορατές τις ελλείψεις αυτές, ο Αριστοτέλης αποδίδει εστιασμό στις ενδογενείς ελλείψεις του τρόπου ζωής που προτάσσεται από τον Αναξαγόρα. Νωρίτερα, ο Αριστοτέλης, ανέφερε ο φιλοσοφικός τρόπος ζωής ήταν ένας εκ των τριών βίων που οδηγεί στην ευδαιμονία [«*πολιτικὸν φιλόσοφον ἀπολαυστικόν. τούτων γὰρ ὁ μὲν φιλόσοφος βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν*» (*Ηθ. Εὐδ.*, 1215a.36-b.2)]. Ο φιλοσοφικός τρόπος ζωής που σκιαγραφείται εδώ, όμως, καθιστά φανερό ότι το φιλοσοφείν είναι κάτι περισσότερο, κάτι πιο σημαντικό από μόνο μία διερεύνηση περί τα θείο λογισμό.

---

[173] Είναι πολύ δύσκολο να διαπιστώσουμε το πώς διαλογιζόμενοι περί τα θεία οι άνθρωποι μπορούν να εκπληρώνουν επιθυμίες όπως την επιθυμία για φιλία, για αγάπη, για σεβασμό κ.τ.λ. Βεβαία, συνδέεται άρρηκτα με τον πώς αντιλαμβάνεται κανείς το Θείο, ωστόσο, καίτοι επ' αυτών διαλογιζόμενοι δυνάμεθα να παράξουμε ικανούς, επαρκείς και, κυρίως, εύλογους απολογισμούς για το ποιόν αυτών ακριβώς των επιθυμιών, η μετουσίωσή τους υπό όρους εκπλήρωσης επιτυγχάνεται από την επι-κοινωνία τους σε πλαίσια κοινωνικώς προσανατολισμένων διαναδράσεων.

Η αληθινή ζωή της φιλοσοφίας συμπεριλαμβάνει αμφότερα, και το λογισμό και τη φρόνηση, και το βασικό αξίωμα που οδηγεί στην ευδαιμονία είναι μία ενεργητική πρόσκτηση της αλήθειας, διά του λογισμού και της σύνεσης, μέσω των οποίων κάποιος θα εκπληρώσει όλες τις επιθυμίες του. Ο Αριστοτέλης αρνείτο να αναγνωρίσει οτιδήποτε άλλο, πλην των θεϊκών πραγμάτων στο πεδίο του λογισμού. Οτιδήποτε άλλο, σύμφωνα με τον Αναξαγόρα, αφορά στις συνθήκες που εξασφαλίζουν την ευζωία, όχι όμως και την ευζωία αυτή καθεαυτήν. Αλλά αυτό συνιστά και το σφάλμα του Αναξαγόρα, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, δηλαδή ότι η δική του έννοια της γνώσεως δεν έχει να κάνει σε τίποτε με τη φροντίδα περί συνέσεως και φρονήσεως, και συνεπώς, ο Αναξαγόρας παραμελεί επιμελώς την πρακτική διασταση της σοφίας, που είναι απαραίτητη για την ακραιφνή εκπλήρωση των επιθυμιών. Ο λογισμός περί τα θεία, ως αποκλειστικός τρόπος ζωής, έπειτα, δεν είναι ο αρμόζων φιλοσοφικός βίος, και ο Αναξαγόρας αποτελεί, κατά κάποιον τρόπο, ένα παράδειγμα που επικαλείται ο Αριστοτέλης προκειμένου να καταστήσει σαφείς τις διακρίσεις που υφίστανται μεταξύ του αρμόζοντος και μη αρμόζοντος φιλοσοφικού βίου, διακρίσεις που φαίνεται να είναι εξαιρετικά σημαίνουσες.

Η προσπάθεια του Αριστοτέλη να καταστήσει σαφείς αυτούς τους τρεις βίους που συνιστούν τα βασικά αξιώματα της ευδαιμονίας, διευρύνεται, επίσης, διά της επικλήσεως σε μία συζήτηση αναφορικά με τις συμβατικές απόψεις περί του πολιτικού βίου. Αυτός ο τρόπος ζωής έχει ως στόχο τις άριστες και ευγενείς δράσεις. Ο Αριστοτέλης σπεύδει να επισημάνει, ομοίως προς ό,τι έχει προαναφέρει, ότι αυτή τη συμβατική μορφή σκέψης που αφορά στο να ζήσει κάποιος τον πολιτικό βίο στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει. Ως πολιτικός βίος δε νοείται «*ὁ μὲν γὰρ πολιτικὸς τῶν καλῶν ἐστι πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάριν*» (*Ἠθ. Εὐδ.*, 1216a.24-26), όμως «*οἱ δὲ πολλοὶ χρημάτων καὶ πλεονεξίας ἕνεκεν ἅπτονται τοῦ ζῆν οὕτως*» (*Ἠθ. Εὐδ.*, 1216a.26-27). Αυτού του είδους οι πολιτικές απάτες εκλαμβάνουν τις ευγενείς δράσεις ως μέσο για την επίτευξη ενός στόχου, ως στόχους διά τον οποίων τα ίδια τα μέσα εκπληρώνουν εαυτούς. Και ο

αληθής πολιτικός ανήρ, οποίος εμπλέκεται σε ευγενείς δράσεις, είναι εκείνος που θα εμπλακεί στις δράσεις αυτές διότι είναι αυτές που θα του διασφαλίσουν τον ευδαίμονα βίο. Ορίζοντας τον πολιτικό βίο κατά τον τρόπο αυτό, ο Αριστοτέλης προ(σ)καλεί και μία έτερη σύγκριση. Ο Αναξαγόρας είχε διερευνήσει τον πολιτικό βίο, θεωρώντας ότι οι άριστες και ευγενείς δράσεις, είναι μέρος της ευζωίας. Και αυτές οι δραστηριότητες αντλούν την επίρρωσή τους, από τη ίδια τη δικαιοσύνη, κιονόβαθρα που κείνται πέραν και πάνω των οποιωνδήποτε συμβατικών απόψεων. Αυτές οι δύο εννοιολογικές ορίζουσες φαίνεται εν πρώτοις να ομοιάζουν, αλλά σε μία πιο προσεκτική εκ του σύνεγγυς θέαση, θα απεκάλυπτε τη διαφορετικότητά τους. Η άποψη του Αναξαγόρα για τον πολιτικό βίο ορίστηκε διά των ανωτέρων επιπέδων της δικαιοσύνης, και οι δράσεις αυτές ήτο άριστες εν σχέσει με αυτά τα επίπεδα. Οι άριστες και ευγενείς δράσεις δεν ήτο άξιες επιλογής για χάρη αυτών καθαυτών, ήτο καλές εν συναρτήσει με κάποιές καλύτερες. Ο ορισμός του Αριστοτέλη, σε αντιδιαστολή με εκείνον του Αναξαγόρα, δεν αξιώνει κανένα τέτοιο υψηλότερο αξίωμα της δικαιοσύνης [«*ὁ μὲν γὰρ πολιτικὸς τῶν καλῶν ἐστι πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάρι*» (*Ἠθ. Εὐδ.*, 1216a.24-26)]. Ο Αριστοτέλης καθιστά σαφή τη βαρύνουσα σημασία της επιλογής, χωρίς όμως να διευκρινίζει ποιά επιλογή είναι η κατάλληλη. Τεχνική αποφυγής και για ποιον / ούς λόγο /ους μπορεί;

Και στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης, πρεσβεύει ότι η όλη συζήτηση θα πρέπει να εστιαστεί σε μία διερεύνηση των ακολούθων στοιχείων: «*τούτων δ' ἡ μὲν περὶ τὰ σώματα καὶ τὰς ἀπολαύσεις ἡδονή, καὶ τίς καὶ ποία τις γίνεται καὶ διὰ τίνων, οὐκ ἄδηλον, ὥστ' οὐ τίνες εἰσὶ δεῖ ζητεῖν αὐτάς, ἀλλ' εἰ συντείνουσί τι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μή, καὶ πῶς συντείνουσι, καὶ πότερον εἰ δεῖ προσάπτειν τῷ ζῆν καλῶς ἡδονάς τινας, ταύτας δεῖ προσάπτειν, ἢ τούτων μὲν ἄλλον τινὰ τρόπον ἀνάγκη κοινωνεῖν, ἕτεραι δ' εἰσὶν ἡδοναὶ δι' ἃς εὐλόγως οἴονται τὸν εὐδαίμονα ζῆν ἡδέως καὶ μὴ μόνον ἀλύπως*» (*Ἠθ. Εὐδ.*, 1216a.30-36), ειρήσθω εν παρόδω, εάν ο άριστος τρόπος ζωής συνοδεύεται από ηδονές. Αυτή η άποψη δε βρίσκει συνέχεια εμβριθούς εξέτασης και η συζήτηση προχωρά σε μία διερεύνηση των δύο προαναφερθέντων τρόπων ζωής από

μία διαφορετική οπτική. Αφήνοντας όμως «προκλητικά» εκτός τον απολαυστικό βίο, ο Αριστοτέλης μάς κάνει να αναρωτηθούμε εάν ασχολήθηκε καν με αυτόν. Εάν οι δύο προηγούμενοι τρόποι του ζην πρέπει να εξεταστούν σε σχέσει με τις ηδονές που μπορεί να τους απαρτίζουν, η ηδονή per se φαίνεται να είναι μόνο πιθανός παράγοντας εδώ. Συνεπώς, ο τρόπος ζωής που αξιώνει την ηδονή ως αυτοσκοπό, δε μπορεί να συνιστά ευδαιμονία. Η ηδονή είναι στην καλύτερη των περιπτώσεων το παράγωγο δράσεων που εμπλέκονται σε αμφότερους τους έτερους βίους.

Αυτή η ασυμφωνία στην αριστοτέλεια προσέγγιση, πρεσβεύει ότι υπάρχουν, όντως, μόνο δύο τρόποι ζωής, οι οποίοι μπορούν να οδηγήσουν σε έναν ευδαίμονα βίο με όλη τη σημασία της φράσης. Αλλά, ταυτοχρόνως, όπως και στα δύο προηγούμενα παραδείγματα, ο Αριστοτέλης κάνει χρήση πολλών μηχανισμών για να διασαφηνίσει, όσο το δυνατόν πιο πληρέστερα, τις θεματικές που φαίνεται να διαπραγματεύεται.

Οι εμβριθείς ηθικές παρατηρήσεις του Αναξαγόρα, όπως εξετέθησαν παραπάνω, τείνουν να υπονοούν την ύπαρξη ενός συγκροτημένου φιλοσοφικού συστήματος ηθικής αναφορικά με την επιλογή τρόπου ζωής, οι οποίες ωστόσο δύσκολα θα έφταναν στο σημείο να δικαιώσουν πανηγυρικά τις παρατηρήσεις του Diano (1968α,β), αφού **η έμφαση, στην περίπτωση του Αναξαγόρα, δε δόθηκε στην μεθοδική ανάπτυξη μιας δομημένης προσέγγισης** (βλ. και την αμέσως επόμενη ενότητα) για την αντιμετώπιση των δυνάμει δύσοιστων γεγονότων ζωής, όπως επί παραδείγματι έπραξαν οι κυρηναϊκοί, αλλά ενός οικοδομήματος ηθικής φιλοσοφίας με εννοιολογικούς άξονες προ(σ)κλητικής θεμελίωσής του τόσο την **ηδονή** όσο και την **οδύνη**.

Ας ανακαλέσουμε τον Αρίστιππο, ιδρυτή της Κυρηναϊκής Σχολής Σκέψης και του Ηδονισμού (Wildelband & Heimsoeth, 2001), ο οποίος, υπό την επιρροή της πρωταγόρειας θεώρησης, υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος δε γνωρίζει τα πράγματα, αλλά την αξία που έχουν για εκείνον και τις καταστάσεις που προκαλούνται μέσα του, δηλαδή τα πάθη, όπως η ηρεμία, η αδιαφορία, ο πόνος ή η έντονη κίνηση και η ηδονή ή η απαλή κίνηση.

Στην ψυχολογία, δηλαδή, των Κυρηναϊκών, που έχει φυσιογνωστική κατεύθυνση, τα διάφορα συναισθήματα ανάγονται σε διαφορετικές κινητικές καταστάσεις του σώματος. Από όλες δε αυτές τις καταστάσεις, ο άνθρωπος αξίζει να επιδιώκει μόνο την ηδονή. Ο Αρίστιππος παραδέχεται ακόμη ότι, κατά τη στάθμιση των απολαύσεων πρέπει να λαμβάνεται υπόψιν η ηδονή και η οδύνη που θα προκύψουν μελλοντικά μετά από κάθε απόλαυση. Επίσης, θεωρεί ανώτερες ηδονές τις πιο έντονες σωματικές και χρονικά εγγύτερες ηδονές, έναντι των ψυχικών ηδονών. Ο κύκλος των φιλοσόφων της Κυρηναϊκής Σχολής κλείνει με τον Ηγεσία τον Πεισιθάνατο, για τον οποίο το μόνο θετικό πράγμα στη ζωή είναι ο πόνος και όχι η ηδονή, όπως διατείνεται ο ιδρυτής της Κυρηναϊκής Σχολής. Από την άλλη απαντάται ο Αντισθένης, ιδρυτής της Κυνικής Σχολής Σκέψης, ο οποίος διακηρύσσει ότι ο σκοπός της ζωής του ανθρώπου θα πρέπει να είναι η επίτευξη της αρετής, την οποία μπορεί να κατακτήσει καταπολεμώντας τις επιθυμίες, τις ηδονές και τα πάθη που τον καθιστούν υπόδουλο. Ο κύριος εχθρός της ζωής του ανθρώπου, κατά τον Αντισθένη, δε φαίνεται να είναι ουδείς έτερος, παρά η ηδονή. Θεωρεί δε τη συμβολοποίησή της, τον Έρωτα και την Αφροδίτη ως τις πλέον ολέθριες συμφορές της ανθρώπινης υπάρξεως εν γένει (Fellous & Hudlicka, 1996). Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι στην περίπτωση της θεώρησης του Αναξαγόρα, δεν απαντάται η πλέον συστηματοποιημένη προσέγγιση της έννοιας του ά-λυπου βίου ως εν-συνείδητη επιλογή ενός σεναρίου ζωής, ούτε μία εμπεριστατωμένη προσπάθεια σύνδεσης της υποκειμενικής θεώρησης διαμόρφωσης του σχήματος ζωής, γεγονός που μπορεί να αναγνωστεί και να θεωρηθεί ότι έχει επιτευχθεί με τους Κυρηναϊκούς, όπως προειπώθηκε, μία Σχολή Σκέψης της οποίας το θεωρητικό, εννοιολογικό και πρακτικά εφαρμόσιμο πλαίσιο, δύναται να θεωρηθεί και να καταξιωθεί ως μία από τις πρώτες συστηματικές αναφορές της ανθρώπινης ψυχολογίας του βάθους, αν όχι η γεννητορική πηγή ετούτης.

IV. Τραγωδία – Κωμωδία- εν γένει δε Φιλοσοφία: Επαναναγιγνώσκοντας τον Αντιφώντα και την *Τέχνην ἀλυπίας*

Η ενδελεχής μελέτη κοινών θεωρητικών τόπων και εννοιολογικών συγκλίσεων μεταξύ της σκέψεως του Αντιφώντος, των τραγωδιών και της κωμωδίας, έχει έλξει έντονα το επιστημονικό ενδιαφέρον των μελετητών, παρά τον κάποτε αποσπασματικό χαρακτήρα του εξεταζομένου κάθε φορά υλικού, αλλά και την απώλεια μεγάλου μέρους αυτών. Παραδοσιακά, το Αντιφών-τειο έργο εξετάζεται κατ' αντιπαραβολή με τα προαναφερθέντα έργα – αποσπάσματα κυρίως ως προς: το εννοιολογικό αντιθετικό δίπολο Νόμου (σύμβασης) – Φύσεως (αλλά, και, συνεκδοχικά, την ευγένεια της καταγωγής), τη διακήρυξη της ισότητας μεταξύ βαρβάρων και Ελλήνων, τα χρονολογικά ερείσματα[176] των *Νεφελῶν* για τη ορθότερη τοποθέτηση της συγγραφής του *Περὶ ἀληθείας* και του *Περὶ ὁμονοίας*, τη σχέση αδικίας και δικαιοσύνης συναρτήσει της Πειθούς, την έννοια της σωφροσύνης, και, τέλος, την τέχνη ἀλυπίας, που τίθεται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος της παρούσας. Ωστόσο, οφείλει να ειπωθεί πως είναι απαραίτητο να τονίζεται το γεγονός ότι, παρά τους διαπιστούμενους κοινούς τόπους ιδεών και θεωρητικών συλλήψεων, οι όποιοι τείνουν να (υπο-)νοούν μια γόνιμη θεωρητική όσμωση, πρόκειται κατ' ουσίαν για ειδολογικώς διακριτά έργα που εξυπηρέτησαν- και τείνουν να εξυπηρετούν- διαφορετικούς σκοπούς, αφορμώμενα από διαφορετικά πεδία δράσης της ανθρώπινης διανοιας.

Σε ό,τι αφορά στη σχέση **Νόμου - Φύσεως**, ο Ευριπίδης φαίνεται να βρίσκεται σε «*παράλληλη γραμμή*» με τον Αντιφώντα, ως προς τη θέση «*ότι ο*

---

[176] Επι παραδείγματι, ο Altwegg (1908), είχε ήδη χρησιμοποιήσει στη διδακτορική του διατριβή τις σημαίνουσες ομοιότητες μεταξύ του Αντιφών-τειου αποσπάσματος B49 και των Ευριπίδειων τραγωδιών *Ἄλκηστις*, *Μήδεια*, και *Ἱππόλυτος*, καθώς και την θέση του Σοφοκλή στην *Ἀντιγόνην* για την *ἀναρχίαν*, ώστε να τοποθετήσει τη συγγραφή του πρώτου μεταξύ του 440-438 (Moulton, 1971:146). Επίσης, οι *Νεφέλες* του Αριστοφάνη, ιδίως τα χωρία 1075ff και 1420ff, εξελήφθησαν από τον Luria ως terminus ante quem για το *Περὶ ἀληθείας*, ωστόσο με τρόπο εντελώς αμφισβητούμενο για τη Moulton (1971:145).

νόμος είναι σύμβαση και οι αξιώσεις της φύσης είναι πιο ισχυρές και έχουν προτεραιότητα έναντι των αξιώσεων του νόμου· ότι η αδικία επισκιάζει τη δικαιοσύνη και οι λόγοι μπορούν να διαστρέψουν την αλήθεια· και ότι η ψευδής πειθώ έχει ίδιες αν όχι πιο πολλές πιθανότητες να πείσει και να αποδειχτεί ο νικητής» (Χατζηστεφάνου, 1984β:115, αλλα πρβλ. και Dillon, 1984). Μάλιστα, ο τραχύς τρόπος διά του οποίου ο Αντιφών στηλιτεύει το νόμο[177] έναντι της φύσεως [ενδεικτικά: *«τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων [ἐπίθ]ετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀ[ναγ]καῖα· καὶ τὰ [μὲν] τῶν νό[μω]ν ὁμολογη[θέντ]α, οὐ φύν[τ' ἐστί]ν, τὰ δὲ [τῆς φύς]εως φύν[τα, οὐχ] ὁμολογητά»* (Ἀπ., 44A, XL n. 1364, Col. 1, 1-33), καθως και, *«Ἔστι δὲ πάντων ἕνεκα τούτων ἡ σκέψις, ὅτι τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῇ φύσ[ει] κεῖται»* (Ἀπ. 44A, XL N1364, Col. 2, 34-66)], και η, κατά τα φαινόμενα, άκαμπτη θέση[178] του ως προς αυτό, προτάσσοντας εναλλακτικά την

---

[177] Η Decleva Caizzi (1986:296) επαναφέρει στο ερευνητικό προσκήνιο ένα μάλλον μη ενδελεχώς διερευνημένο, εξαιρετικά ενδιαφέρον ωστόσο, θέμα: φαίνεται να «υπάρχει κάποιά σημαίνουσα ταύτιση στη σκέψη του Αντιφώντος με τη θεωρία που παρουσιάζεται στοις *Νόμους* (X. 888e-890a), ιδίως στο χωρίο 889e5-890a2: *«ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετουμενοι· καὶ δὴ καὶ τὰ καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δὴ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει, ἀλλ' ἀμφισβητοῦντας διατελεῖν ἀλληλοις καὶ μετατιθεμενους ἀεὶ ταῦτα, ἃ δ' ἂν μετάθωνται καὶ ὅταν, τότε κύρια ἕκαστα εἶναι, γιγνόμενα τέχνῃ καὶ τοῖς νόμοις ἀλλ' οὐ δή τινι φύσει. ταῦτ' ἐστίν»*.

[178] Πιο ολοκληρωμένα, ο Αντιφών φέρεται να υποστηρίζει πως *«τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῇ φύς[ει] κεῖται· νενο[μο]θ[έ]τηται γὰρ [ἐ]πί τε τοῖς ὀφ[θ]αλμοῖς ἃ δεῖ αὐτοὺς ὁρᾶν καὶ ἃ οὐ [δ]εῖ, καὶ ἐπὶ τοῖς ὠσὶν ἃ δεῖ αὐτὰ ἀκούειν καὶ ἃ οὐ δεῖ, καὶ ἐπὶ τῇ γλώττῃ ἃ τ[ε] δεῖ αὐτὴν λέγειν καὶ ἃ οὐ δεῖ, καὶ ἐπὶ ταῖς χερσὶν ἃ τε δεῖ αὐτὰς δρᾶν καὶ ἃ οὐ δεῖ, καὶ ἐπὶ τοῖς ποσὶν ἐφ' ἃ τε δεῖ αὐτοὺς ἰέναι καὶ ἐφ' ἃ οὐ δεῖ, καὶ ἐπὶ τῷ νῷ ὧν τε δεῖ αὐτὸν ἐπιθυμεῖν καὶ ὧν μή. [Ἔστι]ν οὖν οὐδὲν τῇ φύσει φιλιώτ[ερ]α οὐδ' οἰκειότε[ρα] ἀφ' ὧν οἱ νόμο[ι ἀ]ποτρέπουσι τ[οὺς] ἀν[θ]ρώπ[ους] ἢ ἐφ' ἃ προτρέπους[ιν]»* (Ἀπ. 44A, XL N1364, Col. 2-3, 34-99), τονίζοντας το γεγονός ότι ο άνθρωπος αποκομίζει τη μεγαλύτερη ωφέλεια από τη δικαιοσύνη για τον ίδιο, όταν ενώπιων άλλων ανθρώπων τηρεί τους νόμους, αλλά αντίθετα, κατά μόνας πράττει συμφώνως προς τις επιταγές της φύσης, αφού ό,τι ορίζει η φύση είναι αναγκαίο και ανώτερο, ενώ οι επιταγές του νομού αυθαίρετες. Το ίδιο ερώτημα, σημειώνει ο Σκουτερόπουρος (1991:442) απασχόλησε και τον Πλάτωνα με την αναφορά στο περιώνυμο δακτυλίδι του Γύγη (*Πολιτ.*, 359d), αλλά και τον Ευριπίδη στα λόγια της Φαίδρας (*Ἱππόλ.*, 403-4), χωρίς ωστόσο ο Αντιφών να συνηγορεί υπέρ της παράβασης του νόμου, διότι, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Greene (1944:236), απλώς επισημαίνει τις αδυναμίες του.

αρχή της ομοιότητας, οδήγησε μερικούς μελετητές να του προσράψουν στοιχεία αμοραλιστικού καιροσκοπισμού ενός αναρχικού (βλ παραπάνω στην ενότητα του Αντιφών-τειου ζητήματος), ενώ η Moulton (1972:331), μελετώντας εκτενώς τον Αντιφώντα, σημειώνει ότι η εκπεφρασμένη κριτική έχει βαθιές ηθικές καταβολές (πρβλ. και Decleva Caizzi, 1986:292). Όπως παρατηρεί ο Κύρκος (1973:76, ιδίως υποσ., 35), ο Αντιφών (Ἀπ., 44B, XL N1364, Col. 1-2, 232-299) αναφέροντας «*τοὺς ἐκ καλῶν πατέρων ἐπ<αιδούμεθά τε κ<αὶ σεβόμεθα, τοὺς δὲ <ἐκ μὴ καλοῦ οἴκ<ου ὄντας οὔτε ἐπ<αιδούμεθα οὔτε σεβόμ<εθα*», συνάδει με τις θέσεις που περιγράφονται στην τραγωδία του Ευριπίδη *Ἀλέξανδρος*: «***ὁμοίαν*** *χθὼν ἅπασιν ἐξεπαίδευσεν ὄψιν· ἴδιον οὐδὲν ἔσχομεν, μία δὲ γονὰ τό τ' εὐγενὲς <πέφυκε> καὶ τὸ δυσγενές, νόμωι δὲ γαῦρον αὐτὸ κραίνει χρόνος. τὸ φρόνιμον εὐγένεια καὶ τὸ συνετόν*» (40.5-10), υποβάλλοντας αυστηρά ότι «*ο πρώτος εκφράζει ένα οξύ κοινωνικό πρόβλημα της εποχής του και όχι μία «προσωπική γνώμη» όπως υπέθεσε ο Wilamowitz,* δεδομένης και της γενικότερης απήχησης *που είχαν αυτά τα κηρύγματα στην Αθήνα, όπως μαρτυρούν αποσπάσματα του Ευριπίδη και του Αριστοφάνη*». Αλλωστε, πολύ ενωρίτερα ο Luria (1929: 492) είχε παρατηρήσει πως ο Ευριπίδης υπήρξε βαθύτατα επηρεασμένος από τη σκέψη του Αντιφώντος, ιδίως σε ό,τι αφορά τα κριτήρια της ευγενείας μεταξύ των ανθρώπων.

Η ομοιότητα των ανθρώπων, εν είδει επιχειρήματος για την άρση της αρχής της ευγένειας, τείνει να συνδέεται, όχι μόνο με του ευριπίδειο χωρίο του *Ἀλεξάνδρου* (40. 5-10), αλλά και με παρατηρήσεις εντός του σοφιστικού κύκλου. Επί παραδείγματι, στον πλατωνικό *Πρωταγόραν*, προσγράφεται στον Ιππία συναφής άποψη: «*ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι – φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται*» (337.c7-d.1), ενώ στα αποσπάσματα του Αντιφώντος διαβάζουμε, σχεδόν ομόλογα «*ἐπεὶ φύσει πάντα πάντ[ες] ὁμοίως πεφύκ[α]μεν*» (Ἀπ., 44B, XL N1364, Col.2, 267-299), ταυτοσημίες που οδήγησαν τον Daitz (1971:219) να υποθέσει ότι αμφότεροι θα μπορούσαν να είναι πηγές του Ευριπίδη. Ο Κύρκος (1973: 83, υποσ., 56) ορθότατα εφιστά την προσοχή, λέγοντας ότι οι έννοιες της ομοιότητας και της

ισότητας δεν είναι ταυτόσημες, καίτοι συχνά, αλλά εσφαλμένα, λαμβάνονται ως τέτοιες από μερικούς μελετητές.

Επάλληλα, η εμβριθής παρατήρηση του Αντιφώντος εν σχέσει προς την *ἀναρχίαν «ως οὐδὲν κάκιον ἀνθρώποις· ταῦτα γινώσκοντες οἱ πρόσθεν ἄνθρωποι ἀπὸ τῆς ἀρχῆς εἴθιζον τοὺς παῖδας ἄρχεσθαι καὶ τὸ κελευόμενον ποιεῖν, ἵνα μὴ ἐξανδρούμενοι εἰς μεγάλην μεταβολὴν ἰόντες ἐκπλήσσοιντο»* (DK87 B 61), οδήγησε τον Bignone (1965:140) με υπερβάλλουσα βεβαιότητα στη διαπίστωση ότι, ουσιαστικά, ο Σοφοκλής βασίζει τις παρατηρήσεις του στον Αντιφώντα όταν αναφέρει ομόλογα *«Ἀναρχίας δὲ μεῖζον οὐκ ἔστιν κακόν· αὕτη πόλεις ὄλλυσιν, ἥδ' ἀναστάτους οἴκους τίθησιν, ἥδε συμμάχου δορὸς τροπὰς καταρρήγνυσι· τῶν δ' ὀρθουμένων σῴζει τὰ πολλὰ σώμαθ' ἡ πειθαρχία. Οὕτως ἀμυντέ' ἐστὶ τοῖς κοσμουμένοις, κοὔτοι γυναικὸς οὐδαμῶς ἡσσητέα· κρεῖσσον γάρ, εἴπερ δεῖ, πρὸς ἀνδρὸς ἐκπεσεῖν, κοὐκ ἂν γυναικῶν ἥσσονες καλοίμεθ' ἄν»* (Ἀντ., 672-680). Το γεγονός ωστόσο ότι διαφορετικά μεταξύ τους είδη ανθρώπινης διανοίας τείνουν να επικοινωνούν ως προς τις εκφραζόμενες ιδέες, δεν πρέπει να εκπλήσσει, διότι μοιάζει να σηματοδοτεί μια προοδευτική κοινή θέαση των σύγχρονων του, στο πλαίσιο του 5ου αιώνα, και μια ανάδυση μετατόπισης της πρώτης επί το ανθρωποκεντρικότερον (πρβλ. Κύρκο, 1973:90).

Ευρύτερα, η Capra (1997:307-311), αντιπαραβάλλει τις απόψεις Ευριπίδη-Αντιφώντος με εκείνες του Σωκράτη, παρατηρώντας ότι η εκπεφρασμένη από τον Ευριπίδη σωκρατική κριτική, είναι εστιασμένη σε δύο θεμελιώδεις αρχές της σωκρατικής Ηθικής όπως οι τελευταίες αναδύονται στον *Ἱππόλυτον*:

1. ότι όλοι οι άνθρωποι επιθυμούν τα καλά: *«Οὐκ ἄρα βούλεται, ὦ Μένων, τὰ κακὰ οὐδείς, εἴπερ μὴ βούλεται τοιοῦτος εἶναι. τί γὰρ ἄλλο ἐστὶν ἄθλιον εἶναι ἢ ἐπιθυμεῖν τε τῶν κακῶν καὶ κτᾶσθαι;»* (Μεν., 78.a. 6-.8) VS *«οἱ σώφρονες γάρ, οὐχ ἑκόντες ἀλλ' ὅμως,κακῶν ἐρῶσι»* (Ἱππόλ., 358-359),

2. *οὐδείς ἑκὼν κακός*: *«ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἑκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι, οὐδ' ἔστι τοῦτο»* (*Πρωτ.*,358.c.6-358.d.1), VS *«καί μοι δοκοῦσιν οὐ κατὰ γνώμης φύσιν πράσσειν κακίον'· ἔστι γὰρ τό γ' εὖ φρονεῖν πολλοῖσιν· ἀλλὰ τῆιδ' ἀθρητέον τόδε· τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γιγνώσκομεν, οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὕπο, οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ»* (Ιππολ., 377-383), για το

οποίο ήδη ο Snell (1948:125-134) είχε σημειώσει, ότι ουσιαστικά η Φαίδρα φέρεται να κάνει σαφείς νύξεις αμφισβήτησης του παραδόξου της ακούσιας διαπραξης του κακού, άποψη που τείνει να αποδέχεται και ο Irwin (1983:197), ο οποίος σημειώνει ότι ο Ευριπίδης «*πιθανώς να στοχεύει να θέσει μια απάντηση στο σωκρατικό παράδοξο*».

3. η αρετή είναι γνώση (Ξεν. *Άπομν.*, 3.9.4). Πολλοί μελετητές υποστηρίζουν ότι, ιδίως, στον *Ίππόλυτον* **διαφαίνεται μια πολεμική έναντι του παράδοξου που νοεί την αρετή ως επιστήμη**, «*μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνονται οι Wilamowitz, Dodds, Winnington-Ingram και Lattimore*» (Moline, 1975:45), χωρίς ωστόσο να τυγχάνει πάντα καθολικής αποδοχής στην ευρύτερη επιστημονική κοινότητα (π.χ. Οπ.π., ιδίως σελ., 67). Η Carpa (Οπ.π., σελ., 309) προσθέτει ωστόσο, ότι *συναφείς ενστάσεις ως προς τα δύο πρώτα αξιώματα απαντώνται και στον Αντιφώντα* [βλ. παραπάνω για τις αντιπαραβολές]. Πολλοί μελετητές κάνουν λόγο σαφή για την ύπαρξη διαμάχης σε επίπεδο αντιπαραβολής ιδεών και σχημάτων σκέψης, με πρωταγωνιστή το Σωκράτη, η οποία συνίσταται σε δύο επίπεδα: διαμάχη Σωκράτους- Ευριπίδου από τη μια, και Σωκράτους – Σοφιστών από την άλλη, διαχωρισμό τον οποίο η Carpa (Οπ.π., σελ., 311) δε θεώρει καθόλου ορθό, υποθέτοντας ότι ο Πρωταγόρας πρέπει να εξαρτάται από τον Ιππόλυτο, προκειμένου ο Πλάτων να θέσει, τόσο τις αντιρρήσεις του, όσο και μια απάντηση στις ευριπίδειες «επιθέσεις» στο δάσκαλό του, *στοχεύοντας επάλληλα* [...], *στη διανοια που τον είχε εμπνεύσει: το Αντιφών-τειο δόγμα που παρουσιάζεται εκ νέου από τον Ευριπίδη, συμπεριλαμβανομένης της σωκρατικής θέσης.*

Μεταβαίνοντας στη μελέτη της τέχνης ἀλυπίας σε σχέση με την αρχαία τραγωδία, αξίζει να μνημονευθεί ένα χωρίο που έχει εγείρει έντονο προβληματισμό στου κύκλους των ειδημόνων. Ο λόγος συγκεκριμένα για τον απόσπασμα[179] του Ευριπίδη (964.1-6): «*ἐγὼ δὲ <ταῦτα> παρὰ σοφοῦ τινος μαθὼν*

---

[179] Το απόσπασμα μνημονεύεται από τον Κικέρωνα (*Tusc.*, III. 14.29) ως ειπωμένο από τον Θησέα στον Ευριπίδη. Υπήρξαν μελετητές που έσπευσαν να σημειώσουν ότι συνιστά άλλη μια αναφορά του Ευριπίδη στο δάσκαλο του, Αναξαγόρα (Mette, 1983:17), *αφού κατ' αυτόν τον τρόπο συνάδει με την αναφορά των frr. 4, 912 N² και 913 N² από τον Σάτυρο στη συζήτηση του για την αναξαγόρεια*

εἰς φροντίδας νοῦν συμφοράς τ' ἐβαλλόμην, φυγάς τ' ἐμαυτῷ προστιθεὶς πάτρας ἐμῆς θανάτους τ' ἀώρους καὶ κακῶν ἄλλας ὁδούς, ἵν' εἴ τι πάσχοιμ' ὧν ἐδόξαζον φρενί, μή μοι νεῶρες προσπεσὸν μᾶλλον δάκοι», όπου τείνει να περιγράφεται η τεχνική εφαρμογή της praemeditatio mali επί αντίξοων καταστασιακών πλαισίων. Το πρόβλημα ανακύπτει διότι η ιδία αναφορά συνοδεύει το έργο του Πλουτάρχου (*Ηθ.*, 112.D.8- E.1), του Γαληνού (*Ιπποκ. Πλάτ. δογ.*, 4.7.10.1-6), τα αποσπάσματα του Αναξαγόρα (DK59 A33), του Ποσειδωνίου (*Ἀπ.*, 410.32-37), και του Χρυσίππου (*Ἀπ.*, 482.13-19). Οι παραπάνω αναφορές, πλην εκείνων του Χρυσίππου και Ευριπίδη, συνδέουν, σχεδόν άρρηκτα, το όνομα του Αναξαγόρα με τη γνώση αυτής της τέχνης, και την παραδοση αναφορικά με την αντιμετώπιση του δύσοιστου γεγονότος επί απώλεια του υιού/ων του. Το γεγονός αυτό οδήγησε αβίαστα τη σκέψη του Diano (1968α,β; 1973) να προσγράψει την πατρότητα της περί ης ο λόγος τεχνικής στον Αναξαγόρα, υπερθεματίζοντας στην **τεχνική της προπαρασκευής επί δυνάμει δυσ-οίστων γεγονότων ζωής** ως συστηματοποιημένης έκφανσης της «*τέχνης ἀλυπίας*», την πατρότητα της οποίας τείνει ωστόσο να αποδίδει, εσφαλμένα, μάλλον στον Αναξαγόρα, χωρίς όμως ο ισχυρισμός αυτός να τυγχάνει καθολικής αποδοχής στους φιλολογικούς κύκλους. Αντίθετα, ο Kerferd (1996:84) αναγινώσκει το χωρίο ως απηχόν, πιθανώς, μέρος της Αντίφων-ειας ψυχολογικής θεραπείας, όπως ακριβώς υποβάλλει και ο Curi (2002:77). Επάλληλα, ο Nestle (1999:562-563, υποσ., 40) εντοπίζει ίχνη της Αντιφών-τειας τέχνης στα εξής έργα: *Ἴων* (632), *Ἀντ.*, (*Ἀπ.*, 196, 5), *Τήλ.*, (*Ἀπ.*, 714, 3), *Ἀπ.* (1079, 1 κ.ε.) *Βάκχαι* (1004), μάλλον παραδεχόμενος, ωστόσο, ότι η βεβαιότητα είναι αδύνατη (πρβλ. και Moulton, 1971:172-173, υποσ., 16).

Ήδη, ο Di Benedetto (1971:307-308) είχε εγείρει σαφείς ενστάσεις αναφορικά με τις επισημάνσεις του Diano (1968α,β), αμφισβητώντας την επαρκή τεκμηρίωση τόσο της υποθέσεως συνάφειας της ἀλυπίας ως εφικτού θεραπευτικού στόχου διά της praemeditatio, όσο και της ασκήσεως της

επιρροή στον Ευριπίδη (Dobrov, 2001: 143). Τέλος, η **Sutton (1987:93-98), αποπειρώμενη να εμπλουτίσει ερμηνευτικά και να τεκμηριώσει την ύπαρξη του *Περίθου* ως πονήματος του Ευριπίδη, νοεί αμφότερες τις παραπάνω αναφορές ως αποσπάσματα του πρώτου.**

τελευταίας από τον ίδιο τον Αναξαγόρα, ακόμη και αν δεχθούμε, προσθέτει, ως αυθεντικό ό,τι περιγράφεται στο SVF (III 482): «*διὸ καὶ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου παρείληφεν ἐνταῦθα, ὡς ἄρα τινὸς ἀναγγείλαντος αὐτῷ τεθνάναι τὸν υἱὸν εὐμάλα καθεστηκότως εἶπεν "ἥδειν θνητὸν γεννήσας" καὶ ὡς τοῦτο λαβὼν Εὐριπίδης τὸ νόημα τὸν Θησέα πεποίηκε λέγοντα*», παρατηρήσεις τις οποίες, μεταγενέστερα, τείνει να αποδέχεται μερικώς και η Bardi (2003:91). Αλλωστε, η παραπάνω διασύνδεση δεν επικοινωνείται δίχως, ήσσονος σημασίας ίσως, φιλολογικά ζητήματα, καθώς η πληροφορία αυτή καθεαυτήν, τείνει να περιπλέκεται έτι περισσότερο[180], ακριβώς διότι εκφέρεται άλλοτε αφορούσα σε ενικό, άλλοτε πάλι σε πληθυντικό αριθμό στις αρχαίες πηγές. Ο Διογένης Λαέρτιος παραθέτει πως η ίδια αναφορά τείνει να προγράφεται στους βίους τόσο του Ξενοφώντος [πρβλ. «*ἔνιοι δὲ οὐδὲ δακρῦσαί φασιν αὐτόν· ἀλλὰ γὰρ εἰπεῖν, "ἥδειν θνητὸν γεγεννηκώς*» (II, 55, 1-2,)], όσο και του Σόλωνος σύμφωνα με έτερες πηγές, και πάντως, επισημαίνει, πως ο Δημήτριος Φαληρεύς στο «*Περὶ γήρως*» πόνημά του, παραδίδει πως τους έθαψε ιδίοις χερσί: «*περὶ δὲ τῶν παίδων, ὅτι "ἥδειν αὐτοὺς θνητοὺς γεννήσας." οἱ δ' εἰς Σόλωνα τοῦτ' ἀναφέρουσιν, ἄλλοι εἰς Ξενοφῶντα. τοῦτον δὲ καὶ θάψαι ταῖς ἰδίαις χερσὶν αὐτοὺς Δημήτριός φησιν ὁ Φαληρεὺς ἐν τῷ Περὶ γήρως*» (2.13.4-7), ενώ στα αποσπάσματα του Ποσειδωνίου, τα οποία αναφέρονται στον Αναξαγόρα, μνημονεύουν έναν υιό: «*τεθνάναι τὸν υἱὸν[...] ἥδειν θνητὸν γεννήσας*» (Ποσειδ. Ἀπ. Ἀπ., 410.29-30). Ο Mansfeld (1980:20-21, υποσ., 95) αναφέρει πως

---

[180] Ο Coleman-Norton (1930:317), διερεύνησε εκτενεστέρα τους συγγραφείς, οι οποίοι προσγράφουν την εν λόγω αναφορά στον Αναξαγόρα, μεταξύ των οποίων σημειώνει τους Κικέρωνα (*Tusc.*,, III, 30,58), Βαλέριο Μάξιμο (*facta et dicta memorabilia* v.10.3 ext. 3), Αιλιανό (*Ποικ. Ἱστ.* III, 2), Πλούταρχο (*Ηθ.* 118D-E), και Γαληνό (*Ἱππoκ. Πλάτ. δογ.*, 4.7.9.1-4). Προσθέτει, παράλληλα, πως «*αμφότεροι Πλούταρχος και Λαέρτιος το αυτό προσγράφουν στους Λόχαγο και Ξενοφώντα, αντιστοίχως*». Οι πληροφορίες για τον Λόχαγο αναφέρουν ότι: «*Λόχαγος ὁ Πολυαινίδου καὶ Σείρωνος πατήρ, ἀπαγγείλαντός τινος αὐτῷ ὅτι τῶν υἱῶν τεθνήκοι ὁ ἕτερος, 'πάλαι ἤδειν' ἔφη 'ὅτι ἀποθανεῖν αὐτὸν ἔδει'*» (Πλουτ. *Λακ.*, 225.E.8-10), και για τον Ξενοφώντα αντίστοιχα: «*ἔνιοι δὲ οὐδὲ δακρῦσαί φασιν αὐτόν· ἀλλὰ γὰρ εἰπεῖν, "ἥδειν θνητὸν γεγεννηκώς*» (Διογ. Λ.., II, 55, 1-2). Τέλος, ο ίδιος μελετητής θέτει εν είδει *Locus classicus* της πληροφορίας τον Διογένη Λαέρτιο και το βίο του Ξενοφώντος (ό.π. 316).

«*μια τέτοια υπερβολή* (σ.σ. εν σχέσει προς την πληροφορία εκφερόμενη στον πληθυντικό αριθμό) *θα αποδίδετο με άνεση στο Σάτυρο*», ενώ πιστεύει πως η ακραιφνής εκδοχή αφορούσε σε έναν υιό.

Η Graver (2002:161) υποβάλλει αυστηρά ότι μια τέτοια τεχνική, όπως αυτή που εξετάζεται εδώ, δε μπορεί να συνδεθεί αγογγύστως με το ανέκδοτο, το οποίο, μεταξύ άλλων, τείνει να έχει ανεξάρτητη ιστορία προσγραφόμενο στους Περικλή (βλ παρακάτω), Ξενοφώντα και Σόλωνα, του Αναξαγόρα και να αποδοθεί με άνεση σε αυτόν στηριζόμενοι στον Ευριπίδη. Το να πιστώσουμε την επίνοια της μεθόδου στον Αρίστιππο, σύγχρονο, καίτοι νεότερο, του Ευριπίδη, συμπληρώνει, θα ήταν ομοίως παράτολμο, διότι η τεχνική φαίνεται να αναδύεται ιστορικά αρκετά πίσω στον 5ο αιώνα. **Επομένως, κάθε προσπάθεια αναζήτησης της πατρότητας αυτής της τεχνικής, μοιάζει εκ προοιμίου ανέφικτη, όχι μόνον διότι χάνεται στην ιστορική αχλύ του 5ου αιώνα, αλλά διότι αξίζει να ιδωθεί ως προϊόν της ευρύτερης φιλοσοφικής όσμωσης και πολυφωνίας αναφορικά με το ζέον ερώτημα *πῶς ἀλύπως τὸν βίον διαγειν*,** όπως θα καταδειχτεί παρακάτω.

Ο Decharme (1906:23, υποσ., 3) υποβάλλει ότι το ευριπίδειο απόσπασμα δεν υπονοεί ούτε συνδέεται απαραίτητα με τον Αναξαγόρα. Ο Diano (1961:120), αντίθετα, στη μελέτη του για την ορθότερη επανατοποθέτηση στην έννοια της τραγικής καθάρσεως[181], πραγματοποιεί την πρώτη απόπειρα απόδοσης της

---

[181] Υπερθεματίζει στη ψυχολογική-θεραπευτική ερμηνεία (υπέρ της οποίας συντάσσεται και ο γράφων) της καθάρσεως ερειζόμενος, κυρίως, στον Τιμικλέα (Λπ., 6.1-19): «*ὦ ἑτάν, ἄκουσον ἤν τί σοι δοκῶ λέγειν. ἄνθρωπός ἐστι ζῶον ἐπίπονον φύσει, καὶ πολλὰ λυπήρ' ὁ βίος ἐν ἑαυτῷ φέρει. παραψυχὰς οὖν φροντίδων ἀνεύρετο ταύτας· ὁ γὰρ νοῦς τῶν ἰδίων λήθην λαβὼν πρὸς ἀλλοτρίῳ τε ψυχαγωγηθεὶς πάθει, μεθ' ἡδονῆς ἀπῆλθε παιδευθεὶς ἅμα. τοὺς γὰρ τραγῳδοὺς πρῶτον, εἰ βούλει, σκόπει, ὡς ὠφελοῦσι πάντας [...] ἅπαντα γὰρ τὰ μείζον' ἢ πέπονθέ τις ἀτυχήματ' ἄλλοις γεγονότ' ἐννοούμενος τὰς αὐτὸς αὑτοῦ συμφορὰς ἧττον στενει*», σημειώνοντας, ότι το χωρίο αυτό «*αποτελεί συνδετικό κρίκο μεταξύ τέχνης ἀλυπίας και τραγωδίας. Δεν είναι μόνον το έργο του Τιμοκλέους όπου καθίσταται εμφανής η σχέση εξάρτησης της μιας από την άλλη. Τη ξαναβρίσκουμε στο έργο του Πλάτωνος, και ήδη, τον 5ο αιώνα, στο Γοργία* (Diano, 1961:130). Η έννοια της τραγικής καθάρσεως, έχει απασχολήσει έντονα, από καιρού εις καιρόν, την επιστημονική κοινότητα, ομοίως προς της συναναφερόμενες έννοιες *ἔλεου* καὶ *φόβου* (Αριστ. *Π. ποιητ.*, 1449b.27), αναφορικά με το ερώτημα αν οφείλουν να αναγνωσθούν ως «*περιγράφουσες ειδη δρασεων και γεγονότων που είναι*

πατρότητας στο Αναξαγόρα, εντοπίζοντας έναν υπαινιγμό στο θάνατο του υιού του στην Ἄλκηστιν[182] (903-911): «*ἐμοί τις ἦν ἐν γένει, ὦι κόρος ἀξιόθρηνος ὤλετ' ἐν δόμοισιν μονόπαις· ἀλλ' ἔμπας ἔφερε κακὸν ἅλις, ἄτεκνος ὤν, πολιὰς ἐπὶ χαίτας ἤδη προπετὴς ὢν βιότου τε πόρσω*». Ο συλλογισμός του συνεχίζεται βάσει της αντιστροφής: «*αρ' εὐτυχὴ σοι πότμον ἦλθεν ἀπειροκάκωι τόδ' ἄλγος*», ερμηνεύοντας την φράση «*ἀπειροκάκωι*» (χωρίς εμπειρία καμιά) ως σημασιολογικώς ταυτόσημο της ιδέας που περιγράφεται στο ευριπίδειο απόσπασμα: «*μή μοι νεῶρες*» (964.6), αλλά επάλληλα και την αντίδραση του Ἀδμητου στο θάνατο της Ἀλκήστιδος («*ἐπίσταμαί τοι, κοὐκ ἄφνω κακὸν τόδε προσέπτατ'· εἰδὼς δ' αὔτ' ἐτειρόμην πάλαι*»), όταν η κορυφαία του λέγει «*Ἄδμητ', ἀνάγκη τάσδε συμφορὰς φέρειν· οὐ γάρ τι πρῶτος οὐδὲ λοίσθιος βροτῶν γυναικὸς ἐσθλῆς ἤμπλακες· γίγνωσκε δὲ ὡς πᾶσιν ἡμῖν κατθανεῖν ὀφείλεται*», ως

κατάλληλα για την αναπαράσταση στη δραματική τραγωδία, και οχι ως χαρακτηριζουσες τις συναισθηματικές αντιδράσεις των ακροατών» (Daniels & Scully, 1992:216). Ωστόσο, εύστοχα έχει παρατηρηθεί ότι «*η μείζων αρετή, αλλά, επίσης, και ο μεγαλύτερος ψόγος της έννοιας της "καθάρσεως" στις σύγχρονες ερμηνευτικές της αποδόσεις, έχει υπάρξει η "αθεράπευτη" (εννοιολογική) ασάφεια της. Κάθε ποικιλότητα ύπαρξης ηθικοπλαστικού, αισθητικού και θεραπευτικού αποτελέσματος, που απορρέει ή θα μπορούσε να βιωθεί από την τραγωδία, έχει υποσκελιστεί από τα χρηστά ήθη του λόγου της μίας ή της άλλης χρονικής περιόδου*» (Else, 1957:439) [για τις κατά καιρούς ερμηνευτικές προσεγγίσεις αναφορικά με το παραπάνω ζήτημα, μεταξύ άλλων, βλ. Παπανούτσο (1953), Παπανούτσο (1982), Keesey (1978-79), Μερεντίτη (1979)]. Σε επίπεδο εφαρμογών, άξια αναφοράς είναι η προσπάθεια του Solbakk (2006α,β) να αναδείξει τη σημαντικότητα των πλατωνικών και των αριστοτελικών αναφορών σε ρεαλιστικά πλαίσια ιατρικής ηθικής: στην πρώτη του αναφορά (2006α:57 κ.ε.) ανέλυσε εκτενώς τις έννοιες της καθάρσεως και της ολιστικής θεραπείας, ερειζόμενος, κυρίως, στον Χαρμίδην και Σοφιστήν, ως πιθανώς αξιοποιούμενων σε πλαίσια εκπαίδευσης φοιτητών ιατρικής στο οικείο γνωστικό αντικείμενο. Στην έτερη, περισσότερο συγκροτημένη, μελέτη (2006β:141), ομολόγως προς την πρώτη, εξέτασε ενδελεχώς την αριστοτελική κάθαρσιν, εν είδει πιθανού αρωγού κατεύθυνσης συγκεκριμένων κάθε φορά διδακτικών προκλήσεων, πάλι κατά την εκπαίδευση φοιτητών ιατρικής, και μάλιστα εστιασμένων στην αντιμετώπιση τραγικών (*tragic*) καταστάσεων κατά την λήψη σημαινουσών, για τους εκάστοτε αποδεκτές των οικείων υπηρεσιών, αποφάσεων. Τέλος, ως επάλληλος στόχος αμφότερων των μελετών, νοείται η διερεύνηση πιθανοτήτων ανάπτυξης της θεραπευτικής σύλληψης της ιατρικής ηθικής επί βάσεως των γόνιμων προαναφερθεισών παρατηρήσεων.

[182] Στο μυστήριο της οποίας, ωστόσο, κανείς δεν έχει καταδυθεί....

υπόδειξη πως η συμπεριφορά του Αναξαγόρα έναντι του αποθανόντος υιού πέρασε γρήγορα εν είδει προτύπου και θέματος του έργου, γενόμενο γρήγορα τεχνικό.

Μια πληροφορία που διασώζεται τόσο στα *Ἀποσπασματα* του Πρωταγόρα (9. 1-14), όσο και στον *Παραμυθητικὸν πρὸς Ἀπολλώνιον* (118.E.3-118.F.4) του Πλουτάρχου, παρουσιάζει τον Περικλή να αντιμετωπίζει το θάνατο των υιών του, λόγω του λοιμού από τον οποίο απεβίωσε και ίδιος, με τρόπο που υπαγορεύει την εκτενέστερη αναφορά στην παρούσα συζήτηση, καθώς τείνει να υπονοεί μια εξοικείωση με την προπαρασκευή επί δυνάμει δυσοίστων γεγονότων ζωής, όπως ακριβώς το περί ου ο λόγος εδώ: «*τῶν γάρ υἱέων νεηνιέων ἐόντων καὶ καλῶν, ἐν ὀκτὼ δὲ τῆσι πάσησιν ἡμέρησι ἀποθανόντων* ***νηπενθέως ἀνέτλη· εὐδίης*** *γάρ εἴχετο, ἐξ ἧς πολλὸν ὤνητο κατὰ πᾶσαν ἡμέρην εἰς* ***εὐποτμίην καὶ ἀνωδυνίην***», όπου το επίρρημα θυμίζει τις «*νηπενθεῖς ἀκροάσεις*» του Αντιφώντος σε ακραιφνές λεξιλογικό επίπεδο, ενώ το επίρρημα ομού με τα λήμματα *εὐδίης*, ***εὐποτμίη, ἀνωδυνίην***, αφορούν, κατά τον Diano (1961:121) σε «*διαφορετικές εκφάνσεις της τέχνης ἀλυπίας*», υπόθεση η οποία, παρά τη γοητεία της, μοιάζει να στερείται επαρκούς τεκμηρίωσης.

Συνάλληλα, οι παρατηρήσεις του Πλούταρχου φαίνονται να συνάδουν με την περιγραφή της τεχνικής ορολογίας της προπαρασκευής επί δυνάμει δυσοίστων γεγονότων ζωής: «*ἀλλ' ἐχρῆν σε* ***προσδοκᾶν καὶ προκατακεκρικέναι*** *τῶν ἀνθρωπείων τὴν ἀδηλότητα καὶ οὐδένειαν, καὶ οὐκ ἂν νῦν* ***ἀπαράσκευος*** *ὥσπερ ὑπὸ πολεμίων* ***ἐξαίφνης*** *ἐπελθόντων ἐλήφθης*» (*Ηθ.*, 112.D.1-5). Αλλωστε, όπως ορθά παρατηρεί εδώ ο Diano (1961:123), ο Πολυδεύκης, μεταγενέστερα, παραδίδει ότι «***ἀπαρασκεύῳ γνώμῃ*** *ἐν τοῖς περὶ ἀληθείας Ἀντιφῶν εἶπεν*» (*Ὀνομαστ.*, 6.143.2= DK87 B2), ώστε να υποθέσει ότι ο Αντιφών είχε διερευνήσει ενδελεχώς την ἀλυπία στο περί αληθείας πόνημά του (Οπ.π., σελ 124). Ο όγκος των συναφών πληροφοριών είναι σχεδόν ανεξάντλητος, και μοιάζει ανέφικτο να πραγματευθεί στο πλαίσιο της ανά χείρας μελέτης, όχι τόσο διότι δεν εμπίπτει άμεσα στους στόχους της, όσο λόγω απόκλισης από το χρονολογικό εύρος που έχει, εκ των πρότερων, τεθεί, καίτοι το πεδίο παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον, τόσο φιλοσοφικό όσο και ψυχολογικό, και θα άξιζε να τύχει ενδελεχούς

διερεύνησης. Ωστόσο, ένα ακόμη στοιχείο οφείλει να παρατεθεί στις νύξεις, εν είδει πυξίδων, που παρουσιάζονται εδώ, και δεν είναι άλλο από την πλατωνική αναφορά στη *μελέτη θανάτου*, την οποία ο Wisnewski (2003:53), νοεί ως θεμελιώδη στόχο της Σωκρατικής θεραπείας, δηλαδή την ορθότερη (επανα-)τοποθέτηση του Εαυτού έναντι του θανάτου.

Αυτή ακριβώς η έννοια του προπαρασκευάζεσθαι, μας φέρνει εγγύτερα στο σκοπό του φιλοσοφικού βίου, όπως σκιαγραφείται στον πλατωνικό *Φαίδωνα*: «*πολλοῦ γε δεῖ, ὦ φίλε Κέβης τε καὶ Σιμμία, ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον ὧδ' ἔχει· ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται, μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέλκουσα, ἅτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἑκοῦσα εἶναι, ἀλλὰ φεύγουσα αὐτὸ καὶ συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς ἑαυτήν, ἅτε **μελετῶσα ἀεὶ τοῦτο** – τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ **ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα** καὶ τῷ ὄντι **τεθνάναι μελετῶσα** ῥᾳδίως· ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη **μελέτη θανάτου**;*» (80.e.1- 81.a.2), ώστε εν τέλει η φιλοσοφική διανόηση παρουσιάζεται «*ως μια άσκηση στο θάνατο, που ακριβώς **απελευθερώνει την ψυχή από το φόβο του θανάτου***» (Hadot, 2002:100), «*της κορωνιδας **ολων των ασκησεων***» (Foucault, 1998:38), όπου οφείλει να τονισθεί ότι ο φόβος απομακρύνεται μέσα από τη συνειδητότητα του ίδιου του άτομου και της *μελετώσης ψυχής*. Μοιάζει να αποσκοπεί στη εγκαθιδρύσει μιας **διαρκούς** διαλεκτικής, αμιγώς φιλοσοφικά προσανατολισμένης, σχέσεως μεταξύ συνείδησης του άτομου (Εαυτός, ψυχή) και τρόπου ζωής, η οποία ισονομεί τη συμβολή τους, ώστε να μην πρόκειται πια, στενά, για εφαρμογές φιλοσοφικού στοχασμού σε πεδία ανθρώπινης δραστηριότητας εντός του κοινωνικού γίγνεσθαι, αλλά να αφορά, ευρύτερα, σε μια αδιάκοπη και συνεχή «φιλοσοφικοποίηση» συμπάσης της ανθρώπινης διανοιας και των απανταχού εκφράσεων της τελευταίας.

Ο Επίκουρος, στο πλαίσιο ενός ριζικά διαφοροποιούμενου φιλοσοφικού συστήματος, μη στερούμενου θεραπευτικού προσανατολισμού ωστόσο, τονίζει το σημαίνοντα ρόλο συναμφοτέρων των ποιοτήτων της τέχνης του ευ ζην: «*Ὁ δὲ παραγγέλλων τὸν μὲν νέον καλῶς ζῆν, τὸν δὲ γέροντα καλῶς καταστρέφειν, εὐήθης ἐστὶν οὐ μόνον διὰ **τὸ τῆς ζωῆς ἀσπαστόν**, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ τὴν αὐτὴν εἶναι **μελέτην τοῦ καλῶς ζῆν καὶ τοῦ***

καλῶς ἀποθνῄσκειν» (Ἐπίκ. *Μεν.*, 126.8), όπου η εναργής «μελέτη» περιγράφεται ως διττά προσανατολισμένη: αφενός ως εστίαση στο «*εδώ και τώρα*» της ανθρώπινης ύπαρξης, αφετέρου υπό όρους μακροσκοποθεσίας. Ο Επίκτητος, σε άλλο πνεύμα, εναρμονισμένο με την οικεία φιλοσοφική του προσέγγιση, εφιστά την προσοχή και υπερθεματίζει στην αδήριτη ανάγκη του «μελετᾶν πῶς ἐξελεῖν τὰ πένθη τοῦ βίου», αφορμώμενος από διαφορετική φιλοσοφική αφετηρία: «*ἕξιν τέταται καὶ ταύτην ἐκπονεῖ [...]καὶ μὴ ἀμελεῖν [...]τοῦτο [...]με<λε>τᾶν ἐξελεῖν τοῦ αὐτοῦ βίου πένθη καὶ οἰμωγὰς καὶ <τὸ> 'οἴμοι' καὶ τὸ 'τάλας ἐγώ' καὶ δυστυχίαν καὶ ἀτυχίαν καὶ μαθεῖν, τί ἐστι θάνατος, τί φυγή, τί δεσμωτήριον*» (Αρρ., Επ. *Διατ.*, 1.4.22.1-1.4.24.2), διότι, όπως εύστοχα υποβάλλει ο Πλούταρχος, η δέσμευση στο πένθος, ήτοι το **χρόνιο πένθος**, όχι μονό συνιστά δυσ-πάθεια εξαιρετικά δύσοιστη, αλλά επιπροσθέτως αφορά σε παθο-λογική κατάσταση της ψυχής και δυσ-λειτουργικό σενάριο ζωής, **<u>οριζόμενο ωστόσο από τον Εαυτό</u>**: «*Τὸ δ' ὅλον εἴποι τις ἂν πρὸς τὸν πενθοῦντα "πότερα παύσῃ ποτὲ δυσφορῶν ἢ ἀεὶ δεῖν οἰήσῃ λυπεῖσθαι καὶ παρ' ὅλον τὸν βίον; εἰ μὲν γὰρ ἀεὶ μενεῖς ἐπὶ τῇ δυσπαθείᾳ ταύτῃ, τελείαν ἀθλιότητα <u>σεαυτῷ παρέξεις</u> καὶ πικροτάτην κακοδαιμονίαν διὰ ψυχῆς ἀγέννειαν καὶ μαλακίαν*» (*Ηθ.*, 112.B.9 - C.1). Ο Ποσειδώνιος Απαμεύς (Ἀπ., 410. 21-25), τέλος, συνδέεται ομοίως με την ευρύτατη αυτή παράδοση, σημειώνοντας ότι «*πᾶν τὸ ἀμελέτητον καὶ ξένον ἀθρόως προσπῖπτον ἐκπλήττει* [...] *ἀσκηθὲν δὲ καὶ συνεθισθὲν* [...] *διὸ καὶ <u>προενδημεῖν</u> <δεῖν> φησι τοῖς πράγμασι μήπω τε παροῦσιν οἷον παροῦσι χρῆσθαι*», και αφορά σε ένα είδος τεχνητής νοερής αναπαράστασης δυνάμει επαχθών πλαισίων βίου, που σκοπό έχει να μετριάσει τη δριμύτητά τους όταν αυτά επέλθουν, η οποία ωστόσο τονίζει δεν προκύπτει αβίαστα, αλλά δείται ασκήσεως και πνευματικής βασάνου.

Από την άλλη μεριά, η περίφραση αὐτή καθεαυτήν «*μελέτη θανάτου*», έτυχε ιδιαίτερα ευρείας αποδοχής, όχι μόνο κατά τη διατύπωσή της, αλλά και μεταγενέστερα στα πατερικά κείμενα, όπου τείνει να επικοινωνείται υπό ορούς ομοιότητας σε επίπεδο λεξικογραφικό, ανανοηματοδοτούμενη ωστόσο σε επίπεδο σημασιολογικό, ώστε να

συνδέεται, σχεδόν άρρηκτα, με το θεολογικό στοιχείο και την «*ὁμοίωσιν πρὸς τὸ Θεῖον*», όπως, ενδεικτικά, αναφέρει ο Ἰωάννης Δαμασκηνὸς: «*Φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις τῶν ὄντων, ἡ ὄντα ἐστίν, ἤγουν τῆς φύσεως αὐτῶν, καὶ γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ* ***μελέτη θανάτου, θανάτου*** *δὲ τοῦ προαιρετικοῦ ὥς φασιν, ἐγὼ δὲ λέγω καὶ τοῦ φυσικοῦ,* – ***ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ***» (*Φιλοσ.*, 8. 2-6), σε ένα πλαίσιο συγκερασμού πλατωνικών και στωκίζουσας προελεύσεως αντιλήψεων.

Η επιλεκτική αναφορά ορισμένων μόνο χωρίων, που τείνουν να συνδέονται με την τεχνική της praemeditatio mali, εμπίπτει σε ένα φαύλο κύκλο συνεχών παρηχήσεων, αλλά και επαναλήψεων ομορρίζων λέξεων που επικοινωνούν μεταξύ τους, άλλοτε μόνον ετυμολογικά, άλλοτε πάλι σημασιολογικά, όπως, *μελέτη, ἀμελέτητον, μελετῶσα, ἀπαρασκεύῳ, παρασκευή, προπαρασκευή, προενδημεῖν*, και οι οποίες μοιάζουν, παρά τα διακριτά, φιλοσοφικά ή ευρύτερα πνευματικά, σημεία εκκίνησης τους, να υπονοούν μια κοινή πηγή που όμως **δε δύναται να είναι προσωποπαγής**. Ένα μπορεί να ειπωθεί με περισσότερη (πρβλ. Graver, 2002:161) βεβαιότητα: **η περί ης ο λόγος μέθοδος έλκει αμιγή φιλοσοφική καταγωγή: *παρὰ σοφοῦ τινος*!** (*Εὐριπ. Ἀπ.*, 964.1).

Η φιλοσοφική αυτή μέθοδος της προπαρασκευής επί δυνάμει δυσοίστων γεγονότων ζωής, όπως περιγράφεται εναργώς από τις επιμέρους εννοιολογικές εκδοχές της, και πάντως ως πλασματική νοερή αναπαράσταση μελλούμενων επαχθών συνθηκών ζωής, τείνει να παρουσιάζει συνάφειες αίματος με ό,τι ο Beck et al. (1979) όρισε ως Γνωσιακή πρόβα (Cognitive rehearsal), ο πυρήνας της οποίας αφορά σε «*μια* (σ.τ.μ. Ψυχοθεραπευτική) *τεχνική, όπου ζητείται από τον ασθενή, να αναπαραστήσει νοητικά κάθε διαδοχικό βήμα σε μια αλληλουχία που οδηγεί στην περάτωση ενός γνωστικού έργου. Αυτή η διαδικασία ωθεί τον ασθενή να επιδείξει τη δέουσα προσοχή στις ουσιώδεις λεπτομέρειες των δραστηριοτήτων και να καταλύσει την τάση της διανοιάς του να αμφιβάλει* (σ.τ.μ. ο σκοπός είναι να αποκτήσει το άτομο επίγνωση εαυτού μέσω μιας γνωστικής διαδικασίας ανάπαράστασης). *Ευρυτέρως, διά της νοητικής*

αναπαράστασης (rehearsing) της αλληλουχίας των βημάτων, ο ασθενής αποκτά ένα εκ των πρότερων προγραμματισμένο σύστημα (σ.τ.μ. γνωστικού τύπου) *προκειμένου να διεκπεραιώνει ένα γνωστικό καθήκον. Επάλληλος στόχος της Γνωσιακής πρόβας είναι να εντοπίσει εν δυνάμει «οδοφράγματα» (γνωσιακά, συμπεριφορικά ή περιβαλλοντικά), τα οποία θα μπορούσαν να λειτουργήσουν σε όρους ανάσχεσης της επίτευξης ενός γνωστικού καθήκοντος. Το θεμελιώδες θεραπευτικό πλάνο εδράζεται στην ανίχνευση και ανάπτυξη λύσεων για τέτοιου είδους προβλήματα, πριν αυτά απολήξουν σε μια ανεπιθύμητη αποτυχία ματαίωσης. Και είναι ενδιαφέρον το γεγονός ότι μερικοί ασθενείς αναφέρουν ότι αισθάνονται καλύτερα απλώς και μόνον ως αποτέλεσμα της περάτωσης ενός ανατεθέντος καθήκοντος, το οποίο είχαν αναπαραστήσει γνωστικώς* (όπ.π., 135).

Η μέθοδος αυτή, έχει ευθέως και θεμελιωδώς συνδεθεί με το όνομα του Beck, καίτοι ο Rictor Raimy (1975) είχε ήδη κάνει λόγο σαφή για «επαναλαμβανομένη επαναξιολόγηση» (repeated review) ή «συναισθηματική επαναξιολόγηση» (emotional review), και έχει εύστοχα συγκριθεί (Roberson, 2010:213) με τις τεχνικές νοητικών αναπαραστάσεων που επινοήθηκαν κατά την κλασική και ελληνιστική αρχαιότητα, μολονότι θα είχε ενδιαφέρον μία πρώιμη ευθεία αντιπαραβολή με ό,τι διασώζεται σε επίπεδο αρχαίων μαρτυρίων: Ως προς τα βήματα – τακτικές, ο Beck (1979:223) σημειώνει ότι «*η προετοιμασία* (σ.τ.μ. διαχείρισης) *των προβλημάτων που συναπαντώνται δυνητικά αποτελείται από τη σκιαγράφηση των μέσων τυπικών παραγόντων πίεσης, που είναι δυνατόν αν ανακύπτουν, και ζητείται από τον ασθενή να δεσμευθεί στην εξεύρεση εναλλακτικών λύσεων. Η «παρωθούμενη φαντασιωτική αναπαράσταση» ως θεραπευτική τεχνική (Γνωσιακή πρόβα), μπορεί να εφαρμοστεί στη διαχείριση πολλών τύπων ασθενών. Στους ασθενείς ζητούνται τα ακόλουθα:*

1. Να αναπαραστήσουν γνωστικά <u>εαυτούς</u> ως ευρισκόμενους στη δίνη ενός καταστασιακού πλαισίου εν απογνώσει [πρβλ. «*πᾶν τὸ ἀμελέτητον καὶ ξένον ἀθρόως προσπῖπτον ἐκπλήττει τε καὶ τῶν παλαιῶν ἐξίστησι κρίσεων, ἀσκηθὲν δὲ καὶ συνεθισθὲν καὶ χρονίσαν ἢ οὐδ' ὅλως*

*ἐξίστησιν ... **προενδημεῖν** φησι **τοῖς πράγμασι μήπω τε παροῦσιν** <u>**οἷον παροῦσι χρῆσθαι**</u>...βούλεται δὲ τὸ προενδημεῖν ῥῆμα τῷ Ποσειδωνίῳ τὸ οἷον **προαναπλάττειν** τε καὶ προτυποῦν **τὸ πρᾶγμα** <u>**παρὰ ἑαυτῷ**</u> **τὸ μέλλον γενήσεσθαι καὶ** ὡς πρὸς **ἤδη γενόμενον** ἐθισμόν τινα ποιεῖσθαι κατὰ βραχύ»* (Ποσειδ. Ἀπ., 410.21-28)].

2. ***Να προσπαθήσουν να βιώσουν τη μέση τυπική αίσθηση απόγνωσης*** *και των αυτοκτονικού τύπου ενορμήσεων* [πρβλ. «*μὴ ἀμελεῖν...τοῦτο...με<λε>τᾶν **ἐξελεῖν τοῦ αὐτοῦ βίου πένθη** καὶ οἰμωγάς καὶ <τὸ> 'οἴμοι' καὶ τό 'τάλας ἐγὼ' καὶ **δυστυχίαν** καὶ **ἀτυχίαν** καὶ μαθεῖν, τί ἐστι θάνατος, τί φυγή*» (Ἀρρ., Ἐπ. Διατ., 1.4.23.1- 1.4.24.1)].

*3. Να αποπειραθούν, παρά τη διασπαση της προσοχής από κινητρικώς προερχόμενες «αυτοκτονικές ενορμήσεις», **να παράξουν πιθανές εναλλακτικές λύσεις στα προβλήματα που τους απασχολούν. Ο ασθενής ενθαρρύνεται να εφαρμόσει πρακτικώς αυτήν την τεχνική σε πλαίσια αληθών καταστασιακών πλαισίων, δηλαδή να συνδέσει αυτήν την τεχνική με μη επιθυμητές καταστάσεις ζωής**[...] και ακολούθως να αποπειραθεί να σκεφτεί επί ρεαλιστικώς προτεινόμενων λύσεων στα προβλήματα που ανακύπτουν* [πρβλ. «*ἐθάρρυνεν ἑαυτόν... ἡ δὲ καὶ νόσου καὶ πόνου καὶ φυγῆς **μελετῶσα φαντασίαν ὑφίστασθαι** καὶ προσβιαζομένη τῷ λογισμῷ πρὸς **ἕκαστον εὑρήσει** πολὺ τὸ κατεψευσμένον καὶ διάκενον καὶ σαθρὸν **ἐν τοῖς δοκοῦσι χαλεποῖς καὶ φοβεροῖς**, ὡς ὁ καθ' ἕκαστον ἀποδείκνυσι λόγος ... ἀγνοοῦντες ὅσον ἐστὶ **πρὸς ἀλυπίαν ἀγαθὸν τὸ μελετᾶν καὶ δύνασθαι πρὸς τὴν τύχην ἀνεῳγόσι τοῖς ὄμμασιν ἀντιβλέπειν καὶ μὴ ποιεῖν ἐν αὐτῷ τὰς φαντασίας ἀτρίπτους καὶ ἁπαλὰς ὥσπερ ἐνσκιατραφούμενον πολλαῖς ἐλπίσιν ὑπεικούσαις ἀεὶ καὶ πρὸς μηθὲν ἀντιτεινούσαις*» (Πλουτ. Ἠθ., 476.C.5- 476.E.4)].

Στο ίδιο πνεύμα ο Ellis ανέπτυξε συναφή τεχνική, υπό το όνομα **Λογικο-Θυμική γνωστική αναπαράσταση (Rational-Emotive imagery)**, που ορίστηκε έτσι ώστε να παρουσιάζει ακόμη περισσότερη εννοιολογική και σημασιολογική εγγύτητα προς την αντίστοιχη αρχαία τεχνική επίνοια: «*η Λογικοθυμική γνωστική αναπαράσταση έχει στόχο να ανα-βιώσεις ωσάν να*

ελάμβαναν εν τω ενόντι χρόνο υπόσταση δυσάρεστες πραξιακού χαρακτήρα δράσεις, πριν αυτές όντως διαδραματιστούν. Επίτρεψε σε Εαυτόν να αισθανθεί μη υγιώς ταρασσόμενος (αγχώδης, κατατεθλιμμένος, εξοργισμένος, ή ένοχος) καθώς τα αναπαριστάς νοητικώς. Ακολούθως, διεργάσου επί των συν-αισθημάτων σου για να τα αναδομήσεις σε κατάλληλα συναισθήματα (έγνοιας, θλίψης, θυμού ή τύψεων) καθώς παραμένεις διαλογιζόμενος νοητικώς μερικά από τα πλέον δύσοιστα πράγματα να διαδραματίζονται» (Ellis & MacLaren, 2005:125-126). Επάλληλα, ο Robertson (2010:217) ορθά παρατηρεί ότι η τεχνική αυτή, όπως αυτή ορίστηκε από τις εμβριθείς παρατηρήσεις των Στωικών φιλόσοφων, ιδίως δε των Χρυσίππου, Ποσειδωνίου, Επικτήτου, Σενέκα, χρησιμοποιήθηκε και από τον Lazarus (1981:242) στην *ψυχοπροφυλακτικού χαρακτήρα γνωσιακού τύπου αναπαράσταση έναντι μελλοντικών καταστάσεων εκδήλωσης αιφνιδίου ταραχής ή προσβολής* (**anti-future shock imagery**), που την όρισε ως αφορούσα *«στην ενθάρρυνση του πελάτη να απεικονίσει νοερά Εαυτόν ως* (σ.τ.μ. επιτυχώς) *αντεπεξερχόμενο σε δυνητικές αλλαγές, διευκολύνοντας την αποδοχή του αναπόδραστου εκ μέρους του πελάτη»* [πρβλ. *«εὐρόως καὶ ἀταράχως βιώσεσθαι»* (Ἀρρ., Ἐπ. Διατ., 1.4.27.4), πρβλ. *«ἀπαρασκεύωι γνώμηι»* (Ἀντιφ. Ἀπ., 3.1-2) αλλά και *«ἡ διά τούτου παρασκευή πρὸς πάσας τοῦ βίου τὰς μεταβολάς»* (Πλουτ. Ἠθ., 103.F.11-12), αλλά και την παροιμιώδη φράση από τις *ᾠδαῖς* του Οράτιου: *«Aequam memento rebus in arduis Servare mentem*[183]*»* (II. 3. 1–2)]. Συνάδει επίσης σε επίπεδο αξιωματικών παραδοχών και με την οικεία ευρέως χρησιμοποιούμενη σε κλινικά πλαίσια ψυχοθεραπευτική τεχνική που αποδίδεται με το ακρωνύμιο F.E.A.R. (**Face Everything And Recover**), **που περιγράφει τη συστηματική και επιτυχή αντιμετώπιση φόβων και αγχογόνων συνθηκών ζωής, αλλά και εν γένει συναισθημάτων με αρνητικό πρόσημο, τα οποία καθιστούν τα άτομα αποδιοργανωτικά έναγχα ώστε να υπαναχωρούν έναντι μειζόνων προ(σ)κλήσεων ζωής.**

---

[183] Σε ελεύθερη μετάφραση του γράφοντος: **να θυμάσαι να διατηρείς τη ψυχική σου ηρεμία εν όψει δυσοίστων καταστασιακών πλαισίων βίου .**

V. Αντιφών-τεια Σοφιστική – Ρητορεία: Ψυχολογικές ορίζουσες

Η ενδελεχής μελέτη της Αντιφών-τειας σοφιστικής – ρητορείας, όπως προτείνεται εδώ, στόχο έχει να προσδιορίσει τους άξονες επί των οποίων δομείτο η τέχνη ἀλυπίας, προσεγγίζοντας τόσο τα έργα που προσγράφονται στην πρώτη, όσο και τα πονήματα έτερων συγγραφέων που συνδέονται με το υπό εξέταση ζήτημα, ώστε να φωτίσει ολόπλευρα το συναφές, θολό για έναν ικανό αριθμό μελετητών, πεδίο. Ο Furley (1992:200), τονίζει τον σημαίνοντα ρόλο τριών θεματικών κύκλων, αναφορικά με το παραπάνω ζήτημα, που αφορούν στα εξής: «*στη φήμη του Αντιφώντος στην αρχαιότητα ως ερμηνευτού ονείρων, (ὀνειροκρίτης), μια δραστηριότητα αξίωσης στους συγχρόνους ψυχαναλυτικούς κύκλους, στην περίπτωση όπου ο Αντιφών εμφανίζεται σε συμβουλευτικό ρόλο αναφορικά με προσωπικά προβλήματα, και, τέλος, το πλούσιο λεξιλόγιο, που χρησιμοποιεί για την περιγραφή των ροπών του ανθρωπινού πνεύματος*», ειριζόμενος, επιλεκτικά, στα αποσπάσματα που αποδίδονται στο σοφιστή.

Ο Αντιφών, γνωστός στον Αρτεμίδωρο (2.14.56), μνημονεύεται στα *Ὀνειροκριτικά*[184] ως εξέχουσα φυσιογνωμία της συναφούς

[184] Τα Ὀνειροκριτικά, γραμμένα περί τα μέσα του 2ου αι. μ.χ , είναι το μονό έργο του που μας διασώθη. Μεταφράσθηκαν για πρώτη φορά στα Ιταλικά εν έτει 1542 (*Di Greco in Volgare tradotto per. Pietro Lauro Modonese*), και, ακολούθως, έπεται η Γαλλική μετάφραση το 1546, τον 17ο αιώνα η Αγγλική, και η Αραβική από τον Hunayn Ibn- Ishaq πολύ αργότερα. Πάντως, στη μετάφραση του Βιεννέζου Krauss στα 1881 η εκτενής διαπραγμάτευση των σεξουαλικών ονείρων, παραλήφθηκε, **προς έντονη ενόχληση του Freud** (Price, 2001:18). Ο Αρτεμίδωρος αναφέρεται και στα όνειρα αιμομιξίας (*ὀνειρ.*, Ι. 79), τα οποία ωστόσο τείνουν να ερμηνεύονται σε ένα μάλλον συμβολικό επίπεδο, παρά ως ικανά να έλξουν "προβληματισμούς", έτσι ώστε για έναν πολιτικό, επί παραδείγματι, να είχε καλές προσημάνσεις. Είναι βέβαιο ότι είχε μελετήσει εκτενώς αρκετά περί ονείρων συγγράμματα, που δυστυχώς δεν σώζονται, και ο ίδιος παραπέμπει σε έντεκα τουλάχιστον ομότεχνούς του. Ανάμεσα στα απολεσθέντα περί ονείρων έργα, συμπεριλαμβάνονται και αλλά δύο δικά του, υπό τους τίτλους *Οἰωνοσκοπικὰ* και *Χειροσκοπικά* αντιστοίχως, όπως μας παραδίδεται στο λεξικό του Σούδα (4025.1-3),

δραστηριότητας, ωστόσο, παρά το γεγονός ότι αρκετοί συγγραφείς τείνουν να επιβεβαιώνουν αυτήν την δραστηριότητα, δεν δυνάμεθα να είμαστε απόλυτα βέβαιοι, τόσο για τον τίτλο του, που δεν τυγχάνει τέτοιας αναφοράς σε καμία λεξικογραφική πηγή, πλην του Σούδα, όσο και για την πιθανότητα να εμπεριέχετο σε άλλη, απολεσθείσα, δουλειά του ίδιου (Gagarin, 2002:99).

Η ερμηνευτική των ονείρων[185], ως δραστηριότητα στην οποία επιδόθηκε ο Αντιφών, προκάλεσε και τείνει να προκαλεί ακόμη (π.χ.

παρόλο που επρόκειτο για ένα πολυγραφότατο συγγραφέα, και σίγουρα το διασωθέν πόνημά του υπάγεται σε μια οικογένεια ομοειδών συγγραμμάτων της αρχαιότητας (Κάλφας, 2001:23). Αποτελείται από πέντε βιβλία εκ των οποίων τα τρία είναι αφιερωμένα στον ρήτορα και φιλόσοφο Κάσσιο Μάξιμο. Το πρώτο και το δεύτερο περιέχουν μια συστηματική ταξινόμηση ονείρων, ανά θεματικές ενότητες, ενώ το τρίτο από τα πέντε βιβλία είχε χαρακτήρα συμπληρωματικό προς τα προηγούμενα με σημεία που είχαν παραλειφθεί λόγω αβλεψίας, και ο ίδιος το θέτει υπό τον τίτλο φιλαλήθες ή ενόδιον (εν+ οδός, συνοδευτικό) [*όνειρ.*, III, 28]. Το τέταρτο βιβλίο, είναι ένα επιπλέον συμπλήρωμα αφιερωμένο στον υιό του, Αρτεμίδωρο, επίδοξο ερμηνευτή ονείρων, προκειμένου να αποτελέσει για αυτόν ένα πολύτιμο αρωγό, τόσο περί του ορθώς ερμηνεύειν, όσο και περί του αντεπεξέρχεσθαι σε δυνάμει αντιπαραθέσεις με άλλους ερμηνευτές ονείρων, γεγονός που πιθανώς να σημαίνει ότι η τέχνη της ερμηνείας των ονείρων αποτελούσε παράδοση για την οικογένεια του Αρτεμιδώρου (Bowersock, 1989: 105). Στην ερμηνευτική των ονείρων του Freud (1913:82, 481), εντοπίζει κανείς αρκετές αναφορές στην αρχαία ονειροκριτική, ιδίως δε στον Αρτεμίδωρο, τον όποιο συχνά επικαλείται κυρίως για το εύρος των ονείρων που περιγράφει, υπερθεματίζοντας σε κάθε περίπτωση στην αξία του έργου του, άποψη που τείνει να ασπάζεται και ο Jung, ο οποίος χαρακτήριζε το έργο του Αρτεμιδώρου ως *ένα επιστημονικό κείμενο, από τέτοιου είδους γραπτά, που δεν αξίζει να περιφρονούμε* (Hughes, 2000:18), ενώ αμφότεροι δεν κάνουν καμία μνεία στον Αντιφώντα (Roth, 2008:30). Ωστόσο, δεν φαίνεται να συγκλίνουν σχεδόν πουθενά. Για την, απέχουσα παρασάγγας από τη Φροϋδική, Αρτεμιδώρ-εια ερμηνεία, οι όνειροι τείνουν προς το μέλλον, ενώ στο πλαίσιο της Φροϋδικής προσέγγισης τείνουν να ερμηνεύονται αποκλειστικά συναρτήσει των ασύνειδων και καταπιεσμένων από το υπερεγώ επιθυμιών, για τις οποίες οι πρώτοι νοήθησαν ως η βασιλική οδός («via regia») για την ανάδειξή τους (Παλαιολόγου, 2001:259) .

[185] Γενικά, στην αρχαία ονειροκριτική διακρίνονται κατά τον Kessels (1969: 390 κ.ε) δύο κεντρικοί άξονες: ο φιλοσοφικο-ψυχολογικός και ένας που τείνει επί το πρακτικότερον. Ο δεύτερος άξονας

Dodds, 1996: 246), σύγχυση στους μελετητές του πρώτου, ιδίως σε ό,τι αφορά στο αντιφών-τειο ζήτημα, για το οποίο έγινε ήδη λόγος σε προηγούμενη ενότητα. Πάντως, όταν ερωτήθη σε τι συνίσταται η μαντική, απεκρίθη «*ἀνθρώπου φρονίμου εἰκασμός*» (*Γνωμ. Vat.*, 71.1-2= DK87 A9), προσδίδοντας ουσιαστικά έναν μάλλον ρασιοναλιστικό χαρακτήρα στην ερμηνεία του ονείρου (Pendrick, 2002:430). Ο Κικέρων (*div.*, 2.70, 144= DK87 B80) διασώζει δύο τέτοιες ερμηνείες ονείρων δρομέων, ενώ υπάρχει συνάλληλα και μια αναφορά του Κλήμεντος (*Στρωμ.*, 7.4.24.4.1-4) για την «ερμηνεία» ενός σημαδιού, που αφορούσε εν τέλει στη *μικροψυχίαν* του αιτούμενου, οι οποίες επιβεβαιώνουν τον χαρακτηρισμό που προσγράφει ο Κικέρων[186] (*div.*, 1.51, 116) στην ερμηνεία του ως «τεχνητής» (artificiosa), νοώντας την ως εφάμιλλη των χρησμών και των προφητειών, και πάντως αυτή καθεαυτήν η αναφορά του συνεπάγεται ότι το *Περὶ κρίσεως ὀνείρων* χρησιμοποιείτο ευρέως (πρβλ. Sen. *Controv.*, 2.1,33= DK87 B81) κατά την όψιμη αρχαιότητα (Σκουτερόπουλος, 1991:468). Δεδομένης ωστόσο της αποσπασματικότητας των συναφών με το υπό εξέταση ζήτημα αναφορών, δε δύνανται επ' ουδενί

ωστόσο, με δομικό στοιχείο διάκρισης το αίτιο, τείνει να καθίσταται προβληματικός, αφού βάσει αυτής της διακρισης, η ιατροκεντική προσέγγιση παρουσιάζεται στο πλαίσιο της «πρακτικής» ονειροκριτικής παράδοσης (πρβλ. Κάλφας, 2001:30, υποσ., 57). Ο γράφων τείνει να προτείνει πως, η έχουσα μακρά ιστορία συζήτηση περί τον όνειρον, κινήθηκε <u>σε τέσσερις βασικούς άξονες</u>: ένα μυθολογικό, ένα φιλοσοφικό-ψυχολογικό (κυρίως Πλάτων - Αριστοτέλης - Στοά - Επικούρειοι), έναν ιατροκεντρικό (υπό την έννοια της αξιοποίησης του ονείρου εντός θεραπευτικού πλαισίου, προκειμένου για την αξιολόγηση της κατάστασης της υγείας του ονειρευόμενου, με εξέχουσες φυσιογνωμίες επιρροής τους Ιπποκρατικούς, Ηρόφιλο και Μουσώνιο Ρούφο), και έναν αμιγώς πρακτικό, των επαγγελματιών ονειροκριτών, στους οποίους εντάσσεται, σύμφωνα με την παράδοση και ο Αντιφών, και, μεταγενέστερα, ο Αρτεμίδωρος.

[186] Ειρήσθω εν παρόδω, ο Κικέρωνας αντιτίθεται σε κάθε πίστη για τα όνειρα, επειδή «*...εάν ο Θεός δεν είναι ο δημιουργός των ονείρων, εάν δεν υφίσταται καμία σχέση μεταξύ αυτών και των νόμων της φύσης, και εν τέλει, εάν, μέσω της παρατήρησης καμία θεϊκότητα δε μπορεί να ευρεθεί μέσα σε αυτά, ως εκ τούτου, συνεπάγεται ότι απολύτως καμία εμπιστοσύνη δε μπορεί να αποδοθεί στα όνειρα...*» (*Div.*, II.lxxi.147).

οι τελευταίες να έλξουν ομόλογο ενδιαφέρον προς εκείνες που τείνουν να περιγραφούν τις ορίζουσες της ηθικής ψυχολογίας του Αντιφώντος.

Άξιο καταγραφής και ενδεικτικής διερεύνησης είναι το λεξιλόγιο που προσγράφεται στον Αντιφώντα για την περιγραφή των εκφάνσεων, των λειτουργιών ή/και διαθέσεων του ψυχικού οργάνου, ερειζόμενοι σε δευτερογενείς κυρίως πηγές. Χρήση λημμάτων όπως *Ἀπαθῆ* (Ἀρπ. *Λεξ.*, 42. 13-14= DK87 B4), ***κακόνους*** (Πολυδ. *ὀνομαστ.*, 6.169.3), ***Δυσάνιος*** [*Ἀντιφῶν. ὁ ἐπὶ παντὶ ἀνιώμενος, κἂν μικρὸν καὶ εὐκαταφρόνητον ᾖ* (Ἀρπ. *Λεξ.*, 100. 9-10)], ***ἀδέητος*** [*ὁ μηδενὸς δεόμενος καὶ πάντα ἔχων. Ἀ. <ἐν <α> Ἀληθείας· 'διὰ τοῦτο οὐδενὸς δεῖται οὐδὲ προσδεχεται οὐδενὸς τι, ἀλλ' ἄπειρος καὶ ἀδέητος'>* (Αντιφ. *Ἀπ.*, 10. 1-3)], ***δοκησίσοφος***, (Πολυδ. *ὀνομαστ.*, 4.9.8-9), ***ἐπιθύμημα*** (Πολυδ. *ὀνομαστ.*, 6. 183), ***ἀνεπιστημοσύνη, ἄγνοια, <u>ἀγνωσία</u>*** (Πολυδ. *ὀνομαστ.*, 4.9.1-2), ***Εὐσύμβουλος*** [*ἀντὶ τοῦ ῥᾳδίως καὶ εὖ συμβάλων· τουτέστιν ἀγαθὸς συμβαλλειν. Ἀντιφῶν ἐν τῷ Πολιτικῷ* (Σούδας, 3758.1-2= DK87 B74)], ***δυστυχοῦντες*** (Αντιφ. *Τετρ.*, *β'* 2.1.3), ***βαρυδαιμονίας*** (Αντιφ. *Τετρ.*, *β'* 2.2.3), ***διάθεσις*** [*καὶ γὰρ τὸ ῥῆμα διαθέσθαι λέγουσιν ἐπὶ τοῦ διοικῆσαι. Ἀ. <Ἀληθείας <α>· γυμνωθεῖσα δὲ ἀφορμῆς πολλὰ ἂν καὶ καλὰ κακῶς διαθεῖτο* (Αντιφ. *Ἀπ.*, 14.1-3= DK87 B14)], ***Δεήσεις*** [*ἀντὶ τοῦ ἐνδείας Ἀντιφῶν Ἀληθείας πρώτῳ* (Ἀρπ. *Λεξ.*, 85.4)], ***θυμοῦ θυμοῦσθαι, θυμούμενος, θυμικός, θυμοειδής, ἄθυμος, εὔθυμος, εὐθυμία, ἀθυμία, ἀθυμῶν, ἀθυμοῦσιν*** (Πολυδ. *ὀνομαστ.*, 2.230.5-7), ή και περιφράσεων όπως: ***ὀκνηρότερος εἰς τὴν πρᾶξιν*** (Αντιφ. *Τετρ.*, *γ'* 3.5.6), ***ἐξ ἐπιβουλῆς καὶ προβουλῆς*** (Αντιφ. *φαρμ. Μητρ.*, 3.2), *Οὐδεὶς γὰρ ἂν τὸν ἔσχατον κίνδυνον περὶ τῆς ψυχῆς κινδυνεύων* (Αντιφ. *Τετρ.*, *α'* 1.4.1-2), όλες κάνουν λόγο σαφή για αρνητικές και ζημιογόνες (ή, εναλλακτικά, αμιγώς θετικές εκφάνσεις της ανθρώπινης διανοιας), παθο—λογικές καταστάσεις όπου η λογική κρίση υποχωρεί και επικυριαρχεί το, προσδιοριζόμενο ως δυσάρεστο, συναίσθημα. Αλλού πάλι συναντούμε «*ὁ διὰ μέσου χρόνος ἀπέστρεψε τὸν νοῦν τῶν θελημάτων*» (Αντιφ. *Ἀπ.*, 58.5-6= DK87 B58), όπου περιγράφεται εναργώς το ανθρώπινο πνεύμα σε κατάσταση κρίσης (Furley,

1922:201), ενώ τέλος τονίζεται η ανάγκη «διόρθωσης»/ «αναδόμησης» της γνώμης: «*σωφρονίσαι τὸ θυμούμενον τῆς γνώμης*» (Ἀντιφ. *Τετρ.*, *γ'* 3.3.7), **αποσπασματικές μεν αναφορές, οι οποίες ωστόσο δεν αφήνουν αμφιβολίες για την μάλλον ενδελεχή παρά επιφανειακή ανατόμηση της ανθρωπινού πνεύματος και το σαφές ενδιαφέρον για τις παρεμπίπτουσες ψυχολογικές διεργασίες.** Μάλιστα, για την τελευταία φράση ο Bignone (1974:27) σημειώνει πως ο Γοργίας δίδαξε στον Αντιφώντα και στο Θουκυδίδη, μια μοναδική τέχνη χρήσεως ουσιαστικοποιημένων επιθέτων, άμεσα αξιοποιήσιμων σε φράσεις πλήρεις ενέργειας.

Παράλληλα δε οι αναφορές που σώζονται εν σχέσει με τον ορισμό της έννοιας του χρόνου[187] ως ανθρώπινης επίνοιας ή μέτρου [«*νόημα ἢ μέτρον τὸν χρόνον>, οὐχ ὑπόστασιν*» (Ἀπ., 9.1-2= DK87 B9)], αλλά και ζητημάτων διαχείρισης αυτού ως μη αναστρέψιμου [«*ἀνᾶθέσθαι δὲ ὥσπερ πεττὸν τὸν βίον οὐκ ἔστιν'> ἀντὶ τοῦ ἄνωθεν βιῶναι μετανοήσαντας ἐπὶ τῶι προτέρωι βίωι*» (Ἀπ., 52. 2-3= DK87 B52] και συνάλληλα, κατά τρόπο ειρωνικό, αφειδώς κατασπαταλούμενου [«*ἀναλίσκειν καὶ καθηδυπαθεῖν <τὸ πολυτελέστατον>, ὡς Ἀ. εἶπεν, <ἀνάλωμα, τὸν χρόνον*»(Ἀπ., 77.1-2= DK87 B77)], καθώς και η αναφορά του στον εφήμερο χαρακτήρα και στη βραχύτητα του ανθρώπινου βίου

---

[187] Ωστόσο, σημαντικές ενστάσεις στην απόδοση του χωρίου ορισμού του χρόνου στον Αντιφώντα εξέφρασε ο Sorabji (1983), προβάλλοντας την άποψη ότι απηχεί σκέψεις ήσσονος περιπατητικού φιλοσόφου, δεδομένου μάλιστα του γεγονότος ότι στο Στοβαίο αναγράφεται το όνομα ως *Ἀντιφᾶν* (*Ἀνθολ.*, 1.8.40b.13), που συνιστά μάλλον σφάλμα εκ παραδρομής. Ο Guthrie (2003:489, υποσ., 60) σημειώνει πως πρόκειται για τον αρχαιότερο σωζόμενο ελληνικό ορισμό του χρόνου, καθόσον «*αυτός που αποδίδεται στον Αρχύτα (Πάμβλ. Στον Σιμπλ., Φυσ. 786, 11), ακόμη και αν είναι γνήσιος, πρέπει να ήταν λίγο μεταγενέστερος*». Ωστόσο, ο Dunn (1996:68-69), διερεύνησε εκτενώς το ζήτημα, σημειώνει ότι δε να δύναται να αποδοθεί στον Αριστοτέλη, διότι ανακύπτει πρόβλημα με την αναφορά του χρόνου ως *νοήματος*, και δεδομένου του περί χρόνου ενδιαφέροντος του Αντιφώντος, αναπτύσσει περαιτέρω την, προς επίρρωσιν της θέσης του, επιχειρηματολογία με είδη ερεισμάτων τα οποία βρίσκουν σύμφωνο τον γράφοντα.

[«*τὸ ζῆν ἔοικε φρουρᾶι ἐφημέρωι τό τε μῆκος τοῦ βίου ἡμέραι μιᾶι, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἡι ἀναβλέψαντες πρὸς τὸ φῶς παρεγγυῶμεν τοῖς ἐπιγιγνομένοις ἑτέροις*» (Ἀπ., 50. 1-4= DK87 B50), ισονομούν με τρόπο νοήμονα τη συμβολή τους στη σύνολη θεώρηση του ανθρωπινού υπαρξιακού γίγνεσθαι. Επίσης, ο Αντιφών φαίνεται να αναδεικνύει και να επισημαίνει το σημαίνοντα ρόλο της προθετικότητας στις ανθρώπινες πράξεις: «*ὅστις δὲ τῶν αἰσχρῶν ἢ τῶν κακῶν μήτε ἐπεθύμησε μήτε ἥψατο, οὐκ ἔστι σώφρων· οὐ γὰρ ἔσθ' ὅτου κρατήσας αὐτὸς ἑαυτὸν κόσμιον παρέχεται*» (Ἀπ., 59.1-4= DK87 B59), αποσχίζοντας την αρετή αυτή καθεαυτήν του πράττοντος, από τον ηθικό ή, αντίθετα, επιλήψιμο χαρακτήρα της πράξεως, εντοπίζοντας, όπως υποβάλλει ο Σκουτερόπουλος (1991:462), «*την ηθική ουσία στη βούληση του πράττοντος*».

Ωστόσο, «*το καλύτερο παράδειγμα για την συμβουλευτική δραστηριότητα του Αντιφώντος*» (Furley, 1992:207) αναδύεται στο απόσπασμα όπου περιγράφονται ο φροντίδες του γάμου (Ἀπ., 49. 1-34= DK87 B49)[188]. Η επιχειρηματολογία του, σημειώνει ο Σκουτερόπουλος (1991:455), κινείται σε δίπολα αντιθετικών σχημάτων στη βάση των δυνητικών μειονεκτημάτων και πλεονεκτημάτων που φέρει ο γάμος, αλλά και στις ευθύνες που έλκει με τη σειρά της η τεκνοποιία: «*φέρε δὴ καὶ παῖδες γενέσθωσαν· φροντίδων ἤδη πάντα πλέα καὶ ἐξοίχεται τὸ νεοτήσιον σκίρτημα ἐκ τῆς γνώμης καὶ <τὸ> πρόσωπον οὐκέτι τὸ αὐτό*» (Ἀπ., 49. 31-34= DK87 B49), ώστε οι τελευταίες να καθιστούν παρελθούσα την πρότερη αίσθηση νεότητας, αλλάζοντας παράλληλα την όψη του

---

[188] Η θεωρητική ενασχόληση με τις υποχρεώσεις στο πλαίσιο ενός γάμου και όσες έπονται της τεκνοποιίας είχε έλξει την προσοχή και του Δημόκριτου: «*Δημόκριτος δὲ γάμον καὶ παιδοποιίαν παραιτεῖται διὰ τὰς πολλὰς ἐξ αὐτῶν ἀηδίας τε καὶ ἀφολκὰς ἀπὸ τῶν ἀναγκαιοτέρων*» (Κλήμ. Ἀλεξ. *Στρωμ.*, 2.23.138.3.1-2= DK68 A170). Ο Bignone (1974:76, υποσ., 36), εικάζει πως ό,τι επιμαρτυρείται από τον Κλήμεντα λίγο παρακάτω: «*καὶ ὅσοι ἐν ἡδονῇ καὶ ἀοχλησίᾳ, ἔτι δὲ καὶ ἀλυπίᾳ τάγαθὸν τίθενται*» (*Στρωμ.*, 2.23.138.4.1- 5.1), που δεν είναι εντεταγμένο στην οικεία έκδοση των Diels-Kranz, είναι πολύ πιθανόν να απηχεί Αντιφών-ειες απόψεις.

πρόσωπου, αποπνέοντας έναν μάλλον απαισιόδοξο τόνο[189], κινούμενο ωστόσο επί ρεαλιστικών επόψεων. Επιπροσθέτως, σε ό,τι αφορά στο γάμο, ο Αντιφών κατανοεί τα προβλήματα που μπορούν να ανακύψουν στο πλαίσιο του πρώτου, καλώντας μας ωστόσο να απομακρύνουμε τις σκέψεις μας από τα *παλίγκοτα* (*Ἀπ.*, 49. 10= DK87 B49), σε πιο θετικές εκφάνσεις (πρβλ. **αποεστίαση από την αρνητική συνθήκη και επανεστίαση σε σημαίνουσες, άξιες προτεραιοποίησης, συνθήκες ζωής στο εδώ και τώρα της ανθρώπινης ύπαρξης**) που συνδέονται με το υπό εξέταση ζήτημα, στα *ἐπιτηδειότατα* (*Ἀπ.*, 49. 11= DK87 B49). Ο Furley (1992:208) εντοπίζει στο απόσπασμα δύο χαρακτηριστικά γνωρίσματα μια επιτυχούς συνεδρίας: πρωτίστως την κατανόηση για τις φροντίδες του γάμου, συνδεδεμένης με την ικανότητα εμπαθητικής κατανόησης του άλλου, εδώ του συζύγου, δευτερευόντως, την ικανότητα να οδηγεί τη σκέψη μακριά από απαισιόδοξες θεάσεις, προς μια θετικά προσανατολισμένη ανα(-)διερεύνηση.

Από την άλλη πλευρά, στο πλαίσιο συγκεκριμένων ηθικών του παρατηρήσεων, η αναφορά του στην αναρχία [«*Ἀναρχίας δ' οὐδὲν κάκιον ἀνθρώποις· ταῦτα γινώσκοντες οἱ πρόσθεν ἄνθρωποι ἀπὸ τῆς ἀρχῆς εἴθιζον τοὺς παῖδας ἄρχεσθαι καὶ τὸ κελευόμενον ποιεῖν, ἵνα μὴ ἐξανδρούμενοι εἰς μεγάλην μεταβολὴν ἰόντες ἐκπλήσσοιντο*» (Στοβ. *Ἀνθολ.*, 2.31.40.2-5= DK87 B61)], προκάλεσε έντονες διαμάχες μεταξύ των ειδημόνων, καθώς θεωρήθηκε ως μη συνάδον, και εν γένει ιδεολογικά ασύμπτωτο με το ευρύτερο πνεύμα του περί αλήθειας, ενώ επάλληλα η ένταξη του per se στα αποσπάσματα του περί ομονοίας δε έτυχε καθολικής αποδοχής, καίτοι ο Greene (1944:239) είχε ήδη υποβάλει αυστηρά ότι δεν υφίσταται ιδεολογική ασυνέπεια μεταξύ των δύο

[189] Ως απήχηση απαισιόδοξων σκέψεων για τον ανθρώπινο βίο έχει εννοηθεί, από καιρού εις καιρόν, το απόσπασμα (DK87 B51): «*Εὐκατηγόρητος πᾶς ὁ βίος <καὶ ὁ> θαυμαστῶς ὡ<ς> μακάριος, καὶ οὐδὲν ἔχων περιττὸν οὐδὲ μέγα καὶ σεμνόν, ἀλλὰ πάντα σμικρὰ καὶ ἀσθενῆ καὶ ὀλιγοχρόνια καὶ ἀναμεμιγμένα λύπαις μεγάλαις*», στο οποίο ο Buresch (1886:83) εντοπίζει ψήγματα της τέχνης ἀλυπίας, εντελώς άστοχα ωστόσο σύμφωνα με τον Jacoby (1908:25).

πονημάτων. Όπως παρατηρεί ο Guthrie[190] (2003:350), το γεγονός αυτό απετέλεσε βασικό επιχείρημα, όχι ιδιαίτερα αποτελεσματικό ωστόσο, υπέρ της ασυμβατότητας με ό,τι περιγράφεται εναργώς στην *ἀλήθειαν*, ώστε να νοηθούν ακόμη και ως προϊόντα σκέψης διαφορετικού συγγραφέως, ιδίως λόγω της λανθάνουσας θετικής στάσης έναντι του κοινωνικού συνόλου, ενώ η Romilly (1994:269) υποβάλει εξαιρετικά εύστοχα ότι η αντιπαραβολή των οδηγεί και σε μια άλλη ερμηνεία «*πόσο ομορφότερο είναι να σκεφτούμε ότι οι δύο απόψεις, που σε μια πρώτη ματιά φαίνονται αντιφατικές, σμίγαν πραγματικά στο πλαίσιο της εσωτερικής κίνησης της σοφιστικής σκέψης, για να αποτελέσουν ενότητα, στην υπηρεσία μιας φωτεινής αρετής, ανοικοδομημένης εξαρχής από τον άνθρωπο και για τον άνθρωπο! Τότε, ολόκληρη η σοφιστική σκέψη φαίνεται να έχει ως αρχή, να συνδέσει μεταξύ τους τις δύο όψεις- την αρνητική και τη θετική-, για να δημιουργήσει μιαν ηθική, που να καταξιώνεται με ανθρώπινους και λογικούς όρους*». Η ιδέα της αναρχίας είναι σαφώς ειλημμένη από το πεδίο της πολιτικής, ωστόσο εδώ τίθεται στην υπηρεσία εκπαίδευσης του ανθρώπου, ιδίως των νέων προκειμένου για την αποφυγή της αίσθησης του αιφνίδιου που φέρουν οι μεταβολές της ζωής, «*αφήνοντας, εν τέλει, τον όρο στη εσωτερική διαθεση του καθενός*» (Furley, 1992:203).

Συνεκδοχικά, στο φόντο αυτών των παρατηρήσεων οφείλει να επικοινωνηθεί η αναφορά του στο σημαίνοντα ρόλο της εκπαίδευσης: «*πρῶτον, οἶμαι, τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ παίδευσις· ὅταν γάρ τις πράγματος κἂν ὁτουοῦν τὴν ἀρχὴν ὀρθῶς ποιήσηται, εἰκὸς καὶ τὴν τελευτὴν ὀρθῶς γίγνεσθαι· καὶ γὰρ τῆι γῆι οἷον ἄν τις τὸ σπέρμα ἐναρόσηι, τοιαῦτα καὶ τὰ ἔκφορα δεῖ προσδοκᾶν· καὶ ἐν νέωι σώματι ὅταν τις τὴν παίδευσιν γενναίαν ἐναρόσηι, ζῆι τοῦτο καὶ θάλλει διὰ παντὸς*

[190] Παράλληλα συμπληρώνει (Όπ.π.,) ότι δε φαίνεται να κάνει λόγο σαφή περί προελεύσεως εκ του *περὶ ὁμονοίας* πονήματος ο ίδιος ο Στοβαίος, ενώ ταυτόχρονα η ασάφεια της πρώτης επιτείνεται από το χαρακτήρα του έργου του δεύτερου, που μοιάζει να συνίσταται σε «*απανθίσματα γνωμών*» (πρβλ. *Ἀνθολόγιον*).

τοῦ βίου, καὶ αὐτὸ οὔτε ὄμβρος οὔτε ἀνομβρία ἀφαιρεῖται» (*Ἀπ.*, 60. 1-9= DK87 B60), διότι το καλό τέλος εξαρτάται από την ορθότητα της αρχής, θέτοντας την παιδευσιν ως την θεμελιώδη ορίζουσα στην τέχνη του όλβιου βίου, παραλληλίζοντάς την με την καλλιέργεια του εδάφους και τη σπορά, ώστε ορθά να επισημαίνει ο Guthrie (2003:211-212) ομοιότητες με τη λογική που διαπνέει το Ιπποκρατικό corpus[191], αλλά και τα αποσπάσματα του Δημοκρίτου B 242, B 183 και B 33 (Σκουτερόπουλος, 1991:463). Εν τέλει, μέσω αυτών των αντιπαραβολών, όχι μόνον δυνάμεθα να κατανοήσουμε εν όλω το πνεύμα των σοφιστών, αλλά επάλληλα, συγκεκριμένες αναφορές του Πρωταγόρα σε ιατρικά ή γεωργικά παραδείγματα. Αν η παραπάνω αναφορά συσχετισθεί με το γενικότερο πνεύμα των αποσπασμάτων του *περὶ ὁμονοίας*, τείνει να προκύπτει αβίαστα η πίστη πως **η εκπαίδευση** αυτή καθεαυτήν δύναται να παράξει ικανές εγγυήσεις, όχι μόνον για την άρση της αναρχίας, αλλά και για **την επίτευξη της έσω και έξω ομόνοιας (διττά νοουμένης, τόσο στο ἔνδον-δι -εἶναι του Εαυτού όσο και στο συνεῖναι του Εαυτού** με τους **άλλους).**

Εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζει η περιεκτική περιγραφή της γνωσιοθεωρίας του Αντιφώντος σε ένα απόσπασμα του Γαληνού στα *Σχόλια εἰς Ἱπποκράτην, κατ' ἰητρεῖον* (18b.656.12-15) *«ὥσπερ καὶ ὁ Ἀντιφῶν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ λόγῳ ταῦτα δὲ γνοὺς, εἰς ἕν τε οὐδὲν αὐτῷ οὐτέων ὄψει ὁρᾷ μακρότητα, οὐτέην γνώμῃ γιγνώσκει, ὁ μακρότητα γιγνώσκων»*, όπου η γνώμη αναφέρεται στον νου και στις γνωστικές του όψεις (Morrison, 1963: 37), ενώ σε ένα έτερο χωριό (*Ἱππ. Τέχν.*, 2.1-13) αναφέρεται πως *«ἰδεῖν καὶ γνώμῃ νοῆσαι ὡς ἐστιν· ἀλλ' ὅπως μὴ οὐκ ᾖ τοῦτο τοιοῦτον· ἀλλὰ τὰ μὲν ἐόντα αἰεὶ ὁρᾶταί τε καὶ*

---

[191] *«Ὁκοίη γὰρ τῶν ἐν τῇ γῇ φυομένων [ἡ] θεωρίη, τοιήδε καὶ τῆς ἰητρικῆς ἡ μάθησις. Ἡ μὲν γὰρ φύσις ἡμέων, ὁκοῖον ἡ χώρη· τὰ δὲ δόγματα τῶν διδασκόντων, ὁκοῖον τὰ σπέρματα· ἡ δὲ παιδομαθίη, τὸ καθ' ὥρην αὐτὰ πεσεῖν εἰς τὴν ἄρουραν· ὁ δὲ τόπος ἐν ᾧ ἡ μάθησις, ὁκοῖον ἡ ἐκ τοῦ περιέχοντος ἠέρος τροφὴ γιγνομένη τοῖσι φυομένοισιν· ἡ δὲ φιλοπονίη, ἐργασίη· ὁ δὲ χρόνος ταῦτα ἐνισχύει πάντα, ὡς τραφῆναι τελέως»* (*Νομ.*, 3.1-7).

γινώσκεται, τὰ δὲ μὴ ἐόντα οὔτε ὁρᾶται οὔτε γινώσκεται», επιβεβαιώνοντας την ύπαρξη μιας εκτενούς πραγμάτευσης, υπό του Αντιφώντος, των οικείων εννοιολογικών πλεγμάτων εν σχέσει προς τις *«αμοιβαίες σχέσεις του νοείν, του αντιλαμβάνεσθαι, και του είναι»* (Σκουτερόπουλος, 1991:419). Αλλωστε, συναφή γνωσιοθεωρητικά ενδιαφέροντα είχε και ο Κριτίας [*«ἀντιδιαιρῶν ταῖς αἰσθήσεσι τὴν γνώμην πολλάκις εἴρηκεν»* (Ἀπ., 40.1-6= DK88 B40)], ενώ για το εν λόγω απόσπασμα ο Morrison (Όπ.π., σελ., 40) αναφέρει ρητά ότι οι Diels – Kranz συμπεριέλαβαν στην έκδοσή τους προκειμένου να χρησιμοποιηθεί εν είδει εξηγητικού σχήματος για την διακριση *ὄψεως - γνώμης*, ενώ για τον Αντιφώντα η γνώμη, προσθέτει (Όπ.π. σελ., 37), φαίνεται να νοείται ως γνωσιακό όργανο, συγκρινόμενο με τις αισθήσεις, και πιθανώς, πιο ευπαθές έναντι αυτών. Αλλωστε, η γνώμη απασχόλησε πράγματι μάλλον στο επίκεντρο, παρά στο περιθώριο της αντιφών-τειας θεώρησης, δεδομένου ότι συμφωνά με τον λεξικό της Σούδας ο *«Ἀντιφῶν δὲ τῇ διαθέσει ἐχρήσατο ἐπὶ γνώμης ἢ διανοίας»* (Ἀπ., 24a.1-2= DK87 B24), συνδέοντας τη διαθεση[192] με τη γνώμη και τη διανοια, ώστε η πρώτη να νοηθεί «ως κυριαρχικό γνώρισμα του ανθρώπου» (Furley, 1992:200). **Επάλληλα, σύμφωνα με όσα προσγράφει ο Γαληνός στον Αντιφώντα, η γνώμη διαδραματίζει εξαιρετικά σημαίνοντα ρόλο σε συναμφόρερες τις καταστάσεις νόσου vs υγείας σε όλους τους ανθρώπους: *«πᾶσι γάρ ἀνθρώποις ἡ γνώμη τοῦ σώματος ἡγεῖται καὶ εἰς ὑγίειαν καὶ νόσον καὶ εἰς τὰ ἄλλα πάντα»* (Ἀπ., 2.2-3= DK87 B2), ώστε να μη συνιστά υπερβάλλοντα αναχρονισμό η υπόθεση ότι ο Αντιφών, όχι μόνο είχε συλλάβει τη επιρροή της γνώμης στις ανθρώπινες καταστάσεις νόσου και υγείας, αλλά ταυτόχρονα κάνει λόγο σαφή για ό,τι περιγράφεται σήμερα στην οικεία**

---

[192] Ο Momigliano (1930:129-140) ανασυνέθεσε επιτυχώς το *θεμελιώδες δόγμα* (*dottrina*) της Αντιφών-τειας φιλοσοφίας για το σύμπαν και, κυρίως, τον άνθρωπο, σε μια ενιαία θεώρηση, με σημαίνουσες ομοιότητες, όπως παρατήρησε ο Guthrie (2003:349), προς τον αναξαγόρειο *νοῦν* (βλ. την οικεία ενότητα για εκτενέστερες αναφορές).

κλινική ψυχολογική νομενκλατούρα ως ψυχοσωματική νόσος (πρβλ. και Decleva Caizzi 1986:304), και επομένως, στο φόντο αυτών των παρατηρήσεων, δε μοιάζει καθόλου τυχαία η χρήση της περίφρασης *ἐξελεῖν τῆς γνώμης* από το Φιλόστρατο (*Σοφ.*, 1.498.20= DK87 A6), προκειμένου να περιγράψει ενδελεχώς τις «*νηπενθεῖς ἀκροάσεις*» (*Σοφ.*, 1.498.19= DK87 A6) του Αντιφώντος.

Το ψυχολογικό ενδιαφέρον του Αντιφώντος προβάλλεται (και) διαμέσου των οξυδερκών παρατηρήσεων για την ομόνοια, προφανώς εντεταγμένων στο ομότιτλο πόνημά του, όπου η πρώτη τείνει να καθίσταται αντικείμενο ενδελεχούς διερεύνησης, ένα μάλλον διττό σημασιολογικό άξονα:

1. σε μακρο-κοινωνικό επίπεδο ανάλυσης: «*ὁμόνοιά γε μέγιστόν τε ἀγαθὸν δοκεῖ ταῖς πόλεσιν εἶναι καὶ πλειστάκις ἐν αὐταῖς αἵ τε γερουσίαι καὶ οἱ ἄριστοι ἄνδρες παρακελεύονται τοῖς πολίταις ὁμονοεῖν, καὶ πανταχοῦ ἐν τῆι Ἑλλάδι νόμος κεῖται τοὺς πολίτας ὀμνύναι ὁμονοήσειν, καὶ πανταχοῦ ὀμνύουσι τὸν ὅρκον τοῦτον· οἶμαι δ' ἐγὼ ταῦτα γίγνεσθαι οὐχ ὅπως τοὺς αὐτοὺς χοροὺς κρίνωσιν οἱ πολῖται, οὐδ' ὅπως τοὺς αὐτοὺς αὐλητὰς ἐπαινῶσιν, οὐδ' ὅπως τοὺς αὐτοὺς ποιητὰς αἱρῶνται, οὐδ' ἵνα τοῖς αὐτοῖς ἥδωνται, ἀλλ' ἵνα τοῖς νόμοις πείθωνται. τούτοις γὰρ τῶν πολιτῶν ἐμμενόντων αἱ πόλεις ἰσχυρόταταί τε καὶ εὐδαιμονέσταται γίγνονται· ἄνευ δὲ ὁμονοίας οὔτ' ἂν πόλις εὐ πολιτευθείη οὔτ' οἶκος καλῶς οἰκηθείη*» (Ξεν. *Ἀπομν.*, 4.4,16). Στο πλαίσιο αυτού του άξονα η ομόνοια αναφέρεται ως προϋπόθεση εκ των ων ουκ άνευ, προκειμένου για την ευαγή λειτουργία του κοινωνικού συνόλου, αλλά και του κάθε οίκου χωριστά, με τη συμβολή του νομού και της δέσμευσης των πολιτών σε αυτόν, ώστε η πόλις καθ' ολοκληρίαν να τελεί υπό καθεστώς ευδαιμονίας. Κριτήριο για την ηθική υπαγωγή της ατομικότητας στο νόμο είναι η εξυπηρέτηση αναβαθμών ενός ποιοτικώς ανώτερου σκοπού: της ευδαιμονίας του συνόλου, που δε δύναται να εξικνείται στη συμφωνία πρόσκτησης ευχαρίστησης με τα ίδια πράγματα, ενώ,

2. ακόμη πιο ενδιαφέρουσα ψυχολογικά είναι η περιγραφή της ομόνοιας σε μίκρο (ατομικό) επίπεδο ανάλυσης: «*ἡ ὁμόνοια, καθάπερ αὐτὸ τὸ ὄνομα βούλεται ἐνδείκνυσθαι, συναγωγὴν ὁμοίου τοῦ νοῦ κοινωνίαν τε καὶ ἕνωσιν ἐν ἑαυτῇ συνείληφεν· ἀφορμηθεῖσα δὴ οὖν ἐντεῦθεν ἐπὶ πόλεις καὶ οἴκους κοινούς τε συλλόγους πάντας καὶ ἰδίους [οἴκους], φύσεις τε καὶ συγγενείας πάσας ἐπιπορευεται κοινάς τε καὶ ἰδίας ὡσαύτως· ἔτι δὲ περιέχει καὶ τὴν ἑνὸς ἑκάστου πρὸς ἑαυτὸν ὁμογνωμοσύνην· ὑφ' ἑνὸς μὲν γάρ τις νοήματος καὶ μιᾶς γνώμης κυβερνώμενος ὁμονοεῖ πρὸς ἑαυτόν, διχογνωμονῶν δὲ πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἀνόμοια λογιζόμενος διαστασιάζει· καὶ ὁ μὲν ἐπὶ τῆς ἀεὶ αὐτῆς ἐπιμένων διανοήσεως ὁμοφροσύνης ἐστὶ πλήρης· ὁ δὲ <u>ἄστατος τοῖς</u> λογισμοῖς καὶ ἄλλοτε ὑπ' ἄλλης δόξης φερόμενος ἀστάθμητός ἐστι καὶ <u>πολέμιος πρὸς ἑαυτόν</u>*» (*Ἀπ.*, 44a.18-29= DK87 B44). Το νόημα της ομόνοιας εδώ αφορά στην εσωτερική αρμονία του άτομου, συνδεόμενης άρρηκτα σε ένα σχήμα Εαυτού που προσδιορίζει την αυτογνωσία, η οποία με τη σειρά της αίρει την πιθανότητα ασυμφωνίας γνώμης - Εαυτού ως προς την νοηματοδότηση του δεύτερου, ό,τι θα περιγράφετο επί το ψυχολογικότερον ως εγωδυστονικότητα, η οποία αντιβαίνει της επιθυμητής εγωσυντονικότητας, καθιστώντας το άτομο ενδεές σύννοης - λογικής επεξεργασίας (*ἄστατος τοῖς λογισμοῖς*), ώστε, εν τέλει, το τελευταίο να άγεται και να φέρεται από φαύλες δόξες, στο πλαίσιο μιας συγκρουσιακής κατάστασης με τον Εαυτό («*ἀστάθμητός ἐστι καὶ πολέμιος πρὸς ἑαυτόν*»). Τέλος οφείλει να ειπωθεί ότι το επίπεδο διαπλοκής του μάκρο και μίκρο επιπέδου επιβεβαιώνεται στο εξής: «*η πολιτική ομόνοια έχει τη βάση της στην εσωτερική ομόνοια*» (Carpa, 1997: 305-306). Η σύνδεση της κοινωνικής συνοχής και της εσωτερικής ομόνοιας, νοουμένης εν είδει αυτοελέγχου, συνιστά κοινό τόπο των αρχών ηθικής Αντιφώντος- Σωκράτους, οι οποίες κληροδοτήθησαν και σε έτερους φιλοσοφικούς επιγόνους.

Άλλωστε, ο Αντιφών φαίνεται να παρατηρεί πως «*σωφροσύνην δὲ ἀνδρὸς οὐκ ἂν ἄλλου ὀρθότερόν τις κρίνειεν, ἢ ὅστις τοῦ θυμοῦ ταῖς*

παραχρῆμα ἡδοναῖς ἐμφράσσει αὐτός ἑαυτὸν κρατεῖν τε καὶ νικᾶν ἡδυνήθη αὐτός ἑαυτόν. ὃς δὲ θέλει χαρίσασθαι τῶι θυμῶι παραχρῆμα, θέλει τὰ κακίω ἀντὶ τῶν ἀμεινόνων» (*Ἀπ.*, 58.12-16= DK87 B58), υποδεικνύοντας ότι η ορθοπραξία προϋποθέτει τη σωφροσύνη, ενώ η εξαιρετικά εύστοχη φράση «*ἐμφράσσει αὐτὸς ἑαυτὸν κρατεῖν*» δηλώνει με σαφήνεια την ισχύ που απαιτείται για τον έλεγχο του θυμού, ώστε εν τέλει να προτείνει έναν τρόπο ζωής, στο πλαίσιο ενός διαρκούς αγώνα, άσκησης στη σωφροσύνη, η οποία ως κορωνίδα του ανθρώπινου βίου, θα καταστήσει το άτομο ικανό να μην ενδίδει στις άμεσες επιθυμίες του και να **αυτοκυριαρχείται ελέγχοντας τα πάθη του.** Ωστόσο, δεν πρέπει να παρανοηθεί ως υπονοών την εγκράτεια, αλλά να κατανοηθεί ως εισηγητής της ανάγκης για ορθή επιμέτρηση των απανταχού δυνητικά επικινδύνων συνθηκών ζωής, δεδομένου ότι **η ικανότητα να προβαίνει κανείς σε ορθές πράξεις εξαρτάται θεμελιωδώς από την κατάσταση της γνώμης του** (Furley, 1992:202). Ο Dihle (1962:219) σημειώνει ότι στις φράσεις του εν λόγω χωρίου τείνει να αναδύεται η πεμπτουσία του αποκαλουμένου χρυσού κανόνος της ηθικής. **Η παρατήρηση ωστόσο του Guthrie (2003:316) ότι σε αυτή την αναφορά εντοπίζεται «*ο πυρήνας του "ηδονιστικού υπολογισμού", που ο Σωκράτης υποστηρίζει*» στον πλατωνικό *Πρωταγόραν* και που διαδραμάτισε καίριο ρόλο στη σκέψη του, μοιάζει, κατά τον γράφοντα να βρίσκεται σε ορθότερο δρόμο, αφού εύστοχα έχει επισημανθεί ότι Πλάτων και Αντιφών «*μοιράζονται μια κοινότητα ενδιαφέροντος ως προς την ηθική ψυχολογία*»** (Nill, 1985:52).

Και ενώ αρκετά σημεία της προηγηθείσας ανάλυσης της Αντιφών-τειας ηθικής θα οδηγούσαν τη σκέψη μας, ίσως αβίαστα, σε κοινούς τόπους μεταξύ σωκρατικής – πλατωνικής ηθικής και Αντιφών-τειας από την άλλη, η ειδοποιός διαφορα έγκειται στο γεγονός ότι ο τελευταίος επισημαίνει πως «*τ[ὸ γὰρ] ζῆν [ἐ]στι τῆς φύσεως κ[αὶ τ]ὸ ἀποθανεῖν, καὶ τὸ μὲν ζ]ῆν αὐτ[οῖς] ἐστι[ν ἀ]πὸ τῶν ξυμ[φερό]ντων, τὸ δὲ ἀποθανεῖν ἀπὸ τῶν μὴ ξυμφερόντων· τὰ δὲ*

ξυμφέροντα, τὰ μὲν ὑπὸ τῶν νόμων κε[ί]μενα δεσμ[ὰ] τῆς φύσεως ἐ[στί], τὰ δ' ὑπὸ τῆς φύσεως ἐλεύθερα· οὔκουν τὰ ἀλγύνοντα <u>ὀρθῶ γε λ[ό]γω</u> ὀνίνησιν τὴ[ν] φύσιν μᾶλλον ἢ τὰ εὐφραίνοντα· οὔκουν ἂν οὐδὲ ξυμφέροντ' εἴη τὰ λυποῦ[ντα] μάλλον ἢ τ[ὰ ἡ]δοντ[α]· τὰ γὰρ τῷ ἀληθεῖ ξυμφέρ[ο]ντα οὐ βλάπ[τ]ειν δεῖ, ἀλλ' ὠφ[ε]λεῖν· τὰ τοίνυν τῇ φύσει ξυμφέροντα, [...]ἔνι γε αὐτοῖς ἀλγύνεσθαί τε μᾶλλον, ἐξὸν ἥττω, καὶ ἐλάττω ἥδεσθαι, ἐξὸν πλείω, καὶ κακῶς πάσχειν, ἐξὸν μὴ πάσχειν» (*Ἀπ.*, 44A. XL n. 1364, Col.3-5, 67-164), **υποβάλλοντας, ουσιαστικά, πως αντικείμενο επιλογής οφείλουν να καθίστανται εκείνες οι συνθήκες ζωής ή, ευρύτερα, τα πράγματα, που φέρουν στο δρών υποκείμενο το λιγότερο δυνατό ψυχικό άλγος (πρβλ. *μετρητικὴ τέχνη*), ενώ αντίθετα ο Σωκράτης δε νοεί καμία ηδονή ως ικανή να υποσκελίσει την ευχαρίστηση που αφορμάται από την «*ἡσυχη συνείδηση, και κανένας πόνος, έστω και αν περιλάμβανε φτώχεια, εξευτελισμό, πληγές και θάνατο, δε θα μπορούσε να την υπερνικήσει*»** (Guthrie, Όπ.π.).

Στην συντριπτική τους πλειοψηφία, οι φιλολογικοί κύκλοι, στη βάση των σωζόμενων Αντιφών-τειων αποσπασμάτων, ιδίως υπό το φως άσκησης της τέχνης ἀλυπίας, τείνουν να προσγράφουν αβίαστα στον πρώτο ηδονισμό, ιδίως ο Bignone (1974:62), που δε διστάζει να αποδώσει ηθικές ορίζουσες χρησιμοθηρικού /ωφελιμιστικού ηδονισμού [*edonismo utilitario*], ερειζόμενος, όχι μόνον στην προσγραφόμενη στον Αντιφώντα άποψη για την υπακοή στις επιταγές της φύσης ή (*vs*) του νόμου που νοούνται ως αυθαίρετες, αλλά και στον Ξενοφών-τειο Αντιφώντα (*Ἀπομν.*, 1.6,1 κ.ε.= DK87 A3), όπου ο τελευταίος παρουσιάζεται ως συνομιλητής του Σωκράτη. Το χωριό των Απομνημονευμάτων παρουσιάζει εξαιρετικό φιλοσοφικό ενδιαφέρον, καθώς παρουσιάζει Σωκράτη και Αντιφώντα να συνδιαλέγονται, σκιαγραφώντας δύο φιλοσοφικές μεθόδους διδασκαλίας και εκπαίδευσης απέχουσες παρασάγγας η μια εκ της άλλης: ο Ξενοφών-τειος Σωκράτης συνδέεται σταθερά με μια ποιοτικά ανώτερη μορφή άσκησης της Φιλοσοφίας, ενώ

στον Αντιφώντα, ως ακραιφνούς σοφιστή, προσγράφεται μια τείνουσα επί το υλιστικότερων ενασχόληση με τη φιλοσοφία (πρβλ. την έριδα Φιλοσοφίας- Σοφιστικής [Ενδεικτικά: «*εἰσὶ δὲ οὗτοι οἱ σοφισταί, οἷσπερ καὶ ὁ ἀδελφός σου Καλλίας πολλὰ τελέσας χρήματα σοφὸς δοκεῖ εἶναι*» (Πλατ. *Κρατ.*, 391.b.11- 391.c.1), «*Ὡς σοφιστῇ ἄρα ἐρχόμεθα τελοῦντες τὰ χρήματα; – Μάλιστα*» (Πλατ. *Πρωτ.*, 311.e.5-6), «*ἐγὼ δ' οὖν καὶ αὐτός, ὦ Ἀντιφῶν, ὥσπερ ἄλλος τις ἢ ἵππῳ ἀγαθῷ ἢ κυνὶ ἢ ὄρνιθι ἥδεται, οὕτω καὶ ἔτι μᾶλλον ἥδομαι φίλοις ἀγαθοῖς, καὶ ἐὰν τι ἔχω ἀγαθόν, διδάσκω, καὶ ἄλλοις συνίστημι παρ' ὧν ἂν ἡγῶμαι ὠφελῆσεσθαί τι αὐτοὺς εἰς ἀρετήν*» (Ξεν. *Ἀπομν.*, 1.6.14. 1-5)]. Η στιχομυθία μεταξύ των πρωταγωνιστών, η οποία ερμηνευτικά εντάσσεται στο παραπάνω σχήμα έριδας, αφορμάται από τους «μύδρους» που εξαπολύει ο Αντιφών στο Σωκράτη, οι οποίοι αφορούν, στον ασκητισμό του τελευταίου, στην αντιεπαγγελματική του άρνηση να διδάξει επ' αμοιβή, και, τέλος, στους ισχυρισμούς του περί διδασκαλίας πολιτικής, χωρίς να έχει αναμειχθεί ευθέως στην πολιτική σκηνή της Αθήνας (Morrison, 1953:4). Στο φόντο αυτών των παρατηρήσεων ο Bignone (Όπ.π., υποσ., 4), συμπληρώνει πως ο ωφελιμιστικός ηδονισμός του Αντιφώντος που σκιαγραφείται στο εν λόγω χωρίο και έλκει τον ψόγο του Σωκράτη, απηχεί αυτή ακριβώς την τέχνη ἀλυπίας. Ο Σκουτερόπουλος (1991:412) τείνει να συμφωνεί με τον Bignone (Όπ.π.), σημειώνοντας πως όταν ο Αντιφών εκφράζει απερίφραστα «*ἐγὼ μὲν ᾤμην τούς φιλοσοφοῦντας εὐδαιμονεστέρους χρῆναι γίγνεσθαι· σὺ δέ μοι δοκεῖς τἀναντία τῆς φιλοσοφίας ἀπολελαυκέναι. ζῇς γοῦν οὕτως ὡς οὐδ' ἂν εἷς δοῦλος ὑπὸ δεσπότῃ διαιτώμενος μείνειε· σῖτά τε σιτῇ καὶ ποτὰ πίνεις τὰ φαυλότατα, καὶ ἱμάτιον ἡμφίεσαι οὐ μόνον φαῦλον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ θέρους τε καὶ χειμῶνος, ἀνυπόδητός τε καὶ ἀχίτων διατελεῖς. καὶ μὴν χρήματά γε οὐ λαμβάνεις, ἃ καὶ κτωμένους εὐφραίνει καὶ κεκτημένους ἐλευθεριώτερόν τε καὶ ἥδιον ποιεῖ ζῆν*» (Ξεν. *Ἀπομν.*, 1.6.2.1-1.6.3.3= DK87 A3), ουσιαστικά αναφέρεται σε έναν ωφελιμιστικό ηδονισμό, ο οποίος «*θυμίζει τα ἀλγύνοντα του Β 44α, τα οποία δεν ωφελούν τη φύση περισσότερο από όσο τα εὐφραίνοντα*».

Ωστόσο, το χωρίο όπου κάνει λόγο σαφή για τα *ἀλγύνοντα*[193] [«*οὔκουν τὰ ἀλγύνοντα ὀρθῷ γε λ[ό]γῳ ὀνίνησιν τή[ν] φύσιν μᾶλλον ἢ τὰ εὐφραίνοντα· οὔκουν ἂν οὐδὲ ξυμφέροντ' εἴη τὰ λυποῦ[ντα] μᾶλλον ἢ τ[ὰ ἡ]δοντ[α]· τὰ γὰρ τῷ ἀληθεῖ ξυμφέρ[ο]ντα οὐ βλάπ[τ]ειν δεῖ, ἀλλ' ὠφ[ε]λεῖν· τὰ τοίνυν τῇ φύσει ξυμφέροντα*» (Ἀπ., 44A. XL n. 1364, Col.4, 100-131)], <u>δε συνιστά</u> ηδονής εγκώμιον, αλλά μάλλον απηχεί, σημειώνει η Moulton (1971:23) ένα ευδαιμονισμό υπό την παραδοσιακή ελληνική έννοια, διότι αναγνωρίζοντας το γεγονός ότι η ηδονή είναι περισσότερο θεμιτή του πόνου, δεν οδηγεί απαραιτήτως και απαρεγκλίτως στην άποψη ότι «*η ἀκρατη επιδίωξη ηδονης είναι το φυσικό πεπρωμένο του ανθρώπου*».

Αλλωστε, προσθέτει (Οπ.π.), αν ήταν έτσι, δύσκολα θα μπορούσε να γράψει λίγο παρακάτω: [«*Οἵτινε]ς ἂν πα[θόν]τες ἀμύνων[ται κ]αὶ μὴ αὐτοὶ ἄρχωσι τοῦ δρᾶν, [καὶ ο]ἵτινες ἂν [τοὺς] γειναμέ[νου]ς, καὶ κακοὺς ὄντας εἰς αὐτούς, εὖ ποιῶσιν, καὶ οἳ κατόμνυσθαι διδόντες ἑτέροις, αὐτοὶ μὴ κατομνύμε[νοι], καὶ τούτων τῶν εἰρημένων πολλ' ἂν τις εὕροι πολέμια τῇ φύσει· ἔνι γε αὐτοῖς ἀλγύνεσθαί τε μᾶλλον, ἐξὸν ἥττω, καὶ ἐλάττω ἥδεσθαι, ἐξὸν πλείω, καὶ κακῶς πάσχειν, ἐξὸν μὴ πάσχειν*» (Ἀπ., 44A. XL n. 1364, Col.4-5, 130-164), που δε συνάδει νοηματικά με ο,τι συνεπάγεται θεωρητικά η προάσπιση ενός χρησιμοθηρικού ηδονισμού. Η σύγκριση με την ηδονιστική ηθική του Επικούρου ή του Δημόκριτου, οδηγεί στο συμπέρασμα, σημειώνει ο Bignone (1974:75), ότι ο ηδονισμός του Αντιφώντος κινείτο πράγματι επί εννοιολογικών και θεωρητικών αξόνων, οι οποίοι τείνουν να υπονοούν έναν πιο μειλίχιο ηδονισμό, καίτοι υφίστανται σημαίνουσες ομοιότητες μεταξύ δημοκρίτειας *εὐθυμίας*, επικούρειας *ἀταραξίας/ ἀπονίας* και Αντιφών-τειας *ἀλυπίας*

---

[193] Είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα η πληροφορία που συνοδεύει τα αποσπάσματα του Διογένους Οινοανδέως (Ἀπ., 34, 6. 9-13) «*τὸ δὴ ὅτι τῶν ὀχλούντων τὴν ψυχὴν παθῶν ὑπεξαιρεθέντων <u>τὰ ἡδοντα</u> αὐτὴν ἀντιπαρέρχεται*», η οποία τείνει να καθιστά σαφές το γεγονός ότι το «*ἡδύ*» απαντάται, καίτοι περιορισμένα, κατεξοχήν σε φιλοσοφικούς συγγραφείς, εν είδει τεχνικού όρου, με πρώτο ίσως τον Αντιφώντα (Bignone. 1974:35, υποσ., 24).

(Bignone, 1965:83). Ωστόσο, η ηθική του Αντιφώντος, προσθέτει (Bignone, 1974:85), εδράζεται σε ένα ηδονισμό, στο πλαίσιο του οποίου, προτείνεται η αποφυγή του πόνου (*ἀλυπία*), προκειμένου το άτομο να προασπίσει Εαυτόν έναντι των απανταχού επιθέσεων των αιφνιδίων μεταβολών της τύχης, συμφώνως όμως προς τις επιταγές της φύσεως. Ο Guthrie (2003:351), αντίθετα, υπήρξε περισσότερο συγκρατημένος, σημειώνοντας πως «*η φιλοσοφία του για τη ζωή είναι εκλεπτυσμένος και διανοητικός ηδονισμός*», ευρισκόμενος έτσι εγγυτέρα στην άποψη του γράφοντος, η οποία τείνει να συνάδει με τη λογική που διαπνέει την προσέγγιση της Moulton (1974:129-130), που υποβάλλει αυστηρά ότι δεν υπερθεματίζει σε μια άνευ ορίων πρόσκτηση ηδονής, ούτε εξαίρει την τελευταία με τρόπο που να έλκει χαρακτηρισμούς ηδονοθηρίας ωφελιμιστικού χαρακτήρα, αν είναι να εξετάσουμε εν όλω και ενδελεχώς τα αποσπάσματα που του προσγράφονται.

Έχει ορθά υποστηριχθεί (Hadot, 2002:258) ότι η Αντίφων-τεια τέχνη άλυπίας, παρουσιάζει εννοιολογική εγγύτητα προς *την* επικούρεια «*ἀταραξίαν*», ισχυρισμός που δε στερείται τεκμηρίωσης, αν λάβουμε υπόψιν μας όσα περιγράφει ο Αντιφών: «*εἰσί τινες οἳ τὸν παρόντα μὲν βίον οὐ ζῶσιν, ἀλλὰ παρασκευάζονται πολλῆι σπουδῆι ὡς ἕτερόν τινα βίον βιωσόμενοι, οὐ τὸν παρόντα· καὶ ἐν τούτωι παραλειπόμενος ὁ χρόνος οἴχεται*» (*Ἀπ.*, 53a.1-4= DK87 B53), όπου ο λόγος συγκεκριμένα αφορά στην αδήριτη ανάγκη βιώσιμης πρόσληψης του «*εδώ και τώρα*» και κατανόησης της παρούσας συνθήκης ζωής ως άξιας βίωσης, υπό όρους ενεργούς εμπλοκής του άτομου σε αυτή, κατ' αντίστιξιν προς την επίπονη προπαρασκευή που θέτει το άτομο εκτός πλαισίων αναφοράς, πιθανώς υπό το κράτος Γνωσιακής εμπαγίδευσης, που προοδευτικά οδηγεί στην αλλοτρίωση του, ως ευρύτερα αποσχισμένου από τις δυναμικές του ζην [πρβλ. «ζην ερήμην» (Παλαιολόγου, 2001)]. Ο Επίκουρος από την άλλη σημειώνει στο ίδιο πνεύμα: «*σὺ δὲ οὐκ ὢν τῆς αὔριον κύριος ἀναβάλλῃ τὸ χαῖρον· ὁ δὲ βῖος μελλησμῷ παραπόλλυται καὶ εἷς ἕκαστος*

ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνήσκει» (*Γνωμ. Vat.*, 14.2-4), τονίζοντας την οικεία εμπαγίδευση της αναβολής, αυτή τη φορά, βίωσης της ευχαρίστησης στον ενόντα χρόνο ζωής, λόγω ενός πλέγματος παρεμπιπτουσών, και πάντως όχι θεμελιωδών, υποχρεώσεων, όπου εξακολουθεί να πλανάται το ζέον ερώτημα περί του πού θέτουμε εαυτούς εντός συναφών καταστασιακών πλεγμάτων, τη στιγμή που ο χρόνος κυλάει ακατάπαυστα, ώστε να καταλήγουμε όντες, ακόμη, εμπερίστατοι. Ο Σκουτερόπουλος (1991:457) προσθέτει πως ο Αντιφών, ψέγοντας «*την αδυναμία του ανθρώπου να απολαύσει τις χάρες της ζωής, κι ακόμη την τάση του να εξαρτά την ευτυχία από τα υλικά κτήματά του*», εδράζεται θεωρητικά εγγύτερα προς ό,τι περιγράφει περιεκτικά ο Δημόκριτος τονίζοντας πως «*ἀνοήμονες δηναιότητος ὀρέγονται οὐ τερπόμενοι δηναιότητι*» (DK68 B201), αλλά επιπροσθέτως το γεγονός ότι «*οἱ φειδωλοὶ τὸν τῆς μελίσσης οἶτον ἔχουσιν ἐργαζόμενοι ὡς ἀεὶ βιωσόμενοι*» (DK68 B227). Αλλωστε, οι παραλληλισμοί με τη δημοκρίτεια ηθική [πρβλ. *Ἀειεστώ: Ἀντιφῶν τὴν ἀϊδιότητα καὶ τὸ ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ ἑστάναι, ὥσπερ καὶ εὐεστὼ ἡ εὐδαιμονία καλεῖται* (Ἀρπ. *Λεξ.*, 13.4-5= DK87 B22)] δε εξικνούνται στα προαναφερθέντα: η Moulton (1971: 141, υποσ. 27) προβαίνει σε εξόχως σημαίνουσες παρατηρήσεις εννοιολογικού κατά το πλείστον προσανατολισμού, αναφορικά με το πώς επικοινωνούνται στη Δημοκρίτεια και Αντιφώντεια θεώρηση οι έννοιες της «*ηδονής*» και της «*τέρψεως*» και ασκώντας κριτική στο Segal (1961:365) ως προς τη διχωτική θεώρηση του σημασιολογικού περιεχομένου αμφοτέρων των όρων [η Αντιφώντεια ηδονή είναι βιολογικώς οριζόμενη ενώ η Δημοκρίτεια τέρψη είναι υψηλότερο διανόημα], υπερθεματίζει μεν στην δυσδιακριτη και συναλλακτική απόδοση σε επίπεδο λειτουργικού ορισμού των όρων «*ἡδονὴ*» «*τέρψη*», «*σωφροσύνη*» ενώ εκλαμβάνει τη φράση «*μετριότητι τέρψιος*» (DK68 B 191) ως συντελεστική του Δημοκρίτειου «*εὐθυμίη*», τονίζει δε το επίπλαστον της διχοτομικής διακρισης των εννοιών κατά Segal (Όπ.π.). Σε επίπεδο επιχειρηματολογίας, κατά την άποψη της

Moulton (Όπ.π.), το γεγονός ότι απουσιάζει από το Αντιφώντειο λεξιλόγιο το λήμμα «*τέρψις*», αυτό δε μπορεί να συνιστά ικανό και επαρκή όρο για να δικαιολογήσει την άποψη εκείνη που θέλει τον Αντιφώντα ως τον αφελή, συντελεστικό ηδονιστή. Μία τέτοια θέση δύναται να καταστεί αντιληπτή ως ένα ευφυολόγημα που ωστόσο κείται πέρα και πάνω από τις ηθικολογικές αντιλήψεις του 5ου αιώνα, όπως επισημαίνει εξαιρετικά εύστοχα και ο Vlastos (1945:586-587).

Συνάλληλα, ο Guthrie (2003:211), προσθέτει πως η τέχνη ἀλυπίας αποτελεί τη συστηματική εφαρμογή της θεωρίας του λόγου και της ρητορικής που εξέφρασε εναργώς στο *Ἑλένης ἐγκώμιον*[194] ο Γοργίας, ο οποίος μάλιστα τείνει να υπονοεί δύο διακριτά είδη πειθούς, και οι εμβριθείς παρατηρήσεις του οφείλουν να τύχουν εκτενέστερης πραγμάτευσης στο πλαίσιο της ανά χείρας μελέτης, προκειμένου για μια σφαιρική έποψη επί του θέματος. Ωστόσο, ο Πλάτων φαίνεται να αρνείται ρητά και κάπως αδιαπραγμάτευτα, τουλάχιστον μέχρι τον *Φαῖδρον*, τη ρητορική τέχνη εν γένει. Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι ο Πλάτων σε γενικές γραμμές απεχθανόταν τη ρητορική, διαίτερα τον κλάδο εκείνο τον οποίο εξασκούσαν και δίδασκαν οι Σοφιστές. Για τον Πλάτωνα, ιδιαίτερα στον *Γοργίαν*, η Ρῆτορική είναι μία ψευδής τέχνη και οι ασκούντες αυτή είναι «αγύρτες» (sic!) της αλήθειας διότι χρησιμοποιούν την πειθώ για να πείσουν τους ανθρώπους ότι κατέχουν

---

[194] Το έργο αυτό έχει προκαλέσει ατέρμονες συζητήσεις εντός φιλολογικών κύκλων, κυρίως, ως προς τη σκοποθεσία του. Εντελώς σχηματικά, ει μη γενικευτικά, δύο είναι οι βασικοί άξονες ερμηνευτικής απόδοσης της Ἑλένης: εκείνος στο πλαίσιο του οποίου νοείται ως πρότυπο (model) προοριζόμενο προς αποστήθιση και κατόπιν απαγγελία από τους μαθητές του Γοργία, θέση που τείνει να ερείζεται στο αριστοτελικό «*περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνούντων ὁμοία τις ἦν ἡ παίδευσις τῇ Γοργίου πραγματείᾳ*» (Αριστ. *Σοφ. ἐλ.*, 183b.36-38), και εκείνος όπου νοείται ως πρόσχημα - αφορμή (pretext) για τους πραγματικούς σκοπούς του Γοργία (Poulakos, 1983:3-4). Ωστόσο, ο Poulakos (Όπ.π., σελ., 15-16) εύστοχα σημειώνει ότι θα ήταν ορθότερο να κατανοηθεί εν είδει υπερασπίσεως της ρητορικής, δεδομένου του γεγονότος ότι ο Γοργίας ήταν επαγγελματίας ρήτορας, ώστε το ερώτημα περί σκέψεως αναλογίας Ελένης - ρητορικής να τίθεται στο περιθώριο μάλλον, παρά στο επίκεντρο του εγδιαφέροντος, διότι σε κάθε περίπτωση μας προσφέρει την άποψη του Γοργία για τη ρητορική.

τη γνώση, ενώ στην πραγματικότητα οι ίδιοι δεν κατέχουν τίποτε περισσότερο παρά μία όψη ή/και ομοιότητα αληθείας. Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι: «*{ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἁπάσας τέχνας ὡσαύτως ἔχει ὁ ῥήτωρ καὶ ἡ ῥητορική· αὐτὰ μὲν τὰ πράγματα οὐδὲν δεῖ αὐτὴν εἰδέναι ὅπως ἔχει, μηχανὴν δέ τινα πειθοῦς ηὑρηκέναι ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδότων* [...] *{ΣΩ.} Δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Γοργία, εἶναί τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὔ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις· καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγώ τὸ κεφάλαιον κολακείαν. ταύτης μοι δοκεῖ τῆς ἐπιτηδεύσεως πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα μόρια εἶναι, ἓν δὲ καὶ ἡ ὀψοποιικῆ· ὃ δοκεῖ μὲν εἶναι τέχνη, ὡς δὲ ὁ ἐμὸς λόγος, οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή. ταύτης μόριον καὶ τὴν ῥητορικὴν ἐγὼ καλῶ καὶ τήν γε κομμωτικὴν καὶ τὴν σοφιστικήν, τέτταρα ταῦτα μόρια ἐπὶ τέτταρσιν πράγμασιν. εἰ οὖν βούλεται*» (*Γοργ.*, 459.b.6-c.2- 463.a.6-b.7).

Ωστόσο, στον ύστερο διαλογό του, *Φαίδρο*, η επίθεση του Πλάτωνα ενάντια στη Ρητορική, αρχίζει να μην είναι τόσο δριμεία και αφήνει χώρο για την πιθανότητα ύπαρξης μίας «αληθούς» τέχνης ρητορείας ανάλογης προς εκείνη της Ιατρικής. Με τον *Φαίδρο*, ο Πλάτων συνεχίζει και εξαιρετικά πληρέστερα αναπτύσσει και αρθρώνει, σε οργανωμένο λόγο πια, το θέμα ενός «καλού» είδους ρητορείας, εκείνου της **πολιτικής ρητορείας** το οποίο απλώς είχε υπαινιχθεί στον *Γοργίαν*. Ευρέως καθοδηγούμενη υπό της ιατρικής, η νέα αυτή αντίληψη περί τη ρητορική, δημιουργεί μία έντονη εντύπωση ότι Ιατρική και Ρητορική δεν απέχουν εν τέλει πόρρω για εκείνον. Ωστόσο, αυτή ακριβώς **η σαφής διακριση μεταξύ Ρητορικής και Ιατρικής**, όπως σκιαγραφήθηκε από τον Πλάτωνα, καθίσταται «ύποπτη» από άλλες αναφορές σχετικά με τον Γοργία, ιδιαίτερα από εκείνη σύμφωνα με την οποία ο Ιπποκράτης, ο πατέρας της Ιατρικής, επέλεξε να σπουδάσει κοντά στον Γοργία. Μία τέτοιου είδους αναφορά προτάσσει τον ισχυρισμό ότι η ικανότητα της πειθούς, ως λειτουργία της γλώσσας συμπεριλάμβανε και μία θεραπευτική διασταση ή/και λειτουργία, κάτι που ερμηνεύει και το

ιπποκρατικό ενδιαφέρον για εκείνον. Και ο ισχυρισμός αυτό βρίσκει την επιβεβαίωσή του στο «*Ελένης Εγκώμιον*» του Γοργία όπου υπάρχει μία σημαίνουσα αναλόγιση μεταξύ των αποτελεσμάτων που έχουν οι λέξεις στην ψυχή με τα αποτελέσματα που έχουν τα φάρμακα στο σώμα. Πιο συγκεκριμένα, ο Γοργίας (DK82 B11), αναφέρει ότι «*τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἥ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἥ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν*». Στο φόντο αυτών των παρατηρήσεων ο Kerferd (1996:126) εύστοχα παρατηρεί ότι ο Γοργίας φαίνεται να κάνει λόγο σαφή περί υπάρξεως δύο, εντελώς διακριτών, ειδών πειθούς (πρβλ. *λόγοι*): ενός *ἀγαθοῦ* και ενός *κακοῦ*, όπου, ομοίως προς τα φάρμακα που άλλα θεραπεύουν την ασθένεια ενώ άλλα οδηγούν στο θάνατο, το πρώτο προκαλεί στην ψυχή ευ-αγία, καταπραΰνοντας το φόβο, προσφέροντας θάρρος, και αυτοπεποίθηση, και εν γένει εὖ συναισθήματα, ενώ το δεύτερο θέλγει και ναρκώνει την ψυχή προκαλώντας συναισθήματα και ψυχικές καταστάσεις με **δυσ-** και **παθο-** πρόσημο. Τέτοιο είδος πειθούς έφερε την Ελένη σε αυτή τη δυσ-άρεστη θέση.

Επιπλέον, η σχέση μεταξύ Ρητορικής και Ιατρικής την οποία ο Γοργίας «σφυρηλατεί» μέσα στο συγκεκριμένο χωρίο, συνιστά κάτι περισσότερο, κάτι πιο σημαντικό από μία απλή αναλόγιση. Η σχέση των δύο πεδίων καθίσταται αλληλεξαρτώμενη και αλληλοδιαπλεκόμενη διαμέσου μίας θεωρίας πειθούς, η οποία μπορεί να αναδυθεί μόνο από συν-αμφότερες. Στον πυρήνα της θεωρίας του Γοργία για την πειθώ, βρίσκεται η κατάσταση της ανθρώπινη ψυχής – η ευαλωτότητά της στην επίδραση που έχουν σε αυτή τα όσα θεάται και ακροάται. Επηρεασμένη από όσα προσπίπτουν στους αισθητηριακούς υποδοχείς της οράσεως και της ακοής, η ψυχή καθίσταται υποκείμενη στις επιρροές του εξωτερικού

κόσμου που «εισβάλλει» διά των αισθήσεων σε αυτή και αναζητά να την επηρεάσει. Επάλληλα, η αναφορά στον πλατωνικό *Γοργίαν* θα μπορούσε να ερμηνευθεί υπό το σχήμα διασύνδεσης των δύο τεχνών του ανθρώπου, Ιατρικής και Ρητορικής: «*πολλάκις γὰρ ἤδη ἔγωγε μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἰατρῶν εἰσελθὼν παρά τινα τῶν καμνόντων οὐχὶ ἐθέλοντα ἢ φάρμακον πιεῖν ἢ τεμεῖν ἢ καῦσαι παρασχεῖν τῷ ἰατρῷ, οὐ δυναμένου τοῦ ἰατροῦ πεῖσαι, ἐγὼ ἔπεισα, οὐκ ἄλλῃ τέχνῃ ἢ τῇ ῥητορικῇ*» (456.b.1- b.5), όπου ο Γοργίας, σε λανθάνοντα πλαίσια αναλόγισης αλλά ταυτόχρονα ευθείας παραπληρωματικότητας των δύο τεχνών, χρησιμοποιώντας την ρητορική του τέχνη έπεισε τον ασθενή να προβεί σε κατάποση του φαρμάκου, και άλλωστε σχεδόν καθ' ολοκληρίαν το περί ου ο λόγος πλατωνικό πόνημα διαπνέεται από τη λογική επιμονής και επίπονης προσπάθειας του Γοργία να αποδείξει ότι η ρητορική[195] που ευαγγελίζεται συνιστά τέχνη (τεχνική) όμοια και εφάμιλλη της ιατρικής, επικαλούμενος το οντολογικό και ευρύτερα επιστημολογικό της υπόβαθρο, τονίζοντας ότι χρησιμοποιείται για ηθικούς και όχι για στερούμενους ηθικής σκοπούς.

Η αντίληψη του Γοργία για τη φύση της ανθρώπινης ψυχής, παρέχει, όπως καταδεικνύει ο Charles Segal (1962β:99-155) μία ψυχολογική διασταση της πειθούς. Η πειθώς, για τον Γοργία, αποκαλύπτει το δράμα της ψυχής, την ευάλωτη φύση της, τη δεκτικότητά της σε βίαιες επιδράσεις του εξωτερικού κόσμου, την έλλειψη ικανότητας που έχει να διακρίνει την αλήθεια από το ψεύδος. Το δράμα αυτό απηχεί, όπως υποστηρίζει ο Gronbeck (1972:27-38), την υπαρξιακή συνθήκη που οι Έλληνες τραγωδοί απεκάλυψαν - το ηθικό

---

[195] Ο McComiskey (1997:5) υποβάλλει αυστηρά ότι ετερόκλητα ή αντιφατικά έργα, όπως συχνά έχει υποτεθεί, τα *ὑπὲρ Παλαμήδους ἀπολογία, Ἑλένης ἐγκώμιο, Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* (ἢ *Περὶ φύσεως*), συνιστούν περίπλοκες συνακόλουθες συμβολές σε ένα σύμπλεγμα θεωρίας και τέχνης της ρητορικής, χωρίς να υπονοείται ότι ο Γοργίας, κατά τη σύνθεσή τους, είχε συλλάβει ένα ολιστικό ρητορικό έργο το οποίο προσπάθησε να διεκπεραιώσει. Ο ίδιος μελετητής (Όπ.π.) νοεί ως ιθύνουσα διανοια του, από καιρού εις καιρόν, ψόγου έναντι της προσέγγισης (*ῥητορικὴν τέχνην*) του Γοργία ως άτεχνης ή μη τέχνης, τον Πλάτωνα.

χρέος δράσης σε καταστάσεις αβεβαιότητος. Η περιορισμένη γνώση, αποτελεί για τον Γοργία (Έλ., 11.64-72) ένα θεμελιώδες στοιχείο της ανθρώπινης ύπαρξης: «*ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων <ἔννοιαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὅμοιος ἦν ὁ λόγος, οἷς τὰ νῦν γε οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλεῖστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῆι ψυχῆι παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὖσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίοις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῆι χρωμένους*». Και είναι αυτά ακριβώς τα πεπερασμένα όρια γνώσης που εξαπατούν την ψυχή και την καθιστούν ανίκανη να διαχωρίσει την αλήθεια από τη «δόξα», και έτσι η ψυχή απατάται πολλαπλώς. Τοιουτοτρόπως, εγκλωβισμένη σε μία κατάσταση όπου η χαρά και ο πόνος είναι επικείμενα, η ψυχή ομοιάζει, ως προς την ασθένεια, με το ανθρώπινο σώμα. Είναι εκτεθειμένη σε εξωγενείς δυνάμεις που μπορεί να την κάνουν είτε να βρίσκεται σε κατάσταση ευεξίας είτε σε κατάσταση δυσανεξίας. Τελικώς, η ευαλωτότητα της ψυχής, ως προς τις άλογες δόξες, συντίθεται από την ικανότητα του λόγου να διαμορφώνει την πραγματικότητα και την ικανότητα του ρήτορος να δημιουργεί μία συγκεκριμένη θέαση της πραγματικότητας και να την παρουσιάζει ωσάν αν ήτο η μία και μοναδική.

Η άποψη του Γοργία για τη μη αναπαραστατική χρήση της γλώσσας – η τάση που έχει να διαμορφώνει παρά να αντανακλά την πραγματικότητα – περιπλέκει έτι περισσότερο τη δυνατότητα της Ρητορικής να ανακουφίζει από τον πόνο ή να επιφέρει πόνο, να θέλγει ή να εξαπατά, να ελέγχει ή να υπνωτίζει. Και εδράζει την επιτυχία αυτής της αναπαραστατικής διαδικασίας, στην απάτη (Rosenmeyer, 1955:255-260). Η απάτη είναι η κατάσταση εκείνη που αφορά στη δημιουργική ικανότητα της γλώσσας, στην ικανότητα που έχει να αναπαριστά τον κόσμο με συγκεκριμένους τρόπους, και, συνεπώς, στο να κινητοποιεί

αυτές τις αναπαραστάσεις του κόσμου για να επηρεάσει τους δέκτες θετικώς ή αρνητικώς. Έχοντας γνώση ότι η απάτη ενεργεί κατά διττό τρόπο, ως αναστολέας δυσπιστίας και ως μέσο χειραγώγησης, ο Γοργίας θεάται την ανθρώπινη ψυχή ως πλήρως αβοήθητη πριν η Ρητορική τέχνη την επηρεάσει.

Ο Γοργίας διαμορφώνει την περί πειθούς θεωρία του υπερασπιζόμενος την Ελένη – που κατηγορήθηκε ότι εγκατέλειψε την Αθήνα ακολουθώντας τον Πάρη στην Τροία. Αναφέρει, λοιπόν, ότι «*εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτωι σώματι καὶ ἀφανεστάτωι θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γάρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δείξω*» (Ἑλ., 11.49-54) <u>και</u> «*Ἑλένην ὕμνος ἤλθεν ὁμοίως ἂν οὐ νέαν οὖσαν ὥσπερ εἰ βιατήριον βίᾳ ἡρπάσθη. τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἕξιν ὁ δὲ νοῦς καίτοι εἰ ἀνάγκη ὁ εἰδὼς ἕξει μὲν οὖν, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἣν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῶι λόγωι μάτην ἀκούει κακῶς*» (Ἑλ., 11.73-79). Πώς μπορεί, λοιπόν, να θεωρηθεί υπεύθυνη και να κατηγορηθεί η Ελένη επειδή ακολούθησε τον Πάρη στην Τροία, εάν αποπλανήθηκε από την (κακή) επωδή εκείνου; Ο Γοργίας γνώριζε πολύ καλά τη μαγική δύναμη του λόγου και το πώς να τον χειρίζεται, από το χρόνο που πέρασε μαθητεύοντας πλάι στον Εμπεδοκλή. Ο Διογένης Λαέρτιος αναφέρει ότι ο πολυμαθής Εμπεδοκλής – ιερέας, συνθέτης ύμνων, ιατρός, φιλόσοφος και πολιτικός «*ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ δεινὸς περὶ τὴν φράσιν γέγονεν, μεταφορητικός τε ὢν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς περὶ ποιητικὴν ἐπιτεύγμασι χρώμενος· καὶ διότι γράψαντος αὐτοῦ καὶ ἄλλα ποιήματα τήν τε τοῦ Ξέρξου διαβασιν καὶ προοίμιον εἰς Ἀπόλλωνα*» (8.57.3-7) – ήταν μέντωρ του Γοργία (Διογ. Λ., 8.58.7-9). Ο Διογένης αναφέρει ότι ο Γοργίας ήτο παρών όταν ο Εμπεδοκλής εξασκούσε γοητεία μέσω της χρήσης των

λέξεων[196]. Η σχέση οικειότητας του Γοργία με τον Εμπεδοκλή, αναντίρρητα φαίνεται να επηρέασε τον πρώτο στο να αποδεχθεί μία μαγική και θεραπευτική προοπτική / διασταση των λέξεων. Κληροδότησε, επίσης, τη γνώση ότι ο λόγος μπορεί να παράξει θετικά και αρνητικά αποτελέσματα, ειδικά όταν χρησιμοποιείται με σκοποθεσία πειθούς.

Τέλος, η Κελεσίδου- Γαλανού[197] (2011:99, υποσ., 10]), έχοντας αναφερθεί και εκείνη στη Ρητορική, προσδίδει μία έτερη, σημαίνουσα διασταση στον πλατωνικό Γοργία, αναφέρει χαρακτηριστικά λοιπόν: «*Η αναφορά μου στη ρητορική συνδέεται και με τη διακριση δύο τρόπων του ζην, του ποιοτικού και του ποσοτικού, που εκπροσωπούν ο πλατωνικός Σωκράτης και ο Καλλικλής στον διαλογο Γοργίας: ο πρώτος δεν προτάσσει την απλή χρονικά σωτηρία της ζωής η οποία αφήνει έκθετη την ψυχή, ο δεύτερος εκτιμά τη ρητορική «την εν δικαστηρίοις διασώζουσαν»*. Εδώ το *γενναίον* στο οποίο αναφέρθηκα στην αρχή αυτής της ενότητας [σ.σ. αναφέρεται στη σχετική συγγραφή της, στο κείμενο του άρθρου] συνδέεται διά στόματος Σωκράτη με *το αγαθόν*, το ζην με την ποιότητα του βίου και αυτό φωτίζει πάλι τη σωκρατική συμπεριφορά πριν από την παύση της ζωής του σοφού στη φυλακή: «*ἀλλ', ὦ μακάριε, ὅρα μὴ ἄλλο τι τὸ γενναῖον καὶ τὸ ἀγαθὸν ᾖ ἢ τὸ σῴζειν τε καὶ σῴζεσθαι. μὴ γὰρ τοῦτο μέν, τὸ ζῆν ὁποσονδὴ χρόνον, τόν γε ὡς ἀληθῶς ἄνδρα ἐατέον ἐστὶν καὶ οὐ φιλοψυχητέον,, ἀλλὰ ... σκεπτέον τίν' ἂν τρόπον τοῦτον ὃν μέλλοι χρόνον*

[196] Ο Πλάτων συνδέει σκωπτικά <u>και</u> το σοφιστή Θρασύμαχο με τη χρήση των επωδών: «*<Ὀρθοέπειά> γέ τις, ὦ παῖ, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλά. τῶν γε μὴν οἰκτρογόων ἐπὶ γῆρας καὶ πενίαν ἑλκομένων λόγων κεκρατηκέναι τέχνῃ μοι φαίνεται τὸ τοῦ Χαλκηδονίου σθένος, ὀργίσαι τε αὖ πολλοὺς ἅμα δεινὸς ἀνὴρ γέγονεν, καὶ πάλιν ὠργισμένοις ἐπᾴδων κηλεῖν, ὡς ἔφη· διαβάλλειν τε καὶ ἀπολύσασθαι διαβολὰς ὁθενδὴ κράτιστος. τὸ δὲ δὴ τέλος τῶν λόγων κοινῇ πᾶσιν ἔοικε συνδεδογμένον εἶναι, ᾧ τινες μὲν <ἐπάνοδον>, ἄλλοι δ' ἄλλο τίθενται ὄνομα*» (Πλατ. *Φαῖδρ.*, 267.c.5- d.4).

[197] Το κείμενο δεν παρατίθεται αυτούσιο από το σχετικό άρθρο της προαναφερθείσας συγγραφέως, διότι κρίθηκε σκόπιμο από τον γράφοντα να πραγματοποιηθούν μορφοποιήσεις και ήσσονος σημασίας παρεμβάσεις, κυρίως, σε επίπεδο συντομογραφιών των σχετικών αρχαίων έργων / κειμένων και πολυτονισμού των, προκειμένου να μην αποκλίνει από τις δεοντολογικές αρχές συγγραφής που διαπνέουν την παρούσα.

βιῶναι ὡς ἄριστα βιοίη» (*Γοργ.*, 512 e). Πρβλ. Πλάτωνος *Νόμ.*, 707 b-e : ο Αθηναίος αντί τη σωματική ατομική σωτηρία που εξασφάλισαν οι νίκες στη Σαλαμίνα, Μαραθώνα κλπ. θεωρεί «*τιμιώτερον*» το «*ὡς βελτίστους γίγνεσθαι*».

Στόχος και ψυχολογικό ζητούμενο της Αντιφών-τειας τέχνης ἀλυπίας ήταν το ***καλῶς φρονεῖν*** (DK87 B54) διατείνεται η Moulton (1971:145), νοουμένης κάπως στενά ωστόσο, ως εξικνούμενης κατ' αποκλειστικότητα στο ***καλῶς φρονεῖν***, διότι παραγκωνίζει, κατά την άποψη του γράφοντος, όχι μόνον την ευρύτερα εννοούμενη εκπαίδευση σε μια μετρητική τέχνη βίου, αλλά, κυρίως το γεγονός ότι η προηγηθείσα ανάλυση τείνει να υποβάλει μια σύνολη ανάπτυξη δομημένης τεχνικής πρόσκτησης δεξιοτήτων διαχειρίσεις μειζόνων συνθηκών ζωής. Όπως εύστοχα παρατηρούν οι Zeiner, Bendell και Walker (1985:63), καίτοι η ποσοτική αποτίμηση των τεκμηρίων δεν είναι επαρκής προκειμένου να περιγράψει εναργώς και εν ολω την τέχνην ἀλυπίας, ωστόσο η τελευταία τείνει να παρουσιάζει ομοιότητες με την Γνωσιακή θεραπευτική προσέγγιση (πρβλ. «γνώμη» και την ανάλυση της Αντιφών-τειας σοφιστικής- ρητορείας παραπάνω), τέτοιες που έλκουν ακόμη ερωτήματα για τα έτυμα ποιοτικά χαρακτηριστικά της (επί παραδείγματι Billig, 1989:290). Μάλιστα, δοθείσης αυτής της προσέγγισης, καθίσταται κατανοητός ο λόγος για τον οποίο ιθύνουσες διανοιες του σύγχρονου ψυχολογικού γίγνεσθαι προσγράφουν στον Αντιφώντα την πατρότητα της υποστηρικτικής ψυχοθεραπείας (Κουρκούτα, 1998: 226), αναγνωρίζοντας επάλληλα τη γόνιμη συμβολή του Γοργία (Novalis, Rojcewicz & Peele, 1993:10, αλλά πρβλ. και Eng, 1973).

Τέλος, η προσέγγιση που προτείνεται εδώ, αναγνωρίζει όχι ως ανάρμοστη ή ήσσονος σημασίας την προσγραφόμενη στον Αντιφώντα γνωσιακά προσανατολισμένη άσκηση, στην οποία συναινούν αγογγύστως τα διασωθέντα αποσπάσματα, όπως αβίαστα έχει σημειωθεί, υπό την αίρεση ότι, όπως εξαιρετικά εύληπτα υποβάλλει ο

Spillane (1987:217), ***«ο πειστικός λόγος νοήθηκε ως τόσο σημαίνων στην αρχαία ελληνική σκέψη, ώστε να εφαρμοσθεί "τεχνητά" στη διαχείριση προβλημάτων του ζην (επί παραδείγματι από τους Γοργία και Αντιφώντα). Η Ψυχοθεραπεία, έτσι, ξεκίνησε ως "θεραπευτική ρητορεία", έχουσα τις βάσεις της στη ρητορική από τη μια και στη διαλεκτική από την άλλη».***

VI. α. Η κατάκτηση της *μετρητικῆς τέχνης* ως παράγοντος ευ-λειτουργικότητας του ατόμου[198]

Είναι ευρέως διαδεδομένη μεταξύ των μελετητών η θέση ότι στον *Πρωταγόραν* ο Σωκράτης αποπειράται να δώσει μία αρκετά εμπεριστατωμένη περιγραφή της «συμπτωματολογίας» ως τη συναγερμική εκείνη βάση που υπόσχεται μετέπειτα εκδήλωση ψυχοπαθολογίας, αναφορικά με τα φαινόμενα τόσο της ενδοψυχικής σύγκρουσης όσο και της έλλειψης σθένους επί του αντεπεξέρχεσθαι (ως χαρακτηριστικές ποιότητες της *νοσούσης ψυχῆς*, που καθιστούν το άτομο ενδεές ικανοτήτων διαχείρισης ενόψει μειζόνων γεγονότων ζωής), χωρίς όμως να θέσει ευθέως την έννοια των ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών[199]. Αυτή η ερμηνεία της σωκρατικής τοποθέτησης οφείλεται κατά το μάλλον στο γεγονός ότι ο Σωκράτης αρνείται κατηγορηματικά πως μπορεί να επιδιώκουμε δράσεις, οι οποίες αναγνωρίζονται ως μη ανήκουσες, και εν γένει ως μη εμπίπτουσες, στις λελογισμένες αγαθές[200]. Τουναντίον, θεωρεί ότι πάντοτε τείνουμε να εμπλεκόμεθα σε δράσεις, ως εκδραματίσεις παγιωμένων γνωσιακών σχημάτων, για τις οποίες έχουμε την άποψη ότι πρεσβεύουν το απολύτως αγαθό και είναι οι πλέον ευάρεστες ευρυτέρως. Στο πλαίσιο αυτής της περιγραφής, εάν όντως αναλάβουμε μία δράση που είναι

---

[198] Πρό(σ)κληση για τον τίτλο αυτής της ενότητας απετέλεσε οι σκέψεις που εκφράζονται εδώ: *«Ὅτε δὴ οὖν, εἶπον, ἀμφισβητοῦνται ἑκάστου τοῦ εἴδους αἱ ἡδοναὶ καὶ αὐτὸς ὁ βίος, μὴ ὅτι πρὸς τὸ κάλλιον καὶ αἴσχιον ζῆν μηδὲ τὸ χεῖρον καὶ ἄμεινον, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸ τὸ ἥδιον καὶ ἀλυπότερον, πῶς ἂν εἰδεῖμεν τίς αὐτῶν ἀληθέστατα λέγει;»* (*Πολιτ.*, 581.e.6-582.a.2).

[199] Βλ. ενδεικτικά: Frede, 1992:xxix-xxx; Irwin, 1997:78; Irwin, 1995:209; Penner, 1990, 1996, 1997; Reshotsko, 1992.

[200] Πρβλ. *«χαίρομεν ὅταν οἰώμεθα εὖ πράττειν, καὶ ὁπόταν χαίρωμεν, οἰόμεθα εὖ πράττειν αὖ;»* (*Νομ.*, 657.c.5-6) σε σύγκριση προς τον Ξενοφώντειο Σωκράτη, ο οποίος αναφέρει πως *«οἱ μὲν οἰόμενοι μηδὲν εὖ πράττειν οὐκ εὐφραίνονται»* (Ξεν. *Απομν.*, 1.6.8.5). Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι η ισόρροπη σχέση σωματικής και ψυχικής υγείας [*εὐεξίαν* (*Γοργ.*, 464.a.2)] είναι εξαιρετικά σημαίνουσα, καθώς, και η υποκειμενική αίσθηση ευεξίας φαίνεται να συντελεί μεθοδικά [*«δοκοῦσαν μὲν εὐεξίαν»* (*Γοργ.*, 464.a.3]), στην απρόσκοπτη εὖ-λειτουργικότητα του άτομου στα πλαίσια της δράσης του εντός του κοινωνικού και πολιτισμικού γίγνεσθαι.

γεγονός διακριβωμένο πως βλάπτει Εαυτόν ή δεν έχει ευρύτερη κοινοφέλεια, τούτο πρέπει να συμβαίνει, όταν συμβαίνει, λόγω της **άγνοιας** του ατόμου[201] (*Πρωτ.*, 358.c-d). Επί παραδείγματι, ο Penner (1960:68), συνάγει από τη σωκρατική θέση ότι «*δεν υφίστανται καθόλου επιθυμίες οι οποίες δεν είναι* [σ.τ.μ. πραγματικά] *επιθυμίες για το τί αποτελεί τη βέλτιστη διαθέσιμη επιλογή σε* [σ.τ.μ. συγκεκριμένα] *καταστασιακά πλαίσια*». Και ο Irwin (1977:68) υποστηρίζει, στο ίδιο πνεύμα, ότι σύμφωνα με τον Σωκράτη «*εάν ο Α επιθυμεί* [σ.τ.μ το] *χ, το επιθυμεί για τη συνεισφορά του σε κάτι αγαθό ψ, και, εσχάτως, στο τελικό αγαθό, και εάν πάψει να πιστεύει ότι συνεισφέρει σε αυτό, θα πάψει* [σ.τ.μ **τότε και**] *να επιθυμεί το χ*».

Οι προαναφερθέντες μελετητές, ακολούθως, θεωρούν ότι ο Σωκράτης αρνείται το γεγονός ότι εμπλεκόμεθα σε δράσεις (**συνδυασμός σκέψης και πράξης ως έκφραση δομής στοιχειοθέτησης ενός ευρύτερου γνωσιακού σχήματος**), τις οποίες θεωρούμε φαύλες – αρνητικώς σημασιολογικά νοηματοδοτημένες εν αρχή από τον Εαυτό – διότι αρνείται την ύπαρξη **και** των ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών. Δοθείσης αυτής της ερμηνευτικής διαστάσεως στη σωκρατική θέση, δεν εκπλήσσει το γεγονός πως πολλοί φιλόσοφοι έχουν εντοπίσει εδώ τη θεωρητική και πρακτική σύλληψη έκφρασης μίας σύγχρονης *Ηθικής Ψυχολογίας*[202] (ας επιτραπεί ο όρος) υπερβολικά νοησιαρχικής και ως εκ τούτου μη εύ-λογα αποδεκτή. Πράγματι, πολλοί μελετητές σημειώνουν, εν πλήρη επιρρώσει σε αυτό που μόλις αναφέρθηκε, ότι η Ηθική Ψυχολογία, ως όρος γένους ή 'ομπρέλα', τείνει να τίθεται ευθέως ως έννοια, στην

---

[201] Ο γράφων θεωρεί ότι η έννοια της «*άγνοιας*» θα μπορούσε να «αναγνωστεί» υπό όρους μίας συσκότισης της διανοιας, κάτι που συναρτάται με **απώλεια επίγνωσης του εαυτού (σωματικού και ψυχολογικού), μία κατάσταση αλλοτρίωσης που καταλύει την πορεία γίνεσθαι του προσώπου στο εδώ και τώρα με προοπτικότητα μέλλοντος.**

[202] «*Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν*» (*Μ.τ.φ.*, 987b.1-2). Αυτή η παρατήρηση του Αριστοτέλη επιτρέπει στους μελετητές να χαρακτηρίσουν ως αμιγώς ψυχολογικό τον ηδονισμό του Σωκράτη, που σε αντίθεση με τον ηθικό ηδονισμό του Επίκουρου, **είχε περιγραφικό και όχι (αυτό;-)ρυθμιστικό χαρακτήρα.**

Πολιτείαν – όπου ο Πλάτων ρητώς κάνει επίκληση στις έλλογες και ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες, ως παγιωμένα ή εκπεφρασμένα γνωσιακά «σχήματα» βίου, ως δυσλειτουργικά σενάρια ζωής και στρεβλώσεις, προκειμένου να ερμηνεύσει την ύπαρξη της ενδοψυχική σύγκρουσης και της α-σθένειας της ψυχής ή /και βουλήσεως – και στην οποία απαντάται μία σαφώς εκπεφρασμένη απόρριψη της σωκρατικής θέσης. Ο Frede (1992:xxx) μάλιστα αναφέρει ότι: «*εάν θεωρούμε αυτή την υψηλή διανοητική περιγραφή ... μη εύλογη, θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι είναι μόνον ο Πλάτων, στην Πολιτεία (IV, 437bff.), ο οποίος, ακριβώς για να εξηγήσει το πώς κάποιος μπορεί να δρα ενάντια στη λογική του κρίση*[203], *για πρώτη φορά εισάγει διαφορετικά μέρη της ψυχής, το καθένα με τις δικές του επιθυμίες, επιτρέποντάς μας να κατανοήσουμε το πώς* [σ.τ.μ μία] *ά-λογη επιθυμία μπορεί να υπερκεράσει τις επιταγές της επιθυμίας και λογικής*»[204].

Και στο σημείο αυτό θα μπορούσε να υποστηριχθεί, υπό μία κριτική θεώρηση που απηχεί, καθ' ολοκληρίαν, την προσωπική εκτίμηση του γράφοντος, **ότι (και όμως)** ο Σωκράτης τείνει να αποδέχεται την ύπαρξη διακριτών πηγών προέλευσης των ενδοψυχικών κινήτρων, και εν προκειμένω, των ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών ως εκφράσεις και εκφάνσεις αλλότριων προς τον αγαθόν Εάυτόν ενδοψυχικών κινήτρων, και χρησιμοποιεί τούτες για να ερμηνεύσει την ενδοψυχική σύγκρουση και την ύπαρξη α-σθένειας, στον *Πρωταγόραν*. Η τελική εικόνα που απορρέει είναι **και ψυχολογικώς εύλογη και φιλοσοφικώς διακριτή** – και το σημείο τούτο αποτελεί την **υψηλή διατομή του φιλοσοφικού και του ψυχολογικού λόγου** (Bronner, 1932). Σχετικά πρόσφατα, ο Devereux (1995) και έπειτα οι Brickhouse και Smith (2000:179-181 και 2002, 2005), έχουν

---

[203] Στην εγγενή πορεία της αυτοπραγμάτωσής του παρόλη την πιθανή ύπαρξη παραγόντων ανάσχεσης.

[204] Οι Irwin, 1995:209; Penner, 1971, 1990 και ο Reeve, 1998: 134-135, επίσης, επιχειρηματολογούν υπέρ της άποψης ότι η Ηθική Ψυχολογία της *Πολιτείας* διαφέρει από εκείνη του *Πρωταγόρα* στο ότι στην *Πολιτεία* αναγνωρίζεται ευκρινώς και τείνει να στοιχειοθετείται επαρκώς η ύπαρξη των ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών.

υποστηρίξει ότι ο Σωκράτης θέτει την ύπαρξη ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών στον *Πρωταγόραν*. **Ωστόσο, κατά τη γνώμη του γράφοντος, δε δίνουν μία ευκρινή και σαφή περιγραφή της φύσεως και της δομής μίας ά-λογης (παράλογης) επιθυμίας, αλλά αδήλως υποθέτουν την ύπαρξη μίας πολύ σταθερής εννοιολογικής και μόνο σύλληψης, που αφορά στο γεγονός ότι μία ά-λογη (παράλογη) επιθυμία είναι απλώς μία ισχυρή αίσθηση έλξης («να περάσει κάποιος καλά») ή αποστροφής προς ένα συγκεκριμένο αντικείμενο ή μία κατάσταση συναισθηματικών δεσμών (ως πρώτη μορφή σκέψης) και τίποτε περισσότερο ή λιγότερο αυτού.**

Ωστόσο, στην υιοθέτηση αυτής της εννοιολογικής σύλληψης της ά-λογης (παράλογης) επιθυμίας, οι ίδιοι σχολιαστές φαίνεται να αποτυγχάνουν στην ερμηνεία συγκεκριμένων, και πάντως ενδιαφερουσών, επόψεων της σωκρατικής διδασκαλίας, κυρίως ως προς τον τρόπο με τον οποίο αυτές δύνανται να προβάλλονται σε μία σύγχρονη Ηθική / Γνωστική (Κλινική[205]) Ψυχολογία. Κωδικοποιώντας υποκειμενικού χαρακτήρα ενστάσεις, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι αποτυγχάνουν να διασαφήσουν επαρκώς: α) το πώς ο Σωκράτης μπορεί ταυτοχρόνως και να αρνείται το γεγονός ότι κάποιος δύναται να δρα ενάντια στις προσωπικές του αντιλήψεις (ενάντια στον αγαθό Εαυτό) για το βέλτιστον και να αποδέχεται την ύπαρξη ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών ως σχημάτων αλλότριου προς τον πραγματικό Εαυτό βίου, καθώς και β) γιατί ο Σωκράτης πρεσβεύει ότι η γνώση (νοούμενη ακόμη και ως υποκείμενη γνωσία[206]) καταστέλλει την επίτευξη αποτελεσμάτων των ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών. Τείνει να έχει διαμορφωθεί η θέση ότι ο

---

[205] Αφορά στη θεραπευτικού προσανατολισμού τροποποίηση γνωσιακών σχημάτων (**Γνωσιακή αναδόμηση**).

[206] Πρβλ. Η Annas (1981:131) αναφέρει χαρακτηριστικά: *«αντιλαμβανόμαστε με έναν ιμπρεσσιονιστικό τρόπο ότι η επιθυμία συνδέεται με το τι είναι «υποκειμενικό», δηλαδή ό,τι εμφανίζεται άμεσα στο άτομο ασχέτως του εάν αυτό* [σσ. που εμφανίζεται] *επιβεβαιώνεται από δι-υποκειμενικά αξιόπιστα κριτήρια, και ότι η λογική είναι συνδεδεμένη με ό,τι είναι αντικειμενικό... βασιζόμενο σε ό,τι μπορεί να αξιολογηθεί ότι συνιστά γεγονός μετά το λογισμό».*

Σωκράτης υποστηρίζει πως μία ά-λογη (παράλογη) επιθυμία συνιστά ένα πολύ συγκεκριμένο είδος κοινωνικής, έξωθεν πάντως του εαυτού, αξιολόγησης, το οποίο έχει ψευδείς υποκειμενικές – ενσύνειδες ορίζουσες. Αυτή ακριβώς η «εναλλακτική» εννοιολογική σύλληψη της ά-λογης (παράλογης) επιθυμίας, διανοίγει θεωρητικούς ορίζοντες πραγμάτευσης προς μία ενδιαφέρουσα πιθανότητα κατά την οποία οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες, ενώ ανθίστανται στη λογική του αληθούς εαυτού[207], είναι ικανές και να επηρεάζουν και να επηρεάζονται από τις έλλογες κρίσεις των ατόμων. Ο Σωκράτης πρεσβεύει μία διακριτή άποψη στη συνέχεια, ότι οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες δεν είναι εντελώς απίθανο να είναι υποκείμενες σε μία έλλογη (γνωστική) αναδόμηση που σηματοδοτεί μία επιστροφή στο άτομο ως έκφραση του αληθούς (αγαθού) εαυτού. Καταλήγουμε, έτσι, στο γεγονός ότι και η πλατωνική *Πολιτεία*, επίσης, προασπίζεται την άποψη ότι μία ά-λογη (παράλογη) επιθυμία είναι μία αξιολογική κρίση η οποία ανθίσταται, κατά τον ενόντα χρόνο, σε μία έλλογη (γνωστική / Γνωσιακή) αναδόμηση. Το γεγονός ότι οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες και στον *Πρωταγόραν*[208] και στην *Πολιτείαν* χαρακτηρίζονται ως ενδοψυχικές δομές οι οποίες ανθίστανται και δεν υπόκεινται, τουλάχιστον στο παρόν, σε έλλογη (γνωστική) αναδόμηση οδηγεί, κατά την άποψη του γράφοντος, στην κατανόηση της διαίρεσης της ψυχής σε αμφότερους τους διαλόγους, ως διαίρεση του έλλογου αυτού καθεαυτού[209]. Το πρόσωπο είναι έλλογο ον.

---

[207] Πρόκειται για γνωσίες που έχουν αναχθεί σε ένα υψηλό επίπεδο πίστεων, έχουν παγιωθεί και είναι αρκετά δύσκολο να αμφισβητηθούν, να διαρραγούν, να καταλυθούν από το πρόσωπο που τις κομίζει.

[208] Για μία ευσύνοπτη εμβριθή παρουσίαση και ανάλυση του διαλόγου βλ. Gagarin, 1969; Klosko, 1980.

[209] Στα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντος (4.5.1-4.5.12) ο Σωκράτης υποστηρίζει την ύπαρξη ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών. Επίσης, στους «πρώιμους» πλατωνικούς διαλόγους όπου απαντώνται οι απόψεις του ιστορικού Σωκράτη (ενδεικτικά βλ. *Γοργ.*, 491d-494b), υποστηρίζεται (και από τον ιστορικό, πλέον, Σωκράτη) η ύπαρξη των ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών.

Σε αυτό το σημείο αξίζει να ειπωθεί ότι υφίσταται μία διακριτή διαφορά στην πλατωνική σκέψη της ύστερης συγγραφικής περιόδου, υπό την άποψη ότι δεν απαντάται πλέον η ανάγκη εννοιολογικής σύλληψης και κατανόησης του υπεραισθητού κόσμου των Μορφών / Ιδεών, ούτως ώστε ένα άτομο να διαμορφώσει μία ψυχή *ἐν εὐρυθμίαν*, προκειμένου να ζει εναρέτως, προκειμένου να είναι ο Εαυτός του. Αντιθέτως, κατά την ύστερη συγγραφική περίοδο ο Πλάτων φαίνεται να διαμορφώνει και να προτάσσει τη θέση ότι το ζῆν συνεπῶς προς ό,τι οφείλει το μέτρον (***τὸ μέτριον***) είναι, πιθανώς ό,τι καλύτερο δύναται να κατακτήσει το άτομο. Το ζῆν, λοιπόν, συμφώνως προς ό,τι υπαγορεύει το μέτρο (**κατάκτηση της *μετρητικῆς τέχνης***) συνίσταται σε έναν βίο κανονιστικό και μετριοπαθή, ο οποίος δύναται να παραλληλιστεί με την κοσμική (***κόσμος***), συμπαντική αρμονία. Το άτομο είναι Πρόσωπο και ως Πρόσωπο κομίζει την αρμονία της πνοής του ευρύτερου σύμπαντος στο οποίο ανήκει. Αποτελεί, επίσης, το είδος εκείνου του βίου που δύναται να καταστεί περισσότερο καταληπτό από έναν ευρύτερο αριθμό ατόμων εν σχέσει προς το είδος του ηθικώς ενάρετου βίου, εξαρτώμενου από τον υπεραισθητικό κόσμο, ο οποίος εδράζεται στον πυρήνα των έργων της πρώιμης συγγραφικής περιόδου[210]. Επιπροσθέτως, η Σολωμού- Παπανικολάου στη διδακτορική της διατριβή (2003:21-22), εύστοχα παρατηρεί ότι η θεωρία της ηδονής απετέλεσε από καιρού εις καιρόν πρωτεύον ζήτημα διερεύνησης εντός του κύκλου των ειδημόνων, ιδίως ως προς τα εξής: «α). *Το πρόβλημα του ηδονισμού του Σωκράτη στον Πρωταγόραν και β) το πρόβλημα της διακρισης των ηδονών σε «**ἀληθεῖς**» και «**ψευδεῖς**», πρόβλημα με το οποίο ασχολείται διεξοδικά ο Πλάτων στον Φίληβον (36c κε.), στην προσπάθειά του να προσδιορίσει τις ηδονές που ταιριάζουν στον ἀγαθὸν βίον*». Παράλληλα, τείνει να σημειώνει (ό.π.)

---

[210] Ο Kahn (1996:251) προβαίνει σε μία έξοχη διασύνδεση της μετρητικής τέχνης στον *Πρωταγόραν* και της θέσεως περί τη φρόνηση όπως αυτή διατυπώνεται στον *Φαίδωνα* (69a6-b5) «*η σύλληψη της σοφίας ως μετρητικής τέχνης, μίας τέχνης του μέτρου στον Πρωταγόραν, συνιστά μία μερική αλλά εσκεμμένη προδιατύπωση του ισχυρότερου, μεταφυσικώς θεμελιωμένου όρου φρόνησις που απαντάται στον Φαίδωνα*». Στο ίδιο ακριβώς σκεπτικό κινείται και η θεώρηση του Guthrie (1975:234).

σαφώς ότι η συναφής έρευνα δε φαίνεται ικανή να προσκομίσει οριστικές απαντήσεις γύρω από το ζέον ερώτημα περί τη στάση του Πλάτωνος έναντι της ηδονής, καθώς, όπως θα καταδειχθεί και παρακάτω, στο πλατωνικό έργο δεν εντοπίζεται μία συμπαγής, και πέραν κάθε αμφισβήτησης σταθερή και συγκεκριμένη άποψη για την ηδονή, ώστε οι Δραγώνα – Μονάχου (1975:236), Goodell (1921:25) και Shorey (1903:20) να υποβάλλουν μετά σθένους ότι ο Πλάτων τήρησε μία συνεπή στάση επικρίσεως της ηδονιστικής ηθικής, ενώ αντίθετα ο Hermann (1972:77-78) υποστηρίζει ότι ο Πλάτων τείνει να προασπίζεται έναν εκλεπτυσμένο ηδονισμό. Έτεροι μελετητές τίθενται υπέρ μίας σαφούς εξελικτικής πορείας της σκέψης του Πλάτωνος ως προς την ηδονή, που δύναται, κατά τον γράφοντα, να ερμηνεύσει επαρκέστατα τυχούσες αποκλίσεις, ασυνέπειες, ευνοϊκότητες ή και πολεμικές έναντι αυτής [π.χ. Taylor (1982:45-192); Nussbaum (1986:111)], ενώ ο Lieberg (1959:11-36) επισημαίνει ότι ο Πλάτων υιοθετεί μία μετριοπαθή θέση έναντι της ηδονής. Επιπροσθέτως, η Σολωμού- Παπανικολάου (2003:24) τείνει να υποβάλει αυστηρά ότι *«θα ήταν σφάλμα να συμπεριλάβουμε τον Πλάτωνα στους θεωρητικούς του ηδονισμού, αφού από τον Γοργία και ύστερα αποκηρύσσει κατηγορηματικά την ταύτιση ηδονής και αγαθού και δεν χάνει την ευκαιρία να εκφράζεται εναντίον ενός τρόπου ζωής που δεν έχει ως βάση του την αρετή, αλλά στηρίζεται σε ηδονιστικά θεμέλια. Και η αντίληψή του επίσης για την ευδαιμονία επιβεβαιώνει τον αντιηδονιστικό προσανατολισμό της σκέψης του».*

Στην ύστερη συγγραφική περίοδο, λοιπόν, ο Πλάτων ευθέως κατευθύνει τον εστιασμό του και στρέφει όλο του το πάθος, την ένταση και την προσοχή σε μία προσπάθεια επιχειρηματολογίας προς χάριν ενός τύπου ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας που δεν ορίζεται στο πεδίο του στείρου διανοητικισμού των Μορφών / Ιδεών, αλλά σε μία πρακτική φιλοσοφία με πυρήνα αληθείας αυτής ό,τι υπαγορεύει το μέτρο και ό,τι νοείται ως μετριοπαθές, χωρίς εξάρσεις υπερβολών ή, σύστοιχων αυτών, ελλείψεων (πρβλ. γνωσιακά σφάλματα και δυσλειτουργικά σενάρια ζωής

που αλλοτριώνουν. Αυτή ακριβώς η αλλαγή και η μεταστροφή του εννοιολογικού εστιασμού, τείνει να προσγράφεται για πρώτη φορά στον *Πολιτικόν*, ευρυτέρως όμως φαίνεται να ανδρώνεται στον *Φίληβον*[211], τον «*σταθμό στην ανάπτυξη της πλατωνικής ηδονολογίας*» (Σολωμού-Παπανικολάου, 2003:207) και, εν τέλει, εφαρμόζεται σε ευρεία κλίμακα στους *Νόμους* (πρβλ. Bobonich, 2010; Prior, 2012; Davidson, 2012).

Και για να κατανοήσουμε την αλλαγή απόδοσης εστιασμού στην ύστερη συγγραφική πλατωνική περίοδο, κρίνεται ότι είναι αναγκαίο να διερευνηθούν τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της πρώιμης και μέσης πλατωνικής ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας. Αλλά, καθώς απαντάται μία ποικιλομορφία υλικού στο περιεχόμενο των διαλόγων αυτών των δύο συγγραφικών περιόδων, η ανάλυση του γράφοντος θα περιοριστεί σε μία διερεύνηση του τρόπου με τον οποίον ο Πλάτων πραγματεύεται την αρετή της σωφροσύνης, ως μετριότητας, κυρίως στον *Πρωταγόραν* και στην *Πολιτείαν* σε σχέση με τις γενικότερες πλατωνικές ιδέες που αφορούν στο τι αξιώνει ένας βίος ηθικώς συνεπούς ατόμου και πολιτικώς υπεύθυνου πολίτη (Pappas, 2013) – η Ευθύνη του Εαυτού ως Ευθύνη κοινοφέλειας. Υφίσταται, επομένως, μία σημαίνουσα βαρύτητα στην έννοια της σωφροσύνης, ως έκφρασης και έκφανσης μετρητικής τέχνης στην

---

[211] πρβλ. «*μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ἡ ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγή, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι, [καὶ] μείζω πρὸς ἐλάττω ὥσπερ νομίσματα, ἀλλ' ἡ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις, [καὶ τούτου μὲν πάντα] καὶ μετὰ τούτου [ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα] τῷ ὄντι ἡ καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθὴς ἀρετή, μετὰ φρονήσεως, καὶ προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων καὶ ἡδονῶν καὶ φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων· χωριζόμενα δὲ φρονήσεως [καὶ] ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων μὴ σκιαγραφία τις ᾖ ἡ τοιαύτη ἀρετὴ καὶ τῷ ὄντι ἀνδραποδώδης τε καὶ οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς ἔχῃ*» (Φαίδ., 69.a.6-b.8). Η Σολωμού- Παπανικολάου (2003:148) σημειώνει σχετικά πως «*η αληθινή αρετή είτε λαμβάνει τη μορφή της σωφροσύνης, είτε της δικαιοσύνης, είτε της ανδρείας, συνιστά, κατά την αντίληψή του, ένα είδος κάθαρσης από τους φόβους, τις λύπες και τις ηδονές, και μάλιστα από τις ποσοτικές τους μετρήσεις και τις ωφελιμιστικού χαρακτήρα μεταξύ τους ανταλλαγές, ενώ η ίδια η φρόνηση αποτελεί ένα είδος «καθαρμού» (69c)*». Ωστόσο, το χωρίο του Φαίδωνος (69a-c) παρουσιάζει πολλές ερμηνευτικές αποκλίσεις μεταξύ των προσεγγίσεων των μελετητών.

πλατωνική σκέψη της ύστερης περιόδου, διότι άνευ της σωφροσύνης, της κατάλληλης εκπαίδευσης και του κανονιστικού πλαισίου των νόμων, ούτε το άτομο μπορεί να είναι ηθικώς ενάρετο, ούτε η πολιτική κοινωνία μπορεί να είναι σταθερή, ασφαλής και διαρκώς ευημερούσα. Επιπλέον, προκειμένου να καταδειχθεί η μεγαλύτερη πρακτική εφαρμοσιμότητα της πολιτικής και ηθικής σκέψης της ύστερης περιόδου, η φιλοσοφία της πρώιμης και μέσης περιόδου θα πρέπει να εξεταστεί σε όρους μίας εν δυνάμει πρακτικής συνειδητότητας (Lodge, 2000; Barrow, 2012; Crombie, 2012).

Αδιαμφισβήτητα, η ηθική και πολιτική φιλοσοφία των πρώιμων και μέσων περιόδων, είναι εξαιρετικά δύσκολο, αν όχι αδύνατον, να κατανοηθεί εν τω βάθει. Ένας από τους λόγους για τους οποίους συμβαίνει αυτό αφορά στο γεγονός ότι ο Πλάτων στερείται κάποιων σταθερών, απτών, κανονιστικών δομών εν είδει οδηγών για τις ορθές ηθικές και πολιτικές επιλογές του ατόμου (Klosko, 1986; Mukherjee & Ramaswamy, 2006).

Το πρώτο βήμα για να καταστεί η πολιτική και ηθική φιλοσοφία του πρακτικώς εφαρμόσιμη, απαντάται στον *Πολιτικόν*[212]. Στον διαλογο αυτό, στο σημείο όπου ο Πλάτων αναφέρεται στην παρέκβαση από το μέτρο (283c-285c), που χαρακτηρίζει τον ιδανικό – αγαθό Εαυτό. Υποστηρίζει ότι οι αντιτιθέμενες ποιότητες μπορούν να μετρηθούν αντίθετα από κάποιο παραδεδομένο μέτρο, με αποτέλεσμα να προσκτάται ένα μέσο μεταξύ δύο

---

[212] Η Μπασιάκου (2004) σε μία **καινοτόμο ερευνητική προσπάθεια αποτίμησης της μετρητικής υπό όρους μαθηματικούς**, αναλύει αυτήν ακριβώς την έννοια στο πλατωνικό έργο μέσω του ***Θεωρήματος της Παλινδρομικής Περιοδικότητας της ανθυφαίρεσης των τετραγωνικών ρρήτων*** και επιβεβαιώνει ότι το εν λόγω θεώρημα ήταν γνωστό στην πλατωνική Ακαδημία και επηρέασε αποφασιστικά την Πλατωνική διαλεκτική. Αναφορικά με τη Μετρητική ειδικότερα, η Μπασιάκου (2004:8) καταλήγει στο ότι *«η Μετρητική, δηλαδή η δυνάμει μόνον συμμετρία, χαρακτηρίζει τα πλατωνικά όντα (μ' αυτήν τη μορφή, άπειρον καὶ πέρας) οδηγεί, σε συνδυασμό με τα συμπεράσματα τόσον του Σοφιστή (ανθυφαιρετική διαίρεση και λόγος περιοδικότητας) όσον και του Πολιτικού (παλινδρομική περιοδικότητα) στο εκπληκτικό συμπέρασμα ότι η περιοδικότης και δη η παλινδρομική περιοδικότης στην ανθυφαίρεση είναι συνέπεια της δυνάμει μόνο συμμετρίας»*.

άκρων. Ένα μέσον στο οποίο τα επίπεδα των δύο άκρων συμμετέχουν αμφότερα, υπό την άποψη ότι αυτά δύο αυτά άκρα συγχωνεύονται ή συνδιαλλάσσονται μεταξύ τους. Για να τεθεί το ίδιο ζήτημα με άλλους λόγους, η ποιοτική μέτρηση οδηγεί σε έναν καθορισμό μίας μέσης θέσης. Μία θέση της οποίας το αποτέλεσμα είναι η επίκληση χρείας του μέτρου. Αυτή ακριβώς η επίκληση στη χρεία του μέτρου αποτελεί μία εννοιολογική σύλληψη εύληπτη από έναν σημαίνοντα αριθμό ατόμων, υπό την προϋπόθεση ότι θα έχουν λάβει τη δέουσα εκπαίδευση και καθοδήγηση εν γένει. Εν αντιθέσει προς τη θεμελίωση της πολιτικής και ηθικής φιλοσοφίας της *Πολιτείας* όσον αφορά στη σύλληψη των Μορφών / Ιδεών, η επίκληση στη χρεία του μέτρου στον *Πολιτικό* και στον *Πρωταγόρα*, αξιώνει απλώς και μόνον τη σφαίρα του αισθητού, άνευ μίας ανάγκης σύλληψης του υπεραισθητού πεδίου[213]. Υπό την άποψη αυτή, το είδος της εκπαίδευσης που χρήζει ένα άτομο για να κατανοήσει την ανάγκη πρόσκτησης της μετρητικής τέχνης, δεν απαιτεί την ύπαρξη συμπερίληψης προπαιδείας στη φιλοσοφία και στη διαλεκτική επιστήμη, ως ικανής και αναγκαίας συνθήκης για τη σύλληψη του υπεραισθητού γνωσιολογικού πεδίου. Το άτομο κατευθύνεται εγγενώς προς το έλλογον.

Από τη στιγμή που η ιδέα της ποιοτικής μέτρησης και η σχέση της με τη χρεία του μέτρου τίθενται για πρώτη φορά στον *Πολιτικόν*, ο Πλάτων έπειτα προχωρά στην πρακτική εφαρμογή τούτων στην πολιτική φιλοσοφία αυτού του διαλόγου. Ο ειδήμων περί την τέχνη της ασκήσεως την πολιτικής, θα είναι ικανός να διαπλέξει τα αυτόνομα επίπεδα των υλικών που έχει στη διαθεσή του, σε ένα ενιαίο σύνολο. Δηλαδή, διαμέσου της χρήσης της ποιοτικής μέτρησης και επίκλησης στη χρεία του μέτρου, ο πολιτικός θα καταστεί ικανός να συγχωνεύσει τα αντιτιθέμενα χαρακτηριστικά των (συμ-)πολιτών του σε μία εύρωστη και λειτουργική αρμονική μείξη για χάρη και του ατόμου, αλλά, και της πόλεως συνολικά

---

[213] Βέβαια, εδώ θα μπορούσε να ειπωθεί ότι τα μαθηματικά στην πλατωνική σκέψη τείνουν να λειτουργούν ως γέφυρα διασύνδεσης μεταξύ του αισθητού και του νοητού κόσμου (πρβλ. τα άγραφα δόγματα του Πλάτωνος) [Ballériaux, 1994; Román Alcalá, 1999].

(Bluck, 2012). Αναδόμηση του εαυτού εν αρχή και αναδόμηση ολόκληρης της κοινωνίας.

Είναι καθήκον του πολιτικού να βρει το μέσον μεταξύ συγκεκριμένων ακραίων καταστάσεων της ψυχής, ώστε το άτομο να καταστεί μετριόφρον. Ο απώτερος σκοπός στον οποίο ο ειδήμων της πολιτικής τέχνης στοχεύει, είναι να καταστήσει την πολιτική κοινότητα μετριοπαθή[214]. Η πολιτεία της οποίας οι πολίτες είναι μετριοπαθείς, είναι εκείνη που θα είναι ενάρετη και θα ευημερεί. Όταν επιστρέψουμε στον *Φίληβον*, θα δούμε ότι η χρεία του μέτρου θεμελιώνει την ηθική φιλοσοφία αυτού του έργου (πρβλ. Muniz & Rudebusch, 2004). Ο άριστος τρόπος ζωής, δηλαδή η μεμειγμένη ζωή, που συγχωνεύει αληθείς ηδονές και γνώση, είναι εκείνος ο οποίος και χαρακτηρίζεται από εμμετρία και σωστή αναλόγιση. Η επίκληση στη χρεία πρόσκτησης της μετρητικής τέχνης, καθιστά τον Πλάτωνα ικανό να θεωρήσει ότι και η γνώση και η ηδονή, που θα μπορούσαν να νοηθούν ως αντιτιθέμενες ή εναντιούμενες ποιότητες, δύνανται να συγχωνευτούν ή να συνδιαλεχθούν. Ως εκ τούτου, ο άριστος τρόπος ζωής είναι εκείνος που ισορροπεί μεταξύ του Αγαθού ως γνώσης και του Αγαθού ως ηδονής. Η περίπτωση για την οποία γίνεται λόγος εδώ είναι αυτή όπου χωρίς επίκληση στη χρεία του μέτρου, θα είναι δύσκολο, ιδίως ενώπιον της επιλογής μεταξύ της ζωής της ηδονής και της ζωής της γνώσης, να αποφανθούμε μετά βεβαιότητας εάν ο ένας ή ο άλλος ή ένας συνδυασμός των δύο τύπων βίου, θα ήτο ο άριστος. Στους *Νόμους*, η πολιτική δομή, ο νομοθετικός κώδικας, το εκπαιδευτικό πρόγραμμα και η θεολογία της Μαγνησίας, εδράζονται στο μέτριον (Rankin, 2012). Δεν υφίσταται καθολική άρνηση της ηδονής, ούτε και αποκλειστική προσήλωση στο μέτρο. Υποστηρίζεται ακόμη και η έννοια της λανθασμένης επιλογής όπου το μετριοπαθές άτομο ανακάμπτει εξιαρετικά γρήγορα.

Η γνώση αναφορικά με την επίκληση στη χρεία του μέτρου καθίσταται ουσιώδης προκειμένου να διασφαλιστεί τόσο η σωστή δομή της

---

[214] *«τοῦτ' οὖν εὐλαβηθῆναι γνόντας τὸ μέτριον μεγάλων νομοθετῶν. ὡς οὖν δὴ τότε γενόμενον, νῦν ἔστιν μετριώτατα τοπάσαι»* (*Νόμ.*, 691.d.4-6).

πόλεως και η ύπαρξή της εις το διηνεκές, όσο και οι νόμοι βάσει των οποίων κυβερνάται, η εκπαίδευση που λαμβάνουν οι πολίτες της και ο τρόπος με τον οποίον γίνεται αντιληπτή η σχέση μεταξύ του ανθρώπινου και του θεϊκού στοιχείου. Η θεσμική οργάνωση της πολιτικής κοινότητας, ο νομοθετικός της κώδικας, η εκπαίδευση[215] των πολιτών της[216] και οι θεολογικές της πεποιθήσεις λειτουργούν ομού προς επίρρωσιν των ατόμων να ζήσουν ως ηθικά όντα, διαφορετικά η πόλη τίθεται υπό την απειλή της αποδόμησής της και τα μέλη της βρίσκονται σε μία σωρευτική επαπειλητική κατάσταση να ζήσουν ηθικώς έκλυτους βίους[217]. Το άτομο που ζει συμφώνως προς τη μετρητική τέχνη, είναι εκείνο που ζει μετριοπαθώς (ισόρροπα ως προς τον Εαυτό και τους άλλους). Και όντως, κατά την άποψη του γράφοντος **το μέτριο και η σωφροσύνη[218] αντιμετωπίστηκαν από τον Πλάτωνα ως λειτουργικώς ισόρροπα στο**

---

[215] *«οἵ γε ὀρθῶς πεπαιδευμένοι σχεδὸν ἀγαθοὶ γίγνονται, καὶ δεῖ δὴ τὴν παιδείαν μηδαμοῦ ἀτιμάζειν, ὡς πρῶτον τῶν καλλίστων τοῖς ἀρίστοις ἀνδράσιν παραγιγνόμενον· καὶ εἴ ποτε ἐξέρχεται, δυνατὸν δ' ἐστὶν ἐπανορθοῦσθαι, τοῦτ' ἀεὶ δραστέον διὰ βίου παντὶ κατὰ δύναμιν»* (*Νόμ.*, 644.a.7-b.4).

[216] Η Capra (1997:274) επισημαίνει ότι «στον *Πρωταγόραν*, ο σοφιστής απορρίπτει την «*τεχνική*» άποψη της γνώσης του Σωκράτη αντιπαραθέτοντας ένα εναλλακτικό μοντέλο της «*παιδείας*», γεγονός που υπονομεύει τον «*ἔλεγχον*» (*elenchus*) του Σωκράτη. Η μετρητική τεχνική, χάριν του αντικειμενικού της χαρακτήρα, αμφισβητεί τον ισχυρισμό του ***homo-mensura*** (τον οποίο αναφέρει ο Σωκράτης), ότι πηγάζει από την «*Παιδεία*» (Paideia) του Πρωταγόρα και επαναπροσεγγίζει το τεχνικό γνωστικό μοντέλο που απορρίπτεται από τον Πρωταγόρα.

[217] Πρβλ. τα πλατωνικά «*εἶναι παιδείαν ὁ νῦν λόγος ἂν εἴη, τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παίδων παιδείαν, ποιοῦσαν ἐπιθυμητήν τε καὶ ἐραστὴν τοῦ πολίτην γενέσθαι τέλεον, ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης*» (*Νόμ.*, 643.e.3-6) και «*οὐτων γὰρ δὴ τῶν ὀρθῶς τεθραμμένων ἡδονῶν καὶ λυπῶν παιδειῶν οὐσῶν*» (*Νόμ.*, 653.c.7-8) και «*μισεῖν μὲν ἃ χρὴ μισεῖν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους, στέργειν δὲ ἃ χρὴ στέργειν*» (*Νόμ.*, 653.c.1-2) <u>και κυρίως</u> την άποψη του Αριστοτέλη: « *διὸ δεῖ ἤχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησίν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ*» (*Ηθ. Νικ.*, 1104b.11-13).

[218] Η «*σωφροσύνη*» δύναται να καταστεί αντιληπτή ως διανοητική και ψυχική ηθική υγεία και αρμονία.

τελικό του έργο[219]. Το να είναι κάποιος μετριοπαθής, είναι μία θέση που υπονοεί ότι κάποιος κατέχει τη μετρητική τέχνη και όλη του η δράση γίνεται με γνώμονα αυτήν ακριβώς, χωρίς, ωστόσο, να υποστηρίζεται μία έννοια του άτρωτου – υπεράνθρωπου. Εάν υποθέσουμε ότι ο ισχυρισμός που διατυπώνεται αναφορικά με το γεγονός ότι η μετρητική τέχνη εμφανίζεται στον *Πολιτικον*, στον *Φιληβον* και τους *Νομους*, είναι ορθός, τότε η πολιτική και η ηθική πλατωνική φιλοσοφία που διαρθρώνονται σε αυτούς τους διαλόγους της ύστερης συγγραφικής πλατωνικής περιόδου, δύναται να κατανοηθούν με διαφορετικό τρόπο από τον τρόπο με τον οποίο προηγούμενοι μελετητές του πλατωνικού έργου φαίνεται να τις έχουν συλλάβει ή κατανοήσει. Πρόκειται για μία θεώρηση που κείται πέραν των αμιγώς φιλοσοφικών θέσεων.

Πιο συγκεκριμένα, αντί της επίπονης προσπάθειας εντοπισμού σημαινουσών (;) διαφορών στους διαλόγους αυτούς σε σχέση με το υπόλοιπο πλατωνικό corpus, ίσως να ήταν πιο «ωφέλιμο» να θεωρήσουμε ότι αυτοί οι διαλογοι παρέχουν ένα σύνολο αλληλοσυμπληρωματικών και πρακτικών λύσεων σε θεμελιώδη ερωτήματα υπαρξιστικού χαρακτήρα, οιονεί οδηγού αυτοβελτίωσης. προεξάρχοντος του *πῶς χρὴ ζῆν*[220], ενώ συνάλληλα λαμβάνουν υπόψιν τα ίδιες θεματικές προβληματισμού που απασχόλησαν τον Πλάτωνα σε όλη του τη ζωή. Η εννοιολογική σύλληψη της μετρητικής τέχνης επιτρέπει εναλλακτικές λύσεις και σε ερωτήματα και προβλήματα που άπτονται της πλατωνικής πολιτικής και ηθικής φιλοσοφίας, συλλήψεις που σε καμία περίπτωση δεν καταλύουν εκείνες που έχουν

---

[219] Πρβλ. «*Εἶεν, ὦ ἄνθρωποι· ἐπεὶ δὲ δὴ ἡδονῆς τε καὶ λύπης ἐν ὀρθῇ τῇ αἱρέσει ἐφάνη ἡμῖν ἡ σωτηρία τοῦ βίου οὖσα, τοῦ τε πλέονος καὶ ἐλάττονος καὶ μείζονος καὶ σμικροτέρου καὶ πορρωτέρω καὶ ἐγγυτέρω, ἆρα πρῶτον μὲν οὐ μετρητικὴ φαίνεται, ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας οὖσα καὶ ἰσότητος πρὸς ἀλλήλας σκέψις;*» (Πρωτ., 357.a.5-b.3).

[220] Πρβλ. «*ὅταν μὲν οὖν ἄνευ λόγου τὴν ἀληθῆ δόξαν τινός τις λάβῃ, ἀληθεύειν μὲν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν περὶ αὐτό, γιγνώσκειν δ' οὔ· τὸν γὰρ μὴ δυνάμενον δοῦναί τε καὶ δέξασθαι λόγον ἀνεπιστήμονα εἶναι περὶ τούτου· προσλαβόντα δὲ λόγον δυνατόν τε ταῦτα πάντα γεγονέναι καὶ τελείως πρὸς ἐπιστήμην ἔχειν*» (Θεαίτ. 202.b.8-c.5).

προταθεί στους άλλους διαλόγους, αλλά οι οποίες θα πρέπει να εκληφθούν ότι λειτουργούν οιονεί κιονόβαθρων για τις έτερες λύσεις, προεκτείνοντας και διευρύνοντας τες προ(σ)κλητικώς (πρβλ. Lee, 2005).

Αναφορικά με το θέμα της ηδονής τώρα, οι πλατωνικές θεωρητικές αρχές εστίασης ως προς την *έννοια της ηδονής*, φαίνονται να έχουν μακρά προέλευση. Οι πρώτες καταβολές εμφανίζονται στον *Πρωταγόραν* και στον *Γοργίαν*, αναπτύσσονται, δε, επιφανειακώς στην *Πολιτείαν* και πιο ολοκληρωμένα στον *Φίληβον*. Στον *Πρωταγόραν* ο Σωκράτης εισάγει τις έννοιες της ***ἡδονῆς*** και του ***ἀγαθοῦ*** και τις εξομοιώνει, θεωρώντας τες ισάξιες (πρβλ. 351a,b,e, 355a). Την ταύτιση της ηδονής και του αγαθού τη δέχεται ο Σωκράτης αλλά υπό τους δικούς του όρους: το «***ἡδύ***» θα πρέπει να εμπεριέχει την έννοια αυτού που είναι χρήσιμο στο παρόν και στο μέλλον, δηλαδή του ωφέλιμου (πρβλ. *Πρωτ.*, 358b), όρος που τείνει να παρουσιαζει σημαίνουσες ερμηνευτικές δυσκολίες. Επιπλέον, η ηδονή απαιτεί γνώση, ως επίγνωση και ευθύνη, επειδή μπορεί να γίνει λανθασμένη επιλογή σε αυτό που αποκαλούμε «***ἡδύ***» (πρβλ. Πρωτ., 357e).

Στο *Γοργίαν* (495a) ο Σωκράτης απευθυνόμενος στο σοφιστή Καλλικλή του θέτει το ερώτημα: «***Είναι το ίδιο το ηδύ και το αγαθό ή υπάρχει κάποιο από τα ευχάριστα πράγματα, το οποίο να μην είναι αγαθό;***». Άραγε αμφισβητεί την εξίσωση της ηδονής και του αγαθού ή όχι; Η απάντηση δεν είναι άμεση ούτε στο *Μένωνα* (87e), αφού γίνεται αποδεκτή η αναπόδεικτη από το Σωκράτη, ταυτότητα αγαθού και ωφέλιμου: «*Εἰ δὲ ἀγαθοί, ὠφέλιμοι· πάντα γὰρ τἀγαθὰ ὠφέλιμα*». Στην *Πολιτείαν* το *ὠφέλιμον* ονομάζεται ***καλὸν*** και το βλαβερό αποκαλείται ***αἰσχρὸν*** (457b)· δηλαδή, αυτός ο όρος τείνει να προσλαμβάνει ηθική χροιά και η έννοια της ηθικότητας τείνει να ναγορεύεται σε κριτήριο αξιολογικό.

Ο Πλάτων πρωτοπαρουσιάζει το θέμα των ηδονών του σώματος στην αρχή της *Πολιτείας* (357b). Σύμφωνα με την εμπειρική και παραδοσιακή αντίληψη του Κέφαλου (που είναι επώνυμος αττικός ρήτορας), όσο περνούν τα χρόνια μαραίνονται οι σωματικές ηδονές, ενώ παράλληλα μεγαλώνει η επιθυμία και η ευχαρίστηση για συζήτηση. Στο

χωρίο αυτό ο Πλάτων κάνει λόγο και για *ἀβλαβεῖς* ηδονές, η συνήθεια των οποίων δεν έχει μελλοντική επίδραση. Δε μπορούν, όμως, αυτές οι σωματικές ηδονές να ταυτιστούν ή να αντιστοιχηθούν πλήρως προς τις ηδονές που αναφέρονται στο *Φίληβον* (51b) ως καθαρές ηδονές και είναι στην πλειονότητά τους αγαθές. Στο χωρίο των *Πολιτικῶν* (1339b27): «***ὅσα γὰρ ἀβλαβῆ τῶν ἡδέων, οὐ μόνον ἁρμόττει πρὸς τὸ τέλος ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν ἀνάπαυσιν***», ο Αριστοτέλης φαίνεται να εκπληρώνει την προϋπόθεση που έθεσε ο Σωκράτης στον *Πρωταγόραν* (358b), ότι δηλαδή το ***ἡδύ*** πρέπει να στοχεύει και να κατατείνει σε έναν τελικό σκοπό, την **άλυπη** και ευχάριστη ζωή (Ackrill, 2001; Lord, 1984). Η άλυπη ζωή είναι η πλέον επιθυμητή.

Η εργασία του Πλάτωνος για τη διαμόρφωση της θεωρίας σχετικά με τις ανθρώπινες ηδονές φαίνεται να συμπίπτει με την **ψυχολογική** απόδειξη της υπεροχής του δικαίου τρόπου ζωής *vs* αδίκου, καθώς και με τη διαμόρφωση κριτηρίων για την ευτυχία του ανθρώπου. Αρχίζει δηλαδή, ο Πλάτων με μία γενικότερη θεώρηση των ηδονών και όχι με την κακή ή ανήθικη εκδοχή, όπως σποραδικά αναφέρθηκε σε προγενέστερους διαλόγους. Ο Πλάτων αναγνωρίζει γενικά τρεις κατηγορίες επιθυμιών: **α)** *ἀναγκαῖαι* **β)** *ἀναγκαῖαι* καὶ μή, **γ)** μή *ἀναγκαῖαι* και παράνομες ή αφύσικες (πρβλ. *Πολιτ.*, 558d-559d, 564a, 571a-572b, 581a). Η αναγνώριση αυτή των ηδονών συμπορεύεται με την εξελικτική πορεία του κοινωνικού γίγνεσθαι. Οι αναγκαίες επιθυμίες χαρακτηρίζουν την πόλη των χοίρων, ενώ οι αναγκαίες και μη, την ***τρυφῶσα*** και ***φλεγμαίνουσα*** πόλη και, τέλος, οι μη αναγκαίες και αφύσικες την πόλη της ευμάρειας, της καταναλωτικής κοινωνίας και του ηδονισμού.

Ανεξαρτήτως της τυπολογικής ταξινόμησης των επιθυμιών σε τρεις κατηγορίες, ο Πλάτων αναγνωρίζει μία επιθυμία για κάθε τμήμα της ψυχής, αποκλειστική για το καθένα και η οποία ασκεί ένα είδος εξουσίας – δικαιωματικής κυριαρχικότητας στον Εαυτό. Μαζί με την αναγνώριση της κυρίαρχης ηδονής για κάθε τμήμα της ψυχής, ο Πλάτων αναγνωρίζει τρεις βασικούς τύπους ανθρώπων, έναν για κάθε τμήμα της ψυχής που

χαρακτηρίζεται από την αντίστοιχη κυρίαρχη επιθυμία (πρβλ. *Πολιτ.*, 580d, 581c). Έτσι, το ανώτερο τμήμα της ψυχής (*τὸ λογικόν*) έχει ως κυρίαρχη επιθυμία την κατάκτηση της γνώσης (πρβλ. *Πολιτ.*, 479c, 475b, 485b, 490a) στην οποία αντιστοιχεί ο φιλόσοφος ή ο εραστής της αλήθειας. Το δεύτερο τμήμα της ψυχής (*τὸ θυμικόν*) έχει ως κυρίαρχη επιθυμία τη νίκη και την απόκτηση τιμών και αντιπροσωπεύεται από το φιλόνικο ή το φιλόδοξο ανθρώπινο τύπο. Τέλος, το κατώτερο τμήμα της ψυχής (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) στο οποίο επικρατεί η επιθυμία του κέρδους, που εκδηλώνεται σαν ακαθόριστη πολυμορφία χωρίς περιορισμό, εκπροσωπείται δε από τον φιλοκερδή τύπο. Η σειρά απαρίθμησης ακολουθεί την κλίμακα αξιών του Πλάτωνα.

Πιο συγκεκριμένα, η επιθυμία του θυμικού δεν είναι τόσο σαφής όσο η μοναδική του λογικού. Η επιθυμία του λογικού διακρίνεται από τις αντίστοιχες του θυμικού ως προς την αλήθεια και την καθαρότητα, αφού οι άλλες επιθυμίες είναι σκιές ή είδωλα, είναι ψευδείς και αλλότριες προς τον αγαθόν Εαυτό, τον πυρηνικό. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για τις ηδονές του επιθυμητικού, που είναι το μεγαλύτερο τμήμα της ψυχής (πρβλ. *Πολιτ.*, 379a, 442a) και χαρακτηρίζεται από τον μεγάλο αριθμό επιθυμιών και ηδονών και από την ένταση αυτών. Ένα άλλο γνώρισμα των ηδονών του επιθυμητικού είναι η ταχεία αυξητική τους πορεία.

Η θεωρία του Πλάτωνος για τις ηδονές στην *Πολιτείαν* και στο *Φίληβον* συνοψίζεται σε τρία σημεία: α) η ηδονή συνίσταται σε πλήρωση βίου, β) η μεγάλη πλειοψηφία των σωματικών ηδονών δεν είναι αληθινές ηδονές (*ψευδεῖς*) αλλά απαλλαγές από λύπες και γ) υφίστανται, άλλες, πλην των σωματικών ηδονών, που είναι αληθείς και που προηγούνται ή έπονται του άλγους. Με άλλα λόγια, παρατηρούνται τρεις ευδιακριτες ψυχικές καταστάσεις: η *ἡδονή*, η *ὀδύνη* και η *ἠρεμία* ή *απουσία* αμφοτέρων. Δηλαδή, υφίσταται μία *θετική*, μία *αρνητική*, και μία *ουδέτερη* ή *ενδιαμεση* (πρβλ. *μεικτή*) αυτών κατάσταση, οι οποίες έχουν ένα κοινό γνώρισμα, αυτό της μεταβολής (πρβλ. *Πολιτ.*, 583e). Ωστόσο, οφείλει να ειπωθεί ότι όπως εξαιρετικά εύληπτα υποβάλλει η Σολωμού- Παπανικολάου (2003:221)

«οι ηδονές, που κατά τον Πλάτωνα στερούνται αληθείας, δηλαδή οι ψευδείς, πηγάζουν α)από το «ψεῦδος» και την «ἄγνοια»[221], β) από την κακία και την φαυλότητα (40b-c), γ) από το γεγονός ότι η ηδονή και η λύπη ανήκουν στην κατηγορία του «ἀπείρου» (41d), με αποτέλεσμα, όταν τα δύο αυτά στοιχεία συνυπάρχουν στις μεικτές ηδονές, να μην είναι δυνατόν να προσδιοριστεί ακριβώς το πραγματικό μέγεθος των ηδονών αυτών[222], και δ) από την ψυχική κατάσταση της άλυπίας, η οποία συχνά συγχέεται με την κατάσταση της χαράς και της ηδονής[223]».

Οι άνθρωποι ενδέχεται να μην αισθάνονται στην πραγματικότητα ή να νομίζουν ότι βιώνουν ηδονή ή λύπη, υπό καθεστώς ηρεμίας (έχουν δόξες). Το γεγονός αυτό παρατηρείται κατόπιν απαλλαγής του πόνου (της οδύνης), οπότε έπεται ένα αίσθημα ανακούφισης, εκλαμβανόμενο ως ευχαρίστησης (πρβλ. *Πολιτ.*, 583e, 585a), ή προσμονής ενός ευχάριστου πράγματος. Την πρώτη περίπτωση ο Πλάτωνας την αποκαλεί ***κένωσιν*** (πρβλ. *Πολιτ.*, 583e, 584d, 585a), ενώ τη δεύτερη ***πλήρωσιν*** (πρβλ. *Πολιτ.*, 583 b, 585a) όπως είναι η λήψη τροφών εκ του στόματος και η απόκτηση γνώσης με το λογικό, το νου. Αμφότερες οι τελευταίες, ως πληρώσεις, διαφέρουν μεταξύ τους ως προς τη γνησιότητα ή την καθαρότητα της ηδονής. Έτσι, η πρώτη (λήψη τροφής) είναι σκιαγράφηση ηδονής, ενώ η δεύτερη (η απόκτηση γνώσης με τη λογική) είναι αληθής, διότι *τὸ λογικὸν* μέρος της ψυχής είναι αληθές, αμετάβλητο και αθάνατο. Στην πρώτη περίπτωση, επισημαίνει ο Πλάτων, ανήκουν οι άνθρωποι που διακατέχονται από άγνοια ή πλάνη και αλληλοχτυπιούνται με σκυμμένο το κεφάλι (πρβλ. *Πολιτ.*, 586a,b,c) όπως τα ζώα. Επειδή το πρόβλημα των ηδονών είναι στενα συνδεδεμένο με την ευτυχία και την ευημερεία του εαυτού ως μοναδική οντότητα και ως πολίτη, ο Πλάτωνας στην προσπάθειά του να προσδώσει αριθμητική έκφραση (δείγμα αντικειμενικότητας με επιστημονική αξίωση) στις σχετικές αξίες των

---

[221] *«Αυτό συνάγεται από όσα αναφέρονται στο 38 a κ.ε».*

[222] «βλ. *Φίληβ.* 41 d-42c, όπου παρέχονται διευκρινίσεις γι' αυτήν τη θέση»

[223] «Ανάπτυξη των σχετικών επιχειρημάτων βλ. *Φίληβ.* 42c-44a».

ηδονών, χρησιμοποιεί έναν, εκ πρώτης όψεως, περίεργο υπολογισμό - τυπολογία, μεταξύ αυτών και των αντιπροσωπευτικών χαρακτήρων ή ανθρώπων των διαφόρων πολιτευμάτων, με ακρότατα το βασιλιά, ευτυχή – δίκαιο, και τον τύραννο, δυστυχή – άδικο (πρβλ. *Πολιτ.*, 587 d,e).

3. Η ενδοψυχική σύγκρουση και η α-σθένεια της Ψυχής στον *Πρωταγόραν* – η *μετρητική τέχνη* ως praemeditatio mali και ως Θεραπεία νοσούσης Ψυχής

Στον *Πρωταγόραν*, ο Σωκράτης προασπίζεται την αξιομνημόνευτη θέση ότι η γνώση με «αναγνώσεις» επίγνωσης[224] (ἡ ἐπιστήμη) είναι ικανός και επαρκής όρος – συνθήκη για να εμπλέκεται κάποιος στις ορθές - αγαθές δράσεις, για να είναι ο Εαυτός του[225]: «*διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων. ἀρ' οὖν καὶ σοὶ τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς δοκεῖ, ἢ καλόν τε εἶναι ἡ ἐπιστήμη καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἐάνπερ γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε ἄλλ' ἄττα πράττειν ἢ ἂν ἐπιστήμη κελεύῃ, ἀλλ' ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ;*» (*Πρωτ.*, 352.c.1-7). Δηλαδή, ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι εάν γνωρίζει κάποιος τί είναι καλό, θα πράττει και αναλόγως προς την πεποίθηση αυτή[226]. Δεν υφίσταται τίποτε που να μπορεί να δράσει σε όρους ανάσχεσης της πράξης / δράσεώς μας επί της γνώσεως του αγαθού[227],

---

[224] **Η γνώση ως επίγνωση εαυτού και ως γνώσης της Ευθύνης έναντι του εαυτού και των άλλων (πρβλ. την έννοια του συστατικού της «Ευθύνης» στο Μοντέλο της Μεταδιατροπικής Ευρωστίας Ανόδου).**

[225] Ο Duncan (1978) πραγματεύεται την έννοια της ευψυχίας (courage) στον πλατωνικό Πρωταγόρα και τείνει να επισημαίνει ότι το εύψυχον δε σημαίνει ότι είναι και σοφόν, εάν θεωρήσουμε ότι η έννοια της σοφίας δύναται να ταυτιστεί, σε επίπεδο λειτουργικού ορισμού ως προς το Αγαθόν, με τον υπολογισμό του πλέον ηδέως και του λιγότερο οδυνηρού. Αλλά, ευρυτέρως, επισημαίνει ότι ακόμη και εάν δεν υφίσταται κανενός είδους γνώση, καμία φρόνηση, η ευψυχία φαντάζει ως μωρία στην Πρωταγόρεια σύλληψη. Αντιθέτως, μόνο εάν υφίσταται μία πραγματική αντίληψη σοφίας όχι μόνο ως στρατηγική αποφυγής του πόνου και της οδύνης, αλλά ως μία ευρεία αντίληψη περί το Αγαθόν, μπορεί η ευψυχία, ενώπιον του φάσματος του θανάτου, να αναθεωρηθεί πλήρως εννοιολογικώς και να νοηθεί ως αρετή (για μία άλλη θεώρηση περί του ιδίου επιχειρήματος βλ. Stocks, 1913).

[226] **Μία ισόρροπη δομή προσωπικότητας αφορά και στο στοιχείο της συμφωνίας ή συνέπειας Εαυτού και εμπειρίας. Σε αντίθετη περίπτωση το άτομο βιώνει τον Εαυτό ως γνωσιακά αλλότριο και κατακερματισμένο.**

[227] **Πρβλ.** «*γιγνώσκων ὁ ἄνθρωπος τἀγαθὰ πράττειν οὐκ ἐθέλει διὰ τὰς παραχρῆμα ἡδονάς, ὑπὸ τούτων ἡττώμενος. ὡς δὲ ταῦτα γελοῖά ἐστιν, κατάδηλον ἔσται, ἐὰν μὴ πολλοῖς ὀνόμασι χρώμεθα*

εάν γνωρίζουμε τι είναι αγαθό, εάν ξέρουμε την αφετερία του εαυτού ως αγαθού και εναρέτου και εάν στοχεύουμε να επιστρέψουμε σε αυτόν. Άρα, το φαινόμενο της ύπαρξης α-σθενείας της βούλησης συνιστά εκ πρώτης όψεως μία πρό(σ)κληση και κλονίζει τον προαναφερθέντα ισχυρισμό, ορίζοντας, εμμέσως πλην σαφώς, την α-σθένεια της ψυχής ως την απόρροια βίωσης αποτυχίας του να πράξει κάποιος αυτό το οποίο θεωρεί αγαθό[228], εάν έχει δηλαδή σενάρια βίου πόρρω απέχοντα του αληθούς Εαυτού του: «*εἴπερ τῳ ἄλλῳ, αἰσχρόν ἐστι καὶ ἐμοὶ σοφίαν καὶ ἐπιστήμην μὴ οὐχὶ πάντων κράτιστον φάναι εἶναι τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων. Καλῶς γε, ἔφην ἐγώ, σὺ λέγων καὶ ἀληθῆ. οἶσθα οὖν ὅτι οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐμοί τε καὶ σοὶ οὐ πείθονται, ἀλλὰ πολλούς φασι γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ἐξὸν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν*» (*Πρωτ.*, 352.d.1-7). Επιπροσθέτως, η πλέον συνήθης εξήγηση για αυτό το αποτέλεσμα είναι ότι: *ὑπὸ ἡδονῆς φασιν ἡττωμένους ἢ λύπης ἢ ὧν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον ὑπό τινος τούτων κρατουμένους ταῦτα ποιεῖν τοὺς ποιοῦντας* (*Πρωτ.*, 352.d.8-2).

Όλα αυτά υποδηλώνουν ότι υπάρχει μία πηγή, ενδοψυχικής έδρας και φύσεως, κινήτρων, η οποία φαίνεται να είναι ανεξάρτητη της λογικής κρίσεως ημών και η οποία μας παρωθεί να δρούμε ενάντια στη γνώση μας για το αγαθό[229]. Για την υπεράσπιση του ισχυρισμού ότι η γνώση είναι επαρκής για την αρετή, ο Σωκράτης παρέχει μία διαφορετική περιγραφή της ενδοψυχικής σύγκρουσης και της α-σθένειας της ψυχής και της βούλησης. Ισχυρίζεται ότι «*οὐδεὶς οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατά, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω· οὐδὲ τὸ ἥττω εἶναι αὐτοῦ ἄλλο τι τοῦτ'*

ἅμα, ἡδεῖ τε καὶ ἀνιαρῷ καὶ ἀγαθῷ καὶ κακῷ, ἀλλ' ἐπειδὴ δύο ἐφάνη ταῦτα, δυοῖν καὶ ὀνόμασιν προσαγορεύωμεν αὐτά, πρῶτον μὲν ἀγαθῷ καὶ κακῷ, ἔπειτα αὖθις ἡδεῖ τε καὶ ἀνιαρῷ» (*Πρωτ.*, 355.b.2-c.1). Η Capra (1997:301-302) σημειώνει ότι ο Αντιφών και οι «πολλοί» έχουν την ίδια επεξήγηση του φαινομένου της ακράτειας/ ασωτίας (incontinenza): ηττημένος από τη στιγμιαία ευχαρίστηση σημαίνει να επιλέγεις το κακό αντί του καλού (θέλειν ή λαμβάνειν, όροι που εμφανίζονται στον *Πρωταγόραν* αμετάβλητοι).

[228] Συνεπώς, επέρχεται αλλοτρίωση (alienation).

[229] Πρβλ. τα γνωσιακά σφάλματα.

ἐστὶν ἡ ἀμαθία, οὐδὲ κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἡ σοφία» (*Πρωτ.*, 358.b.7-c3)[230]. Προκειμένου, λοιπόν, να δώσει μία περιγραφή η οποία θα είναι σύμφωνη με το πέραν κάθε αμφισβητήσεως γεγονός ότι οι άνθρωποι συχνά αποτυγχάνουν να πράξουν αυτό το οποίο πρεσβεύουν ότι είναι το άριστο, ο Σωκράτης θα πρέπει να παραδεχθεί ότι τουλάχιστον εν τη γενέσει και εν τη λήξει της πράξεως - δράσεως, το άτομο αναγνωρίζει ποιο μέρος της όλης δράσεως είναι όντως το πλέον σύμφωνο με την υποκείμενη αντίληψη για το αγαθό. Συνεπώς, η άγνοια πρέπει να είναι μία φευγαλέα – προσωρινή γνωστική κατάσταση του ατόμου[231]. Και εάν, όντως, ισχύει αυτή η υπόθεση, τότε ο Σωκράτης οφείλει να δώσει μία πειστική και αληθή εξήγηση αναφορικά με το γιατί το άτομο περιέρχεται στην κατάσταση της άγνοιας σχετικά με το αγαθό μέρος της αναληφθείσας δράσεως, τί είναι αυτό που συσκοτίζει τη διανοια και την ορθή κρίση του ατόμου έναντι των επιλογών του και οδηγεί σε στρεβλώσεις.

Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι τείνουν να λανθάνουν σχετικά με το ποιο μέρος μίας δράσης είναι το πλέον σημαίνον [το οποίο, για τους σκοπούς αυτής της συζήτησης, εξισούται με το πλέον ηδύ[232](*Πρωτ.*, 353c-

---

[230] Για μία ανάλυση του επιχειρήματος αυτού με όρους τυπικής λογικής, βλ. Gallop (1964).

[231] Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ο «*Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν. οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς, καὶ δέον ζητεῖν περὶ τὸ πάθος, εἰ δι' ἄγνοιαν, τίς ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας. ὅτι γὰρ οὐκ οἴεταί γε ὁ ἀκρατευόμενος πρὶν ἐν τῷ πάθει γενέσθαι, φανερόν. εἰσὶ δέ τινες οἳ τὰ μὲν συγχωροῦσι τὰ δ' οὔ*» (*Ηθ. Νικ.*, 1145b.25-32). Ο Devereux (1995:389-396), επίσης, πραγματεύεται τη θέση αυτή.

[232] **Ένα από τα βασικά προβλήματα που θέτει ο *Πρωταγόρας*, είναι η θεωρία για την ηδονή και γενικότερα η ταύτιση του αγαθού με το ἡδύ, την οποία εμφανίζεται να υποστηρίζει ο Σωκράτης, θέση που προσκρούει στις υπόλοιπες θεωρίες και τοποθετήσεις του εντός και εκτός του πλατωνικού έργου.** Αν αποδειχθεί ότι η συγκεκριμένη περί ηδονής διδασκαλία είναι ξένη προς το πνεύμα της σωκρατικής διδασκαλίας, αυτό θα κλόνιζε την αξιοπιστία του *Πρωταγόρου* ως του σωκρατικότερου των πλατωνικών συγγραμμάτων. Ευτυχώς τα πράγματα δεν έχουν έτσι. **Σύμφωνα με την άποψη του Grube (1933:206, υποσημ. 3) η ταύτιση του αγαθού με το ηδύ οπωσδήποτε είναι κάτι περισσότερο από ένα *argumentum ad hominem* δεδομένου ότι επανέρχεται με διαφορες μορφές και σε κατοπινά πλατωνικά συγγράμματα και δεν είναι τόσο απομονωμένη ως θεωρία, όπως αρχικά είχε υποτεθεί.**

355c)][233], εξαιτίας του γεγονότος ότι τα πράγματα μπορεί να εμφανίζονται διαφορετικά σε εμάς εν σχέσει προς τις ποικίλες παροδικές επόψεις οπτικών προοπτικών τις οποίες μπορούμε να έχουμε για εκείνα[234]. Ο Vlastos (1956) θεωρεί ότι ο Σωκράτης ταυτίζει την ηδονή με τον αγαθόν και επί της θεώρησης αυτής η Moulton (1971:97) αναφέρει ότι εάν αυτή η ερμηνευτική κατεύθυνση είναι σωστή, τότε θα πρέπει και στην Αντιφώντεια αντίληψη να ισχύει το αυτό. Επικαλείται δε το σχετικό αντιφώντειο παπυρικό απόσπασμα: «*τὰ μὲν ὑπὸ τῶν νόμων κε[ί]μενα δεσμ[ὰ] τῆς φύσεως ἐ[στί], τὰ δ' ὑπὸ τῆς φύσεως ἐλεύθερα· οὔκουν τὰ ἀλγύνοντα ὀρθῷ γε λ[ό]γῳ ὀνίνησιν τὴ[ν] φύσιν μᾶλλον ἢ τὰ εὐφραίνοντα· οὔκουν ἂν οὐδὲ ξυμφέροντ' εἴη τὰ λυποῦ[ντα] μᾶλλον ἢ τ[ὰ ἡ]δοντ[α]· τὰ γὰρ τῷ ἀληθεῖ ξυμφέρ[ο]ντα οὐ βλάπ[τ]ειν δεῖ, ἀλλ' ὠφ[ε]λεῖν· τὰ τοίνυν τῇ φύσει ξυμφέροντα*» (Ἀπ., 44A. XL n. 1364, Col.4, 100-131), ότι δηλαδή «*τ[ὰ ἡ]δοντ[α]*» ταυτίζονται με το αγαθόν, διότι ωφελούν τη φύση και η φύση είναι ανώτερη του νόμου. Μία τέτοια αντίληψη, κατά τη Moulton (ό.π., σελ., 98) οφείλει να τεθεί υπό αμφισβήτηση για δύο λόγους: α. διότι απουσιάζει το τέλος χωρίου που είναι και το πιο σημαντικό και όπου ο Αντιφών θα ανέφερε ποιά είναι *τὰ τοίνυν τῇ φύσει ξυμφέροντα* και β. διότι στο χωρίο «*καὶ τούτων τῶν εἰρημένων πόλλ' ἄν τις εὕροι πολέμια τῇ φύσει· ἕνι γε αὐτοῖς ἀλγύνεσθαί τε μᾶλλον, ἐξὸν ἥττω, καὶ ἐλάττω ἡδεσθαι, ἐξὸν πλείω, καὶ κακῶς πάσχειν, ἐξὸν μὴ πάσχειν·*» (Ἀπ., 44A. XL n. 1364, Col.5, 132-164), όσα λέει έπειτα είναι ότι αυτές οι πράξεις εδράζονται στην πιθανότητα να υποφέρει κάποιος περισσότερο, ενώ προσπαθεί να υποφέρει λιγότερο ή να

[233] Δε θα γίνει λόγος εδώ για το εάν ή όχι ο Σωκράτης δεσμεύεται σε μία ηδονιστική θέση την οποία θέτει ευθέως στον *Πρωταγόραν* (για μία τέτοια θεώρηση βλ. Sullivan, 1961; Zeyl, 1980). Για μία προάσπιση της θέσης ότι η σωκρατική επιχειρηματολογία ενάντια στην α-σθένεια της ψυχής δεν πρέπει να βασίζεται στον ηδονισμό βλ. Santas, 1966.

[234] Ακόμη και η συζήτηση του Σωκράτη με τον Αντιφώντα (Ξεν. *Απομν.*, 1.6.1-17.5) που συνήθως προσκομίζεται ως ενισχυτική του ηδονισμού του ιστορικού Σωκράτη (βλ. την ενότητα σοφιστικής - ρητορείας), έχει απορριφθεί ως στοιχείο που αναγκαστικά πιστοποιεί τέτοιου είδους πεποιθήσεις στο ιστορικό πρόσωπο (βλ. Gulley, 1968:113). Αντίθετες τοποθετήσεις όσον αφορά την ταύτιση του αγαθού ή της αρετής με το *ἡδύ*, εμφανίζονται στον *Γοργίαν* (495e), *Φαίδωνα* (68e-69c), και *Ἱππία Μείζονα* (298a), η αμφισβήτηση της γνησιότητας του οποίου δε φαίνεται να συνιστά πρόβλημα για το πεδίο που διερευνάται εδώ.

νιώσει λιγότερη ηδονή ενώ προσπαθεί να διασκεδάσει περισσότερο και να χαρεί το νόημα της ζωής. Θεωρεί ότι ο Αντιφών συνδέει την ηδονή με τη φύση και κάνει τη δυναμική αντίστιξη φύσις *vs* νόμος [ο νόμος προβάλλεται ως «*ἐπικού[ρ]ησις*]» εάν όντως οι νόμοι εφαρμοστούν επί του πρακτέου: «*εἰ μὲν οὖν τις [τ]οῖς τοιαῦτα προ[ϊ]εμένοις ἐπικού[ρ]ησις ἐγίγνε[το] παρὰ τῶν νό[μ]ων, τοῖς δὲ μὴ προϊεμένοις, ἀλ[λ' ἐ]ναντιουμέ[ν]οις, ἐλάττωσις*» (*Ἀπ.*, 44A. XL n. 1364, Col.5, 160-164).

Τονίζει ωστόσο, ότι τα σωζόμενα αποσπάσματα συνιστούν μόνο, κατά το πλείστον, τη σκιαγράφηση (η υπογράμμιση δική της) μίας ηδονιστικής προσέγγισης και ότι η ορολογία που χρησιμοποιείται σε αυτά, όταν τεθούν υπό το δεδομένο ερμηνευτικό πλαίσιο, όπως εκείνη το ορίζει, δύσκολα θα μπορούσαν να δηλώσουν για εμάς ένα σαφές σύστημα αντιλήψεων που απηχεί την Αντιφώντεια θέση. Η Capra (1997:300) αναφέρει ότι «*μου φαίνεται ότι ο ωφελισμός στο περὶ ὁμονοίας, όντας βασισμένος στον έλεγχο των παθών εκείνων που βλάπτουν εμάς τους ίδιους αλλά και τους γύρω μας, έχει σκοπό να εξασφαλίσει την εσωτερική και συλλογική ισορροπία όπου ο νόμος δεν είναι σε θέση να εξασφαλίσει*». Ο Pendrick (2002:241), επίσης, ασκεί κριτική στον Bignone (1965) ο οποίος με βάση όσα αναφέρονται στον *Φίληβον* (44b-d) [και ιδιαιτέρως, κατά την άποψη του γράφοντος στο «*Πότερον οὖν αἱρώμεθα παρ' ἡμῖν ταῦτ' εἶναι, καθάπερ ἄρτι, τρία, ἢ δύο μόνα, λύπην μὲν κακὸν τοῖς ἀνθρώποις, τὴν δ' ἀπαλλαγὴν τῶν λυπῶν, αὐτὸ τοῦτο ἀγαθὸν ὄν, ἡδὺ προσαγορεύεσθαι;*» (*Φίληβ.*, 44.a.12-b.3)] προτάσσει τον ισχυρισμό ότι οφείλουμε να αποδώσουμε στον Αντιφώντα την αντι-ηδονιστική αυτή θεώρηση και ότι το εν λόγω χωρίο αντανακλά την *τέχνην ἀλυπίας* και τον πεσσιμισμό του Αντιφώντος. Δηλαδή, θεωρεί ότι η ἀλυπία είναι ποιότητα πεσσιμιστική. Τονίζει, λοιπόν, ο Pendrick (ό.π.) ότι δεν υπάρχει κανένα σαφές έρεισμα αποδοχής αυτών, θέση με την οποία τείνει να διαφωνεί κάθετα ο γράφων ταυτιζόμενος με την αντίληψη του Bignone (Όπ.π.).

Συγκεκριμένα, σε σχέση με την προαναφερθείσα παρατήρηση περί του μέρους της δράσης, που νοείται ως πιο σημαίνον, ο Σωκράτης

παρατηρεί ότι: «*φαίνεται ὑμῖν τῇ ὄψει τὰ αὐτὰ μεγέθη ἐγγύθεν μὲν μείζω, πόρρωθεν δὲ ἐλάττω· ἢ οὔ; { – } Φήσουσιν. { – } Καὶ τὰ παχέα καὶ τὰ πολλὰ ὡσαύτως; καὶ αἱ φωναὶ <αἱ> ἴσαι ἐγγύθεν μὲν μείζους, πόρρωθεν δὲ σμικρότεραι;*» (*Πρωτ.*, 356.c.5-8)[235]. Ο Σωκράτης υποστηρίζει, δηλαδή, ότι όπως ακριβώς η οπτική εικόνα των αντικειμένων που κείται μακράν του παρατηρητή αποτυπώνεται πιο μικρή στον αμφιβληστροειδή (σε μία πιο σύγχρονη γνωστική απόδοση του χωρίου), έτσι ακριβώς οι ηδονές και οι οδύνες που εδράζονται στο μακρινό μέλλον εμφανίζονται στη διανοια του ατόμου ως λιγότερο σημαίνουσες εν σχέσει προς αυτό που είναι στην πραγματικότητα. Και όπως ακριβώς τα είδωλα των εγγύς αντικειμένων αποτυπώνονται πιο μεγάλα από ό,τι είναι στην πραγματικότητα, έτσι ακριβώς και στις χρονικώς εγγύτερες ηδονές και οδύνες αποδίδεται μεγαλύτερη βαρύτητα από αυτή που θα αποδιδόταν, εάν υπήρχε ένα ελάχιστο απαιτούμενο εύρος χρονικής απόστασης. Δηλαδή, η χρονική εγγύτητα τόσο των ηδονών όσο και των οδυνών, τείνει να διαστρεβλώνει καθοριστικά, σε γνωστικό επίπεδο, την υποκειμενική εκτίμηση της αξίας τόσο της ηδονής όσο και της οδύνης του ατόμου[236].

Ο Σωκράτης παραθέτει την ακόλουθη περιγραφή για την α-σθένεια της ψυχής: κάποια στιγμή, πριν την εμπλοκή σε δράση, ένα άτομο ορθώς πρεσβεύει ότι το Α είναι βέλτιον για εκείνον εν σχέσει με το Β. Εγγύτερα, κατά τη στιγμή της εκδραμάτισης, όμως, κυρίως όταν συγκεκριμένες ηδονές ή οδύνες τίθενται αξιολογικώς σε μία ρεαλιστική βάση εγγύτερα στο άτομο, το ίδιο το άτομο πέφτει «θύμα» του φαίνεσθαι, και φτάνει να πιστεύει ότι το Β είναι κάλλιον του Α, και ως εκ τούτου αναλαμβάνει δράση τύπου Β. Μετά από όλα αυτά, το άτομο ανακτά την ορθή πίστη ότι το Α είναι βέλτιον του Β και επιδεικνύει μεταμέλεια[237].

---

[235] Πρβλ. «*ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὖσα ἀγαθὸν φαίνεται. αἱροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν*» (*Ηθ. Νικ.*, 1113a.33-b.2).

[236] Πρβλ. το θυμόσοφο «**ο χρόνος είναι ο καλύτερος γιατρός για κάθε πόνο της ψυχής**».

[237] Οι Brickhouse & Smith, 2002, 2005; Devereux 1995; και Penner, 1990, 1996, 1997, επίσης, υπερασπίζονται αυτή την ερμηνευτική κατεύθυνση σωκρατικής επανα-διατύπωσης της περιγραφικής απόδοσης περί την α-σθένεια της ψυχής.

Έτσι, κανείς δε δρα ενάντια σε ό,τι θεωρείται στη στιγμή της πράξης ότι είναι το **κάλλιον**. Ο Σωκράτης, όμως, επιμένει ότι οι άνθρωποι που κατέχουν τη **μετρητική τέχνη**, την οποία και χαρακτηρίζει ως ένα είδος ιδιαίτερης γνώσης (*Πολιτ.*, 486.d.7 - ***έμμετρίᾳ***) δε θα βιώσουν ποτέ την παραπάνω εμπειρία ασυμφωνίας, διότι αυτή ακριβώς η γνώση θα λειτουργήσει ως ένα είδος ασπίδας ενάντια στις πλάνες της εμπειρικής πραγματικότητας[238]: «*εἰ οὖν ἐν τούτῳ ἡμῖν ἦν τὸ εὖ πράττειν, ἐν τῷ τὰ μὲν*

---

[238] Φαίνεται ότι ο Ηράκλειτος ήταν εκείνος που διατύπωσε μία τέτοια άποψη όταν ανέφερε ότι: «*<σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη **ἀληθέα λέγειν** καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας>*» (DK22 B112). Έχοντας ως βάση τις πλατωνικές θέσεις θα μπορούσαμε να πούμε ότι πίσω από τη λέξη ***ἀληθέα*** υπονοείται η ευθύτητα της **άποψης**, η **ισορροπία** και η **αιτιολογημένη αναλόγιση**, υφίστανται, δηλαδή, νόρμες μίας καταλλήλως «*μετρημένης*» πράξεως κατ' αντιστοιχίαν με τις ειωθότες νόρμες της σκέψεως και του λόγου (πρβλ. και Kahn, 1979:122). Από την άλλη πλευρά ο Πλάτων αρκετά συχνά τείνει να συνδέει σε ζεύγη τη λέξη ***μέτριος*** με λέξεις όπως ***σώφρων, καλός, καθαρός, ἄριστος, βέβαιος*** (πρβλ. *Πολιτ.*, 3, 399.b.8: *σωφρόνως τε καὶ μετρίως*, *Πολιτ.*, 5, 466.b.6-7: ***μέτριος καὶ βέβαιος καὶ ὡς ἡμεῖς φαμεν ἄριστος***, *Φαίδ.*, 86.c.1-2: ***καλῶς καὶ μετρίως***, *Φαίδ.*, 108.c.3: ***καθαρῶς τε καὶ μετρίως***). Ο Wardy (2002), επί παραδείγματι, υποστηρίζει ότι ο Πλάτων στο *Συμπόσιον* προέβη σε μία συνεπή και θετικώς προσανατολισμένη χρήση, οιονεί θεωρητική επίκληση, των απόψεων του Ηρακλείτου, ενώ ο Irwin (1979:226) παρατηρεί ότι: «*το ενδιαφέρον του Πλάτωνος τείνει να μεταστρέφεται και να μην εδράζεται πλέον στους Πυθαγορείους, αλλά στην κατά τους προσωκρατικούς θεώρηση του κόσμου*». Έχοντας κατά νου τη θέση αυτή, μπορούν να τεθούν υπό εξέταση τα σχετικά αποσπάσματα από τον πλατωνικό *Γοργίαν* (507e6-508a8 & 503d-507c), όπου ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι υπεράνω όλων είναι η οργάνωση (*τάξις*) και η σειρά (***κόσμος***). Οι προβολές τούτων σε ενδοψυχικό επίπεδο είναι η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη. Άρα, η σώφρων ψυχή είναι και η αγαθή (η βέλτιστη) ψυχή. Με το να συνδέει ο Πλάτων τη γεωμετρική ισότητα με τη σωφροσύνη φαίνεται να υπονοεί ότι **1.** η σωφροσύνη συνίσταται σε μία **μετρητική**, ισόρροπη και μετριοπαθή ψυχική ιδιότητα, **2.** η ιδιότητα αυτή είναι ουσιώδης συνθήκη – προϋπόθεση ευδαιμονίας (πρβλ. ***ἀλύπου βίου***) και **3.** ότι εξισούται με τη σοφία και την έλλογη διανοια (επιστήμη / γνώση). Οι Πλατωνικές απόψεις για τη σημαίνουσα θέση του μέτρου είναι ιδιαιτέρως εμφανείς στον *Φίληβον* (66.a.6-8), όπου το μέτρο είναι εκείνο που τίθεται επικεφαλής της κατηγοριοποίησης των αγαθών: «*πρῶτον οὐδ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον **καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον** καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν, τὴν ἀίδιον ἠρῆσθαι*». Η Arenson (2007) σε μία καινοτόμο φιλολογική προσέγγιση αναγιγνώσκει τον Επικούρειο Ηδονισμό (νοούμενο ως αποφυγή του πόνου – κινητικές και καταστηματικές ηδονές) υπό το πρίσμα του πλατωνικού ***Φιλήβου*** και καταλήγει στο ότι η επικούρεια διακριση των ηδονών λειτουργεί ως μία διαλεκτική απάντηση στον πρώτο (ηδονή είναι η επίτευξη ομοιόστασης των οργανισμών και δεν ταυτίζεται με

μεγάλα μήκη καὶ πράττειν καὶ λαμβάνειν, τὰ δὲ σμικρὰ καὶ φεύγειν καὶ μὴ πράττειν, τίς ἂν ἡμῖν σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου; ἆρα ἡ μετρητικὴ τέχνη ἢ ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις; ἡ αὕτη μὲν ἡμᾶς ἐπλάνα καὶ ἐποίει ἄνω τε καὶ κάτω πολλάκις μεταλαμβάνειν ταὐτὰ καὶ μεταμέλειν καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ ἐν ταῖς αἱρέσεσιν τῶν μεγάλων τε καὶ σμικρῶν, ἡ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποιησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον;» (*Πρωτ.*, 356.c.8-e.2). Ειδάλλως, η ψυχή πλανάται και υποφέρει. Ο Πλάτων στον *Γοργίαν* (524.e.4- 525.a.6) παραθέτει ένα παράδειγμα της νοσούσης ψυχής: «*κατεῖδεν οὐδὲν ὑγιὲς ὂν τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ διαμεμαστιγωμένην καὶ οὐλῶν μεστὴν ὑπὸ ἐπιορκιῶν καὶ ἀδικιας, ἃ ἑκάστη ἡ πρᾶξις αὐτοῦ ἐξωμόρξατο εἰς τὴν ψυχήν, καὶ πάντα σκολιὰ ὑπὸ ψεύδους καὶ ἀλαζονείας καὶ οὐδὲν εὐθὺ διὰ τὸ ἄνευ ἀληθείας τεθράφθαι· καὶ ὑπὸ ἐξουσίας καὶ τρυφῆς καὶ ὕβρεως καὶ ἀκρατίας τῶν πράξεων ἀσυμμετρίας τε καὶ αἰσχρότητος γέμουσαν τὴν ψυχὴν εἶδεν*». Αυτή, λοιπόν, είναι η ψυχή που στερείται της μετρητικής τέχνης. **Η ψυχή αυτή χαρακτηρίζεται από τον Πλάτωνα ως φέρουσα την *ἀμετρίαν*** (*Πολιτ.*, 486.d.5), **έλλειψη ψυχοδιανοητικής ισορροπίας νοουμένη ως υπερπλεονασμός γνωσιακών διαστρεβλώσεων, ενώ η έχουσα τη μετρητική τέχνη ψυχή είναι ιδιαίτερα σπάνια[239] και, ως εκ τούτου, ιδιαιτέρως ξεχωριστή ως εύρωστη** [«*ἡδονάς τε καὶ λύπας ἐν παισὶ μάλιστα ἄν τις εὕροι καὶ γυναιξὶ καὶ οἰκέταις καὶ τῶν*

το Αγαθό) και απηχεί την άποψη του Αριστοτέλη ότι η ηδονή δεν είναι μία διαδικασία αναδόμησης, παλινόρθωσης του οργανισμού, αλλά τείνει να συνδέεται με τη δραστηριότητα μίας ακώλυτης οργανισμικής φυσικής και πνευματικής λειτουργικότητας εν γένει. Ο Augustin (2011) στη διατριβή του αναφορικά με τη θεραπευτική αποτελεσματικότητα της επικούρειας φιλοσοφίας, τη χαρακτηρίζει ως σχετιζόμενη με τον τύπο και την προσωπικότητα του κάθε ασθενούς (*patient-relative*). Η επικούρεια θέση απευθύνεται σε έναν «ειδικό τύπο ασθενών.

[239] «*ὥσπερ ἡ δύναμις, ἀνδρεία δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται*» (*Πρωτ.*, 351.b.1-2). Το σθένος επί του αντεπεξέρχεσθαι (ως σημαίνουσα ποιότητα της εύρωστης προσωπικότητας), δεν ξέρουμε από πού ακριβώς εκπορεύεται. Αυτό ακριβώς παραμένει ακόμη «μαύρο κουτί» στη θεωρία του μοντέλου της "Ψυχοδιανοητικής Ευρωστίας" (**Psychological Hardiness**) (γνωρίζουμε από μελέτες [ενδεικτικά: Μπιτχαβά & Παλαιολόγου, 2004], ότι οι εύρωστες προσωπικότητες (hardies) απαντώνται σε ποσοστό 11% επί του γενικού πληθυσμού), ποιοι είναι όμως οι παράγοντες(;) εκείνοι που διαμορφώνουν την εύρωστη προσωπικότητα, δεν έχει απαντηθεί ακόμη.

ἐλευθέρων λεγομένων ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις. Πάνυ μὲν οὖν. Τὰς δέ γε ἁπλᾶς τε καὶ μετρίας, αἳ δὴ μετὰ νοῦ τε καὶ ***δόξης ὀρθῆς λογισμῷ ἄγονται***[240], *ἐν* ***ὀλίγοις*** *τε ἐπιτεύξῃ καὶ τοῖς βέλτιστα μὲν φῦσιν, βέλτιστα δὲ παιδευθεῖσιν»* (*Πολιτ.*, 431.c.1-7)], διότι έχει κατορθώσει να αποκτήσει τη **Γνωσιοψυχική Ευρωστία**[241], ομού με τα παρεπόμενα, αλλά ομοίως σημαίνοντα, αυτής, ήτοι, την ικανότητα του **Αυτοέλεγχου**[242], της **Ευθύνης** και της **Έλξεως**, ισορροπίας μεταξύ

---

[240] Η έννοια «λογισμός» τείνει να καθίσταται αντιληπτή ως ενδιαθετη ικανότητα ή ενδοψυχική ιδιότητα [πρβλ. «*ὥστε εἶναι καλλίω νοῦν ἡδονῆς*» (*Φίληβ.*, 65.e.2-3)], συμφώνως με την οποία η ψυχή έχει την ικανότητα της **επίτευξης αυτορρύθμισης** και **αυτοελέγχου**, δηλαδή να θέτει σε ευταξία και να ισορροπεί τα συναισθήματα και τις επιθυμίες υποβάλλοντάς τα σε ορθούς αξιολογικούς ελέγχους ή μετρητική διαδικασία ή τη δέουσα αναλόγιση [πρβλ. «*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον λέγων*» (*Θεαίτ.*, 170.d.2). Για μία ανάλυση βλ. Burrell, 1932α,β; Versenyi, 1962; Schiller, 1911; Moser & Kustas, 1966)]. Στον *Φίληβον* ο Πλάτων αναφέρει ότι οι έντονες και ψευδείς ηδονές δρουν ανασταλτικά στην **αυτοανέλιξη** του ατόμου: «*αἱ γίγνεσθαί τε ἡμᾶς τὴν ἀρχὴν οὐκ ἐῶσι*» (63.d.6-e.1). Το δε πρότυπο της «**ισόρροπης**» ζωής – **εύρωστου βίου περιγράφεται** στον *Φίληβον* (66.a.6-.8) ως εξής: «*τῇ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν*». Η δεξιότητα του συνυπολογισμού του κόστους ή / και των συνεπειών μίας ενέργειας και η ικανότητα αυτορρύθμισης, ως αποτέλεσμα της πρόσκτησης της μετρητικής τέχνης, καλείται «***εὐβουλία***»: «*τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ*» (*Πρωτ.*, 318.e.5-6).

[241] Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι: «*οὕτω γὰρ τῶν περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν γίνεται καὶ οὐ τῶν ἐκτός. συνᾴδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαίμονα· σχεδὸν γὰρ εὐζωία τις εἴρηται καὶ εὐπραξία*» (*Ηθ. Νικ.*, 1098b.19-22). Καθίσταται σαφές, λοιπόν, ότι το ***κατ' ἀρετὴν ζῆν*** ταυτίζεται με το ***εὐδαιμόνως ζῆν*** και συνεκδοχικά με το ***εὖ ζῆν***. Η ευδαιμονία ταυτίζεται εγγενώς με την κατοχή της αρετής και δη την καλή, την ευχάριστη ζωή, την ευζωία. Η αρετή, επίσης, ως τρόπος βίου, ως επιλογή πράξης μόνο των ορθώς καθορισμένων ενεργειών, αποτελεί *εὐπραξίαν*. Υφίσταται και εδώ ένα τρίπτυχο συστατικών στοιχείων που συγκροτούν το θεωρητικό και εννοιολογικό «μοντέλο» της ευδαίμονος ζωής: ***κατ' ἀρετὴν ζῆν – εὐδαιμόνως ζῆν – εὖ ζῆν***. Το εν λόγω τρίπτυχο φαίνεται να αποτελεί κατά έναν επιστημονικά θεμελιωμένο και φύσει αναπόδραστο τρόπο, τον ύψιστο και τελικό σκοπό του ανθρώπου ως οντολογικό, υποκείμενο, μοναδιαίο ον και των έλλογων κοινωνιών, που, επίσης, κατά φυσική αναγκαιότητα, ο ίδιος ο άνθρωπος συγκροτεί.

[242] **Πρβλ.** «*οὐδ' ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν· ὅταν τε ἀναγκασθῇ δύοῖν κακοῖν τὸ ἕτερον αἱρεῖσθαι, οὐδεὶς τὸ μεῖζον αἱρήσεται ἐξὸν τὸ ἔλαττον*» (*Πρωτ.*, 358.c.7-d.4). **Αναφορικά, με αυτό το χωρίο, κάνοντας μία αντίστιξη με το αντιφώντειο** «*καὶ τούτων τῶν εἰρημένων πόλλ' ἄν τις εὕροι πολέμια τῇ φύσει· ἔνι γε αὐτοῖς*

του πυρηνικού εαυτού και του εαυτού κατά τον ενόντα βίο, και, εν τέλει, να πρόκειται για μια συνεπή δομή προσωπικότητας, ακόμη και ενόψει μειζόνων γεγονότων ζωής, έχοντας κατακτήσει ουσιαστικά τον **άλυπο βίο**: «*Ἔμμετρον ἄρα καὶ εὔχαριν ζητῶμεν πρὸς τοῖς ἄλλοις διανοιαν φύσει, ἣν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου τὸ αὐτοφυὲς εὐάγωγον παρέξει*» (*Πολιτ.*, 486.d.9-11). Και στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί ότι <u>**στον *Φίληβον* η έννοια της άλυπίας δεν ενέχει θεραπευτικό χαρακτήρα.**</u> **Απλώς θεωρείται ως ένα από τα είδη βίου στη σχετική τυπολογία** (βλ. παραπάνω), **είναι ο ανώδυνος βίος**: «{ΣΩ.} *Ὁπόταν οὖν ἀκούσῃς ὡς ἡδιστον πάντων ἐστὶν ἀλύπως διατελεῖν τὸν βίον ἅπαντα, τί τόθ' ὑπολαμβάνεις λέγειν τὸν τοιοῦτον;* {ΠΡΩ.} *Ἡδὺ λέγειν φαίνεται ἔμοιγε οὗτος τὸ μὴ λυπεῖσθαι*» (*Φίληβ.*, 43.d.7-10)

Ο Σωκράτης πιστεύει ότι η γνώση, ως το ύψιστο διανόημα του ανθρωπίνου όντος, διασφαλίζει και εγγυάται το ότι κάποιος μένει σταθερός και συνεπής προς την ορθή πίστη για τη θετική αξία της εν λόγω δράσεως (πρβλ. νοήμονος σημασιοδότησης), ακόμη και ενόψει του κατακλυσμού του υπό των υποκείμενων εντυπώσεων (φαινομένων) που αντίκεινται σε αυτή την ορθή πίστη. Έτσι, το άτομο έχοντας το «όπλο» του γινώσκειν δε θα βιώσει ποτέ ως πένθος την εμπειρία της απώλειας– κατά τη στιγμή της δράσης – της ορθής πίστης εν σχέσει προς το τι να πράξει, δηλαδή πράττει το αγαθόν απολύτως ενσυνείδητα, η ***μετρητική τέχνη είναι***

ἀλγύνεσθαί τε μᾶλλον, ἐξὸν ἥττω, καὶ ἐλάττω ἡδεσθαι, ἐξὸν πλείω, καὶ κακῶς πάσχειν, ἐξὸν μὴ πάσχειν» (*Ἀπ.*, 44A. XL n. 1364, Col.5, 132-164), η Capra (1997:301-302) αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «η *ερμηνεία της υποχώρησης στην στιγμιαία ευχαρίστηση είναι ανάλογη με την θεμελιώδη διαφορά, που ο Αντιφώντας παραδέχεται την πιθανότητα του να «εθέλειν» τα «μεγαλύτερα κακά», όπου ο Σωκράτης ρητά αρνείται*». Όποιος ακολουθεί τη σύμβαση /συμφωνία/ συμβατικότητα, λέγει ο Αντιφών, επιλέγει τον πόνο ενώ θα μπορούσε να έχει την ευχαρίστηση, ενώ (αυτό μοιάζει πιθανός υπαινιγμός) για τη φύση ο άνθρωπος ακολουθεί την ευχαρίστηση. Ο *Πρωταγόρας* φαίνεται να ακολουθεί αυτό το επιχείρημα: αν παραδέχεται ότι η ευχαρίστηση συνίσταται στο καλό, είναι σωστό να πούμε πως κανείς *από τη φύση του* δεν θα επιλέξει το κακό (ή τον πόνο) όταν είναι δυνατόν (*ἐξὸν*) να έχει το καλό (ή την ευχαρίστηση). Ο Αντιφών λέει ότι «με βάση έναν ευθύ συλλογισμό» αυτό που δίνει χαρά /ευχαρίστηση δεν μπορεί να είναι χειρότερο από αυτό που δίνει πόνο, ομοίως ο Σωκράτης υπογραμμίζει ότι οι απολαύσεις για εκείνον είναι ένα καλό» (*Πρωτ.*, 354a).

αυτή που διασφαλίζει και την εύλογη ορθή κατεύθυνση δράσεως[243]. Αν δεχθούμε ότι αυτή η θέση είναι άξια οιασδήποτε υπερασπίσεως και προασπίσεως, τότε ο Σωκράτης μετατοπίζει την πρό(σ)κληση στον ισχυρισμό ότι η γνώση είναι ικανή και επαρκής συνθήκη για την πρόσκτηση της αρετής, διότι ο ίδιος έχει εξηγήσει τα «φαινόμενα», τη φαινομενολογική πραγματικότητα ως υποκειμενική πραγματικότητα, χωρίς να θέσει υπό διαπραγμάτευση την έννοια των ενδοψυχικών κινήτρων τα οποία είναι ανεξάρτητα, και ίσως σε υψηλότερη θέση ισχύος, από τις αξιολογικές μας πίστεις, αν και τείνουν να τις κατευθύνουν σε σημαίνοντα βαθμό. Στην περιγραφή του Σωκράτη, οι άνθρωποι δρουν πάντοτε με μία σταθερότητα και συνέπεια εαυτού προς το εσωτερικό αξιολογικό σύστημα πεποιθήσεων και αντιλήψεων για το βέλτιστον. Ως εκ τούτου, για το άτομο που κατέχει τη γνώση – ενδεχομένως, κατά την κρίση του γράφοντος, και ως **αυτο-γνωσία** – για την οποία ο Σωκράτης πρεσβεύει ότι δεν υπόκειται στην πεπλανημένη δύναμη του φαινομενολογικού πεδίου του ατόμου, δεν υπάρχει κάτι που να δρα ως ανασταλτικός παράγων και να παρεμποδίζει το άτομο στο να δράσει έχοντας ως πυξίδα πορείας αυτή τη γνώση περί ορθότητας – αληθείας, αν και κάποιές φορές αστάθμητοι παράγοντες μπορεί να επέμβουν.

Μελετητές όπως οι Frede, Irwin, Penner (Όπ.π.) έχουν συναγάγει το συμπέρασμα από την ανα-θεώρηση της σωκρατικής περιγραφής για την ενδοψυχική σύγκρουση και την α-σθένεια της ψυχής, ότι ο Σωκράτης δεν διακειται ευμενώς έναντι της υπάρξεως ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών στον *Πρωταγόραν*. Μετά από όλα αυτά υποστηρίζουν ότι ο Σωκράτης ποτέ δεν είπε ότι οι άνθρωποι έχουν ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες. Επιπροσθέτως, δηλώνοντας άγνοια για τις συγκριτικές αξίες της πορείας μίας δράσεως (διαφορετικά κίνητρα, εστίες ελέγχου και γνωσιακές αποδόσεις), δε χρειάζεται να υποθέσει κάποιος ότι ένα ά-λογο (παράλογο) γνωστικό σχήμα δράσεως, που καθιστά την ψυχή νοσούσα, είναι στο

---

[243] Πρβλ. *«αἱ ἐπὶ τούτου πράξεις ἄπασαι, ἐπὶ τοῦ ἀλύπως ζῆν καὶ ἡδέως, ἀρ' οὐ καλαί [καὶ ὠφέλιμοι];»* (*Πρωτ.*, 358.b.3-5)

προσκήνιο, ειδικώς όταν η πηγή αυτής της άγνοιας, δηλαδή η δύναμη της φαινομενολογικής πραγματικότητας, δε φαίνεται να έχει καμία σχέση με τις ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες. Στη σωκρατική οπτική, υποστηρίζουν οι παραπάνω μελετητές, βρισκόμαστε σε μία σύγχυση από τον τρόπο με τον οποίο τα πράγματα εμφανίζονται σε σχέση με μία ποικιλότητα χρονολογικών προοπτικών όψης και έποψης αυτών. Ομοίως, δρώντας κάποιος στη δίνη μίας αντιληπτικής διαστρέβλωσης, δε χρειάζεται να υποτεθεί ότι υπάρχει πίσω από αυτό ένα ά-λογο (παράλογο) επίπεδο. Το ότι κάποιος δρα υπό το κράτος μίας αντιληπτικής διαστρέβλωσης, ίσως να είναι απλώς ένα γνωστικό σφάλμα που δημιουργείται από τα λανθασμένα αντιληπτικά δεδομένα. Έτσι, οι μελετητές αυτοί συμπεραίνουν από το γεγονός ότι ο Σωκράτης αποδίδει την πηγή του γνωστικού λάθους στην άγνοια, ότι δε θεωρεί ότι υφίστανται ενδοψυχικώς ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες[244].

Ανακύπτει, λοιπόν, ένα φιλοσοφικού τύπου πρόβλημα σε μία προσπάθεια να γίνει ερμηνεία της ενδοψυχικής σύγκρουσης σε επίπεδο κινήτρων και σύστοιχων αυτών αποδόσεων, άνευ της επικλήσεως ή προσφυγής, εν γένει, στην ύπαρξη ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών οι οποίες οδηγούν το άτομο και στο να *πράσσειν ά-λογα*: αυτός ακριβώς ο τύπος της ερμηνείας αποτυγχάνει να καταστεί εύλογος για το σύνολο των φαινομενολογικών δεδομένων που χαρακτηρίζουν τη συγκρουσιακή

---

[244] Και ενώ η ερμηνεία αυτής της θέσης του Σωκράτη δεν είναι άνευ κειμενικών κινήτρων, ο γράφων θεωρεί ότι υφίστανται κάποιά προβλήματα στην πλήρη απόδοση αυτής της θέσεως στον Σωκράτη. Εν αρχή, απαντάται ένα φιλοσοφικό πρόβλημα με το να προσπαθούμε να ερμηνεύσουμε την ενδοψυχική σύγκρουση και την α-σθένεια της ψυχής χωρίς να προσφύγουμε στην ύπαρξη ενός επιπέδου ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών που αποτελούν τους εκλυτικούς παράγοντες που απολήγουν στην α-σθένεια της ψυχής. Επίσης, το ίδιο το κείμενο δε μας οδηγεί καθ' ουδένα τρόπο να αποδώσουμε στον Σωκράτη μία τέτοια ελλειμματική εξήγηση, υπάρχει δε στον πλατωνικό *Πρωταγόραν* «απόδειξη» ότι οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες βρίσκονται στο προσκήνιο της Σωκρατικής περιγραφής των κινήτρων σκέψεως και δράσεως (για σχετική επιχειρηματολογία βλ. Brickhouse & Smith, 2002, 2005; Devereux, 1995).

εμπειρία και τη συνεπαγόμενη α-σθένεια της ψυχής[245]. Επί παραδείγματι, σε πολλές περιπτώσεις ενδοψυχικής σύγκρουσης, αισθανόμαστε θυμωμένοι ή ματαιωμένοι με τον Εαυτό διότι υπήρξαν εντός μας επίμονης και επαπειλητικής φύσεως κίνητρα εξαιτίας των οποίων ο Εαυτός έδρασε ενάντια στο σύστημα των πεποιθήσεων ή πίστεών του για το συγκεκριμένο καταστασιακό πλαίσιο. Επιπλέον, εάν όντως υπήρξε εμπλοκή μας σε μία δράση αρνητικώς προσανατολισμένη σε όσα πιστεύουμε (ασυμφωνία εαυτού και εμπειρικής πραγματικότητας), απορρέει μία αίσθηση σύγκρουσης σχετικά με την όλη δράση[246]. Έχουμε την αίσθηση ότι η δράση αυτή συνιστά για τον Εαυτό μία εσωτερική αντίσταση ή εντροπή. Τελικώς, εάν υπήρξε εμπλοκή μας σε λανθασμένη δράση, εκλαμβάνουμε Εαυτόν ως ένοχο και τον επικρίνουμε με δριμύτητα[247]. Η ενδοψυχική κατάσταση της αμετρίας (*ἀμετρίαν*) φέρει ως αποτέλεσμα το «*πολλάκις μεταλαμβάνειν ταὐτὰ καὶ μεταμέλειν καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ ἐν ταῖς αἱρέσεσιν τῶν μεγάλων τε καὶ σμικρῶν*», το άτομο μπορεί να αντιλαμβάνεται το λανθασμένον της επιλογής, τις σεναριακά προκαθορισμένες λανθασμένες επιλογές του (*πολλάκις*)και εδώ ακριβώς εμπίπτει η **μετρητική τέχνη** για να προστατεύσει[248]την ψυχή, ή για την a posteriori[249] θεραπεία αυτής.

---

[245] πρβλ. «*ὁ γάρ ὀρεκτὸν καὶ βουλητὸν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. διὸ καὶ τὸ ἡδὺ ὀρεκτόν· φαινόμενον γάρ τι ἀγαθόν. τοῖς μὲν γάρ δοκεῖ, τοῖς δὲ φαίνεται κἂν μὴ δοκῇ. οὐ γάρ ἐν ταὐτῷ τῆς ψυχῆς ἡ φαντασία καὶ ἡ δόξα*» (*Ηθ. Νικ.*, 1235b.25-29).

[246] Πρβλ. «*ἢ ὥσπερ κατὰ τὴν ὄψιν ἐστασίαζεν καὶ ἐναντίας εἶχεν ἐν ἑαυτῷ δόξας ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν, οὕτω καὶ ἐν ταῖς πράξεσι στασιάζει τε καὶ μάχεται αὐτὸς αὑτῷ;*» (*Πολιτ.*, 603.d.1-3).

[247] Ο Ferrari (1990) προσφεύγει σε παρόμοιου τύπου φαινομενολογικές θεωρήσεις παραδίδοντας τη δική του ευκρινή ανάλυση σε μία τέτοια επιχειρηματολογία.

[248] Πρβλ. «*Πρὸς δὲ τούτοιν ἀμφοῖν αὖ δόξας μελλόντων, οἷν κοινὸν μὲν ὄνομα ἐλπίς, ἴδιον δέ, φόβος μὲν ἡ πρὸ λύπης ἐλπίς, θάρρος δὲ ἡ πρὸ τοῦ ἐναντίου· ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις λογισμὸς ὅτι ποτ' αὐτῶν ἄμεινον ἢ χεῖρον, ὃς γενόμενος δόγμα πόλεως κοινὸν νόμος ἐπωνόμασται*» (*Νόμ.*, 644.c.9-d.3).

[249] Η Capra (1997:305-306) συμπεραίνει ότι «*η μετρητική τεχνική* [...]*στοχεύει στο να εξαλείψει τη δύναμη της εμφάνισης του επιφανειακού στην αξιολόγηση της ευχαρίστησης, που οδηγεί σε λάθη προσωρινής προοπτικής ικανών να διαταράξουν την ψυχή και να προκαλέσουν την «μετάνοια» (μεταμελεῖν). Αυτοί οι κίνδυνοι βρίσκονται όλοι στο Περὶ ὁμονοίας, και οι «συμβουλές» του Αντιφώντος επιθυμούν να τους εξουδετερώσουν. Το θέμα του επιφανειακού, το οποίο θίγεται στο*

Τα φαινομενολογικά δεδομένα δύνανται να μας διαφωτίσουν μερικώς σχετικά με τη πραγμάτευση του ζητήματος της εμπειρικής πραγματικότητας και το ρόλο της μετρητικής τέχνης εδώ. Μας πληροφορούν ότι κατά κάποιον τρόπο είμαστε ενήμεροι για το ποιο είναι το σωστό να πράξουμε και για αυτό το λόγο δεν αισθανόμαστε θυμωμένοι ή ματαιωμένοι σε συγκεκριμένες επιθυμίες μας, εκτός και εάν πρεσβεύουμε ότι αυτές ακριβώς οι επιθυμίες μας μάς έχουν παρασύρει στο να πράξουμε κάτι αρνητικό. Ομοίως, δεν αισθανόμαστε ενδοψυχική σύγκρουση και εντροπή κατά τη στιγμή τέλεσης μίας πράξεως, εκτός και εάν αισθανθήκαμε, τη στιγμή της πράξης, ότι κάτι δεν είναι σύμφωνο με τον τρόπο δράσης μας. Όταν κάνουμε ένα απλό λάθος, δε μεμφόμαστε εαυτούς με την ίδια δριμύτητα και με τον ίδιο τρόπο όπως εάν είχαμε αντιληφθεί εαυτούς ως α-σθενείς. Όταν έχουμε θυμό με τον Εαυτό επειδή διαπράξαμε ένα απερίσκεπτο λάθος, θα λέγαμε «θα έπρεπε να το γνώριζα καλύτερα», αλλά σε περιπτώσεις λαθών εξαιτίας α-σθενείας (έλλειψης σθένους επί του αντεπεξέρχεσθαι), λέμε στον Εαυτό «το γνώριζα καλύτερα». Αλλά, εάν τα φαινομενολογικά δεδομένα μάς πληροφορούν ότι γνωρίζουμε κάθε φορά ποιο είναι το σωστό να πράξουμε, τότε δε θα έπρεπε να αντιλαμβανόμαστε την ενδοψυχική σύγκρουση ως μία περίπτωση ευθείας (μη σκόπιμης) σύγχυσης, ούτε θα έπρεπε να αντιλαμβανόμαστε την άγνοια ως μία περίπτωση ευθείας (μη σκόπιμης) άγνοιας. Τα δεδομένα του φαινομενολογικού πεδίου του ατόμου προτάσσουν, αντιθέτως, τον ισχυρισμό ότι υφίσταται κάτι ενδοψυχικό που

απόσπασμα 58 [...] αντιμετωπίζεται ευθέως στο χωρίο που υπογραμμίζει του κινδύνους του γάμου: η γλύκα ενός όμορφου κοριτσιού «δοκοῦντα ἡδονὰς κτάσθαι λύπας ἄγεσθαι» (DK87 B 49). *Στα λάθη της προσωρινής προοπτικής αναφέρεται το απόσπασμα B56. Τέλος, στην απολογία του ανθρώπου που έχει ξεχάσει και χάσει τα χρήματα του αντι να τα δανεισει σε εναν φιλο ο οποίος τα έχει ανάγκη, ο άνθρωπος ο οποίος φαίνεται να είναι θύμα κλοπής, αναγνωρίζει το λάθος του με τον φίλο και «μεταμελεί» που δεν του έκανε μια χάρη (B54). Γενικά, το τέλος της μετρητικής τεχνικής φαίνεται να συμπίπτει με τα οφέλη της τέχνης άλυπίας: εξαλείφοντας την εξουσία της εμφάνισης του επιφανειακού με τρόπο που εξασφαλίζει μια ισορροπία ηδονιστική, θετική καθώς και την ηρεμία της ψυχής. Η κεντρική θέση του Περὶ ὁμονοίας πρέπει να είναι σίγουρα ότι η πολιτική ομόνοια έχει τη βάση της στην εσωτερική ομόνοια»*

μας οδηγεί σε αντίσταση δράσης συμφώνως προς τις πίστεις μας για το αγαθό, αλλά και στο να καθοδηγούμαστε από τον ορθό λόγο στις πράξεις μας, ώστε να είμαστε απολύτως ενήμεροι για την ύπαρξη αυτού του ενδοψυχικού επιπέδου. Το άτομο δρα εν πλήρει συνειδήσει.

Φαίνεται ότι υφίσταται στο προσκήνιο η ύπαρξη ενός είδους ασύνειδου / ά-λογου επίπεδου σε περιπτώσεις ενδοψυχικής σύγκρουσης και α-σθένειας της ψυχής, και, έτσι, μία ικανή εξήγηση της φαινομενολογικής πραγματικότητας, για να είναι πλήρης θα πρέπει να κάνει μία σαφή αναφορά σε αυτό το ά-λογο / ασύνειδο επίπεδο. Δε θα πρέπει να αποδώσουμε στον Σωκράτη μία ελλειμματική εξήγηση της κινητρικής σύγκρουσης και της α-σθένειας της ψυχής, εκτός και εάν η ίδια η κειμενική πηγή μας αναγκάζει να προβούμε σε μία τέτοια απόδοση. Αλλά **το ίδιο το αρχαίο κείμενο δε μας παρωθεί να υιοθετήσουμε την άποψη ότι κάθε είδους κινητρική δραστηριότητα είναι έλλογη, ή ότι η ενδοψυχική σύγκρουση είναι μία κατάσταση σύγχυσης παρά σύγκρουσης**. Κατά πρώτον, ο Σωκράτης αρνείται ότι υφίσταται ενδοψυχικώς ένα ά-λογο / ασύνειδο επίπεδο. Κατά δεύτερον, **πουθενά στον *Πρωταγόραν* ο Σωκράτης δε χαρακτηρίζει ρητώς, σαφώς και άμεσα κατανοητώς, την κινητρική σύγκρουση ως μία περίπτωση ευθείας (μη επί σκοπού) σύγχυσης**. Ο Penner (1990, 1996, 1997) υποστηρίζει ότι στη σωκρατική θεώρηση η ενδοψυχική σύγκρουση θα πρέπει να είναι μία περίπτωση αμιγούς διανοητικής / γνωστικής συγχύσεως. Ειδικότερα, πρεσβεύει ότι σύμφωνα με τον Σωκράτη, όταν οι αποφάσεις είναι αρκετά περίπλοκες, αλλάζουμε απόψεις καθώς διαφορετικές «ολότητες» αναφορικά με την αξία της εν λόγω δράσεως συμφυείς προς το όλο καταστασιακό πλαίσιο, εμφανίζονται. Αυτή η σύλληψη της ενδοψυχικής σύγκρουσης απορρέει, βεβαίως, από τη θέση ότι δεν υφίστανται άλογες (παράλογες) επιθυμίες. Αλλά, ξανά, ο Σωκράτης αφήνει το φαινόμενο της κινητρικής σύγκρουσης εκ βαθέων μη αναπτυσσόμενο / περιγραφόμενο επαρκώς.

Και η πλέον συγγενής έννοια σε έναν χαρακτηρισμό του φαινομένου (φαινομενικής πραγματικότητας) είναι ο ισχυρισμός του Σωκράτη ότι

καθεμία από τις φαινόμενες έννοιες «*ἡμᾶς ἐπλάνα καὶ ἐποίει ἄνω τε καὶ κάτω πολλάκις μεταλαμβάνειν ταὐτὰ καὶ μεταμέλειν καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ ἐν ταῖς αἱρέσεσιν τῶν μεγάλων τε καὶ σμικρῶν*» (*Πρωτ.*, 356.d.5-7), για να παρουσιάσει, έπειτα, τη **μετρητική τέχνη ως το θεραπευτικό «φάρμακο» ψυχής και σε επίπεδο πλασματικής μακροσκοποθεσίας και σε ένα επίπεδο καθημερινής πραγματικότητας και αντιμετώπισης των γνωσιακών πλανών**[250]. Αλλά, δεν υφίσταται κάτι στην περιγραφή αυτή το οποίο και αναγκαίως να υποδηλώνει ότι η ενδοψυχική σύγκρουση, που καθιστά την ψυχή νοσούσα, είναι μία περίπτωση ευθείας διανοητικής / γνωστικής συγχύσεως, διότι δεν απαντάται καμία σαφής αναφορά ούτε στο τί προκαλεί σε εμάς το γεγονός ότι κάποιές φορές ταλαντευόμαστε μεταξύ δύο πράξεων, ούτε υπάρχει και κάποιά έτερη αναφορά στη στάση που υιοθετούμε απέναντι σε αυτή την εμπειρία της ταλάντευσης. Εν ολίγοις, η εικόνα αυτή είναι εξαίσια εναρμονισμένη με την άποψη ότι η ενδοψυχική σύγκρουση εμπερικλείει μία διαπάλη που εκπορεύεται από τις διαφορες επιθυμίες, και στην οποία τείνουμε να υποστηρίζουμε με περισσότερη θέρμη μία από τις στάσεις που λαμβάνουν μέρος στο συγκρουσιακό πεδίο. Έτσι, εκτός και εάν είμαστε πεπεισμένοι και απολύτως βέβαιοι ότι για τον Σωκράτη δεν υφίστανται ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες, δε θα πρέπει να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι η ενδοψυχική σύγκρουση συνίσταται σε μία περίπτωση αμιγούς γνωστικής σύγχυσης. Εν τέλει, δε θα πρέπει να συναγάγουμε το συμπέρασμα από το γεγονός ότι ο Σωκράτης πρεσβεύει ότι οι άνθρωποι πάντα πράττουν αυτό που πιστεύουν ότι είναι το βέλτιστο και ότι όσες φορές λανθάνουν και δεν πράττουν αυτό είναι αποτέλεσμα άγνοιας, ότι δεν υφίστανται ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες. Μπορούμε, αντιθέτως, να συμπεράνουμε από τον ισχυρισμό αυτό, ότι εάν υπάρχουν ά-λογες επιθυμίες, τότε πρέπει να έχουν κάποιά σχέση με το ατομικό «*σύστημα πίστεων*» (γνωσιών).

---

[250] Για μία συνολική και εξαιρετικά εμβριθή θεώρηση περί τη μετρητική τέχνη, την πρακτική εφαρμοσιμότητα τούτης στον ανθρώπινο βίο, εν γένει, και την έννοια της Ηδονής στα πλαίσια του πλατωνικού *Πρωταγόρα*, βλ. ενδεικτικά: Balaban (1987), Richardson (1990), και Pievatolo (2011).

Επιπλέον, πολύ λίγα στοιχεία μέσα από την κειμενική δομή του πλατωνικού έργου αυτού καθεαυτού, θα μπορούσαν να μας δώσουν μία σαφή και επαρκώς αιτιολογημένη βάση για να αμφιβάλλουμε για τον ισχυρισμό ότι **οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες δεν υφίστανται στο προσκήνιο της σωκρατικής περιγραφής για το φαινομενολογικό πεδίο του ατόμου**. Αλλωστε, ο Σωκράτης αποδίδει τις πηγές των γνωστικών λαθών στη δύναμη των φαινομένων (εμπειρική πραγματικότητα). Τώρα, βεβαίως ο Σωκράτης ορθά παρατηρεί ότι οι ηδονές ή οι οδύνες οι οποίες εμφανίζονται αίφνης σε εμάς είναι περισσότερο σημαίνουσες στην ανθρώπινη διανοια από ό,τι όντως είναι, και ότι οι ηδονές ή οι οδύνες που έχουν προβολή στο μακρινό μέλλον, εμφανίζονται σε εμάς να είναι ήσσονος σημασίας από ό,τι είναι στην πραγματικότητα.

Είναι γεγονός ότι οι αξιολογικές μας κρίσεις περί την αξία ή απαξία ενός καταστασιακού πλαισίου μπορούν να επηρεάζονται προς μία στρεβλή κατεύθυνση, από τη σχετική εγγύτητα των αγαθών ή μη αγαθών προς διερεύνηση. Αλλά, το γεγονός αυτό αξιώνει μία ερμηνευτική απόδοση. Επί παραδείγματι, στην περίπτωση της οπτικής αντίληψης, μπορούμε να εξηγήσουμε γιατί τα αντικείμενα που είναι εγγύτερα ως προς τον παρατηρητή φαίνονται μεγαλύτερα από ό,τι είναι στην πραγματικότητα, και αντίστοιχα τα αντικείμενα που είναι μακρύτερα σε σχέση με τον παρατηρητή, φαίνονται μικρότερα, εάν κάνουμε μία επίκληση σε γεγονότα σχετικά με τις αρχές που διέπουν την ανθρώπινη οπτική αντίληψη. Προφανώς, δε μπορούμε να επικαλεστούμε αρχές που διέπουν τη φύση της ανθρώπινης οπτικής αντίληψης για να κατανοήσουμε το γιατί οι ηδονές ή οι οδύνες που έχουν χρονική εγγύτητα προς το υποκείμενο, «εμφανίζονται» λιγότερο ή περισσότερο σημαίνουσες – οι ηδονές ή οι οδύνες, κυριολεκτικώς, μπορούν να ιδωθούν κατά έναν μόνο συγκεκριμένο τρόπο. Αλλά τότε τι είναι αυτό που δημιουργεί ψευδή «φαινόμενα» της πραγματικότητας, εάν το πράγματα είναι εξ αρχής νοηματοδοτημένα;

Μία πιθανή εξήγηση για την «φαινομενολογική πραγματικότητα» είναι ότι ο απολογισμός για την «αγαθότητα» η την «κακία» συγκεκριμένης

ηδονής ή οδύνης καθιστά σαφή την παρουσία του σε εμάς εν είδει μίας κατοπτρικής αντανάκλασης της δύναμης της τρέχουσας έλξης ή αποστροφής μας για αυτή καθεαυτήν (την ηδονή ή την οδύνη). Επιπροσθέτως, η δύναμη της τρέχουσας έλξης ή αποστροφής μας για συγκεκριμένες οδύνες ή ηδονές είναι, αναμφίβολα, πολύ συχνά υπό την άμεση επιρροή της σχετικής εγγύτητας της οδύνης ή ηδονής. Αλλά, η δύναμη της τρέχουσας έλξης ή αποστροφής μας μπορεί να προκύψει ανεξαρτήτως της έλλογης πραγματικότητας και μπορεί να έρθει σε διένεξη με την έλλογη κρίση περί την αξία της ηδονής ή οδύνης. Έτσι, όπως οι αρχές για τη φύση της ανθρώπινης οπτικής αντίληψης μπορεί να μας οδηγήσουν στη διαφορετική απ' ό,τι είναι στην πραγματικότητα όραση των αντικειμένων, σύστοιχα γεγονότα σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο επιθυμούμε, μπορούν να μας οδηγήσουν στη νοητική σύλληψη των πραγμάτων και των καταστάσεων ως περισσότερο ή λιγότερο σημαινόντων από ό,τι είναι στον έτυμο απολογισμό τους.

Επιπλέον, ακριβώς όπως μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε ότι το βλέμμα μας δύναται να εξαπατηθεί, και, όντως, εξαπατάται στην περίπτωση της όρασης, κατά τον ίδιο τρόπο μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε ότι η επιθυμία μας μάς εξαπατά στην περίπτωση που θα πρέπει να λάβουμε μία απόφαση για το τί θα πράξουμε (πρβλ. Watson, 1907). Έτσι, φαίνεται ότι υποκάτω της σωκρατικής διαπραγμάτευσης για το φαινομενολογικό πεδίο, τίθεται η άποψη για μία μη-λογική επιθυμία που τείνει να αναφύεται ανεξαρτήτως των, και έτσι μπορεί να έρθει σε σύγκρουση με το σύστημα των, προ-υπαρχουσών έλλογων πίστεων αναφορικά με την αξία ή απαξία της εμπλοκής του ατόμου σε μία δράση[251]. Τίποτε σε επίπεδο επιλογής δε συντελείται όλως τυχαίως ή πιθανώς.

---

[251] Οι Brickhouse & Smith (2002:24), Brickhouse & Smith, 2005 και ο Devereux (1995:395) προσφεύγουν σε μία παρόμοια θεώρηση για να επιχειρηματολογήσουν υπέρ της άποψης ότι οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες διαδραματίζουν έναν σημαίνοντα ρόλο στη σωκρατική θεώρηση περί κινήτρων.

Ολοκληρώνοντας, μία φαινομενολογική θεώρηση της ενδοψυχικής σύγκρουσης και της α-σθένειας της ψυχής, αξιώνει ότι τίθεται η έννοια των επιθυμιών, ο συγκρουσιακός χαρακτήρας των οποίων αναγνωρίζεται με την υποκειμενική θεώρηση για το ποιό είναι το αγαθό, και ότι είναι πιθανό πως ο Σωκράτης ήτο ενήμερος αυτής της ικανής και αναγκαίας συνθήκης. Σε ένα ελάχιστο επίπεδο, ο Σωκράτης ποτέ δε φαίνεται ούτε να αρνείται, στα πλαίσια του πλατωνικού *Πρωταγόρου*, την ύπαρξη των ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών, ούτε και ποτέ χαρακτηρίζει την ενδοψυχική σύγκρουση ως περίπτωση ευθείας (μη σκοπίμου) συγχύσεως. Σε μία πολύ σημαντική θεώρηση, η σωκρατική συζήτηση για το φαινομενολογικό πεδίο, δύναται να κατανοηθεί ως διαπεπλεγμένη κατά κάποιον τρόπο με τη θέση περί υπάρξεως μίας μη-λογικής επιθυμίας. **Για αυτούς τους λόγους, δε θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι ο Σωκράτης αρνείται την ύπαρξη ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών στον *Πρωταγόραν*.**

γ. Οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες ως γνωσιακά σχήματα *ἕν –λυπου βίου*[252]

Μία σύμφωνη θέση σχετικά με τη σωκρατική άρνηση ύπαρξης των ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών, περιστέλλει σημαντικά κάθε προσπάθεια να κατανοηθεί εν τω βάθει τόσο η καταγωγή των ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών, όσο και ο ρόλος που διαδραματίζουν αυτές στη σωκρατική θεώρηση των ενδοψυχικών κινήτρων, καθιστάμενες γνωστικά σχήματα ενός έν-λυπου βίου. Έχει καταστεί σαφές από όσα προελέχθησαν ότι μία ά-λογη (παράλογη) επιθυμία σηματοδοτεί μία ενδοψυχική κατάσταση Γνωσιακής σύγκρουσης, η οποία χαρακτηρίζεται επακριβώς από τη σύγκρουση με την έλλογη υποκειμενική αντίληψη για το αγαθό – αλλά καθεμία από τις διαφορες ενδοψυχικές καταστάσεις, που συγκροτούν ό,τι μπορεί να αποκληθεί Εαυτός εν επιγνώσει, θα μπορούσε να διαδραματίσει αυτόν τον ρόλο – και την οποία ο Σωκράτης έχει κατά νου πως μπορεί να επηρεάσει την ορθότητα και το εννοιολογικό και θεωρητικό βάθος της άποψής του.

Οι Devereux και Brickhouse & Smith (ό.π.), οι οποίοι, επίσης, πρεσβεύουν ότι ο Σωκράτης κείται ευμενώς υπέρ της ύπαρξης ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών στον Πρωταγόρα, υπονοούν ότι ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι μία ά-λογη (παράλογη) επιθυμία είναι μία αίσθηση έλξης ή υπέρ το δέον επιθυμίας για ένα αντικείμενο ή επίτευξη κατάστασης συναισθηματικών δεσμών χωρίς να συνδέεται αναγκαστικά με την άποψη για την αγαθότητα που αυτό / αυτοί κομίζει / κομίζουν[253]. Και στο σημείο αυτό θα μπορούσε να αναρωτηθεί κάποιος: είναι άραγε αυτή η εννοιολογική

---

[252] Ο *ἕν –λυπος βίος* ταυτίζεται με *το ζην ερήμην*.

[253] Ούτε ο Devereux, ούτε οι Brickhouse & Smith, χαρακτηρίζουν με σαφήνεια, ακρίβεια και εννοιολογική πληρότητα το είδος της ενδοψυχικής κατάστασης που συνίσταται στις ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες. Ο Devereux (1995:393) περιγράφει μία ά-λογη (παράλογη) επιθυμία ως έναν «διακαή πόθο» («craving»). Επιπλέον, φαίνεται να πρεσβεύει ότι οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες είναι αυτές που δημιουργούν τα «φαινόμενα» και εξαπατούν τις αισθήσεις, αλλά πρόκειται για δύο διαφορετικές ενδοψυχικές καταστάσεις (Devereux, 1995:395). Οι Brickhouse & Smith (2002:25, υποσημ. 5; 2005), υποστηρίζουν σαφώς την άποψη του Devereux.

σύλληψη της *ά-λογης* (*παράλογης*) *επιθυμίας*, αυτή που ο Σωκράτης έχει κατά νου; Κατά την άποψη του γράφοντος, μάλλον όχι, διότι κατά πρώτον ο Σωκράτης δεν προβαίνει στη θεώρησή του για την ενδοψυχική κινητρική σύγκρουση και την *α-σθένεια* της ψυχής, σε καμία αναφορά για αμιγείς ενδοψυχικές καταστάσεις αισθημάτων. Οι περισσότερες με σαφήνεια αναφέρονται σε καταστάσεις «παθών»[254], όπως επιθυμία για ηδονή, πόνο, θυμό, φόβο, και αγάπη, σε μία προσπάθεια ερμηνείας της φαινομενολογικής πραγματικότητας, αλλά δε φαίνονται να βασίζονται σε κάποιά συγκεκριμένη ανάλυση επακριβούς περιγραφής των ενδοψυχικών καταστάσεων: «*καὶ τόδε τῆς διανοίας ἀποκάλυψον· πῶς ἔχεις πρὸς ἐπιστήμην; πότερον καὶ τοῦτό σοι δοκεῖ ὥσπερ τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἄλλως; δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι, οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι· οὐδὲ ὡς περὶ τοιούτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, ἀλλ' ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τήν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν ἀλλ' ἄλλο τι, τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτεχνῶς διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων. ἆρ' οὖν καὶ σοὶ τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς δοκεῖ, ἢ καλόν τε εἶναι ἡ ἐπιστήμη καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἐάνπερ γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε ἄλλ' ἄττα πράττειν ἢ ἂν ἐπιστήμη κελεύῃ, ἀλλ' ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ;*» (*Πρωτ.*, 352.b.1-c.7)[255]. Ο Σωκράτης πόρρω

---

[254] Το ότι αυτές ακριβώς οι ενδοψυχικές καταστάσεις είναι καταστάσεις «παθών» - μη ισόρροπες και υγιείς, έχει σαν αποτέλεσμα η ψυχή να νοσεί και ο βίος του ατόμου να είναι *ἐν -λυπος* και όχι *ἀ-λυπος*.

[255] Αναφορικά με το χωρίο αυτό η Capra (1997:303-305) παρατηρεί τα εξής: «*Αυτά τα λόγια, θυμίζουν τη δήλωση του Αντιφώντος* ιδίως ως προς την άποψη ότι τα *πράγματα που προκαλούν πόνο δεν είναι πιο χρήσιμα από εκείνα που προκαλούν την ευχαρίστηση* (όπ.π., σελ., 303). Προσθέτει δε ότι αυτά οι παραπάνω αναφορές δύναται να ιδωθούν ως ένα κλασικό παράδειγμα επιχειρηματολογίας βασισμένης στην δυναμική που αναπτύσσεται μεταξύ *νόμου* και *φύσεως*. Στους πρώιμους διαλόγους, συμπληρώνει, περιγράφονται συχνά παρόμοιες διαδικασίες με όσα περιγράφει ενδελεχώς ο Αριστοτέλης στα *Τοπικά* και στους *Σοφιστικούς ἐλέγχους* (*Σοφ. ἔλ.*, 172b-173a30 και 172b36-173a30). Άλλωστε, ο νόμος δεν είναι τίποτα άλλο από τη γνώμη των «πολλών», η οποία αντιβαίνει εκείνη των σοφών. Στον *Γοργίαν* 'αυτή η αντικρουόμενη διαδικασία περιγράφεται

απέχει μίας τέτοιου είδους ανάλυσης στην επανα-διατύπωση της φαινομενολογικής πραγματικότητας. Οι μόνες καταστάσεις που γίνεται λόγος είναι τα φαινόμενα και οι πίστεις. Δεύτερον, μία φαινομενολογικώς συνεπής αναφορά της κατ' αίσθησιν πραγματικότητας δεν αξιώνει ότι θα πρέπει κάποιος να θέσει τις ά-λογες επιθυμίες στο εννοιολογικό πλαίσιο των συναισθημάτων, διότι αυτές δεν είναι τα μοναδικά είδη ενδοψυχικών καταστάσεων που ανακύπτουν ανεξαρτήτως της λογικής και βρίσκονται σε σύγκρουση με τις υποκειμενικές αιτιολογημένες κρίσεις. Η φαινομενολογική πραγματικότητα και το «**σύστημα των πίστεων**», που συγκροτούν τις γνωσίες ως σχήματα, αυτά καθεαυτά, θα μπορούσαν να διαδραματίσουν τον ίδιο ακριβώς ρόλο.

Το γεγονός ότι ο Σωκράτης δεν κάνει καμία αναφορά σε αμιγώς συναισθηματικές καταστάσεις κατά τη διαρκεια της διαπραγμάτευσης του θέματος, εκ παραλλήλου προς το γεγονός ότι δε θεωρεί ότι πρέπει αναγκαία να τεθούν επί τάπητος οι αμιγείς συναισθηματικές καταστάσεις, για την

εναργώς από τον *Καλλικλή*, ο οποίος κατηγορεί σκληρά τον Σωκράτη ότι παίζει με την αισχύνη του συνομιλητή του και συγχέει επί σκοπού τις επιταγές του νόμου και της φύσεως. Επιπροσθέτως, σημειώνει (όπ.π., σελ., 304) ο Αριστοτέλης, τόνισε την αντίθεση ανάμεσα σε μια ζωή **πλήρη ευχαρίστησης** (*ζῆν ἡδέως*) και τον '*καλό θάνατο*' (*τεθνάναι καλῶς*), πόλωση που τείνει να παρουσιάζει σημαίνουσες ομοιότητες με το συμπερασματικό μέρος του *Πρωταγόρου*: «*εἴ πῃ ἔχετε ἄλλο τι φάναι εἶναι τὸ ἀγαθὸν ἢ τὴν ἡδονήν, ἢ τὸ κακὸν ἄλλο τι ἢ τὴν ἀνίαν· ἢ ἀρκεῖ ὑμῖν τὸ ἡδέως καταβιῶναι τὸν βίον ἄνευ λυπῶν; εἰ δὲ ἀρκεῖ καὶ μὴ ἔχετε μηδὲν ἄλλο φάναι εἶναι ἀγαθὸν ἢ κακὸν ὃ μὴ εἰς ταῦτα τελευτᾷ, τὸ μετὰ τοῦτο ἀκούετε. φημὶ γὰρ ὑμῖν τούτου οὕτως ἔχοντος γελοῖον τὸν λόγον γίγνεσθαι, ὅταν λέγητε ὅτι πολλάκις γιγνώσκων τὰ κακὰ ἄνθρωπος ὅτι κακά ἐστιν, ὅμως πράττει αὐτά, ἐξὸν μὴ πράττειν, ὑπὸ τῶν ἡδονῶν*» (355.a.1-8). Στον *Πρωταγόραν*, ο Σωκράτης ωθεί τον σοφιστή σε μια διπλή σύγχυση επί βάσεως των διπόλων νόμου- φύσεως, ή, εναλλακτικά φύσεως-νόμου, και ομοίως, αγαθόν- ηδύ, ή, ηδύ- αγαθόν. Οι θεωρίες του Αριστοτέλη για την ίδια νοούνται ως πολύτιμοι αρωγοί στην κατανόηση των ελιγμών του Σωκράτη, ο οποίος μοιάζει να επιζητεί με επίμονη να παρακινήσει τον Πρωταγόρα στην ομολογία μιας ηδονιστικής θέσης. Είναι φανερό ότι η άρνηση του σοφιστή να δεχθεί την σύμπτωση του καλού και ηδέως, νοείται από τον Σωκράτη ως θέση η οποία δεν ανταποκρίνεται στις δικές του ειλικρινείς απόψεις. «Φαίνεται λοιπόν σαν ο Πρωταγόρας να παρακινείται να αποδεχθεί μια θέση, η οποία κυρίως είναι «συμβατή με την ανθρώπινη φύση (*ἐν ἀνθρώπου φύσει*)».

ερμηνεία του φαινομενολογικού πεδίου, σημαίνει ότι η σωκρατική στρατηγική της άρνησης στο μεγαλύτερο μέρος της ανάλυσης, είναι να παράξει μία ανάλυση των «παθών» η οποία δείχνει ότι δεν πρόκειται να υπερκεράσουν τη λογική του ατόμου, εάν το ίδιο το άτομο έχει γνώση και κρίση περί την φαινομενολογική πραγματικότητα που το διέπει. Αλλά, ο ισχυρισμός αυτός οδηγεί, πιθανώς, σε έναν περισσότερο σημαντικό λόγο προς απόρριψη της εναλλακτικής θέσης ότι «μία αίσθηση έλξης ή υπέρ το δέον επιθυμίας για ένα αντικείμενο ή επίτευξη κατάστασης συναισθηματικών δεσμών χωρίς να συνδέεται αναγκαστικά με την άποψη για την αγαθότητα που αυτό / αυτοί κομίζει / κομίζουν» ως μία περιγραφή των ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών στη Σωκρατική θεώρηση. Εάν οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες όπως οι Devereux (1995) και Brickhouse & Smith (2002, 2005) τις αντιλαμβάνονται ενυπάρχουν ως γνωστικά σχήματα έν-λυπου βίου στην ψυχική δομή του ατόμου, τότε γιατί θα πρέπει να είμαστε εντελώς βέβαιοι ότι η γνώση θα επικρατούσε αυτών σε συγκρουσιακά καταστασιακά πλαίσια; Πώς θα μπορούσε η γνώση να δαμάσει την αποτελεσματικότητα των ενδοψυχικών καταστάσεων χωρίς κανένα εμπρόθετο περιεχόμενο;

Ο Devereux (Όπ.π.) ρητώς αναγνωρίζει ότι η προσπάθεια να θέσει κάποιος τις ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες με τον τρόπο με τον οποίο αυτός τις αντιλαμβάνεται, θέτει αυτό το πρόβλημα για την εννοιολογική και θεωρητική τους περιγραφή. Και απαντά παραθέτοντας μία απόδειξη από τα *Ήθικά Νικομάχεια* (1145b23-23) του Αριστοτέλη, όπου ο Σωκράτης συλλαμβάνει την ιδέα ότι τίποτε δε θα μπορούσε να υπερκεράσει τη γνώση του αγαθού «πραγματικά ευλογοφανώς» ("intrinsically plausible") (Devereux, 1995:394). Αλλά στο συγκεκριμένο πόνημα ο Σωκράτης πραγματεύεται το φλέγον αυτό ζήτημα περί της σχέσεως της πρόσκτησης της γνώσης με τις άλογες (παράλογες) επιθυμίες, πολύ στενά στα πλαίσια της όλης συζήτησης για την α-σθένεια της ψυχής, και στον Πρωταγόρα εν συνόλω, δηλαδή, και το θέμα για το εάν ή όχι η γνώση είναι ικανή και επαρκής συνθήκη για την τέλεση της πράξεως του αγαθού. Οι Brickhouse &

Smith (2005) «περιστρέφουν» την ανάλυσή τους γύρω από το ζήτημα αυτό και υποστηρίζουν ότι το άτομο με γνώση απλώς δεν έχει πολύ ισχυρές ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες, διότι αυτές οι επιθυμίες, επειδή ακριβώς συνεπάγονται γνωστική διαστρέβλωση της ικανότητάς μας να διακρίνουμε ευκρινώς την πραγματικότητα, είναι ασύμφωνες με την πρόσκτηση της γνώσεως. Και αυτή η θέση ίσως να είναι ορθή, αλλά οι Devereux και Brickhouse & Smith (Όπ.π.) αντιμετωπίζουν ένα ακόμη συναφές πρόβλημα: καθώς ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι πάντοτε υφίσταται συμφωνία εαυτού και εμπειρίας, σε επίπεδο δράσεως, κρίνουν ότι οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες, υπό την έννοια που περιγράφονται, υποκινούν τις δράσεις μας διά της σημαίνουσας επιρροής που ασκούν στο «σύστημα των γνωσιών μας», ως εκ τούτου καθιστούν τον βίο *ἐν -λυπο*. Αλλά, ξανά, αξίζει να αναρωτηθεί κάποιος πώς θα μπορούσε μία τέτοια κατάσταση να επηρεάσει τόσο καθοριστικά τις πίστεις και πεποιθήσεις μας σε επίπεδο δράσεως; Και γιατί θα έπρεπε να σκεφτούμε ότι μία αμιγώς συναισθηματική κατάσταση θα είχε τη δύναμη να επηρεάσει ευθέως τις γνωσίες μας για την αξία ή απαξία μίας δράσεως; Έτσι, ακόμη και εάν οι τρεις μελετητές μπορούν να διαχωρίσουν τη θέση τους από την προβληματική της ερμηνείας του ερωτήματος γιατί ένα άτομο με γνώση δε θα είχε ποτέ υπερκεραστεί από τις οποιέσδήποτε ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες, αντιμετωπίζουν, τουλάχιστον μία εκ πρώτης όψεως δυσκολία στο να δώσουν μία επαρκή εξήγηση για το πώς οι επιθυμίες, όπως τις νοούν, μπορούν να ασκήσουν σημαίνουσα επιρροή στις γνωσίες του ατόμου, και, συνεπώς, να λειτουργήσουν ως μία εσωτερική εστία ελέγχου για το άτομο σε ένα κινητρικό επίπεδο εκδραμάτισης.

Οι τρεις μελετητές ίσως να αντιτείνουν εδώ ότι παρόλο που θα πρέπει να θεωρήσουν ότι είναι μία περιπεπλεγμένη υπόθεση ο τρόπος με τον οποίο οι επιθυμίες αυτού του είδους (οι ά-λογες) θα μπορούσαν να επηρεάσουν ή να επηρεαστούν από τις πίστεις μας, θα πρέπει να τις θέσουμε υπό διαπραγμάτευση σε μία συζήτηση για την επίτευξη άλυπίας και για τη θεραπεία της νοσούσης ψυχής, διότι η ύπαρξή τους είναι το μόνο πράγμα που μπορεί να ερμηνεύσει το γιατί τα πράγματα εμφανίζονται σε εμάς να

είναι περισσότερο άξια λόγου από ό,τι είναι όντως. Αλλά, κάτι τέτοιο υποθέτει, χωρίς καμία σαφή εγγύηση βεβαιότητας, ότι ένα αίσθημα έλξης και μία φαινόμενη αξία είναι δύο διακριτές γνωστικές καταστάσεις. Δηλαδή, ενώ οι μελετητές αυτοί δε φαίνεται να λανθάνουν θεωρώντας ότι χρειαζόμαστε να προσφύγουμε στα αισθήματα έλξεως για να κατανοήσουμε το γιατί τα πράγματα μπορούν να εμφανίζονται σε εμάς ως άξια λόγου ή /και ενασχόλησης περισσότερο από ό,τι υπαγορεύει η έλλογη διανοιά μας, κάτι τέτοιο δε σημαίνει ότι θα πρέπει να θέσουμε και την ύπαρξη δύο διαφορετικών γνωστικών καταστάσεων: εκείνη της έλξης και εκείνης της φαινόμενης αξίας. Θα ήταν προτιμότερο να ειπωθεί, ότι το να βιώνουμε το συναίσθημα της έλξης εξισούται με τη φαινόμενη αξία της αγαθότητας τούτου. Επιπροσθέτως, δεν υφίσταται κανένας κειμενικής φύσεως λόγος να σκεφτούμε ότι ο Σωκράτης πίστευε ότι μία έλξη και μία φαινόμενη αξία είναι δύο διακριτές γνωστικές καταστάσειςγια τα πράγματα, διότι τα μοναδικά είδη των κινητρικών καταστάσεων που περιγράφει, είναι «φαινόμενα» και «πίστεις».

Τελικώς, εάν κάποιος υποθέσει, όπως τουλάχιστον οι Devereux και Brickhouse & Smith (Όπ.π.) πιστεύουν ότι έκανε ο Σωκράτης, ότι κάθε φορά που μας έλκει κάτι, μας φαίνεται και αγαθό, τότε δεν υφίσταται κανένας ισχυρός φιλοσοφικού προσανατολισμού λόγος για να σκεφτούμε ότι μία έλξη και ένα «φαινόμενο», δεν είναι μία και αυτή γνωστική κατάσταση, η οποία συμπεριλαμβάνει και το φαινομενολογικό και το αντιπροσωπευτικό περιεχόμενο. Έτσι, η σκέψη ότι ο Σωκράτης θέτει τις αμιγώς συναισθηματικές καταστάσεις για να ερμηνεύσει τη φαινομενολογική πραγματικότητα, είναι αβάσιμη. *Εν συνόψει*, έπειτα, καθώς δε μπορούμε να ερμηνεύσουμε το πώς αμιγώς συναισθηματικές καταστάσεις μπορούν να επηρεάσουν ή να επηρεαστούν από τις πίστεις μας, και επειδή δε χρειάζεται να θέσουμε αμιγώς συναισθηματικές καταστάσεις για να εξηγήσουμε τη φαινόμενη αξία ή απαξία ενός πλαισίου, θα πρέπει να απορρίψουμε την ιδέα ότι ο Σωκράτης πιστεύει ότι οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες είναι αμιγώς συναισθηματικές καταστάσεις. *Αντιθέτως*, θα πρέπει να

συμπεράνουμε ότι η σκοποθεσία του Σωκράτη στον *Πρωταγόρα*, είναι να παράξει μία θεωρητική και εννοιολογική σύλληψη των «παθών» της ψυχής και των επιθυμιών που είναι ευαίσθητα σε συγκεκριμένα είδη εκλογίκευσης. Υπό αυτό το πρίσμα, ισχύει η δεύτερη εναλλακτική θέση, δηλαδή, η σκέψη ότι μία ά-λογη επιθυμία είναι μία φαινόμενη εμπειρία ότι ένα αντικείμενο ή μία κατάσταση συναισθηματικών δεσμών είναι καλύτερη έναντι κάποιάς άλλης, και έτσι παρωθούμαστε σε άμεση δράση προς την κατεύθυνση αυτή. Άρα, συνιστούν γνωστικές προσεγγίσεις αξιολογικού χαρακτήρα.

Είναι λοιπόν, μία ά-λογη (παράλογη) επιθυμία μία φαινομενολογική αντίληψη ότι κάποιο αντικείμενο ή μία κατάσταση συναισθηματικών δεσμών είναι κάτι αγαθό; Η άποψη ότι τα «φαινόμενα» διαδραματίζουν έναν σημαντικό ρόλο στη σωκρατική Ηθική Ψυχολογία είναι κειμενικώς εκπορευόμενη. Επιπλέον, έχουμε δει ότι είναι λογικό να συμπεράνουμε ότι ο Σωκράτης πιστεύει ότι τα «φαινόμενα» είναι τουλάχιστον ενδοψυχικές καταστάσεις που ομοιάζουν με τις επιθυμίες: μία έλξη αυτή καθεαυτή είναι ένα «φαινόμενο» που έχει κάποιά υποκειμενική αξία για το άτομο διότι υπηρετεί ή εξυπηρετεί μία έμφυτη τάση «να περνάει καάποιος καλά». Τελικώς, η σχέση μεταξύ της φαινομενολογικής πραγματικότητας και των πίστεων είναι σαφής: εάν κάτι εμφανίζεται ως αγαθό, τότε, αποκλείοντας κάθε αντισταθμιστική απόδειξη περί αντιθέτου, θα έχουμε την πεποίθηση ότι είναι αγαθό. Πράγματι, σε πολλές περιπτώσεις το ολίσθημα από «φαινόμενο» σε μία πίστη, είναι άμεσο.

Υφίσταται, όμως, ένα πρόβλημα αναφορικά με την άποψη ότι οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες είναι «φαινόμενα», και αυτό είναι το σημείο όπου ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι η γνώση καθιστά τα «φαινόμενα» άνευ ουσίας, σημασίας και δυνάμεως, το άτομο μπορεί να αξιολογήσει μόνο του, στη βάση του πυρηνικού εαυτού του, το αγαθόν: «*ἡ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον;*» (*Πρωτ.*, 356.d.7-e.2), αλλά αυτή η ικανότητα Αυτοελέγχου, δε συνεπάγεται και αναγκαία ότι αυτά καταλύονται και παύουν να υφίστανται τα φαινόμενα

και οι γνωσιακές πλάνες αυτών. Μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ένα υποκείμενο που έχει γνώση εξακολουθεί και βιώνει εμπειρίες «φαινομενολογικής πραγματικότητας», δεν αρνείται τον κόσμο, ούτε την εμπειρία. Την ίδια στιγμή, ο Σωκράτης περιγράφει το άτομο που έχει τη γνώση, ότι διαγει βίο εν ειρήνη[256]. Θα μπορούσαμε στο σημείο αυτό να νοήσουμε την κατάσταση της ηρεμίας της ψυχής, ως μία **κατάσταση άλυπου βίου**[257]. Το άτομο είναι απαλλαγμένο από γνωστικά σχήματα ά-λογων (παράλογων) επιθυμιών και έχει ποιότητες **Ψυχικής Ευρωστίας**[258]. Είναι, όμως, εξαιρετικά απίθανο ότι ο Σωκράτης πιστεύει πώς το να έχει κάποιος ισχυρές ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες, είναι συμβατό με την ψυχική ειρήνη. Ωστόσο, ενώ ο Σωκράτης πιστεύει ότι τα «φαινόμενα» ομοιάζουν σημαντικά προς τις επιθυμίες, δεν είναι όμως επιθυμίες με όλα τους τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα. Με άλλα λόγια, μία αίσθηση έλξης

---

[256] Ο στόχος αυτός καθίσταται σαφής σε ένα χωρίο των πλατωνικών Νόμων: «*ἡδονὴν βουλόμεθα ἡμῖν εἶναι, λύπην δὲ οὔθ' αἱρουμεθα οὔτε βουλόμεθα, τὸ δὲ μηδέτερον ἀντὶ μὲν ἡδονῆς οὐ βουλομεθα, λύπης δὲ ἀλλάττεσθαι βουλόμεθα· λύπην δ' ἐλαττω μετὰ μείζονος ἡδονῆς βουλομεθα, ἡδονὴν δ' ἐλάττω μετὰ μείζονος λυπης οὐ βουλομεθα*» (*Νομ.*, 733.a.9-b.4)

[257] Η Capra (1997:274) υποστηρίζει ότι «*ένα ακριβές παράδειγμα εγγράφων, αποκαλύπτει ότι η μετρητική τεχνική είναι μία επιστημονική εκδοχή της τέχνης άλυπίας του Αντιφώντος. Αλλά ο Σωκράτης εξυπηρετείται από την έμφαση του Αντιφώντος στην ευχαρίστηση ως φυσικού τέλους* (σσ. ο πλαγιασμός δικός της), *ώστε να δηλώσει τα δικά του ηθικά παράδοξα, αυτός φτάνει έτσι σε συμπεράσματα, με τρόπο που είναι αντίθετα με εκείνα του σοφιστή. Η μετρητική τέχνη, όπως η πολιτική τέχνη του Πρωταγόρα, είναι μία τέχνη ανάλυσης η οποία κατακτά την «σωτηρία»* (σσ. τα εισαγωγικά δικά της) *και σε αυτό αποκαλύπτεται / παρουσιάζεται ως ο αντίποδας της τέχνης του Πρωταγόρα. Η σωτηρία είναι ένα προνόμιο το οποίο ο Πρωταγόρας διεκδικεί μόνο στην πολιτική του τέχνη. Ο Σωκράτης, αντιθέτως, θεωρεί τη σωτηρία ως την ορθότερη από τις κατώτερες τέχνες*».

[258] <u>Ο παραλληλισμός με τον Αντιφώντα είναι σαφής</u>: «*η ηρεμία της ψυχής για την οποία μιλά ο Σωκράτης στον Πρωταγόραν, είναι μια μορφή εσωτερικής ομόνοιας η οποία προκαλείται από την μετρητική τεχνική, όπως είναι σαφές από την σύγκριση με το πέρασμα που αναφέρεται στον Αλκιβιάδη (126c-d), όπου η προσφυγή στην μετρητική τέχνη επιτρέπει να κατακτήσει (κανείς) ακριβώς την ομόνοια, και αναγνωρίζεται η σύνδεση μεταξύ της συλλογικότητας και της ατομικής εργασίας, που πρέπει να έχει τη βάση της στο γραπτό του Αντιφώντος*» (Capra, 1997:306).

προς κάτι ή κάποιον, δεν είναι ακόμη και επιθυμία. Τώρα, κάποιος θα μπορούσε να αντιταχθεί σε αυτόν τον ισχυρισμό στη βάση του ότι δεν υφίσταται καμία διακριση ανάμεσα σε μία έλξη (ένα φαινόμενο) και σε μία πλήρη επιθυμία. Αλλά φαίνεται ότι υπάρχουν πολλές περιπτώσεις που τείνουν να τεκμηριώσουν ότι υφίσταται μία τέτοια διακριση. Επί παραδείγματι, μπορεί να βρίσκουμε κάτι ελκυστικό, αλλά δε σημαίνει και ότι το επιθυμούμε. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και προς την αντίθετη κατεύθυνση. Τέτοια συναισθήματα έλξεως ή αποστροφής είναι ποιοτικώς διαφορετικά από καταστάσεις, οι οποίες αναπαριστούν τα αντικείμενά τους ως δυνητικούς λόγους κινήτρων προς δράση. Έτσι, φαίνεται εύλογο και έλλογο για τον Σωκράτη να σκεφτεί ότι το να αισθανθεί κάποιος έλξη ή αποστροφή για κάτι, και συνεπώς να δράσει στη βάση αυτής της αίσθησης, είναι δύο διαφορετικά πράγματα και ότι ακόμη και εάν το άτομο που έχει γνώση, ίσως να βιώσει συναισθήματα έλξης ή αποστροφής για κάποιά πράγματα χωρίς εν τω όντει να παρωθείται σε δράση από αυτές τις καταστάσεις, ή να έχει καταστρέψει την ψυχική ηρεμία του εξαιτίας της ύπαρξης μίας φαινομενολογικής πραγματικότητας. Το άτομο είναι έλλογο ον και μπορεί να αξιολογήσει συνέπειες και α-συνέπειες με τα μέτρα και τα σταθμά που θέτει ο Εαυτός του έναντι του κόσμου.

Τότε τί είναι αυτό σε ένα φαινόμενο (μία έλξη) που το οδηγεί στο να καταστεί αυτό μία επιθυμία; Η πλέον προφανής απάντηση είναι ότι ένα φαινόμενο θα πρέπει να εκληφθεί ως μία αληθής πραγματικότητα και, ως εκ τούτου, να αναχθεί σε πίστη – πεποίθηση και να συγκροτήσει δομή γνωσιακού σχήματος. Εκ νέου, επειδή η μετάθεση από το φαινόμενο στην πίστη μπορεί να είναι στιγμιαία, ειδικώς για κάποιον του οποίου οι απόψεις περί την αξία ή απαξία της αγαθότητος μίας δράσης είναι υπό ανάπτυξη και ασταθείς, ομοιάζει με μία ήδη ευθεία σχέση με την πίστη και, συνεπώς, με την κινητρική δράση. Έτσι φαίνεται ότι η τρίτη εναλλακτική άποψη πώς μία πίστη ότι ένα αντικείμενο ή μία κατάσταση συναισθηματικών δεσμών είναι αγαθή και η οποία βασίζεται σε μία φαινομενολογική μορφή ότι ένα αντικείμενο ή μία κατάσταση συναισθηματικών δεσμών είναι αγαθή, είναι η

άριστη επιλογή από τις τρεις σχετικές εναλλακτικές διόδους που προτάθηκαν. Οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες είναι αξιολογικές πίστεις, οιονεί κρίσεων, οι οποίες βασίζονται στα φαινόμενα και για το λόγο αυτό μπορεί να έρχονται σε σύγκρουση με τις υπόλοιπες στο σύστημα των προσωπικών μας πίστεων, οι οποίες είναι καλά θεμελιωμένες επί μίας έλλογης βάσεως για το *ἀγαθὸν*[259]. Αυτό είναι το γεγονός πως αυτές οι πίστεις βασίζονται στον τρόπο με τον οποίο τα πράγματα εμφανίζονται σε εμάς, κάτι το οποίο ερμηνεύει το γιατί μπορεί να είναι ανθεκτικές και να επιμένουν παρά το γεγονός ότι έχουμε αντιθετικές και καλά θεμελιωμένες επί της λογικής, πίστεις σχετικά με το προς διερεύνηση αντικείμενο, διότι τα φαινόμενα μπορεί να επιμένουν ενόψει της αλήθειας, και, έτσι, εκτός και εάν είμαστε απόλυτα σίγουροι ότι ένα φαινόμενο αξίας δεν αντανακλά την αληθή αξία - αγαθότητα, είναι δύσκολο να εμποδίσουμε εαυτούς από το να διαμορφώσουν μία γνωστική πίστη επί αυτής της βάσεως. **Πρόκειται για τη διαδικασία της διαμόρφωσης των γνωστικών σχημάτων.**

Αυτή η ερμηνεία της σωκρατικής περιγραφής έχει το πλεονέκτημα ότι καθιστά ικανό τον Σωκράτη να συλλάβει μία καλή διασύνδεση μεταξύ της φαινομενολογίας της κινητρικής σύγκρουσης με την ερμηνευτική απόδοση που ο ίδιος της προσέδωσε. Η κινητρική σύγκρουση είναι μία συγκρουσιακή κατάσταση μεταξύ της καλώς θεμελιωμένης έννοιας του αγαθού, και μίας πίστεως που βασίζεται στον τρόπο με τον οποίο το πράγματα εμφανίζονται σε εμάς. Αν και πιθανώς να φτάνουμε σε μία εννοιολογική αντίληψη του τί θα πρέπει να πράξουμε στη βάση της λογικής, μία εναλλακτική πορεία δράσεως, ίσως, να εμφανιζόταν σε εμάς ως αγαθή, και έτσι να υιοθετήσουμε τη φαινόμενη αντιληπτική εμπειρία και να φτάσουμε να πιστέψουμε ότι είναι αγαθού χαρακτήρα. Και, όντως, μπορούμε να αναγνωρίσουμε αυτή την πίστη ως συγκρουόμενη με την έλλογη αντίληψη του αγαθού, και

---

[259] Στον ισχυρισμό ότι οι επιθυμίες είναι πίστεις για την αξία (είτε βασίζονται στα φαινόμενα, είτε στη λογική), ο Σωκράτης υιοθετεί μία άποψη η οποία είναι ριζικώς αντίθετη σε ό,τι συχνά αναφέρεται ως η θεωρία κινήτρων του Hume (1978), σύμφωνα με την οποία οι πίστεις και οι επιθυμίες είναι απολύτως διακριτοί τύποι νοητικών καταστάσεων.

επαπειλητική για να μας ωθήσει σε μία άλλη πορεία δράσης. Αυτή η σύλληψη της ενδοψυχικής σύγκρουσης ερμηνεύει το γιατί μπορούμε να είμαστε θυμωμένοι με μερικά από τα κίνητρά μας, επειδή εμπιστευτήκαμε τις αξιολογικές μας κρίσεις οι οποίες βασίζονται περισσότερο στη λογική, εν σχέσει προς εκείνες που βασίζονται στον τρόπο με τον οποίο τα πράγματα εμφανίζονται σε εμάς. Κατά τον ίδιο τρόπο, εάν αυτά τα φαινόμενα είναι ζώντα, και εάν επιμένουν, τότε η προσοχή μας θα κυριαρχούταν από τις αξιολογικές πίστεις που βασίζονται στα φαινόμενα, και θα δρούσαμε συμφώνως προς την πίστη αυτή. Και αυτή η θέση συνίσταται στο ότι έχουμε διττές πίστεις (αν και μία είναι η επικρατούσα ή απασχολεί περισσότερο την προσοχή μας τη στιγμή της πράξεως), κάτι που ερμηνεύει τα συναισθήματα σύγκρουσης ή / και εντροπής και πολύ συχνά συνοδεύει τη λανθασμένη πράξη. Τελικώς, εάν δρούμε σε συμφωνία και γνωστική συνέπεια με τις ψευδείς πίστεις και τις γνωσιακές στρεβλώσεις, μπορούμε να δούμε τώρα για ποιο λόγο καθιστούμε εαυτούς υπευθύνους για την ανάληψη της λανθασμένης πράξης. Μεμφόμαστε εαυτούς διότι κατορθώσαμε, διά της λογικής και διά της γνώσεως, να αποκτήσουμε εκείνη την πληροφορία που είναι αναγκαία για να συνειδητοποιήσουμε το τί θα έπρεπε να κάνουμε, και έτσι, θα έπρεπε να έχουμε συνειδητοποιήσει τη στιγμή της πράξεως ότι τα φαινόμενα ήταν μόνο φαινόμενα, και επ' ουδενί δεν αντανακλούν τη ρεαλιστική πραγματικότητα.

Το γεγονός ότι ο Σωκράτης εκλαμβάνει τις ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες ως αξιολογικές πίστεις, ως εναντιούμενες στις επιθυμίες, οι οποίες είναι ανεξάρτητες κάθε αξιολογικής κρίσης του επιθυμητού αντικειμένου ή των φαινομένων, ανοίγει ενδιαφέρουσα πιθανότητα, δηλαδή, για τον Σωκράτη, οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες ανθίστανται στη λογική, αλλά όχι κατά κανόνα ή κατ' ουσίαν. Οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες εξακολουθούν να είναι πίστεις, και ο σκοπός των πίστεων είναι η αναπαράσταση του κόσμου. Έτσι, κάθε αξιολογική πίστη είναι ευαίσθητη έναντι της αποδείξεως. Ως εκ τούτου, ίσως, οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες, εξαιτίας του ότι βασίζονται σε έντονα ή ζωηρά φαινόμενα,

χρειάζονται περισσότερες αποδείξεις και μεγαλύτερη δύναμη πειθούς από ό,τι θα χρειαζόταν μία τυπική ψευδής πίστη. Άρα, αναφορικά με τα ά-λογα (παράλογα) κίνητρα των ανθρωπίνων δράσεων, ο Σωκράτης μπορεί να παράξει μία περιγραφική έκθεση για το πώς οι αναπτυσσόμενες έλλογες πίστεις μπορούν να φτάσουν στο πάνθεόν τους στη γνώση, αποτρέποντάς μας να έχουμε ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες. Η απόκτηση της γνώσης είναι, λοιπόν, μία **ψυχοθεραπευτική διαδικασία** που εξισούται με γνωστική αναδόμηση.

Στη σωκρατική περιγραφή, παρεμποδίζουμε τις αρέσκειές μας ή τα φαινόμενα που μας περιβάλλουν από τα δώσουν ύπαρξη σε πίστεις, διαμέσου μίας έλλογης πράξεως, με το να πείθουμε εαυτούς ότι τα φαινόμενα δεν αντανακλούν την αληθή πραγματικότητα. Η όλο και περισσότερη πληροφόρηση που έχουμε αναφορικά με τη φύση της αξίας του κόσμου, με το ποιές κατηγορίες πραγμάτων τείνουν να εμφανίζονται ως αγαθά σε εμάς και σε ποιά καταστασιακά πλαίσια συντελείται αυτό, και για το φιλαλήθη χαρακτήρα αυτών των φαινομένων, μας καθιστούν πολύ περισσότερο αποτελεσματικούς στο να παρεμποδίσουμε τη φαινομενολογική μας πραγματικότητα να απολήξει σε πίστεις, και έτσι να καταστείλει την κινητρική τους αποτελεσματικότητα[240]. Αυτή ακριβώς η διαδικασία μπορεί, κατά την άποψη του γράφοντος, να παρομοιαστεί με την ***praemeditatio mali*** και με την «***τέχνη ἀλυπίας***». Και, όντως, για το άτομο που έχει γνώση, αυτή η διαδικασία θα μπορούσε να είναι αρκετά άνευ κόπου και σημαίνουσας προσπάθειας. Αυτή ακριβώς είναι η πρόσκτηση της «***τέχνη ἀλυπίας***». Στον *Μένωνα* ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι: «*καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρῆμα καὶ πάντ' ἀγαθά ἐργάζονται· πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἂν τις αὐτὰς*

---

[240] Πρβλ. την άποψη του Αριστοτέλη ότι το μη-λογικό μέρος της ψυχής είναι «μη-λογικό» υπό την άποψη ότι βρίσκεται σε μία συγκρουσιακή κατάσταση με και παλεύει εναντίον της λογικής τόσο στο εγκρατές όσο και στο μη εγκρατές άτομο, αλλά, όμως, επίσης, διέπεται από τη λογική υπό τον όρο ότι ακροάται εκείνη και πείθεται απο εκείνη (*Ηθ. Νικ.*, 1102a15-1103a10).

δῆση αἰτίας λογισμῷ. τοῦτο δ' ἐστίν, ὦ Μένων ἑταῖρε, ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὡμολόγηται. ἐπειδὰν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἔπειτα μόνιμοι· καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης» (97.e.6-98.a.8). Έτσι, όταν κάτι που είναι αγαθό φαίνεται αγαθό στο άτομο με γνώση, αυτό το άτομο έχει τα εφόδια να αντιληφθεί ταχέως ότι δεν είναι αγαθό εν τω όντει, διότι έχει κριτήρια περί την αγαθότητα και για τις αιτίες που καθιστούν κάτι αγαθό και μπορεί και να διαφοροδιαγνώσει περί την αγαθότητα ή μη (κριτήριο αληθούς αγαθότητας). Δεν υφίσταται για το άτομο με γνώση χώρος να εξελιχθούν σε πίστεις τα φαινόμενα[261].

Όντως, καθίσταται ορατό το γιατί ένα άτομο με γνώση δε θα νιώσει ποτέ επαπειλούμενο από ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες. Διότι για τον Σωκράτη η γνώση αξιώνει την ύπαρξη συνεπών πίστεων. Έτσι, άτομα με γνώση δε θα έχουν εξ ορισμού κάποιά πίστη η οποία θα αντίκειται σε αυτή τη γνώση, και, έτσι, καθώς οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες είναι πίστεις, δε θα έχουν καθόλου ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες. Κάτι τέτοιο ερμηνεύει τον ισχυρισμό του Σωκράτη αναφορικά με την επίτευξη ηρεμίας ψυχής του ατόμου με γνώση: τα άτομα με γνώση και, κυρίως, επίγνωση σωματικού και ψυχικού εαυτού, δε θα διέπονται από ψευδείς και ανακριβείς πίστεις και συνεπώς δε θα έχουν καθόλου κίνητρα που θα έρχονται σε σύγκρουση με την υποκειμενική έλλογη μίας σύλληψης περί του αγαθού.

Και εάν αυτές οι προαναφερθείσες παρατηρήσεις είναι ορθές, τότε ένα κυρίαρχο συστατικό μίας σταθερής ερμηνείας έχει παρερμηνευτεί: κατά την άποψη του γράφοντος δε θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι ο Σωκράτης αποπειράται να εξηγήσει την ενδοψυχική σύγκρουση και την α-σθένεια της ψυχής χωρίς να θέσει τις ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες στον *Πρωταγόραν*. Αντιθέτως, θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι ο Σωκράτης

---

[261] Βλ. Penner (1996) για μία επαρκώς πειστική περιγραφή του γιατί η γνώση δε μπορεί να κλονιστεί από τη δύναμη των φαινομένων. Και είναι αυτή η πτυχή της περιγραφής του Penner (ό.π) η οποία είναι συμβατή με την ψυχοθεραπευτική διασταση του πλατωνικού *Πρωταγόρου*, όπως νοείται από τον γράφοντα στα πλαίσια της παρούσας ενότητας.

αντιλαμβάνεται τις ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες ως ανάλογες προς τα δεδομένα της φαινομενολογικής εμπειρικής πραγματικότητας και ως αυτές που καταφάσκουν τη δύναμη της γνώσεως για την ενδοψυχική ισορροπία και την ηρεμία.

Και όπως έχει αναφερθεί και προηγουμένως, πολλοί μελετητές υποστηρίζουν τη θέση ότι η Ηθική Ψυχολογία της πλατωνικής *Πολιτείας* η οποία θέτει τις ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες ως τους παράγοντες εκείνους που δύνανται να ερμηνεύσουν την ενδοψυχική σύγκρουση και την α-σθένεια της ψυχής, σηματοδοτεί μία ριζική μεταστροφή από το ανάλογο εννοιολογικό και διαπραγματευτικό πλαίσιο του *Πρωταγόρου*. Από το σημασιολογικό πρίσμα ανατόμησης όμως της παρούσας συγγραφής, δύναται να υποστηριχθεί ότι ο Σωκράτης θέτει το ζήτημα περί τις ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες για να ερμηνεύσει με έναν ικανό και επαρκή τρόπο τη φαινόμενη πραγματικότητα ήδη από τον *Πρωταγόραν*. Εάν, όντως, ισχύει αυτό, τότε οφείλουμε να θέσουμε υπό αμφισβήτηση τον ισχυρισμό μας ότι η Ηθική Ψυχολογία του *Πρωταγόρα* και της *Πολιτείας* διαφοροποιούνται πλήρως. Θα μπορούσαμε να αναρωτηθούμε, όμως, επίσης, εάν ο *Πρωταγόρας* και η *Πολιτεία* θέτουν ευθέως την ίδια εννοιολογική σύλληψη για τις ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες. Αν και μία προσπάθεια μίας πλήρους έκθεσης της λαβυρινθώδους Ηθικής Ψυχολογίας της *Πολιτείας*, ξεφεύγει από τη σκοποθεσία και στοχοθεσία της πραγμάτευσης που επιχειρείται εδώ, θα θέλαμε να συμπεράνουμε ότι η Ηθική Ψυχολογία της *Πολιτείας*, παρουσιάζει σημαίνουσες ομοιότητες προς τη σύστοιχη του *Πρωταγόρου* στο ότι: 1. οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες σε αμφότερους τους διαλόγους είναι γνωστικά σχήματα πίστεων που βασίζονται στα φαινόμενα, και 2. αυτές οι πίστεις ανθίστανται, αλλά δεν είναι αλώβητες και πόρρω απέχουσες γνωστικής αναδόμησης. Αυτή η ερμηνευτική προσέγγιση είναι καταφανής στην *Πολιτείαν*, όπου αναφέρεται ότι: «*τάχιστα γίγνεσθαι πρὸς τὸ ἰᾶσθαί τε καὶ ἐπανορθοῦν τὸ πεσόν τε καὶ νοσῆσαν, ἰατρικῇ θρηνῳδίαν ἀφανίζοντα. Ὀρθότατα γοῦν ἄν τις, ἔφη, πρὸς τὰς τύχας οὕτω προσφέροιτο. Οὐκοῦν, φαμέν, τὸ μὲν βέλτιστον τούτῳ τῷ λογισμῷ ἐθέλει ἕπεσθαι. Δῆλον δή.*

Τὸ δὲ πρὸς τὰς ἀναμνήσεις τε τοῦ πάθους καὶ πρὸς τοὺς ὀδυρμοὺς ἄγον καὶ ἀπλήστως ἔχον αὐτῶν ἀρ' οὐκ ἀλόγιστόν τε φήσομεν εἶναι καὶ ἀργὸν καὶ δειλίας φίλον; Φήσομεν μὲν οὖν» (604.d.1-11). Και σε μία γλώσσα που φαίνεται να είναι «ανάμνηση» της γλώσσας του *Πρωταγόρου*, ο Σωκράτης επισημαίνει τον τρόπο με τον οποίο βλέπουμε τα πράγματα να επηρεάζονται από τα ποικίλα καταστασιακά πλαίσια υπό τα οποία τα βλέπουμε: «*ταὐτόν που ἡμῖν μέγεθος ἐγγύθεν τε καὶ πόρρωθεν διὰ τῆς ὄψεως οὐκ ἴσον φαίνεται. Οὐ γάρ. Καὶ ταὐτὰ καμπύλα τε καὶ εὐθέα ἐν ὕδατί τε θεωμένοις καὶ ἔξω, καὶ κοῖλά τε δὴ καὶ ἐξέχοντα διὰ τὴν περὶ τὰ χρώματα αὖ πλάνην τῆς ὄψεως, καὶ πᾶσά τις ταραχὴ δήλη ἡμῖν ἐνοῦσα αὕτη ἐν τῇ ψυχῇ*» (*Πολιτ.*, 602.c.7-d.1).

Και ο Σωκράτης προχωρά στο να αναφέρει ότι: «*Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἱστάναι βοήθειαι χαριέσταται πρὸς αὐτὰ ἐφάνησαν, ὥστε μὴ ἄρχειν ἐν ἡμῖν τὸ φαινόμενον μεῖζον ἢ ἔλαττον ἢ πλέον ἢ βαρύτερον, ἀλλὰ τὸ λογισάμενον καὶ μετρῆσαν ἢ καὶ στῆσαν; Πῶς γὰρ οὔ; Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε τοῦ λογιστικοῦ ἂν εἴη τοῦ ἐν ψυχῇ ἔργον*» (*Πολιτ.*, 602.d.6-e.2). Κατά τον ίδιο τρόπο, μερικές φορές, ακόμη και όταν το έλλογο μέρος της ψυχής μας έχει καταδείξει το αληθές για συγκεκριμένα αντικείμενα, το αντίθετο εξακολουθεί να εμφανίζεται σε εμάς. Σύμφωνα με τον Σωκράτη, αυτό δείχνει ότι υφίστανται δύο μέρη στην ψυχή: «*Τούτῳ δὲ πολλάκις μετρήσαντι καὶ σημαίνοντι μείζω ἄττα εἶναι ἢ ἐλάττω ἕτερα ἑτέρων ἢ ἴσα τἀναντία φαίνεται ἅμα περὶ ταὐτά. Ναί. Οὐκοῦν ἔφαμεν τῷ αὐτῷ ἅμα περὶ ταὐτὰ ἐναντία δοξάζειν ἀδύνατον εἶναι; Καὶ ὀρθῶς γ' ἔφαμεν. Τὸ παρὰ τὰ μέτρα ἄρα δοξάζον τῆς ψυχῆς τῷ κατὰ τὰ μέτρα οὐκ ἂν εἴη ταὐτόν. Οὐ γὰρ οὖν. Ἀλλὰ μὴν τὸ μέτρῳ γε καὶ λογισμῷ πιστεῦον βέλτιστον ἂν εἴη τῆς ψυχῆς. Τί μήν; Τὸ ἄρα τούτῳ ἐναντιούμενον τῶν φαύλων ἄν τι εἴη ἐν ἡμῖν*» (*Πολιτ.*, 602.e.4-603.a.8). Και ο Σωκράτης προχωρά στο να προβεί σε μία σύγκριση αυτής της σύγκρουσης μεταξύ των πίστεων για το πώς τα πράγματα φαίνονται με την περίπτωση μίας ενδοψυχικής σύγκρουσης μεταξύ των πίστεων για την αξία που αυτές κομίζουν: «*ὥσπερ κατὰ τὴν ὄψιν ἐστασίαζεν καὶ ἐναντίας εἶχεν ἐν*

ἑαυτῷ δόξας ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν, οὕτω καὶ ἐν ταῖς πράξεσι στασιάζει τε καὶ μάχεται αὐτὸς αὑτῷ» (*Πολιτ.*, 603.d.1-3).

Επομένως, έχουμε έναν εκ πρώτης όψεως καλό λόγο για να σκεφτούμε ότι και στον *Πρωταγόραν* και στην *Πολιτείαν*, το ά-λογο (παράλογο) μέρος της ψυχής είναι οικείο σε πίστεις που βασίζονται σε γνωστικές διαστρεβλώσεις (φαινόμενα), και ότι αυτή η κινητρική σύγκρουση είναι κατά βάθος μία σύγκρουση μεταξύ δύο πίστεων – η μία εξ αυτών βασίζεται στη λογική και η έτερη βασίζεται στον τρόπο που τα πράγματα εμφανίζονται ή ερμηνεύονται. Όταν αυτές οι πίστεις σχετίζονται με την αξία ενός συγκεκριμένου αντικειμένου ή πορείας δράσεως, τότε δεν απασχολεί το σε ποιά πίστη βασιζόμαστε για να εμπλακούμε σε μία δράση συνεπή προς τις αξιακές μας πίστεις[262]. Και αυτή η θέση εξηγεί τη

---

[262] Και στο σημείο αυτό θα μπορούσε να διατυπωθεί μία ένσταση, πολύ καλά θεμελιωμένη στη σχετική βιβλιογραφία (βλ. παρακάτω), αναφορικά με το ότι ο συγκεκριμένος ισχυρισμός δεν αποτελεί έναν ακριβή λειτουργικό ορισμό της έννοιας της *ενδοψυχικής κινητρικής* σύγκρουσης, διότι ο Σωκράτης δε θεωρεί πως το επιθυμητικό μέρος της ψυχής σχετίζεται με τις αξιακές υποκειμενικές μας πίστεις (πρβλ. Moline, 1978; Lesses, 1987; Carone, 2001; Bobonich, 2002:216-292). Η πρωταρχική απόδειξη, λοιπόν, για τη θέση ότι οι επιθυμίες οι οποίες προέρχονται από το επιθυμητικό μέρος της ψυχής είναι ανεξάρτητες από τις αξιακές μας πίστεις, προέρχεται από την *Πολιτείαν* (437d-e) όπου ο Σωκράτης αποπειράται να διακρίνει τις βιολογικές επιθυμίες (πείνα, δίψα) από τα άλλα είδη επιθυμιών. Συνεχίζει δε αναφέροντας ότι δε θα πρέπει να μας παραπλανεί η άποψη ότι *«πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν»* (*Πολιτ.*, 438.a.3-4). Μερικοί μελετητές θεωρούν ότι η πίστη αυτή θα πρέπει να εκληφθεί ως μία ευθεία αποκήρυξη της άποψης ότι όλες οι επιθυμίες μας κινούνται στην κατεύθυνση του τί θεωρούμε ότι είναι αγαθό (πρβλ. Irwin, 1995:209; Penner, 1971, 1990; Reeve, 1998, 134-135). Όμως, το συγκεκριμένο χωρίο μετά δυσκολίας παρέχει μία συμπερασματική απόδειξη ότι στην *Πολιτείαν* απορρίπτεται η άποψη ότι όλες οι επιθυμίες κινούνται σε μία κατεύθυνση υποκειμενικής αξιακής πίστης προς το αγαθό. Κατά πρώτον, ο ρόλος του Σωκράτη έναντι των ακροατών του είναι προειδοποιητικός απέναντι στην ιδέα ότι ο ισχυρισμός ότι όλες οι επιθυμίες μας είναι προς τα αγαθά, συνιστά μία ένσταση έναντι του ισχυρισμού ότι οι βιολογικές μας επιθυμίες είναι διακριτές από τα άλλα είδη επιθυμιών, διότι είναι απολύτως αυτοπαθείς. Κάτι τέτοιο αφήνει ανοιχτό περιθώριο της πιθανότητας ότι ο Σωκράτης πιστεύει πως ο ισχυρισμός ότι όλες μας οι επιθυμίες είναι προς το αγαθόν, είναι αληθής. Αλλά και πάλι, κάτι τέτοιο δε συνιστά μία ένσταση στην άποψη που διατυπώνεται στα πλαίσια της παρούσης διαπραγμάτευσης. Και ο Σωκράτης ορθώς θα πίστευε ότι: εάν όλοι μας επιθυμούμε μόνο το αγαθό, αυτό δε σημαίνει ότι δεν υφίστανται και

σωκρατική θεώρηση ότι η ψυχή επιδιώκει πάντοτε το αγαθόν και πράττει το καθετί προς την επίτευξή αυτού: «*Ὁ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει*» (*Πολιτ.*, 505.d.11-e1).

Επιπλέον, υφίσταται σαφής εννοιολογική απόδειξη σύμφωνα με την οποία ο Σωκράτης θεωρεί πως η έλλογη σκέψη μπορεί να επηρεάσει τις ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες μας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η κριτική που ο Σωκράτης ασκεί στον ολιγαρχικό για τον τρόπο με τον οποίο αυτός διαχειρίζεται τις ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες του: «*τινὶ ἑαυτοῦ βίᾳ κατέχει ἄλλας κακὰς ἐπιθυμίας ἐνούσας, οὐ πείθων ὅτι οὐκ ἄμεινον, οὐδ' ἡμερῶν λόγῳ, ἀλλ' ἀνάγκῃ καὶ φόβῳ, περὶ τῆς ἄλλης οὐσίας τρέμων*» (*Πολιτ.*, 554.d.1-3). Το γεγονός ότι ο Σωκράτης κριτικάρει τον ολιγαρχικό τύπο πολίτη για την έλλειψη αυτοελέγχου, επιτυγχανόμενου διά του λόγου, θεωρώντας την ψυχή αυτού ως **νοσούσα**, προτάσσει, βεβαίως, τον ισχυρισμό ότι είναι πιθανόν για ένα άτομο να καταστείλει τις επιθυμίες του **διά του ορθού λόγου**. Και η ***μετρητική τέχνη*** *ως δύναμη εξισορρόπησης εαυτού οιονεί θεραπευτικού μέσου, προβάλλεται, εμμέσως, ως αρμόζουσα θεραπεία ψυχής*[263].

διαφορετικά είδη επιθυμιών. Επί παραδείγματι, ίσως να έχουμε κάποιές επιθυμίες – βιολογικές επιθυμίες – οι οποίες ανακύπτουν ανεξαρτήτως της λογικής, αλλά κομίζουν αξιακές πίστεις, έτερες επιθυμίες – έλλογες επιθυμίες – ανακύπτουν ως αποτέλεσμα της έλλογης σκέψης περί την αξία (βλ. Lesses, 1987; Carone, 2001 για εναλλακτικές ερμηνείες του συγκεκριμένου πλατωνικού χωρίου). Επιπλέον, υφίσταται κάθε λόγος να σκεφτούμε ότι θα πρέπει να αναζητήσουμε μία εναλλακτική ερμηνεία. Εν πρώτοις, στον ισχυρισμό ότι ο καθένας επιδιώκει το αγαθό (505d-e), ο Σωκράτης δε φαίνεται να αποστασιοποιείται από την άποψη ότι όλοι κινητοποιούμαστε ενδοψυχικώς από τις πίστεις μας για το αγαθό, κάτι τέτοιο προτάσσει τη θέση ότι, και βέβαια, ακόμη και όταν κινητοποιούμαστε από το επιθυμητικό μέρος της ψυχής, δρούμε συμφώνως προς τις πίστεις μας για το αγαθό. Και κατά δεύτερον, ο Σωκράτης σε αναρίθμητα μέρη ρητώς, σαφώς και κατηγορηματικώς χαρακτηρίζει το επιθυμητικό μέρος της ψυχής ως ικανό να κομίζει αξιακές πίστεις (ενδεικτικά: 442c, 562b-c).

[263] Πρβλ. επίσης, *Πολιτ.*, 443 c-d, 549b και 586 d-e. Είναι χωρία που προτάσσουν τη θέση ότι οι ά-λογες (παράλογες) επιθυμίες μας θα μπορούσαν να επηρεαστούν από τον ορθό λόγο (πρβλ. ό,τι αποκαλείται στη γνωστικο-συμπεριφορική θεραπεία ως «**γνωστική αναδόμηση και θεραπεία δυσλειτουργικών γνωσιακών σχημάτων**») (Frojan-Parga et al., 2010).

Σχετικά πρόσφατα, ο Nehamas (1999:264-266) έχει ανακινήσει (επί παραδείγματι Guthrie 1975) το θέμα αναφορικά με το γεγονός ότι η διαίρεση της ψυχής, όπως αυτή παρουσιάζεται στην *Πολιτεία*, είναι σχετικώς διαφορετική από σημείου εις σημείον μέσα στο όλο αυτό πλατωνικό έργο, έτσι, ο Πλάτων αναφέρει ότι στην ψυχή υφίστανται τρία μέρη: «*Ἆρ' οὖν ἕτερον ὂν καὶ τούτου, ᾗ λογιστικοῦ τι εἶδος, ὥστε μὴ τρία ἀλλὰ δύο εἴδη εἶναι ἐν ψυχῇ, λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν; ἢ καθάπερ ἐν τῇ πόλει συνεῖχεν αὐτὴν τρία ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν, βουλευτικόν, οὕτως καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ θυμοειδές, ἐπίκουρον ὂν τῷ λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρῇ*» (*Πολιτ.*, 440.e.8-441.a3), ενώ αλλού αναφέρει ότι υφίσταται υποδιαίρεση του λογιστικού τμήματος της ψυχής σε δύο έτερα μέρη: «*τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον*» (*Πολιτ.*, 439.d.5-8). Και η πρωταρχική επιχειρηματολογία του Nehamas για αυτή τη διαφοροποίηση στηρίζεται στη θέση ότι καθώς ο Σωκράτης περιγράφει το έλλογο μέρος της ψυχής ως το υποκείμενο των αντίθετων πίστεων, είναι αυτό το ίδιο που πρέπει να υποδιαιρεθεί και όχι η ψυχή εν συνόλω. Έτσι, τείνουμε να συμφωνήσουμε με τον Nehamas ότι η διμερής (υπό-)διαίρεση της ψυχής είναι μία διαίρεση που βασίζεται στο κριτήριο του λογικού *vs* α-λόγου (παραλόγου), αλλά να διαφωνήσουμε στο ότι αυτή είναι διαφορετική από τη σύστοιχη τριμερή[264]. Ο Σωκράτης πιθανόν να θεωρεί την ψυχή ότι εν συνόλω είναι έλλογη[265],

---

[264] Δεν υπάρχει λόγος να θεωρήσουμε ότι ο Σωκράτης πραγματεύεται μία ευρύτερη υποδιαίρεση της ψυχής, διότι ρητώς, σαφώς και κατηγορηματικώς, τείνει να ταυτοποιεί εκείνο το μέρος της ψυχής που βασίζεται στα οπτικά φαινόμενα με το μέρος εκείνο που ενδυναμώνεται από την μιμητική ποίηση (*Πολιτ.*, 605 b-c), και λέει ότι η μιμητική ποίηση ανατρέφει τις επιθυμίες, τις ηδονές και τις οδύνες που συνοδεύουν τις πράξεις μας (*Πολιτ.*, 606d), κάτι το οποίο μπορεί να θεωρηθεί ότι συνιστά μία λιτή, σαφή και άμεσα κατανοητή αναφορά στις επιθυμίες που ανακύπτουν από το επιθυμητικό μέρος της ψυχής.

[265] Θέση για την οποία ο Σωκράτης επικρίνεται από τον Αριστοτέλη, που αποδίδει τον μερισμό της ψυχής σε λογικό και ά-λογο μέρος στον Πλάτωνα: «*γίνονται οὖν αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι κατ' αὐτὸν ἐν τῷ*

αλλά η λογική της μπορεί να είναι την ίδια στιγμή **και ά-λογη**, όπως και οι επιθυμίες της, **αλλά όχι και** απρόσβλητη από τις έλλογες θεωρήσεις (αναδομήσεις).

Ο Πλάτων τείνει να αποδίδει στους «πολλούς» την Αντιφώντεια θέση, όπου το να ηττηθούμε από την ευχαρίστηση, αποτελεί επιθυμία κακού ενώ θα μπορούσε να υπάρχει το καλό. **Στον *Πρωταγόρα* επαναλαμβάνεται η ηδονιστική θεωρία του Αντιφώντος, ωστόσο ο υπολογισμός της σωφροσύνης του Αντιφώντος έχει μετατραπεί σε μία μετρητική *τέχνη*.** Αντιλαμβάνεται έτσι το άτακτο κάλεσμα που ο Σωκράτης απευθύνει στους «πολλούς», γιατί παρακολουθούν τους Σοφιστές (357e): **η μετρητική τεχνική είναι πράγματι μια σοφιστική τέχνη, αν και κατάλληλα τροποποιημένη, ώστε να δείχνει ότι η ανθρωπιστική επιστήμη των σοφιστών πάσχει σε ισχύ από μια ταπεινή *τέχνη*.** Το πλήγμα είναι ισχυρότερο αν είναι αλήθεια, όπως κάποιοι έχουν υποθέσει, όπου ακόμη και ο Αντιφώντας όπως ο Πρωταγόρας, ήταν ένας έντονα ενάντιος στις *τέχνες*. (δηλαδή στις τεχνικές της τέχνης στο Σωκράτη, όχι στην πολιτική τέχνη του Πρωταγόρα ή στην τέχνη ἀλυπίας) (υποσημ.102). Στην καθολική γνώση των σοφιστών, διαχωρισμένο αν όχι πλήρως αντίθετο σε σύγκριση με τις άλλες *τέχνες*, φαίνεται να είναι αντίθετο το παράδειγμα των *τεχνών* (Capra, 1997:306).

λογιστικῷ τῆς ψυχῆς μορίῳ· συμβαίνει οὖν αὐτῷ ἐπιστήμας ποιοῦντι τὰς ἀρετὰς ἀναιρεῖν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς, τοῦτο δὲ ποιῶν ἀναιρεῖ καὶ πάθος καὶ ἦθος. διὸ οὐκ ὀρθῶς ἥψατο ταύτῃ τῶν ἀρετῶν. Μετὰ ταῦτα δὲ Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἴς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ εἰς τὸ ἄλογον ὀρθῶς, καὶ ἀπέδωκεν ἑκάστῳ [τὰς] ἀρετὰς τὰς προσηκούσας» (*Ηθ.Μεγ.*, 1.1.7.6-8.3).

δ. Για μία... μετρητική της μετρητικής!

Έχει ορθά παρατηρηθεί και επισημανθεί ότι παρά τη διακρίβωση σημαινουσών διακριτών τάσεων ή /και απλών σημείων διαφοροποίησης του φιλοσοφικού στοχασμού περί την εννοιολογική σύλληψη και πρακτική εφαρμοσιμότητα μίας Ηθικής Φιλοσοφίας, η εν τω βάθει και εν πλήρει επιγνώσει μέριμνα αμφοτέρων των στοχαστών αναφορικά με την ενδελεχή μελέτη των ανθρωπίνων ψυχολογικών λειτουργιών, συνιστά, αναμφίβολα, και πάντως εύλογα, **κοινό τόπο μεταξύ των** (πρβλ. Nill, 1985:52). Από την άλλη πλευρά η Decleva Caizzi (1986:291) τείνει να θεωρεί ότι «*είναι δυνατόν να εντοπίσουμε στοιχεία, τόσο στον Μενέξενον, όσο και στο βιβλίο Χ των Νόμων, αναφορικά με τις φιλοσοφικές απόψεις του Αντιφώντος, προσφέροντας μας σημαίνοντα ερείσματα στην κριτική του Πλάτωνος*», συγκρίνοντας το *Περὶ ἀληθείας* πόνημα του πρώτου με τους πλατωνικούς διαλογους, προβάλλοντας (Όπ.π., 296-297) τη θέση ότι η φράση των *Νόμων* (889.e.4-5) «*ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι*», επιβεβαιώνει την άποψη που εξέφρασε ο Dümmler (1889:82), σύμφωνα με την οποία τείνει να υφίσταται κάποιά συνάφεια της σκέψεως του Αντιφώντος με τη θεωρία που εκφράζεται στους *Νόμους*, η οποία, ωστόσο, ως «*υπόθεση δεν έλαβε την αναγνώριση που τις άξιζε*», **καίτοι δεν εντοπίζεται έτερο κείμενο, σε επίπεδο αρχαίας γραμματείας, «*που να ταιριάζει περισσότερο με το πλατωνικό έργο*».**

Συνάλληλα, σε επίπεδο Ηθικής Ψυχολογίας, ο Perine (2011:73), διαφοροποιείται από τις επικρατούσες υποθέσεις και υποβάλλει, ενισχύοντας ουσιαστικά τις αξιωματικές παραδοχές που είχε διατυπώσει ενωρίτερα ο Bignone (1965), πως **οι πολέμιοι του *Φιλήβου*, που σκοπίμως δεν συγκεκριμενοποιούνται εδώ** (πρβλ. «*Ὄντως γάρ τοὺς πολεμίους Φιλήβου τοῦδε, ὦ Πρώταρχε, οὐ μανθάνεις; Λέγεις δὲ αὐτοὺς τίνας; Καὶ μάλα δεινοὺς λεγομένους τὰ περὶ φύσιν, οἳ τὸ παράπαν ἡδονὰς οὔ φασιν εἶναι*» (Πλατ. *Φιλήβ.*, 44.b.6-10), **δεν είναι ούτε ο Δημόκριτος, ούτε ο Αντισθένης ή ο Σπεύσσιπος, αλλά ο Αντιφών.** «*Η υπόθεση (αυτή) θα*

μπορούσε να καταστεί ευλογοφανής από δύο πλευρές. Και διαμέσου μίας ανάλυσης κάποιων αποσπασμάτων του Αντιφώντος και από την αξιωματική παραδοχή ότι η Πλατωνική έκφραση συνιστά μέρος της στρατηγικής αυτού για μία συμπαράταξη με την πλευρά των αντι-ηδονιστών με σκοπό να διατηρήσει την Σωκρατική κληρονομιά αναφορικά με την αντιμετώπιση των παθών καθώς και να διασαφηνίσει τη νέα του σύλληψη αναφορικά με τη φύση της ηδονής» (Όπ.π.). Αλλωστε και ο Bignone (1965:224), παρατηρεί ότι μεταξύ εκείνων, το όνομα των οποίων είχε συνδεθεί με την διερεύνηση της *bene morale* απαντάται και εκείνο του Δημοκρίτου, ο οποίος αναφέρθηκε και στην έννοια της «αταραξίας», που όμως δεν ταυτίζεται απόλυτα ούτε εννοιολογικά, πολλώ δε μάλλον σημασιολογικά και πραξιολογικά, με την *άλυπία*, καίτοι η τελευταία φαίνεται να παρουσιάζει συνάφειες αγχιστείας και θεμελιώδεις συγγένειες με την πρώτη.

Η άλυπία ως τέχνη «*ηδονικού*» βίου διερευνήθηκε εκτενώς στον πλατωνικό Φίληβο... *μόνο ένας φιλόσοφος σύγχρονος του Πλάτωνος και διασημος στην Αθήνα την εποχή εκείνη θα κήρυττε την ἀλυπίαν... και αυτός είναι ο σοφιστής Αντιφών»* (Όπ.π., σελ., 224). Επάλληλα, συμπληρώνει ο Bignone (όπ.π.), δε φαίνεται να θεωρεί καθόλου τυχαία αυτή καθεαυτήν την αναφορά που απαντάται στο *Φίληβον* ως προς τους *μάντεις* (44.c.5, 67.b.3-4) και τη μαντική τέχνη εν γένει, με την οποία άλλωστε η παράδοση έχει συνδέσει ευθέως και θεμελιωδώς το όνομα του Αντιφώντος: «*καὶ <τερατοσκόπος καὶ ὀνειροκρίτης> λεγόμενος*» (DK87 A1), ενώ επιπλέον η εγγύτητα των αναφορών, και δη συναφώς με τις ηδονολογικές εκτιμήσεις, οδηγεί τον Perine (2011:85-86) να θεωρεί ως βέβαιη την έμμεση αναφορά στον Αντιφώντα.

Οι παρατηρήσεις που προηγήθησαν τείνουν να επαληθεύουν το ισχυρισμό του Furley (1992:203) ότι ένας ικανός αριθμός συγκεκριμένων σημείων του Αντιφών-τειου έργου συγκλίνει σε φιλοσοφικό και επιστημολογικό επίπεδο με τις οικείες σωκρατικές και, ευρύτερα, πλατωνικές θέσεις, αλλά επάλληλα, αποκλίνουν φιλοσοφικά και

ψυχολογικά, ως προς το ειδοποιό στοιχείο της Αντιφών-τειας θεραπευτικής πρότασης: για να ζήσει κάνεις αλύπως οφείλει να προβεί σε συγκεκριμένες, και πάντως όχι ά-φρονες ή ελεύθερες νοητικής βασάνου, κάθε φορά σταθερές αποφάσεις, μα κάθε ανθρώπινη δράση (συνδυασμός σύννοης επεξεργασίας και πράξης) έλκει, σχεδόν νομοτελειακά, συνέπειες, άλλοτε ηδείς, άλλες πάλι οδυνηρές. Εκείνο που μοιάζει να απαιτείται (πρβλ. Bignone, 1965:225) είναι μια ευρύτερη εκπαίδευση των δρώντων υποκειμένων στην ορθή επιλογή (πρβλ. μετρητική τέχνη βίου) εκείνης της οδυνήφατης απόφασης, αυτής δηλαδή που φέρει το λιγότερο άλγος. Η τέχνη άλυπίας δεν υπονοεί επ' ουδενί λόγο την προάσπιση ενός ηδυπαθούς βίου. Θέτει ωστόσο ως στόχο την αγωγή και προπαρασκευή του εαυτού στη διαχείριση παρόντων ή δυνάμει επαχθών συνθηκών ζωής.

Ενώ λοιπόν η ἀλυπία τίθεται ως κεντρικός άξονας της θεραπευτικής Αντιφών-τειας σοφιστικής - ρητορείας, ο Πλάτων στο *Φίληβον* δε φαίνεται να αναγνωρίζει σε αυτήν ακριβώς την ψυχολογική κατάσταση θεραπευτικές εγγύτητες: «{ΣΩ.} *Ὁπόταν οὖν ἀκούσῃς ὡς ἥδιστον πάντων ἐστὶν ἀλύπως διατελεῖν τὸν βίον ἅπαντα, τί τόθ' ὑπολαμβάνεις λέγειν τὸν τοιοῦτον;* {ΠΡΩ.} *Ἡδὺ λέγειν. φαίνεται ἔμοιγε οὗτος τὸ μὴ λυπεῖσθαι*» (*Φίληβ.*, 43.d.7-10), αλλά εντάσσεται, κάπως στενά στο πλαίσιο της πλατωνικής τυπολογίας που εξετέθη παραπάνω στον ανώδυνο, τον εκτός οδυνών, βίο. Επιπλέον, η ψυχική κατάσταση της άλυπίας, νοείται ως αφετηρία ψευδών ηδονών, ακριβώς διότι συχνά, λόγω απουσίας οδύνης, συγχέεται με την ευφορία και την ηδονή (Σολωμού-Παπανικολάου, 2003:221). Οι έντεχνα συγκεκαλυμμένοι πολέμιοι που περιγράφονται στο *Φίληβον*, υπό το μανδύα της λογοτεχνικής δεινότητας του Πλάτωνος, είναι ο Αντιφών και η τέχνη άλυπίας του, καταλήγει ο Perine (2011:87). Ο στόχος του πλατωνικού Φιλήβου, που απηχεί ώριμες πλέον (πλατωνικές) ηδονολογικές θέσεις, είναι να καταστήσει σαφές, διά στόματος (και πάντως όχι ιστορικού) Σωκράτη, ότι οι αληθείς, αμιγείς απολαύσεις δεν μπορούν να ωχριούν έναντι των ψευδών και

επιφανειακών ηδονών, και η προτεραιότητα των πρώτων είναι αδιαπραγμάτευτη για τον Πλάτωνα.

Οι αποκλίσεις αυτές μεταξύ πλατωνικής ηδονολογίας και Αντιφών-τειας άλυπίας, οδήγησαν αβίαστα τη σκέψη του Rossetti (2008:15) και του Perine (2011:88-90), να υποθέσουν, εντελώς εσφαλμένα, δύο διακριτούς τύπους θεραπείας των παθών: την Αντιφών-τεια και τη Σωκρατική (καίτοι ο γράφων εδώ επιμένει πλατωνική!), όπου η πρώτη σχεδιαστηκε για εφαρμογή σε επείγοντος χαρακτήρα καταστάσεις, ενώ η δεύτερη για τον συστηματικό έλεγχο και χαλιναγώγηση των συναισθημάτων. Ωστόσο, η Φιλοσοφική Θεραπεία, έτσι όπως ιχνηλατείται μέσω των πρωτογενών πηγών και της ομόλογης ανάλυσης που η ανά χείρας μελέτη απεπειράθη, επιβεβαιώνει ιστορικού χαρακτήρα απαρχές με μάλλον ικανούς απολογισμούς συνέχειας, παρά ασυνέχειας στις αρχαίες αυτές καταβολές της. Στο επίκεντρο της φιλοσοφικής θεραπείας ετίθετο η άρση των παθών που κατατρύχουν τον άτομο και παγιδεύουν τον Εαυτό, «*τον μεγάλο άγνωστο όλων των επιστήμων*» (Παλαιολόγου, 2013α) ακόμη και σήμερα, σε πλέγματα α-δυνατοτήτων, επιβάλλοντας αναγκαιότητες αναδόμησης πεποιθήσεων και θεάσεων, είτε θεωρηθεί ότι οι τελευταίες ενέχουν άλογες, είτε, αντίθετα, έλλογες καταβολές, προκειμένου για την επίτευξη ευ-αγών ποιοτικών αναβαθμών του, και μάλιστα εν είδει κοινού παρονομαστή που φαίνεται να είναι η εύρωστη προαγωγή του πυρηνικού εαυτού.

VII. Κριτικοί *ανα*-Προσανατολισμοί - Συμπεράσματα

Η αρχαία Φιλοσοφική Θεραπεία εύστοχα τείνει να υποβάλει, παρά τις επιμέρους διακεκριμένες Σχολές Σκέψης και μεταγενέστερες συναφείς ονοματολογικές εκδοχές της, και δη εν χορώ, ότι η ανθρώπινη διάνοια, κατατρύχεται και συνθλίβεται στις συμπληγάδες της αλλοτρίωσης του Εαυτού, όταν (*δυσ*-)λειτουργεί, άλλοτε ενσύνειδα άλλοτε ασύνειδα, υπό το κράτος τριών, γνωστικού χαρακτήρα, περιώνυμων πορνών (sic!) («*οι τρεις πόρνες της ανθρώπινης διάνοιας*» Παλαιολόγου 2013γ), νοουμένων εδώ ως ***αλλοτριωμένων εμπαγιδεύσεων***, οι οποίες αντίκεινται της εύρωστης προαγωγής του πυρηνικού Εαυτού, επί των οποίων **κρούει**, αν όχι αμιγώς θεραπευτικά, πάντως εναργώς παρεμβατικά, **ηχηρό και εύηχο κώδωνα κριτικής κλίσης: των <u>αποδόσεων</u>** (ενδεικτικά: Στοβ. *Ἄνθολ.*, 3.1.98.45-48), **των <u>συγκρίσεων</u>** (Εαυτού με τους άλλους, σημαντικούς ή μη, *ενδεικτικά*: Στοβ. *Ἄνθολ.*, 4.34.72.3-5), **και των <u>προσδοκιών</u>** (*ενδεικτικά*: Διογ. Λ., 6.63.1-3).

Πιο συγκεκριμένα, η ιστορική και θεραπευτική (*επαν*-)ιχνηλάτηση των διαδρομών που χάραξε η επίνοια, η οργάνωση και εν τέλει, η άσκηση της Αντιφών-τειας «*τέχνης ἀλυπίας*», όπως παρουσιάστηκε στο πλαίσιο της παρούσας διατριβής, καθιστά αντιληπτούς τόσο τους θεμελιώδεις δομικούς παράγοντες που τη συνέθεσαν σε επίπεδο καταβολών, αλλά ομοίως, σε επίπεδο θεραπευτικών απολογισμών ολιστικής προσέγγισης του ανθρώπινου, ανικανοποίητου ίσως, υπαρξιακού γίγνεσθαι. Έτσι, δύναται να γίνει λόγος σαφής για μια γενεαλογικού τύπου γραμμικότητα αναφορικά με την διά λόγου Θεραπεία σε επίπεδο αρχαιοελληνικής γραμματείας, η οποία καθιστά ορατή την παρουσία της, καίτοι δειλά, στα ομηρικά έπη, ούσα θα έλεγε κανείς σε ένα πρωτόλειο, εμβρυακό αναπτυξιακό στάδιο, και πάντως με συγκεκριμένες νύξεις, ιδίως σε επίπεδο ορολογίας, επί ρεαλιστικών ανθρώπινων ψυχικών καταστάσεων, ενώ έπειτα με την άνοδο στο ιστορικό και φιλοσοφικό προσκήνιο της προσωκρατικής κίνησης, μολονότι η τελευταία συνδέθηκε κατ' εξοχήν με

κοσμολογικά και οντολογικά ερωτήματα, το ενδιαφέρον για τείνοντα επί το ανθρωπολογικότερον ζητήματα επιβεβαιώνεται πολλαπλώς σε επίπεδο μαρτυρίων και αποσπασμάτων, με παράλληλες μάλιστα κάποτε εξαιρετικά εμβριθείς παρατηρήσεις αναφορικά με τις ψυχικές διαθέσεις, οι οποίες σηματοδοτούν μια μάλλον βρεφική ηλικία. Ωστόσο, με το φιλοσοφικό ***ανα***-προσανατολισμό που δικαίως χρεώνεται με τη συμβολή του Hegel (Νούτσος 2001; McDonald 2006) στη σοφιστική - ρητορεία του 5ου π.Χ αιώνα, και όχι μοναδικά –ει μη αφοριστικά ίσως- στο Σωκράτη, η Φιλοσοφική Θεραπεία ενηλικιώνεται, με εναργέστερο ίσως παράδειγμα την ***τέχνη άλυπίας*** και την δημιουργία της επιστήμης του Λόγου που ορθώς η De Romilly (1973) προσγράφει στον Γοργία. Επάλληλα, η παράδοση αυτή για την οποία γίνεται λόγος εδώ, τείνει να βρίσκεται αντιμέτωπη με την πρώιμη ωριμότητά της στο πλαίσιο της Σωκρατικής (Γνωσιακής) θεραπείας της Ψυχής, ενώ με την αναδιάταξη που υπέστη στο πλαίσιο της ελληνιστικών χρόνων, κατά τους οποίους ο φιλοσοφικός στοχασμός έσπευσε πυροσβεστικά και προπαρασκευαστικά να αποδώσει εξέχουσα φροντίδα στην επιμέλεια Εαυτού εν όψει των ιστορικών συνθηκών, ατένιζε ήδη την όψιμη ωριμότητά της.

Η εφαρμογή και η χρήση του σωκρατικού διαλόγου, έχει διερευνηθεί σε αρκετά και διακριτά μεταξύ τους πεδία των επιστήμων του ανθρώπου. Στην κλινική θεραπευτική πράξη ωστόσο, η διείσδυση του σωκρατικού διαλόγου σε πλείστα, ακόμη δε και αμιγώς κλινικά, πλαίσια αναφοράς τείνει να επιβεβαιώνει ποσοτικά και ενισχύει ποιοτικά τους επαρκείς θεραπευτικούς απολογισμούς υπό όρους αλληλοδιείσδυσης των δύο πεδίων. Ο σωκρατικός διάλογος, ο έλεγχος και η στοχευόμενη και από έμπειρους ειδήμονες χρήση της ειρωνείας ή του σαρκασμού, έχουν επάξια έλξει ισχυρά το ενδιαφέρον γνωσιακών κυρίως ψυχοθεραπευτών, οι οποίοι τείνουν να επιβεβαιώνουν το βεληνεκές εφαρμοσιμότητάς τους, εμπλουτίζοντας υπό όρους ποσού την τεκμηριωμένη αποτελεσματικότητα των αρχών της σωκρατικής μεθόδου. Το σημείο στο οποίο κρίνεται ότι συμβάλλει το ανά χείρας πόνημα, δεν είναι τόσο η αναφορά per se σε πεδία

θεραπευτικής εφαρμοσιμότητας της σωκρατικής μεθόδου, όσο το γεγονός ότι απεπειράθη να υπερκεράσει διάκενα αντιπαραβολής με τις αρχαίες μαρτυρίες ως προς τις συνιστώσες, τις δυνατότητες, αλλά και δυναμικές που συνοδεύουν την περί ης ο λόγος θεραπευτική διεργασία, ομού με τους περιορισμούς που δύναται να παρουσιάσει.

Από την άλλη πλευρά, η αναφορά στην Αντιφών-τεια σοφιστική - ρητορεία, υπό μια τεκμαρτή ενωτική έποψη επί της προβληματικής της ταυτότητας του πρώτου, και την *τέχνην ἀλυπίας*, επιβεβαίωσε γέφυρες ζεύξεων με την οικεία σωκρατική σε αρκετά, και πάντως σημαίνοντα για τη θεραπευτική φιλοσοφική μεθοδολογία, σημεία, εντοπίζοντας παράλληλα όρους διαζεύξεων κυρίως ως προς την Αντιφών-τεια θέση επιλογής εκείνων των συνθηκών ζωής που φέρουν στον πράττοντα το λιγότερο δυνατό άλγος (πρβλ. ***μετρητική τέχνη βίου***). Επάλληλα, η τέχνη άλυπίας — άρρηκτα συνδεδεμένη με την Φιλοσοφική Θεραπευτική παράδοση, ιδίως σε επίπεδο αναλόγισης της δράσης της με την ιατρική θεραπεία του νοσούντος σώματος — παρουσιάζει εννοιολογικές, σημασιολογικές, και ευρύτερα μεθοδολογικές συνάφειες, τόσο με την επικούρεια αταραξία και τη στωική απάθεια, όσο και, εν μέρει, με τη δημοκρίτεια ευθυμία, και πάντως, αδιαμφισβήτητη κρίθηκε η συμβολή του στη σύνολη εποπτεία της ανθρώπινης διανοίας, στις ευ λειτουργικές, αλλά και αντίθετα, στις δυσ-λειτουργικές παθολογικού χαρακτήρα απανταχού εκφάνσεις της τελευταίας. Η περαιτέρω ανάδειξη της ιδιογραφικής αξίας της προθετικότητας, της εσωτερικής ομόνοιας ή επί το ψυχολογικότερον, της εγωσυντονικότητας, του αυτοελέγχου, του σημαίνοντος ρόλου της γνώμης (πρβλ. *γνωσία*) στην υγεία και στη νόσο, και συνάλληλα, η ύπαρξη εξειδικευμένης ορολογίας για την περιγραφή των λειτουργιών – διαθέσεων του ψυχικού οργάνου, όχι μόνον αίρουν περιθώρια τυχόν αντιστάσεων μη επαρκούς και επιφανειακής ανατόμησης των παρεμπιπτουσών ψυχολογικών διεργασιών, αλλά ομόλογα ισονομούν τη συμβολή τους στην ενδελεχή θεώρηση της ανθρώπινης, υπαρξιακού προσανατολισμού, αγωνίας.

Η επάλληλη **ψυχο-προφυλακτικού τύπου έκφανση της Αντιφώντειας θεραπευτικής, ως *προπαρασκευής επί δυνάμει δυσοίστων γεγονότων ζωής*,** που έχει συνδεθεί κυρίως από τον Diano (1961, 1973) και με το όνομα του Αναξαγόρα, εξετάστηκε ενδελεχώς, τόσο ως εντεταγμένη στη φιλοσοφική και ψυχολογική άσκηση νοητικής αναπαράστασης δυνάμει επαχθών καταστασιακών πλαισίων βίου, με κορωνίδα την μελέτη θανάτου, αλλά παράλληλα και ως αξιοποιήσιμη από ένα πλήθος προηγμένων, και πάντως συστηματοποιημένων, σύγχρονων γνωσιακών θεραπευτικών στρατηγικών. Τέλος, η σημασιολογική αναγωγή της έννοια της ἀλυπίας στον Αντιφώντα ως περιγράφουσας εκείνη τη ψυχική κατάσταση κατά την οποία ο Εαυτός τέλει υπό καθεστώς ψυχοβιονοητικής ευρωστίας, απέχει παρασάγγας εκείνης που περιγράφεται στο Φίληβον, καίτοι ένας ικανός αριθμός μελετητών αναγνωρίζει γόνιμες επιρροές εν είδει αποκρίσεων στους Αντιφών-τειους ηδονολογικούς απολογισμούς. Η ***μετρητική τέχνη*** που ο Σωκράτης φαίνεται να υιοθετεί στον *Πρωταγόραν* και ταυτόχρονα, κατά τρόπο ειρωνικό, να αποποιείται προσγράφοντάς την στους Σοφιστεύσαντες, τείνει να ***επαναλαμβάνει ουσιαστικά την (ηδονιστική) θεωρία του Αντιφώντος, μετουσιώνοντας ωστόσο τη σωφροσύνη που επικαλείτο ο τελευταίος σε «μετρητική τέχνη»***.

Το πλούσιο υλικό που ήδη προσφέρεται, όπως φάνηκε από τα παραπάνω, τείνει να δικαιώσει την υπόθεση εργασίας όπως διατυπώθηκε εδώ. Φάνηκε πως η αμοιβαία διείσδυση του φιλοσοφικού στοχασμού στη Ψυχοθεραπευτική πράξη δύναται να υποσχεθεί μεγαλεπήβολες προσδοκίες για την ευρύτερα εννοούμενη θεραπευτική παρέμβαση. Άλλωστε, όσο περισσότερο εμβαθύνει κάνεις στη μελέτη ιδίως της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, «τόσο καλύτερα εδραιώνει την ιδέα πως μια συγκροτημένη, εύλογη και εφαρμόσιμη απάντηση σε ζωτικής αξίας ερωτήματα μπορεί να παραχθεί» [από το υστερόγραφο στο LeBon (2001), που προσετέθη στα 2005], ιδίως εν όψει **τόσο των αυξανόμενων αναγκών αρωγής**, οι οποίες πιέζουν προοδευτικά περισσότερο, **όσο *«και του απροσδιόριστου μεν, αλλά επαληθευμένου αισθήματος ανικανοποίητου***

των προσώπων σχετικά με την ανθρώπινη εσωτερικότητα – όπως αντικρίζεται στην Παραδοσιακή Ψυχοθεραπευτική Πράξη» (Κουγιουμζόγλου, Μπιτχαβά, & Παλαιολόγου, 2013, submitted). Οι ίδιοι συγγραφείς θέτουν σημαίνοντα ερωτήματα γύρω από συναφείς προβληματισμούς και παρατηρούν (όπ.π. 2013 Submitted) ότι στα αιτήματα *«επανασύνδεσης της Ψυχοθεραπείας με τις φιλοσοφικές της ρίζες»* (VanDeurzen, 2006:388) ελλοχεύουν κίνδυνοι **μη εξικνούμενοι σε όρους φαινομενικής μόνον νοσταλγίας μιας αλλοτινής εξάρτησης:** ***«διακινδυνεύονται έριδες που καλά καθεύδουν στη λήθη τους... αποτολμώνται πάλι παιχνίδια εξουσίας, που δεν εξυπηρετούν αναγκαστικά την καλλιέργεια εδάφους δεκτικότητας».*** Επιπλέον, οι ευαγείς απολογισμοί των αμοιβαίων διεισδύσεων αρχαίας φιλοσοφίας σε ψυχοθεραπευτικά πλαίσια, που εξεταστήκαν εδώ, καθώς και οι εμβριθείς θεραπευτικές παρατηρήσεις των αρχαίων στοχαστών που αναλύθηκαν ομόλογα στο πλαίσιο της ανά χείρας μελέτης, καθιστούν εξαιρετικά σημαίνον, και πάντως εύλογο, για αυτές ακριβώς τις αλληλοδιεισδύσεις, το ρητορικό ερώτημα που τίθεται: *«μήπως ό,τι αποκλήθηκε Φιλοσοφία άξιζε εξαρχής να βιώνεται ως Ψυχοθεραπεία, ό,τι έπειτα αποκλήθηκε Φιλοσοφία να κατανοείται ως Θεωρητική Μεθοδολογία κι ό,τι εξελίχθηκε υπό την Ψυχοθεραπεία να παρίστατο ως Ψυχολογία, αφού θεωριών λόγο αναπαράγει, κι αφού η ψυχή δεν απασχολεί καμία επίσημη σημερινή εκδοχή τους...»* (Κουγιουμζόγλου, Μπιτχαβά, & Παλαιολόγου, 2013 submitted). Τα τελικά συμπεράσματα, οι απαντήσεις σε καίρια ερωτήματα και οι τελικές κρίσεις επαφίονται στην προσωπική κρίση και τον θεωρητικό προσανατολισμό ενός εκάστου αναγνώστη.

Ωστόσο, επειδή ούτε συγγένειες *«αίματος»*, αλλά ούτε και συνάφειες εξ *«αγχιστείας»* δε φαίνεται οι κατοχυρωμένοι εκπρόσωποι της Φιλοσοφίας από τη μια, και της Ψυχοθεραπείας από την άλλη πλευρά, να προτίθενται να αναγνωρίσουν, αφού η πρώτη μοιάζει καθηλωμένη εν αδρανεία για ό,τι επισυμβαίνει στα σύνορα της πάλαι ποτέ οικείας της δικαιοδοσίας, ενώ ο κλοιός για τη δεύτερη φαίνεται

να στενεύει τόσο ασφυκτικά (Κουγιουμζόγλου, Μπιτχαβά, Παλαιολόγου, 2013 submitted) **ώστε να μη δύναται πια να ατενίζει απλώς αλλοτινές «δάφνες δόξης» της, εξακολουθεί να πλανάται αναπάντητο το ερώτημα περί ευστάθειας ή μη του επιχειρήματος για συνέχιση ή διακοπή αυτονομίας είτε της μιας, είτε της άλλης στο πεδίο επίτευξης μίας επιτυχούς διαχείρισης της ανθρώπινης αγωνίας – απ' όπου κι αν αυτή εκπηγάζει** (νοσολογικής ή ιδεολογικής, ιδεαλιστικής ή υπαρξιστικής, πραγματιστικής ή ηθικής προέλευσης), **κι όπως κι αν αυτή προσμετράται** (με ιδιογραφικά, νομοθετικά, επαγωγικά, ενορατικά, ποσοτικά, ποιοτικά μέσα καταγραφής).

Συνάλληλα, πλείστες ανάγκες αρωγής πληθυσμών ενδεών ψυχικού σθένους πιέζουν προοδευτικά, και μάλιστα με συνεχώς σφαιρικότερα αιτήματα, ώστε να μπορεί να γίνει λόγος για ένα **μάλλον ανεπιστέγαστο, παρά αναμφίβολα επαρκώς κεκαλυμμένο περιθώριο ζητημάτων που η Ψυχοθεραπεία δεν δύναται να «*ανα*-κινήσει», καίτοι αναδύονται εκ των ένδον στα προφίλ αυτών των α-σθενών**, γεγονός που **«ενθαρρύνεται» όχι μόνο από τα τελευταία, όσο από το σκεπτικισμό, ει μη καχυποψία, πολλών παραδοσιακά αυτοπροσδιοριζόμενων ως «μη α-σθενών», περί την ψυχοθεραπεία per se**, ο εκ των έξω ενίοτε αφοριστικός λόγος των οποίων είναι σαφής και εκφέρεται ακόμη και σε σχέση με την επιστημονική επάρκεια της τελευταίας, κάποτε μάλιστα ορμώμενος εξ επισήμων ακαδημαϊκών θεσφάτων (π.χ. Fattah, 2000:41-42), συχνά, καίτοι όχι μοναδιαία, φιλοσοφικών καταβολών. Επιπροσθέτως, **«ενθαρρύνεται» και από τους εκ των ένδον συνετούς προβληματισμούς** (π.χ. Lyrakos, 2008) και ομόλογους κριτικούς απολογισμούς (π.χ. Παλαιολόγου 2013β), αλλά και από την ανάδυση ρευμάτων φιλοσοφικής ή/και ποιμαντικής καταγωγής, τα οποία ήδη λαμβάνουν ενεργά μέρος στην υπέρβαση του προαναφερθέντος ψυχοθεραπευτικού διάκενου σε *«πρόσωπα με αντισυμβατικές, θα έλεγε κανείς, ψυχοθεραπευτικές αναζητήσεις (π.χ., Segal 2007). Διότι εάν η Ψυχοθεραπεία ...ίστατο επαρκεστάτη και δεκτική προς εμπλουτισμούς για επεκτάσεις, και δη*

διεπιστημονικές, προσφέροντας, λ.χ., pro bono το πρόσθετο εκείνο έργο, που θα συνέβαλε σε συνολική ποιότητα ζωής των α-σθενών της, με εγγυήσεις, όχι για επεισοδιακή, μα σφαιρική τους ικανοποίηση, τότε τέτοιες κινήσεις και ρεύματα δεν θα συνέτρεχε ίσως λόγος να σημειώνονται. Αλλά σημειώνονται» (Κουγιουμζόγλου, Μπιτχαβά, & Παλαιολόγου, 2013, submitted).

ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ ΑΡΧΑΙΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ

Diels, H. & Kranz, W. (1903-1906[1]). *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch* von H. Diels, hrsg. Von W. Kranz, 3 Bde (Bd. III: Wortindex von W. Kranz, Namen – und Stellenregister von H. Diels ergänzt von W. Kranz). Dublin / Zürich: Weidmann, I – II 1976[16], III 1971[13], [unveränderter Nachdruck der 6. Auflage (1951-1952).

ΛΕΞΙΚΑ

Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S. (1972-1977). *Συμπλήρωμα του Μεγάλου Λεξικού της Ελληνικής Γλώσσης* H. G. Liddell και R. Scott, τόμ. 1-2, σχεδιασθέν υπό Κ.Δ. Γεωργούλη, συνταχθέν δε υπό ομάδος φιλολόγων επιστασία: Π.Κ. Γεωργούντζου. Αθήνα: Ι. Σιδέρης.

Κουμανούδης, Στ. (1998). *Λεξικόν ΛατινοΕλληνικόν. Μετά Συνωνύμων και Αντιθέτων της Λατινικής*. Αθήνα: Γρηγόρης.

Σταματάκος Ι. (1990). *Λεξικόν Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσης*. Αθήνα: Βιβλιοπρομηθευτική.

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Annas, J. E. (2007). Φιλοσοφική Θεραπεία: Αρχαία και Σύγχρονη. Στο: Mark G. Kuczewski, Ronald M. Polansky (Eds.), *Βιοηθική: Αρχαίες Θεματικές σε σύγχρονα προβλήματα* (μτφ. Μ. Κατσιμίτσης) (Επιμ. Ε. Καλοκαιρινού), (σσ. 215-247). Αθήνα: Τραυλός.

Blakeley, D. (1994). Η στωική θεωρία "Περί των παθών". Στο: *Πρακτικά Δ΄ Διεθνούς Συνεδρίου Ελληνικής Φιλοσοφίας, Η Ελληνιστική Φιλοσοφία - Hellenistic Philosophy* (Τόμος Γ΄) (σσ. 25-42.), Ρόδος – Λίνδος.

de Romilly, J. (1997). *'Βάστα καρδιά μου'. Η Ανάπτυξη της Ψυχολογίας στα Αρχαία Ελληνικά Γράμματα* (μτφ. Μ. Αθανασίου). Αθήνα: Καρδαμίτσα.

de Romilly, J. (1994). *Οι μεγάλοι Σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή* (μτφ. Φ. Κακριδής). Αθήνα: Καρδαμίτσα.

Dodds, E. R. (1996). *Οι Έλληνες και το παράλογο* (μτφ. Γ. Γιατρομανωλάκης). Αθήνα: Καρδαμίτσα.

Guthrie, W. K. C. (2003). *Οι Σοφιστές* (μτφ. Δ. Τσεκουράκης). Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Hadot, P. (2004). *Αρχαίας φιλοσοφίας εγκώμιον* (μτφ. Α. Μιχαήλ). Αθήνα: Εξάντας.

Hadot, P. (2002). *Τι είναι Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία* (μτφ. Α. Κλαμπατσέα). Αθήνα: Ίνδικτος.

Kerferd, G. B. (1996). *Η Σοφιστική Κίνηση* (μτφ. Π. Φαναράς). Αθήνα: Καρδαμίτσα.

Kirk, G. S., Raven, J. E. & Schofield, M. (1988). *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι* (μτφ. Δ. Κούρτοβικ,). Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Long, A. A. (1987). *Η Ελληνιστική φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Nestle, W. (1999). *Από τον Μύθο στον Λόγο. Η εξέλιξη της ελληνικής σκέψης από τον Όμηρο ως τη σοφιστική και τον Σωκράτη* - Τόμος Β' (μτφ. Α. Γεωργίου). Αθήνα: Γνώση.

Price, S. R. F. (2001). Το Μέλλον των Ονείρων: Από τον Φρόυντ στον Αρτεμίδωρο (μτφ. Ι. Φ. Βλαχόπουλος). *Αρχαιολογία & Τέχνες, 78,* 8-22. (ανάτυπο, κατόπιν αδείας, του: Price, S. R. F. (1986). The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus. *Past and Present, 113,* 3 –37.

Taylor, A. E. (2003). *Πλάτων: ο Άνθρωπος και το Έργο του* (μτφ. Ι. Αρζόγλου). Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Windelband, W. & Heimsoeth, H. (2001). *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας* (Τόμος Α'). Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Zeller, E., & Nestle, W. (1997). *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας* (μτφ. Χ. Θεοδωρίδης). Αθήνα: Εστία.

Ανδρουτσόπουλος, Γρ. Δ., Λουκάς, Ι. Γ. (1967). *Αντιφών ο Ραμνούσιος. Ο Ρήτωρ Ποινικολόγος.* Αθήνα: τύποις Ε. Ν. Τσαιλάνη.

Ανδρουτσόπουλος, Γρ. Δ., Λουκάς, Ι. Γ. (1956). *Αντιφών ο Σοφιστής. Εισαγωγή- Κείμενο- Μετάφρασις - Σχόλια.* Αθήνα.

Βώρος, Φ. Κ. (2001). *Διάλογος Μηλίων Και Αθηναίων: Ένα Μήνυμα Σύγχρονης Πολιτικής Σκέψης Και Πράξης ή Λόγος Αρχαίος Για την Αλαζονεία της Δύναμης.* Στο διαδικτυακό τόπο: http://www.voros.gr/katalogos.html (ανάκτηση 17/4/2011).

Γιουζέπας, Α. (2007). *Η σχέση των Κυνικών και των Στωικών με το διεθνικό χαρακτήρα της ρωμαϊκής αυτοκρατορικής εξουσίας: 1ος π.Χ. με 6ο μ.Χ. αιώνα.* Διδακτορική Διατριβή. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστήμων.

Γρόλλιος, Κ. (1956). Τέχνη αλυπίας: κοινοί τόποι του προς Πολύβιον του Σενέκα και πηγαί αυτών. *Ελληνικά: Περιοδικόν Σύγγραμμα Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών,10,* 5-124.

Δελλής, Ι. (2005). *Φιλοσοφική Συμβουλευτική: Η φιλοσοφία ως "θεραπεία"*. Αθήνα: Τυπωθήτω.

Δραγώνα- Μονάχου, Μ. (1975). Το αγαθό για την ελευθερία και η ελευθερία για το αγαθό. Ο ηθικός στοχασμός του Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλου, άρνηση της φυσιοκρατίας και του ευδαιμονισμού. Στο: *Δεσμός - Αφιέρωμα στον Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλο* (σσ. 229-286). Αθήνα: Φιλολογικός Σύλλογος «Παρνασσός».

Ευκλείδη, Α., Κάντας, Α. & Λεονταρή, Α. (2002). Γλωσσάρι. *Ψυχολογία: Το Περιοδικό της Ελληνικής Ψυχολογικής Εταιρείας, 9 (1)*, 138-161.

Κακριδής, Φ. Ι. (2011). Νηπενθή. *Ψυχιατρική 22 (1)*, 17-23.

Καλπάκογλου, Θ. (1999). Γνωσιακή-Συμπεριφοριστική Θεραπεία. Στο: Π. Ασημάκης (Επιμ.) *Σύγχρονες ψυχοθεραπείες στην Ελλάδα*. University of Indianapolis Athens Press.

Καλπάκογλου, Θ. (1998). *Άγχος και Πανικός. Γνωσιακή θεωρία και θεραπεία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Κάλφας, Β. (2001). Διάγνωση και Πρόγνωση. Ο Αρτεμίδωρος και η αρχαία ερμηνευτική των ονείρων. *Αρχαιολογία & Τέχνες, 78*, 23 - 30.

Καμακάρης, Γ. Α. (1960). *Ηρωική Μήλος: Ιστορική μελέτη*. Αθήνα.

Καραμπατζάκη, Ε. Α. (2011). *Ποσειδώνιος ο Απαμεύς ή Ρόδιος. Ελληνιστική Φιλοσοφία & Επιστήμη. Παράτημα: ο μηχανισμός των Αντικύθηρων. Ένα τεχνολογικό θαύμα της ύστερης αρχαιότητας*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.

Καραμπατζάκη - Περδίκη, Ε. (2002). Αντισθένης και ρητορική. Στο: Κ. Βουδούρης (Επιμ.), *Ρητορική, επικοινωνία, πολιτική και φιλοσοφία* (σσ. 77-90). Αθήνα: Ιωνία.

Καραμπατζάκη - Περδίκη, Ε. (1998). *Ο Ποσειδώνιος και η αρχαία στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*. Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

Κελεσίδου - Γαλανού, Α. (2010). «Εὐπραξία μετ' ἀρετῆς». Ο αρχαιοελληνικός τρόπος του βίου. *Φιλοσοφεῖν, 4, 93-104*.

Κεχρολόγου, Χ. (2010). Η Επικούρεια διαχείριση του φόβου του θανάτου και η μεταφορά της στο σήμερα. *Φιλοσοφεῖν, 2*, 66-72.

Κοκκινάκος, Γ. (2003). Η Σωκρατική άγνοια και ειρωνεία ως θεραπευτικά μέσα. *Τετράδια Ψυχιατρικής, 81*, 83-86.

Κοντζιά, Π., Σωτηρούδης, Π. (2010). Γαληνού *περὶ ἀλυπίας. Ελληνικά, 60 (1)*, 63-148.

Κορδάτος, Γ. (1946). *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Καραβάκος.

Κουγιουμζόγλου, Ε., Μπιτχαβά, Ι. & Παλαιολόγου, Α.Μ. (2013, submitted). Από το «ἔνδον-δι΄-εἶναι» προς το «ἔνδον-διὰ-συνεῖναι»: Η Θεραπευτική Φιλοσοφία ως Υπαρξιστικός εμπλουτισμός Ψυχοθεραπείας. Προ(σ)κλήσεις, ερευνητικά δεδομένα, προοπτικές. Στο: *Πρακτικά 5ου Διεθνούς Συνεδρίου Ορθοδόξων Ψυχοθεραπευτών* (Υπό Έκδοση). Βόλος.

Κουγιουμζόγλου, Ε., Μπιτχαβά, Ι. & Παλαιολόγου, Α.Μ. (2010). *Φιλοσοφική Συμβουλευτική: Νέες Προοπτικές και Προβληματισμοί στο Πεδίο της Αντιμετώπισης του Ψυχικού Άλγους*. Ανακοίνωση κατόπιν ελέγχου από κριτές, 3ο Πανελλήνιο Συνέδριο Συμβουλευτικής Ψυχολογίας. ΕΛΨΕ, Κλάδος Συμβουλευτικής Ψυχολογίας. Ρέθυμνο Κρήτης.

Κουρκούτα, Λ. (1998). Αντιφών ο Αθηναίος Ψυχοθεραπευτής του 5ου π.Χ αι. *Νοσοκομειακά Χρονικά, 60 (3)*, 222 - 226.

Κουστένη, Ι. Δ. (2012). *Επιστημονικά Τεκμηριωμένη Ψυχοθεραπεία. Προβληματική, εφαρμογές και κριτική προσέγγιση*. Αθήνα: Παπαζήσης.

Κύρκος, Β. Α. (1973). Δύο ανθρωπολογικές θέσεις στο σοφιστή Αντιφώντα. *Μνήμων, 3*, 63-90.

Μάνος, Α. (2005). Η Αριστοτελική διδασκαλία περί των ονείρων. *Αρχαιολογία & Τέχνες, 78*, 41-46.

Μερεντίτης, Κ. Ι. (1979). Η έννοια της «Καθάρσεως» παρ' Αριστοτέλει («Ποιητική») και Goethe («Wilhelm Meister»). *Πλάτων, 31 (61/62)*, 148-179.

Μουτσόπουλος, Ε. (1984). Είναι η ηθική του Δημοκρίτου μία ηθική του καιρού;. Στο: Λ.

Μπενάκης (Επιμ.), *Πρακτικά Α Διεθνούς Συνεδρίου για τον Δημόκριτο* (σσ. 317-326), Α Διεθνές Συνέδριο για τον Δημόκριτο, Ξάνθη 6-9 Οκτωβρίου 1983. Ξάνθη: Διεθνές Δημοκρίτειο Ίδρυμα.

Μπαγιόνας, Αύ. Κ. (1970). *Η Πολιτική φιλοσοφία των κυνικών*. Αθήνα: Παπαζήσης.

Μπασιάκου, Α. Κ. (2004). *Ο Πολιτικός του Πλάτωνος και η Παλινδρομική Περιοδικότητα της Ανθυφαίρεσης των Τετραγωνικών Αρρήτων*. Αθήνα: Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο – Σχολή Θετικών Επιστημών. Τμήμα Μαθηματικών.

Μπιτχαβά, Ι. & Παλαιολόγου, Α-Μ. (2004). *Δείκτες Ψυχικής Ευρωστίας Επικινδυνότητες στο Πρωτερωτοπαίγνιο*. Ανακοίνωση στο: 3ο Επιστημονικό Συνέδριο Κλινικής Ψυχολογίας και Ψυχολογίας της Υγείας. Α.Π.Θ. – Θεσσαλονίκη.

Νατσόπουλος, Δ. (2008). Η Ψυχολογία Χθες και Σήμερα: Πρόοδος και Επιφυλάξεις. Στο: Α. Γαγάτσης (Επιμ.) *Η Ψυχολογία Σήμερα. Σύγχρονη Έρευνα και Προοπτικές. Ημερίδα Ψυχολογίας προς τιμή του Ομότιμου Καθηγητή Δημήτρη Νατσόπουλου* (σσ. 5-25). Λευκωσία: Πανεπιστήμιο Κύπρου.

Νούτσος, Π. (2001). *Φιλοσοφείον. Ενας θεσμός χειραφέτησης;* Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Παλαιολόγου, Α.Μ. (2013α, υπό έκδοση). *Οδηγός Εαυτού. ΜΔΤ.Π. Ευρωστία Ανόδου*. Αθήνα: Τόπος.

Παλαιολόγου, Α.Μ. (2013β, υπό έκδοση). *Προσανατολισμοί Κλινικής Ψυχολογίας και Ανα-Προσανατολισμοί Επιτυχούς Ψυχοθεραπείας*. Αθήνα: Τόπος.

Παλαιολόγου, Α. Μ. (2013γ). *Κλινική Ψυχολογία ΙΙΙ: Ηθική & Δεοντολογία στην Ψυχοθεραπευτική Πράξη*. Πανεπιστημιακές Παραδόσεις. Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

Παλαιολόγου, Α. Μ. (2005). *Κλινική Ψυχολογία ΙΙ*. Πανεπιστημιακές Παραδόσεις. Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

Παλαιολόγου, Α. Μ. (2006). *Ζητήματα Ηθικής και Δεοντολογίας στην Ψυχοθεραπευτική*

πράξη. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Ιωάννινα.

Παλαιολόγου, Α. Μ. (2004): *Χιούμορ και αστεϊσμοί: Εισαγωγή στην ψυχοθεραπευτική πράξη: Πρώτα Ερευνητικά Αποτελέσματα στο Πλαίσιο μιας Πολυετούς Μελέτης για το Πένθος*. Εισήγηση, 1ο Πανευρωπαϊκό Συνέδριο για την Ποιότητα Ζωής, ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη.

Παλαιολόγου, Α. Μ. (2001). *Προσανατολισμοί Κλινικής Ψυχολογίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Πανάς, Ε. (2003). *Στατιστική και Χαοτική ανάλυση κειμένων: Μια διαφορετική προσέγγιση στη λύση του Αντιφώντειου ζητήματος. (Η γένεση του αρχαίου ελληνικού αλφαβήτου)*. Αθήνα: Αέροπος.

Πανέρης, Ι. Ρ. (1981). Ο Σοφιστής Αντιφών ως πρώτος θεωρητικός της κατάργησης των φυλετικών διακρίσεων. *Ηπειρωτική Εστία*, 30 (345-346), 47-57.

Παπανούτσος, Ε. (1982). Η κάθαρση των παθών κατά τον Αριστοτέλη. *Εποπτεία 70*, 685-703.

Παπανούτσος, Ε. (1953). Η κάθαρση των παθών μέσα στον αριστοτελικό ορισμό της τραγωδίας. *Νέα Εστία, 53 (614)*, 148-153.

Παπαστάμου, Στ. (1989). *Εγχειρίδιο Κοινωνικής Ψυχολογίας* (Δ' Έκδοση). Αθήνα: Οδυσσέας.

Ποταμιάνος, Γρ. (2013) *Σεμινάριο Κλινικής Ψυχολογίας ΙΙ*. Πανεπιστημιακές Παραδόσεις. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών.

Ποταμιάνος, Γρ. (2013β). *Σεμινάριο: Κλινική Ψυχολογία και Ποιοτική Έρευνα*. Πανεπιστημιακές Παραδόσεις. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών.

Ποταμιάνος, Γρ. (2012) *Σεμινάριο Κλινικής Ψυχολογίας Ι*. Πανεπιστημιακές Παραδόσεις. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών.

Πρελορέντζος, Ι. (2004). *Σωκρατικές Ανα-παραστάσεις στους Νεότερους Χρόνους*.

Πανεπιστημιακές Παραδόσεις. Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

Ρίζος, Γ. & Μπούσουλας Κ. (2010). *Η Ψυχοθεραπευτική διαδικασία σε ομάδα όπως αυτή εφαρμόζεται από τη Φιλοσοφική Ψυχολογία και Ψυχοθεραπεία – Θεραπευτική Αποτελεσματικότητα.* Ανακοίνωση στο 3ο Πανελλήνιο Συνέδριο Συμβουλευτικής Ψυχολογίας. Ρέθυμνο. Κρήτη

Ρίζος, Γ. (2002). *Εισαγωγή στη Φιλοσοφική Ψυχολογία και Ψυχοθεραπεία.* Αθήνα: Πύρινος Κόσμος, Ελληνική Εταιρεία Φιλοσοφικής Ψυχολογίας και Ψυχοθεραπείας.

Σαρρής, Β. Α. (2005). *Η Βυζαντινή Παραμυθητική Επιστολή. Από τον Θεόδωρο Στουδίτη εώς τον Ευστάθιο Θεσσαλονίκης (9ος – 12ος αι.). Ο Θεραπευτικός λόγος των Βυζαντινών ενάντια στο πάθος της λύπης.* Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός οίκος Αντ. Σταμούλη.

Σκουτερόπουλος, Ν. Μ. (1998). *Οι αρχαίοι Κυνικοί: Αποσπάσματα και μαρτυρίες.* Αθήνα: Γνώση.

Σκουτερόπουλος, Ν. Μ. (1991). *Η Αρχαία Σοφιστική. Τα σωζόμενα αποσπάσματα.* Αθήνα: Γνώση.

Σολωμού - Παπανικολάου, Β. (2009). Η σωκρατική θεώρηση για τον άνθρωπο. *Ευδίκια 9*, 51-62.

Σολωμού - Παπανικολάου, Β. (2003). *Ανθρώπινος βίος και ηδονή κατά τον Πλάτωνα.* Διδακτορική διατριβή. Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

Χαρίλα, Ν. (1995). Γνωσιακή θεραπεία της συμπεριφοράς. Στο: Γ. Μπουλουγούρης (επιμ.), *Θέματα Γνωσιακής και συμπεριφοριστικής θεραπείας* (σσ. 113-124). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Χατζηστεφάνου, Κ. Ε.(1984α). Ο Δημόκριτος και οι σύγχρονοι Αθηναίοι στοχαστές. Στο: Λ. Μπενάκης (Επιμ.), *Πρακτικά Α Διεθνούς Συνεδρίου για τον Δημόκριτο* (σσ. 93-107), Α Διεθνές Συνέδριο για τον Δημόκριτο, Ξάνθη 6-9 Οκτωβρίου 1983. Ξάνθη: Διεθνές Δημοκρίτειο Ίδρυμα.

Χατζηστεφάνου, Κ. Ε. (1984β). Ο Ευριπίδης και ο Αντιφών ο σοφιστής. Στο: *Η αρχαία Σοφιστική* (σσ. 115-125). Αθήνα: Αθηναϊκή Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

lders, G. J. D. (1950). The Political Faith of Democritus. *Mnemosyne, 4th Ser., 3 (4)*, 302-313.

henbach, G. B. (1995). Philosophy, Philosophical practice, and Psychotherapy. Στο: R. Lahav & M. da V. Tillmanns (Eds.), *Essays on Philosophical Counselling* (pp. 61-74). Lanham, MD: University Press of America.

henbach, G. B. (2002). Philosophical Practice Opens up the Trace to Lebenskönnerschaft. Στο: H. Herrestad, A. Holt & H. Svare (Eds.), *Philosophy in Society* (pp. 7-16). Oslo: Unipub Forlag.

krill, J. L. (2001). *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

dams. E. (2009). The History of Psychology: Pre-Experimental Western Influences. *Gallaudet Chronicle of Psychology, Vol. 2*, 26-38.

hbel - Rappe, S. & Kamtekar, R. (2005). *Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell.

lport, G.W. (1958): *The Nature of Prejudice*. Garden City. NY: Doubleday & Co.

twegg, G. (1908). *De Antiphonte qui dicitur sophista quaestionum particula 1: De libro Περὶ ὁμονοίας scripto*. Basle.

ly, W. (1929). Formprobleme der frühen griechischen Prosa. *Philologus, Suppl. 21 (3)*. Leipzig: Dieterich.

mir, L.B. (2004). Three Questionable Assumptions of Philosophical Practice. *The International Journal of Applied Philosophy, 2 (1)*, 9-18.

nnas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.

nnas, J. (2002). Democritus and Eudaimonism. Στο: V. Caston & D. Graham (eds.), *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos* (pp. 169–82). London: Ashgate.

renson, K. E. (2007). *Pleasure and the Absence of Pain: Reading Epicurus' Hedonism Through Plato's Philebus*. Doctoral Dissertation. Atlanta: Emory University.

Argyle, N. (1988). The nature of cognitions in the panic disorder. *Behaviour research and therapy, 26 (3),* 261-264.

Arsigny, D. (2008). Les thérapies comportementales et cognitives, l'épicurisme et le stoïcisme. *PSN, 6 (4),* 205-214.

Augustin, M. J. (2011). *Patient-Relativity and the Efficacy of Epicurean Therapy.* Master of Arts Dissertation. College of Arts and Sciences, Georgia State University.

Aune, D. E. (2008). The problem of the passions in cynicism. Στο: John T. Fitzgerald. J. (Ed.), *Passions and Moral progress in Greco - Roman Thought* (pp. 48-66). Routledge Monographs in Classical Studies. London and New York: Routledge.

Avery, H. C. (1982). One Antiphon or Two? *Hermes, 110,* 145-58.

Baggini, J. & Fosl, P. S. (2003). *The Philosophers Toolkit. A Compendium of Philosophical Concepts and Methods.* Carlton, Victoria, Australia: Blackwell Publishing.

Bailey, C. (1989). (Ed. & Trans). *Epicurus: The Extant Remains.* Oxford: Clarendon.

Bakewell, C. M. (1909). The unique case of Socrates. *International Journal of Issues, 20 (1),* 10-28.

Balaban, O. (1987). The Myth of Protagoras and Plato's Theory of Measurement. *History of Philosophy Quarterly, 4 (4),* 371-384.

Ballériaux, O. (1994). Les Dialogues de Platon et les ΑΓΡΑΦΑ ΔΟΓΜΑΤΑ. Le Parménide et le Sophiste à la lumière des doctrines non écrites. *L'Antiquité Classique,* 63, 299-307.

Baltussen, H. (2009). Personal Grief and Public Mourning in Plutarch's Consolation to His Wife. *American Journal of Philology 130 (1),* 67-98.

Baltussen, Han. (2010). Marcus Aurelius and the Therapeutic Use of Soliloquy: An Interdisciplinary Approach. Στο: B. Sidwell & D. Dzino (Eds.), *Studies in Emotions and Power in the late Roman World: papers in honour of Ron Newbold* (pp. 39-57). Piscataway, NJ: Gorgias Press LLC.

Banicki, K. (2010). *Philosophy as a therapy of psyche between Hellenistic schools and philosophical counselling.* Doctoral Dissertation. Jagiellonian University: Kraków.

nnert, H. (1987). *Homer*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.

rdi, F. (2003). Il dialogo terapeutico in Euripide. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici, 50*, 81-113.

rrow, R. (2012). *Moral Philosophy for Education*. Oxon: Routledge.

rtoš, H. (2006). Varieties of the Ancient Greek Body-Soul Distinction. *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science, 3 (1)*, 59-78.

ck, A. T. & Emery, G. (1985). *Anxiety disorders and phobias: A cognitive perspective*. New York: Basic Books (A division of Harper Collins Publishers).

ck, A. T., Rush, A. J., Shaw, B. F., & Emery, G. (1979). *Cognitive therapy of depression*. New York: Guilford.

ck, A.T. (1963). Thinking and depression: I. Idiosyngratic content and cognitive distortions. *Archives of general psychiatry, 9, 36-46*.

ck. A. T.. Epstein, N. & Harrison. R. (1983). Cognitions, attitudes and personality dimensions in depression. *British Journal of Cognitive Psychotherapy, 1 (1)*, 1-16.

nedetto, V. di. (1971). *Euripide: Teatro e societa*. Torino.

ukes, J. (2002). Applied philosophy and psychotherapy: Heraclitus as case study. *HTS 58 (3)*, 1263-1280.

gnone, E. (1965). *Studi sul pensiero antico*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

gnone, E. (1974). *Antifonte oratore e Antifonte sofista*. Università di Urbino: Argalia.

llig, M. (1989). Psychology, Rhetoric and Cognition. *History of the Human Sciences, 2 (3)*, 289-307.

rnbacher, D. (1999). The Socratic Method in Teach Medical Ethics: Potentials and Limitations. *Medicine, Health Care and Philosophy, 2*, 219-224.

shop, W. & Fish, J. (1999). Questions as Interventions: Perceptions of Socratic Solution Focused and Diagnostic Questioning Styles. *Journal of Rational – Emotive & Cognitive-Behaviour Therapy, 17 (2)*, 115-140.

lank, D. L. (1985). Socrates versus Sophists on Payment for Teaching. *Classical Antiquity, 4 (1)*, 1-

49.

Bloom, B. (1956). *Taxonomy of educational objectives: The classification of educational goals*. New York: Longmans, Green, Co.

Bluck, R. S. (2012). *Plato's Life and Thought*. Oxon: Routledge.

Blyth, D. (2012). Suffering and Ancient Therapy: Plato to Cicero. Στο: J. Malpas, & N. Lickiss (Eds.), *Perspectives on Human Suffering* (131-154). New York: Springer.

Bobonich, C. (2002). *Plato's Utopia Recast*. Oxford: Oxford University Press.

Bobonich, Ch. (2012). *Plato's 'Laws': A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boele, D. (1995). Training of a Philosophical Counselor. Στο: R. Lahav & M.V. Tillmanns (Eds.), *Essays on Philosophical Counselling* (pp.35-48). Lanham Maryland: University Press of America.

Bolten, H. (2001). Reason in practice. *Journal of Philosophy of Management, 3 (1)*, 21-34.

Bonazzi, M. (2012). Antifonte presocratico. *Elenchos, Rivista di studi sul pensiero antico, 23 (1)*, 21-40.

Bouvier, D. (2003). The Homeric Question: An Issue for the Ancients? *Oral Tradition 18 (1)*, 59-61.

Bowersock, G. W. (1989). Science and Superstition. Στο: P. E. Easterling, & B. M. W. Knox (Eds.), *The Cambridge History of Classical Literature: Greek literature. The Hellenistic period and empire* (pp. 102-105). Cambridge: Cambridge University Press.

Branham, R. B. & Goulet-Caze, M. O. (2000). Introduction. Στο: Robert Bracht Branham, Marie Odile Goulet-Caze (Eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy* (pp.1-27). Berkeley: University of California Press.

Brannen, C. J. (1948). *A study of the origins of Cicero's consolatory writings and their effectiveness in the Author's own life*. Master's Theses. Chicago: Loyola University Chicago.

Brat, P. J. (2001). Logotherapy in the Care of the Terminally Ill. *Journal of Religious Gerontology, 11 (3-4)*, 103-117.

Brewin, C. R. (1988). *Cognitive foundations of clinical psychology*. Hove, UK: Lawrence Erlbaum Associates, Ltd.

ickhouse, T. C. & Smith, N. D. (2007). Socrates On How Wrong doing Damages The Soul. *The Journal of Ethics, 11 (4),* 337-356.

ickhouse, T. & Smith, N. (2005). The Socratic Paradoxes. Στο: H. Benson (ed.) *Companion to Plato.* Blackwell.

ickhouse, T. & Smith, N. (2002). Incurable Souls in Socratic Psychology. *Ancient Philosophy 22,* 21-36.

ickhouse, T. & Smith, N. (2000). *The Philosophy of Socrates.* Boulder Colorado: Westview Press.

ickhouse, T. C. & Smith, N. D. (1997). The Problem of Punishment in Socratic Philosophy. *Apeiron, 30 (4),* 95 – 107.

ickhouse, T. C. & Smith, N. D. (1996). Socrates Elenctic mission. Στο: Prior (Ed.), *Socrates Critical assessments of leading philosophers* (Vol. III, pp. 119-144). London, New York: Routledge.

ickhouse, T. C. & Smith, N. D. (1992). Socrates Elenctic Psychology. *Synthese, 92,* 63-82.

ickhouse, T. C. & Smith, N. D. (1991). Socrates' Elenctic Mission. *Oxford Studies in Ancient Philosophy 9,* 131-60.

onner, A. F. (1932). Psychiatric Concepts of the Early Greek Philosophers. *The American Journal of Orthopsychiatry, 2 (2),* 103-113.

uber, M. (1970). *I-Thou.* Edinburgh: T. & T. Clark.

unkers, S. S. (2004). Socrates' Questions: A Focus for Nursing. *Nursing Science Quarterly, 17 (3),* 212-218.

uresch, K. (1886). *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica.* Leipzig: Hirzel.

urgoyne, B. (2001). Freud's Socrates. *European Journal of Psychotherapy, Counseling & Health, 4 (1),* 159-165.

urns, D. D. & Auerbach, A. H. (1992). Does homework compliance enhance recovery from depression? *Psychiatric Annals, 22,* 464 – 469.

urnyeat, M. F. (1992). Socratic midwifery, Platoninc inspiration. Στο: H. H. Benson (Ed.), *Essays on the philosophy of Socrates* (pp. 53-65). New York, Oxford: Oxford University

Press.

Burrell, P. S. (1932α). Man the Measure of All Things: Socrates versus Protagoras (II) *Philosophy, 7 (26)*, 168-184.

Burrell, P. S. (1932β). Man the Measure of All Things: Socrates versus Protagoras (I) *Philosophy, 7 (25)*, 27-41.

Cairns, D. L. (2009). Weeping and Veiling: Grief, Display and Concealment in Ancient Greek Culture. Στο: Th. Fögen (Ed.), *Tears in the Graeco -Roman world* (pp. 37-57). Berlin: Walter de Gruyter.

Canto-Sperber, M. (2000). Ethics. Στο: J. Brunschwig, G.E.R. Lloyd & P. Pellegrin (eds.), *Socrates in Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge* (pp. 94-124). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Capra, A. (1997). La tecnica di misurazione del Protagora. *Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia*, 2 *(1)*, 273-327.

Carey, T. A. & Mullan, R. J. (2004). What is Socratic Questioning? *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, 41 *(3)*, 217-226.

Carey, T. A. & Mullan, R. J. (2007). Socratic Questioning in Psychotherapy: A history of crossed purposes. *Counseling Psychology Review, 22, (4)*, 20- 29.

Carone, G. (2001). Akrasia in the *Republic*: Does Plato Change His Mind? *Oxford Studies in Ancient Philosophy 20*, 107-148.

Chang, K. E., Lin, M.-L. & Chen, S.-W. (1998). Application of the Socratic dialogue on corrective learning of subtraction. *Computers & Education, 31 (1)*, 55-68.

Clark, D. A., Beck, A. T. (2011). *Cognitive Therapy of Anxiety Disorders: Science and Practice*. New York: Guilford.

Coleman - Norton, P. R. (1930). St. Chrysostom and the Greek Philosophers. *Classical Philology, 25 (4)*, 305-317.

Coleman - Norton, P. R. (1939). The Fragmentary Philosophical Treatises of Cicero. *The Classical Journal, 34 (4)*, 213-228.

rmier, W. H. & Cormier, L.S. (1995). *Interviewing strategies for helpers: Fundamental skills and cognitive behavioral interventions* (2nd ed.). Pacific Grove, CA: Brooks / Cole Publishing Company.

rsini, R. J. (2008). Introduction. In R. J. Corsini & D. Wedding (Eds.), *Current psychotherapies* (8th ed., pp. 1-14). Belmont, CA: Thomson Brooks/Cole.

wap, S. (2004). So you're telling me there's no cure? That I'm going to die? *Australian Family Physician, 33 (10)*, 852-853.

ăciun, A. (2012). Rational- Emotive Psychotherapy Techniques: Brief Description. *Romanian journal of experimental applied psychology, 3 (2)*, 12-20.

ombie, I. M. (2012). *An Examination of Plato's Doctrines: Plato on Man and Society*. Oxon: Routledge.

ooks, J. (1988). Socrates Last Words: Another Look at Ancient Riddle. *Classical Quarterly, 48*, 117-125.

urd, P. (2009). Thought and Body in Heraclitus and Anaxagoras. Στο: G. Guertler & W. Wians, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* (pp. 1–20 & 39–41). Leiden: Brill.

uri, U. (2002). *Ombre delle idee: filosofia del cinema da "American Beauty"* a *"Parla con lei"*. Bologna: Pendragon.

urnow, T. (2006). Antiphon of Rhamnus, Philosophical counsellor *Entré Historia y Orientación Filosófica, Vol. 2*, 37-43.

'Zurilla, T.J. & Goldfried, M.R. (1971). Problem solving and behaviour modification. *Journal of abnormal psychology, 78*, 107-126.

aitz, S. G. (1971). Concepts of Freedom and Slavery in Euripides' Hecuba. *Hermes, 99*, 217–26.

alle Luche, R. & Iazzetta, P. (2008). When Obsessions are not Beliefs: Some Pathological Grounded Observations about Psychotherapy with Severe Phobic-Obsessive Patients. *Comprendre, 16-17-18*, 141-157.

Daniels, C. B. & Scully, S. (1992). Pity, Fear, and Catharsis in Aristotle's Poetics. *Noûs, 26 (2),* 204-217.

Das, A. K. (1998). Frankl and the Realm of Meaning. *Journal of Humanistic Counseling Education and Development, 36 (4),* 199–211.

Davenport, G. (2004). Introduction. Στο: B. Raffel (Ed.), *Pure pagan: Seven centuries of Greek poems and fragments.* New York: The Modern Library.

Davidson, D. (2012). *Plato's Philebus.* Oxon: Routledge.

Davies, M. (2006). 'Self-Consolation' in the Iliad. *The Classical Quarterly, 56 (2),* 582-587.

Davison, J. A. (1953). Protagoras, Democritus, and Anaxagoras. *Classical Quarterly 3 (1-2),* 33-45.

Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene.* Oxford: Oxford University Press.

de Romilly, J. (1973). Gorgias et le pouvoir de la poisie. *Journal of Hellenic Studies, 93,* 155 – 62.

Decharme, P. (1906). *Euripides and the spirit of his dramas* (trans. J. Loeb). New York: McMillan Co.

Decleva Caizzi, F. (1986). «Hysteron proteron» : la nature et la loi selon Antiphon et Platon. *Revue de Métaphysique et de Morale, 91ᵉ (3), Philosophie antique,* 291-310.

Derks, H. (1998). Greek Ethics from Homer to Epicurus. *The European Legacy, 3,* 97-103.

Derrida, J. (1981). *Plato's Pharmacy, in Dissemination* (trans. B. Johnson). Chicago: University of Chicago Press.

Desmond, W. D. (2008). *Cynics.* Berkeley: University of California Press.

Deurzen, E. V. & Kenward, R. (2005). *Dictonary of Existential Psychotherapy and Counselling.* London: Sage Publications.

Deurzen, E.V. (2001). Speech is Silver, Silence is Golden: Psychotherapy and Philosophical Consultancy. Στο: T. Curnow (Ed.), *Thinking Through Dialogue* (pp. 35-41). Oxted: Practical Philosophy Press.

Deurzen, E.V. (2006). From psychotherapy to emotional well being. *Análise Psicológica, 3 (XXIV),* 383-392.

illon, G. & Kolkowska, E. (2011). Can a Cloud Be Really Secure? A Socratic Dialogue. Στο: S. Gutwirth, Y. Poullet, P. D. Hert, R. Leenes (Eds.), *Computers, Privacy and Data Protection: an Element of Choice* (pp. 345-360). London: Springer.

ano, C. (1961). Euripide auteur de la catharsis tragique: A Mircea Eliade. En signe d'admiration et d'amitié. *Numen 8 (2)*, 117-141.

ano, C. (1968α). La Catarsi tragica. Στο: C. Diano (ed.), *Saggezza e poetiche degli antichi* (pp. 215-269). Vicenza.

ano, C. (1968β). La filosofia del piacere e la societa degli amici. *Saggezza e poetiche degli antichi.* Venezia: Neri Pozza.

iano, C. (1973). Anassagora padre dell' umanesimo e la melete thanatou. *Giornale critico della Filosofia Italiana, 52*, 162-177.

hle, A. (1962). Herodot und die Sophistik. *Philologus, 106*, 207-220.

illon, J. (1984). Euripides and Antiphon on Nomos and Physis: Some remarks. Στο: *The Sophistic Movement* (pp. 127-136). Athens: Athenian Library of Philosophy.

illon, J. & T. Gergel (ed.) (2003). *The Greek sophists.* Harmondsworth: Penguin.

obrov, G. W. (2001). *Figures of Play: Greek Drama and Metafictional Poetics.* New York: Oxford University Press.

obson, K.S. & Block, L. (1988). Historical and philosophical bases of the cognitive -behavioral therapies. Στο: K. S. Dobson (Ed.), *Handbook of cognitive-behavioural therapies* (pp 3-38). London: Hutchinson.

ryden, W. & Ellis, A. (2001). Rational Emotive Behavior Therapy. Στο: K. Dobson (Ed.), *Handbook of Cognitive-Behavioral Therapies* (pp. 295-348). New York: Guilford.

ryden, W., David, D. & Ellis, A. (2009). Rational emotive behavior therapy. Στο: K. S. Dobson (Ed.), *Handbook of cognitive-behavioral therapies* (3rd ed.) (pp. 226-276). New York, NY: Guilford Press.

u Plock, S. (1999). Today We Have Naming of Parts: On Dialogue between Philosophical Counselling and Existential Psychotherapy. *Journal of the Society for Existential*

Analysis, 10 (1), 7-28.

Duclow, D. F. (1979). Perspective and Therapy in Boethius's Consolation of Philosophy. *Journal of Medicine and Philosophy, 4 (3),* 334-343.

Dudley, D. R. (1937). *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D.* London: Methuen and Co._Ltd.

Dümmler, F. (1889). *Akademika. Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen.* Gießen.

Dunckan, R. (1978). Courage in Plato's "Protagoras". *Phronesis, 23 (3),* 216-228.

Dunn, F. M. (1996). Antiphon on Time (B9 D-K). *The American Journal of Philology, 117 (1),* 65-69.

Edwards, M. J. (1998). Notes on Pseudo-Plutarch's Life of Antiphon. *The Classical Quarterly, N. S, Vol. 48 (1),* 82-92.

Edwards, M. W. (1992). Homer and Oral Tradition: The Type-Scene. *Oral Tradition, 7/2,* 284 – 330.

Eide, T. (1981). THUCYDIDES' ΛΟΓΟΣ ΠΑΡΑΜΥΘΗΤΙΚΟΣ (Thuc. 2, 44-45). *Symbolae Osloenses, 56 (1),* 33-45.

Ellis, A. (2002). *Overcoming resistance: A rational emotive behavior therapy integrated approach* (2nd ed.). New York: Springer.

Ellis, A. (1989). The ABCs of RET. Στο: A. Freeman, K. M. Simon L. E. Beutler & H. Arkowitz (Eds.), *Comprehensive handbook of cognitive therapy* (pp. 5-20). New York: Plenum Press.

Ellis, A. (1980). Rational-Emotive Therapy and Cognitive Behavior Therapy: Similarities and Differences. *Cognitive Therapy and Research, 4 (4),* 325-340.

Ellis, A. (1977). The basic clinical theory of rational – emotive therapy. Στο: A. Ellis, & P. E. Griedger (Eds.), *Handbook of rational – emotive therapy* (pp.3-34). New York: Springer.

Ellis, A. (1971). *Growth through reason.* No Hollywood, CA: Wilshire Books.

Ellis, A. (1962). *Reason and emotion in psychotherapy.* Secaucus, New Jersey: Citadel.

is, A. (1955). New approaches to psychotherapy techniques. *Journal of Clinical Psychology Monograph Supplement, 11,* 1-53.

is, A., & Dryden, W. (2007). *The Practice of Rational Emotive Behavior Therapy* (2nd ed.). New York: Springer.

is, A., & MacLaren, C. (2005). *Rational Emotive Behavior Therapy: A therapist's Guide* (2nd ed). Atascadero, CA: Impact.

se, G. F. (1957). *Aristotle's Poetics: The Argument*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

g, E. (1973). Modern Psychotherapy and Ancient Rhetoric. Proceedings of 9th International Congress of Psychotherapy, Oslo. *Journal of Psychotherapy and Psychosomatics, 24,* 493-496 (1974).

nos, R. L. (1991). Socrates Questions Gorgias: The Rhetorical Vector of Plato's "Gorgias". *Argumentation, 5,* 5-15.

ntralgo, P. L. (1970). *The Therapy of the word in classical antiquity*. (L. J. Rather & J. H. Sharp, Trans.). New Haven, CT: Yale University Press.

vans, K. M. (2007). Interrupted by fits of weeping Cicero's Major Depressive Disorder and the death of Tullia. *History of Psychiatry, 18 (1),* 81-102.

verstine, L., Everstine, D. S., Heymann, G. M., True, R. H., Frey, D. H., Johnson, H. G. & Seiden, R. H. (2003). Privacy and confidentiality in psychotherapy. Στο: D. Bersoff (Ed.), *Ethical conflicts in psychology* (3rd ed.) (pp. 162 – 164). Washington, DC: American Psychological Association.

arrelly, F. & Brandsma, J. (1974). *Provocative Therapy*. United States of America: Meta Publications, Inc.

attah, E. A. (2000). Victimology: Past, Present and Future. *Criminologie, 33 (1),* 17-46.

eary, V. (2002). Medicine for the Soul: Philosophical Counseling with Cancer Patients. Στο: H. Herrestrad, A. Holt & H. Svare (Eds.), *Philosophy in Society* (pp. 35- 52). Oslo: Unpublished.

Fellous, J. M. & Hudlicka, E. (1996). A Historical Perspective on Emotion. *Society for Neuroscience, 98 (4)*, 246.

Ferguson, J. (1965). On the Date of Democritus. *Symholae Osloenses, 40*, 17-26.

Ferrari, G. (1990). Akrasia as neurosis in Plato's Protagoras'. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 6*, 115-39.

Ferwerda, R. (1972). Democritus and Plato. *Mnemosyne, 25 (4)*, 337-378.

Fischer, E. (2011). How to Practice Philosophy as Therapy: Philosophical therapy and Therapeutic Philosophy. *Metaphilosophy, 42 (1-2)*, 49–82.

Fitzgerald, L. & Hooft, S. (2000). A Socratic Dialogue on the Question: What is Love in Nursing. *Nursing Ethics, 7 (6)*, 481-491.

Flynn, T. (2005). Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot. *Philosophy Social Criticism, 31*, 609-622.

Föllinger, S. (2009). Tears and Crying in Archaic Greek Poetry (especially Homer). Στο: Th. Fögen (Ed.), *Tears in the Graeco -Roman world* (pp. 17-36). Berlin: Walter de Gruyter.

Foote, C. E. (1986). *Toward a new understanding of the problem of spousal and child support after separation and divorce through Michel Foucault's analytics of power*. Publication series: Working papers on Social Welfare in Canada. Toronto: University of Toronto faculty of Social Work.

Footė, C. E. & Frank, A. W. (1999). Foucault and Therapy: The Disciplining of Grief. Στο: A.S. Chambon, A. Irving, & L. Epstein (Eds.), *Reading Foucault for Social Work* (pp. 157–187). New York: Columbia University Press.

Foucault, M. (2004). *'Society must be defended': lectures at the College de France, 1975–76* (trans. D Macey). London: Penguin Books.

Foucault, M. (1998). Technologies of the self. Στο: L. H. Martin, H. Gutman, & P. H. Martin (Eds.), *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault* (pp. 16-49). Amherst, MA: University of Massachusetts Press.

ankl, V. (1969). *The Will to Meaning*. New York: World Publishing Company.

anzini, L. (2001). Humor in Therapy: The Case for Training Therapists in Its Uses and Risks. *The Journal of General Psychology, 128 (2),* 170-193.

ede, M. (1992). *Introduction in Plato: Protagoras* (trans. S. Lombardo & K. Bell). Indianapolis: Hackett.

eeman, A. (2000). *Socratic Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.

eud, S. (1933). *New Introductory Lectures*, XXII. New York: Norton & Co.

eud, S. (1927). *Der Humor*. Frankfurt: Almanach.

eud, S. (1913). *The Interpretation of Dreams* (3rd ed.) (trans. A. A. Brill). New York: Macmillan.

iedman, M. (2002). Martin Buber and dialogical psychotherapy. *Journal of Humanistic Psychology, 42 (4),* 7-36.

iedman, M. (1998). Buber's philosophy as the basis for dialogical psychotherapy and contextual therapy. *Journal of Humanistic Psychology, 38 (1),* 25-40.

iedman, M. (1994). Reflections on the Buber-Rogers dialogue. *Journal of Humanistic Psychology, 34,* 46-65.

oján-Parga, M. X, Calero-Elvira, A. & Montaño-Fidalgo, M. (2010). Study of the Socratic Method During Cognitive Restructuring. *Clinical Psychology and Psychotherapy, 18 (2),* 110-123.

usha, C. E. (2002). Rhetoric of Change. A Socratic Rhetoric Inquiry into family therapy dialogue. *Dissertation Abstract International: Section B – The Science and Engineering, 63 (5-B),* 2297.

uentes – González, P.P. (1998). Teles Reconsidered. *Mnemosyne, 4th Ser., 51 (1),* 1-19.

urley. W. D (1992). Antiphon der Athener: ein Sophist als Psychotherapeut? *Rheinisches Museum für Klassische Philologie, 135 (3/4), 198- 216.*

agarin, M. (2004). *Kata ton Orthotaton Logon: Correct Argument in the Sophists and Early Orators*. Crete: Rethymnon, October 29. Στον διαδικτυακό

τόπο: http://www.fks.uoc.gr/conferences/InterfaceOct2004/Gagarin.pdf.

(Ανάκτηση: 05/04/2013).

Gagarin, M. (1990). The ancient tradition on the Identity of Antiphon. *Greek, Roman, and Byzantine Studies 31*, 27–44.

Gagarin, M. (1969). The Purpose of Plato's *Protagoras. Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 100*, 133-164.

Galant, D. (1997). "Cream and Sugar? Philosophical Discourse?" *The New York Times*, New Jersey, Sunday, June 1, Section 13.

Gallop, D. (1964). The Socratic Paradox in the "Protagoras". *Phronesis, 9 (2)*, 117-129.

Gass, H. M. (1929). The Greeks as Humanists. *The Sewanee review, 37 (2)*, 146-158.

Gill, C. (2010). *Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine*. Paper Given at a Conference at Columbia on mental illness organised by William Harris: University of Exeter. Στον διαδικτυακό τόπο: http://blogs.exeter.ac.uk/stoicismtoday/files/2013/01/Chris-Gill-Paper-Columbia-Conference.pdf (ανάκτηση: 05/04/2013).

Gill, C. (2008). The Self and Hellenistic - Roman Philosophical Therapy. Στο: Arweiler A, Moller M (eds.), *Vom Selbst-Verstandnis in Antike und Neuzeit/ Notions of the Self in Antiquity and Beyond* (pp. 359-380). Berlin/New York: De Gruyter.

Gill, C. (1997). The emotions in Greco-Roman philosophy. Στο: Susanna Morton Braund & Christopher Gill (Eds.), *The Passions in Roman Thought and Literature* (pp. 5-15). Cambridge: Cambridge University Press.

Gill, C. (1985). Ancient Psychotherapy. *Journal of the History of Ideas, 46 (3)*, 307-325.

Gil, L. (2006). Sobre cómo imaginar la "τέχνη ἀλυπίας" de Antifonte el Sofista. *Koinòs Lógos, Vol. 1, 337-344.*

Gingon, O. (1983). Epikur, von der Überwindung der furcht. Zürich.

Gish, D. A. (2006). Rivals in Persuasion: Gorgianic Sophistic *versus* Socratic Rhetoric. *Polis, 23 (1)*, 46-73.

ickauf-Hughes, G. (1994). Characterological Resistances in Psychotherapy supervision. *Psychotherapy, 31 (1)*, 58-66.

ickhauf-Hughes, G. & Campell, L. (1992). Experiental supervision. Applied techniques for a case presentational approach. *Psychotherapy, 28 (4)*, 625-635.

ldfried, M.R. (1973). Reduction of generalized anxiety through a variant of systematic desensitization. Στο: M.R. Goldfried & M. Merbaum (Eds.), *Behavior change through self-control*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

ldin, E., & Bordan, T. (1999). The use of humor in counseling: The laughing cure. *Journal of Counseling and Development, 77*, 405-410.

ldin, E., Bordan, T., Araoz, D., Gladding, J., Kaplan, D., Krumboltz, J., et al. (2006). Humor in counseling: Leader perspectives. *Journal of Counseling and development, 84*, 397-404. Retrieved from http://www.counseling.org/publications/journals.aspx.

odell, T. D. (1921). Plato's Hedonism. *American Journal of Philology, 42*, 25-39.

ordon, J. (1996). Against Vlastos on Complex Irony. *Classical Quarterly, 46 (1)*, 131-137.

ould, J.B. (1970). *The Philosophy of Chrysippus*. Albany, NY: State University of New York Press.

oulet-Caze, M. O. (1994). Cratès de Thèbes. Στο: Marie Odile Goulet-Caze (Eds.), *Dictionnaire de Philosophes Antiques*, 2 vol. (p. 497). Paris: CNRS Éditions.

oulet-Caze, M. O. (1986). *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laérce VI 70-71*. Paris: Librairie philosophique Jean Vrin.

raham, G. (2002). Recent work in philosophical psychopathology. *American Philosophical Quarterly, 39*, 109–34.

raver, M. (2009). The Weeping Wise. Stoic and Epicurean Consolations in Seneca's 99th Epistle. Στο: T. fögen (ed.), *Tears in the Graeco-Roman World* (pp. 235-252). Berlin/ New York: de Gruyter.

raver, M. (2002). Managing mental pain. Epicurus vs. Aristippus on the pre-rehearsal of future ills. Στο: John J. Cleary & Gary M. Gurtler (Eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 17*/2001 (pp. 155–177). Leiden: Brill.

Greenberg, N. A. (1965). Socrates Choice in the Crito. *Harvard Studies in Classical Philology, 70,* 45-82.

Greene, W. C. (1944). *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*. Cambridge: Harvard University Press.

Grimes, P. (2005). Contrasting excellence in Homer with philosophical midwifery. *Philosophical Practice, 1,* 17-22.

Grimes, P. & Uliana, R. L. (1998). *Philosophical Midwifery: A New Paradigm for Understanding Human Problems With Its Validation*. Costa Mesa: Hyparxis Press.

Griswold, C. (Ed.) (2001). *Platonic Writings/Platonic Readings,* University Park: Penn State University Press.

Gronbeck, B. E. (1972). Gorgias on rhetoric and poetic: A rehabilitation. *Southern Speech Communication Journal, 38 (1),* 27-38.

Grube, G. M. A. (1933). The Structural Unity of the Protagoras. *Classical Quarterly, 27,* 203-207.

Grünbaum, A. (1984). *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*. Berkeley: CA: University of California Press.

Guidano, V.F. & Liotti, G. (1983). *Cognitive processes and emotional disorders: a structural approach to psychotherapy*. New York: Guilford.

Gulley, N. (1968). *The Philosophy* of Socrates. London: Macmillan.

Guthrie, W.K.C. (1975). *A History of Greek Philosophy Volume IV: Plato - the Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guthrie, W. K. C. (1969). *A History of Greek Philosophy* III, 2: *Socrates,* Cambridge: Cambridge University Press.

Hadot, M. (2001). *La Philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel.

Hadot, P. (1995). *Philosophy* as a *way* of *life*: *Spiritual exercises from Socrates to Foucault*. (A. I. Davidson, Ed., M. Chase, Trans.). Malden, MA: Blackwell Publishing.

Hadot, M. (1992). Reflections on the Notion of 'The Cultivation of the Self'. Στο: *Michel Foucault, philosopher: Essays* (pp. 225–31) (Trans. Timothy J. Armstrong). New York:

Routledge.

adot, P., Davidson, A. I. & Wissing, P. (1990). Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy. *Critical Inquiry, 16 (3)*, 483-505.

avelock, E. (1957). *The Liberal Temper in Greek Politics*. New Haven: Yale University Press.

ergenhahn, B. R. (2008). *An Introduction to the History of Psychology* (6th ed.). Belmont, CA: Cengage Learning/Wadsworth.

ermann, K. F. (1972). *Untersuchungen zu Platons Auffassung von der Hedone. Ein Beitrag zum Verständnis des platonischen Tugendbegriffes*. 'Hypomnemata, 35'. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprech

obson, R. (1985). *Forms of Feeling: The Heart of Psychotherapy*. London: Tavistock.

olloway, P. A. (2008). Alius Paulus: Paul's Promise to Send Timothy at Philippians 2.19–24. *New Testament Studies, 54 (4)*, 542-556.

olloway, P. A. (2004). *Consolation in Philippians: Philosophical sources and Rhetorical Strategy* (SNTS. MS 112). Cambridge: Cambridge University Press.

olloway, P. A. (2002). Nihil inopinati accidisse – 'Nothing unexpected has happened': A Cyrenaic Consolatory Topos in 1 Pet 4.12ff.. *New Testament Studies, 48 (3)*, 433-448.

olloway, P. A. (1998). Bona Cogitare: An Epicurean Consolation in Phil 4:8–9. *Harvard Theological Review, 91 (1)*, 89-96.

oloka, J. P. (1990). Homer Studies 1978 - 1983. Part II. *The Classical World, 84 (2)*, 89 -156.

oloka, J. P. (1979). Homer Studies 1971-1977. *The Classical World, 73 (2)*, 65-150.

orney, K. (1950). *Neurosis and human growth: the struggle toward self-realization*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.

oward, A. (2000). *Philosophy for Counselling and Psychotherapy: Pythagoras to Postmodernism*. London: Macmillan.

oward, A. (1999). Socrates as a role model for counsellors. *Practical Philosophy, 2 (2)*, 19–21.

Hughes, J. D. (2000). Dream Interpretation in Ancient Civilizations. *Dreaming, 10 (1),* 7- 18.

Huijer, M. & Widdershoven, G. (2001). Desires in Palliative Medicine. Five Models of the Physician – Patient Interaction on Palliative Treatments related to Hellenistic Therapies of Desire. *Ethical Theory and Moral Practice, 4 (2),* 143–159.

Hume, D. (1978). *A Treatise of Human Nature* (L. A. Selby-Bigge [ed.]) London: Oxford University Press.

Irwin, T. (1997). *Plato's Moral Theory.* Oxford: Oxford University Press.

Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics.* Oxford: Oxford University Press.

Irwin, T. H. (1983). Euripides and Socrates. *Classical Philology, 78 (3),* 183-197.

Irwin, T. (1979). *Plato's Moral Theory.* Oxford: Oxford University Press.

Jacoby, E. (1908). *De Antiphontis sophistae Περὶ ὁμονοίας libro.* Diss., Berlin: Reimer.

Jager, B. (1987). *Language and game in psychoanalysis.* Proceedings of the Second Annual Symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center: Phenomenology, meaning, psychotherapy. Pittsburgh, PA: The Simon Silverman Phenomenology Center.

Jensen, M. S. (1980). *The Homeric Question and the Oral-Formulaic Theory.* London: D. Appleton and Company.

Joël, K. (1901). *Der echte und der xenophontische Sokrates* (Vol. 2). Berlin: R. Gaertners Verlagsbuchhandlung.

Johnson, S. (1998). Skills, Socrates and the Sophists: Learning from History. *British Journal of Educational Studies, 46 (2),* 201-213.

Johnston, R. (1990). Humor: A preventive health strategy. *International Journal for the Advancement of Counseling, 13,* 257-265.

Jones, H. (1989). *The Epicurean tradition.* London: Routledge.

Jørgensen, I.S. & Nafstad, H.E. (2004). Positive psychology: Historical, philosophical and epistemological perspectives. Στο: P.A. Linley & S. Joseph (Eds.), *Positive psychology in practice* (pp.15-34). Hoboken, NJ: Wiley.

hn, C.H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.

hn, Ch. (1996). *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.

hn, Ch. (1984). Democritus on Moral Psychology. Στο: Λ. Μπενάκης (Επιμ.), *Πρακτικά Α Διεθνούς Συνεδρίου για τον Δημόκριτο* (σσ. 307-316), Α Διεθνές Συνέδριο για τον Δημόκριτο, Ξάνθη 6-9 Οκτωβρίου 1983. Ξάνθη: Διεθνές Δημοκρίτειο Ίδρυμα.

hn, Ch. (1979). *The Art and the Through of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press.

lis, A., Mojzisch, A., Schweizer, T. S. & Kaiser, S. (2008). Weakness of will, akrasia, and the neuropsychiatry of decision-making: An interdisciplinary perspective. *Cognitive, Affective & Behavioral Neuroscience, 8 (4)*, 402-417.

nt, I. (1965). *Immanuel Kant's Critique of pure reason* (Edited by N. K. Smith). New York : St. Martin's Press.

rpas, M. J. (2004). *Socrates In the Light of Modern Psychopathology*. London: NuVision Publications.

rpas, M. J. (1915/1916). Socrates in the light of modern psychopathology. *Journal of Abnormal Psychology, 10*, 185-200.

ssel, R. (1958). *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*. München: C.H. Beck.

atakis K.G. & Nestoros J.N. (2000). Greek philosophy and psychotherapy. Στο: G. Thill (Ed.), *Sustainable Development in the Islands and the Roles of Research and Higher Education* (Vol. 2, pp. 117-123). Namur: Coordination Scientifique de PRELUDE.

eesey, D. (1978-79). One some recent interpretations of catharsis. *The Classical World, 72 (4)*, 193-205.

ennedy, G. A. (1957). The Ancient Dispute over Rhetoric in Homer. *The American Journal of Philology, 78 (1)*, 23 -35.

essels, A. H. M. (1969). Ancient Systems of Dream-Classification. *Mnemosyne, 4th Ser., 22 (4)*,

389-424.

Kessels, J. (1997). *Socrates op de markt: Filosofie in bedrijf*. Amsterdam: Boom.

Keysers, C. (2011). *The empathic brain: How the discovery of Mirror Neurons changes our understanding of human nature*. The Netherlands: Social Brain Press.

Kilpatrick, R. S. (1996). "Amicus Medicus": Medicine and Epicurean Therapy in "De Rerum Natura". *Memoirs of the American Academy in Rome, Vol. 41*, 69-100.

Klagge, J. C. & Smith, D. N. (eds.) (1992). *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*. Oxford: Clarendon Press.

Klosko, G. (1980). On the Analysis of "Protagoras" 351B-360E. *Phoenix 34 (4)*, 307-322.

Köestenbaum, P. (1978). *The new image of the person: The theory and practice of clinical philosophy*. Westport, CT: Greenwood Press.

Koestler, A. (1964): Στον διαδικτυακό τόπο: http://tickerr.wordpress.com/2012/03/06/bisociation-koestlers-take-on-humour-and-scientific-enquiry/ (ανάκτηση: 13/3/2013).

Kohut, Th. (1986). Psychohistory as History. *The American Historical Review, 91 (2)*, 336-354.

Konstan, D. (1973). *Some Aspects of Epicurean Psychology*. Leiden: Brill.

Konstan, D. (submitted). Fear and Anxiety: The View from Ancient Greece. Στο: Rüdiger Zill (ed.), *Angst* (Submitted to Akademie-Verlag).

Kougioumzoglou, E., Paleologou, A.-M. & Bitchava, G. (2011α). *Indices and Aspects of Psychological Hardiness and Receptivity to the Implications of Philosophical Psychotherapy*. Symposium, 'Psychotherapies'. 16th International Conference of A.P.P.A.C: Neuropsychiatric, Psychological and Social Updates and Challenges. Athens, Greece.

Kougioumzoglou, E., Bitchava, I.,& Paleologou, A. M. (2013). What's behind Philosophy? Covert Psychological Connotations Apt for Philosophical Insights to Enrich Psychotherapeutic Applications. Στο: A. Marvakis, J. Motzkau, P. Desmond, R. C. Ruto-Korir, G.Sullivan, S. Triliva, & M. Wieser (Eds.), *Doing Psychology under New Conditions* (selected papers from the 14th Biennial

Conference of the ISTP in Thessaloniki, GR) (pp. 424-435). Concord, CA: Captus Press.

owalik, J. A. (2009). *Theology and Dehumanization: Trauma, Grief, and Pathological Mourning in Seventeenth and Eighteenth-Century German Thought and Literature.* Ed. Gail K. Hart. In Collaboration with Ursula Mahlendorf, Thomas P. Saine, and Hans Medick. Frankfurt: Peter Lang.

raiker C. (2002). *Modifying what you say to yourself: The therapeutic philosophy of Epictetus.* Paper presented at the 9th ESH Congress in Rome, Sept. 25-29, 2002. Ανάκτηση: http://www.paed.uni-muenchen.de/~kraiker/EPIKTET.htm.

rikmann, Ar. (2006). Contemporary Linguistic Theories of Humour. *Folklore, 33,* 28 -58.

rueger, D. (2000). The shamelessness of Diogenes in Roman Imperial culture. Στο: Robert Bracht Branham, Marie Odile Goulet-Caze (Eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy* (pp. 222-239). Berkeley: University of California Press.

uiper, K. (1901). De Crantoris Fragmentis Moralibus. *Mnemosyne, 29,* 341-362.

unkel, A. D., & Dennis, M. R. (2003). Grief Consolation in Eulogy Rhetoric: An Intergrative Framework. *Death Studies, 27 (1),* 1-38.

abarge, S. (2005). Socrates and Moral Expertise. Στο: L. M. Rasmussen (Ed.), *Ethics expertise: History, Contemporary Perspectives, and Applications* (pp. 15-38). Netherlands: Spinger.

ahav, R. & Tillmanns, M. da V. (Eds.) (1995). *Essays on Philosophical Counselling,* Lanham, MD: University Press of America.

ahav, R. (2009). Auto-Conversacion de Marco Aurelio en las Meditaciones: Una Leccion para la Practica Filosofica. *Sophia 5,* FILÓSOFOS HELENISTAS: CÍNICOS, ESTOICOS Y EPICÚREOS.

ampe, K. (2010). "Socratic Therapy" from Aeschines of Sphettus to Lacan. *Classical Antiquity, 29 (2),* 181-221.

ambert, M. J., Garfield, S. L., & Bergin, A. E. (2004). Overview, trends, and future

issues. In M. J. Lambert (Ed.), *Bergin and Garfield's handbook of psychotherapy and behavior change* (5th ed., pp. 805-821). New York: Wiley.

Lang, F. R. (1972). Psychological terminology in the Tusculans. *Journal of the History of the Behavioral Sciences, 8,* 419-436.

Langs, R. (2004α). Death Anxiety and the Emotion-processing Mind. *Psychoanalytic Psychology, 21 (1),* 31-53.

Langs, R. (2004β). *Fundamentals of Adaptive Psychotherapy and Counseling.* London: Palgrave-Macmillan.

Lantz, J. (1986). Family logotherapy. *Contemporary Family Therapy, 8,* 124-135.

Lazarus, A. A. (1981). *The Practice of Multimodal Therapy.* Chicago, IL: Johns Hopkins University Press.

Le Bon, T. (2001). *Wise Therapy: Philosophy for Counselors.* London & New York.

Leahy, R. L. (2001). *Overcoming resistance in cognitive therapy.* New York: Guilford Press.

Lee, M. K. (2005). Epistemology After Protagoras: Responses To Relativism In Plato, Aristotle and Democritus. Oxford: Oxford University Press.

Leibniz, T.G.W. (1985). *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil* (Edited with an Introduction by Austin Farrer, translated by E.M. Huggard). Illinois: Open Court, La Salle.

Lesses, G. (1987). The Divided Soul in Plato's Republic. *History of Philosophy Quarterly 4,* 147-161.

Lewin, S. B. (2012). The Doctor–Patient Tie in Plato's *Laws*: A Backdrop for Reflection. *Journal of Medicine and Philosophy, 37,* 351–372.

Lieberg, G. (1959). *Geist und Lust. Untersuchungen Zu Demokrit, Plato, Xenokrates und Herakleides Pontikus.* Tübingen: Buchdruckerei Bölzle.

Liebeschuetz, W. (1968). The Structure and Function of the Melian Dialogue. *Journal of Hellenic Studies, 88,* 73-77.

loyd, G. E. R. (1979). *Magic, reason and experience: studies in the origin and development of Greek science.* Cambridge: Cambridge University Press.

odge, R, C. (2000). *Plato's theory of art.* London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

ong, A. A. (1970). Morals and Values in Homer. *Journal of History of Sciences, 90,* 121- 139.

ong, A. A. (2000). The Socratic Tradition: Diogenes, Crates and Hellenistic Ethics. Στο: Robert Bracht Branham, Marie Odile Goulet-Caze (Eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy* (pp. 28-46). Berkeley: University of California Press.

ong, A. A. (1999). The Socratic Legacy. Στο: K. A. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, & M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (pp. 617–641). Cambridge.

ong, A. A. (1988). Socrates in Hellenistic Philosophy. *The Classical Quarterly, New Series 38 (1),* 150-171.

ong, A. A., Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers* (2 Vols.). Cambridge: Cambridge University Press.

oraux, N. (1986). *The invention of Athens: The funeral oration in the classical city* (trans. A. Sheridan). Cambridge: Harvard University Press.

ord, C. (1984). *Introduction to The Politics, by Aristotle.* Chicago: Chicago University Press.

uginbill, R. D. (1997). Rethinking Antiphon's Περὶ Ἀληθείας. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science, Vol. 30 (3),* 163-187.

uís Felipe Bellintani, R. (2008). Um Antifonte Múltiplo. *Anais de Filosofia Clássica, vol. 2 (4),* 96-106.

uria, S. (1963). Antiphon der Sophist. *Eos, 53,* 63-67.

uria, S. (1929). Noch einmal über Antiphon in Euripides' Alexandros. *Hermes, Vol. 64,* 491-497.

uria, S. (1926). Eine politische Schrift des Redners Antiphon aus Rhamnus. *Hermes, 61,* 343-348.

yrakos, D. (2008). *Can Psychotherapy be Harmful?* Special Session "*Therapeutic Approaches*". 13th International – 2nd World Conference Of The A.P.P.A.C. (Association Of Psychology & Psychiatry For Adults & Children): "*Psychology, Neuropsychiatry*

& Social Work In Modern Times". Athens, GREECE.

Mac Suibhne, S. (2009). 'Wrestle to be the man philosophy wished to make you': Marcus Aurelius, reflective practitioner. *Reflective Practice: International and Multidisciplinary Perspectives, 10 (4), 429-436.*

MacDonald, M. (2006). Encomium of Hegel. *Philosophy and Rhetoric 39,* 22-44.

Macnaghten, R. E. (1914). Socrates and the δαιμόνιον. *The Classical Review, 28 (6),* 185-189.

Maddux, J. E. (2002). Stopping the "madness": Positive psychology and the deconstruction of the illness ideology and the DSM. Στο C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.), *Handbook of positive psychology* (pp. 13–25). New York: Oxford University Press.

Mahoney, M .J. (1974). *Cognition and behaviour modification.* Cambridge: Ballinger.

Manis, A. A. & Bodenhorn, N. (2006). Preparation for Counseling Adults With Terminal Illness: Personal and Professional Parallels. *Counseling and Values, 50,* 197–207.

Mann, D. (2012). *Psychotherapy: An Erotic Relationship: Transference and Countertransference Passions.* New York: Routledge.

Manning, C. E. (1976). Seneca's 98th Letter and the Praemeditatio futuri mali. *Mnemosyne, 4th Ser., 29, (3),* 301-304.

Manning, C. E. (1974). The Consolatory Tradition and Seneca's Attitude to the Emotions. *Greece & Rome, 2nd Ser., 21 (01),* 71-81.

Mansfeld, J. (1992). Heraclitus fr. B 85 DK. *Mnemosyne, 45,* 9- 18.

Mansfeld, J. (1980). The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the Date of His Trial. Part II. The Plot against Pericles and His Associates. *Mnemosyne, 4th Ser., 33 (1/2),* 17-95.

Maranhov, T. (1986). *Therapeutic discourse and Socratic dialogue.* Madison: University of Wisconsin Press.

Marin Torres, J. M. (1993). La Terapia Epicurea. *Recerca_Revista de pensament i anàlisi, XVII (4),* 61-72.

Markus, H. & Nurius, P. (1986). Possible selves. *American Psychologist, 41,* 954-969.

Martin, M. W. (2007). Happiness and virtue in positive psychology. *Journal for the Theory of Social Behaviour, 37(1),* 89-103.

Martin, R. (2007). *The Psychology of humor: an Integrative Approach.* USA: Elsevier.

Marzio, M. (2007). The Care of the Self: Alcibiades I, Socratic Teaching and Ethics Education. *The Journal of Education, 187 (3),* 103-128.

Maudsley, G. (1999): Do we all mean the same thing by "problem – based learning"? A review of the concepts and a formulation of the ground rules. *Academic Medicine, 74 (2),* 178-185.

Maultsby, M .C. (1975). *The evolution of rational behavior therapy.* Paper presented at the first National Conference of Rational Emotive and Behavior therapists. Chicago.

May, H. E. (1997). Socratic Ignorance and the Therapeutic Aim of the Elenchos. Στο: McPherran, M. L. (ed.), *Wisdom, Ignorance and Virtue: New Essays in Socratic Studies, Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science, 30 (4),* 37-50.

Mazella, D. (2007). *The making of modern cynicism.* Charlottesville: University of Virginia Press

McComiskey, B. (1997). Gorgias and the Art of Rhetoric: Toward a Holistic Reading of the Extant Gorgianic Fragments. *Rhetoric Society Quarterly, 27 (4),* 5-24.

McLeod, C. W. (1974). Form and Meaning in the Melian Dialogue. *Historia,* 23, 385-400.

McMahon, C. E. (1974). Voluntary control of "involuntary" functions: The approach of the stoics. *Psychophysiology, 11 (6),* 710-714.

McPherran, M. L. (1992). *Socrates on the Immortality of the Soul.* Paper presented to the Pacific Division meeting of the American Philosophical Association, March 1992, in Portland, Oregon.

Megginson, D. & Clutterbuck, D. (2005). *Techniques for coaching and mentoring.* Amsterdam; London: Elsevier Butterworth Heinemann.

Meichenbaum, D. (1977). *Cognitive- Behavior Modification: An Integrative Approach.* New York: Plenum Press.

Meichenbaum, D. (1975). Self-instructional methods. Στο: F. H. Kanfer & A. P. Goldstein (Eds.), *Helping people change* (pp. 357–391). New York: Pergamon.

Meichenbaum, D.H. (1973). Cognitive factors in behaviour modification: modifying what clients say to themselves. Στο: C.M. Franks & G.T. Wilson (Eds.), *Annual review of behavior therapy, theory, and practice.* New York: Brunner/Mazel.

Melley, Ch. (1998). Some Philosophies can Console: An old but Forgotten Message. *Theoretical Medicine and Bioethics, 19,* 35–45.

Metcalf, R. (2004). The Philosophical Rhetoric of Socrates' Mission. *Philosophy & Rhetoric, 37 (2),* 143-166.

Mette, H. J. (1983). Perithoos — Theseus — Herakles bei Euripides, *ZPE 50,* 13-19.

Milliren, A., & Wingett, W. (2005). *Socratic questioning: The art of precision guess work.* Workshop presented at Chicago Adlerian Society, Chicago, IL.

Milliren, Al., Milliren, M. & Eckstein, D. (2007). Combining Socratic Questions With the "ADAPT" Problem-Solving Model: Implications for Couple's Conflict Resolution. *Counseling and Therapy For Couples And Families, 15 (4),* 415-419.

Mills, J. S. (1866). Grote's Plato. *The Edinburgh Review, 123,* 297-364.

Minar, Ed. L. (1939). The Logos of Heraclitus. *Classical Philology, 34 (4),* 323-341.

Mitchell, S. (2006). Socratic Dialogue, the Humanities and the Art of the Question. *Arts and Humanities in Higher Education, 5,* 181-197.

Moir, D. (2004). Leadership and Integrity: are the compatible?: The role of Socratic Dialogue in learning from our own and others' experience. *Management in Education, 18 (3),* 28-31.

Moline, J. (1978). Plato on the Complexity of the Psyche. *Archiv für Geschichte der Philosophie 60,* 1-26.

Moline, J. (1975). Euripides, Socrates and Virtue. *Hermes, 103,* 45–67.

Momigliano, A. (1930). Sul pensiero di Antifonte Sofista. *Rivista* di *filologia classica, 8,* 129-140.

Montgomery, R. W. (1993). The ancient origins of cognitive therapy: the reemergence of

Stoicism. *Journal* of *Cognitive Psychotherapy, 7 (1), 5–19.*

Morreall, J. (1982). A New Theory of Laughter. *Philosophical Studies, 42,* 243-254.

Morrell, K. (2004). Socratic Dialogue as a Tool for Teaching Business. *Journal of Business Ethics, 53 (4),* 383-392.

Morrison, J. S. (1963). The "Truth" of Antiphon. *Phronesis, Vol. 8 (1),* 35-49.

Morrison, J. S. (1961). Antiphon. *Proceedings of the Cambridge Philological society, NS 7,* 49-58.

Morrison, J. S. (1955). Socrates and Antiphon. *The Classical Review New Series, 5 (1),* 8-12.

Morrison, J. S. (1953). Xenophon, Memorabilia 1.6: The encounters of Socrates and Antiphon. *Classical Review, 67,* 3-6.

Moser, S. & Kustas, G. L. (1966): A Comment on the "Relativism" of the "Protagoras", *Phoenix, 20 (2),* 111-115.

Most, G. (1993). A Cook For Asclepius. *Classical Quarterly, 43,* 96-111.

Moulton, D. C. (1974). Antiphon the Sophist and Democritus. *Museum Helveticum 31,* 129-139.

Moulton, D. C. (1972). Antiphon the Sophist, on Truth. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Vol. 103,* 329-366.

Moulton, D. C. (1971). *The argument of Antiphon's truth and its late fifth - century analogues.* Doctoral Dissertation. New Haven Connecticut: Yale University.

Mueller, G. (1933). Another approach to Socrates. *International Journal of Ethics, 43 (4),* 429-439.

Mukherjee, S. & Ramaswamy, S. (2006). *A History of Political Thought: Plato to Marx.* New Delhi: Prentice-Hall.

Mumford, D. B. (1996). Somatic symptoms and psychological distress in the Iliad of Homer. *Journal of Psychosomatic Research, 41 (2),* 139–148.

Muniz, F. & Rudebusch, G. (2004). Plato, "Philebus" 15B: A Problem Solved. *The Classical Quarterly, New Series, 54 (2),* 394-405.

Musetto, A. (1981). Martin Buber and Psychotherapy. *Journal of Contemporary Psychotherapy, 12(1),* 31-38.

Nails, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing.

Navia, L. E. (1996). *Classical Cynicism: A Critical Study*. Westport, CT: Greenwood Press.

Neenan, M. (2009). Using Socratic questioning in coaching. *Journal of Rational-Emotive and Cognitive-Behavior Therapy, 27*, 249–264.

Neenan, M. (2008). From cognitive behaviour therapy (CBT) to cognitive behaviour coaching (CBC). *Journal of Rational-Emotive Cognitive-Behavior Therapy, 26 (1)*, 3-15.

Nehamas, A. (2001). *A Promise of Happiness: The Place of Beauty in a World of Art.*

The Tanner Lectures on Human Values. Yale: Yale University.

Nehamas, A. (1999). *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*. New Jersey: Princeton University.

Neimeyer, R. A. (2001). *Meaning reconstruction and the experience of loss*. Washington, DG: American Psychological Association.

Nelson, L. (1949). Socratic Method and Critical Philosophy: Selected Essays. New Haven: YaleUniversity Press.

Nill, M. (1985). *Morality and Self Interest in Protagoras Antiphon and Democritus*. Leiden: Brill.

Norton, M. A. (1997). *The Effects of Direct versus Socratic Cognitive Therapies on Battered Women With Post-Traumatic Stress Disorder*. Doctoral Dissertation. Texas: Tech University.

Novalis, P. N., Rojcewicz, S. J., Peele, & Jr. R. (1993). *Clinical Manual of Supportive Psychotherapy*. Washington, DC: American Psychiatric Association.

Nussbaum, M. (1994). *The Therapy of desire: Theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Nussbaum, M. (1991). Skeptic Purgatives: Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism. *Journal of the History of Philosophy, 29 (4)*, 521-557.

Nussbaum, M. C. (1986). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. (1972α). ΨΥΧΗ in Heraclitus, I. *Phronesis 17 (1)*, 1-16.

Nussbaum, M. (1972β). ΨΥΧΗ in Heraclitus, II. *Phronesis 17 (2)*, 153-170.

Nyatanga, B. (2006). Towards a definition of death anxiety. *International Journal of Palliative Nursing, 12 (9)*, 410-413.

O'Keefe, T. (2006). Socrates' Therapeutic Use of Inconsistency in the Axiochus. *Phronesis, 51 (4)*, 388-407.

Ochs, D. J. (1993). *Consolatory rhetoric: Grief, symbol, and ritual in the Greco – Roman era.* Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Ong, W. J. (1982). *Orality and literacy: The technologizing of the word.* New York: Methuen.

Ong, W. J. (1970). *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History.* New York: Clarion.

Ortolá Cuixot, A. F. (2003). Retórica y sofística: la cuestión antifontea desde el punto de vista lingüístico. *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica, Vol 71 (2)*, 259-276.

Overholser, J. C. (2010). Psychotherapy According to the Socratic Method: Integrating Ancient Philosophy With Contemporary Cognitive Therapy. *Journal of Cognitive Psychotherapy, Vol. 24 (4)*, 354-363.

Overholser, J. C. (1996). Elements of the Socratic method: V. Self Improvement. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training, 33 (4)*, 549-559.

Overholser, J. C. (1995). Elements of the Socratic method: IV. Universal Disavowal of Knowledge. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training, 32*, 283-292.

Overholser, J. C. (1994). Elements of the Socratic method: III. Universal definitions. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training, 31*, 286-293.

Overholser, J. C (1993α). Elements of the Socratic method: I. Systematic questioning. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training, 30*, 67-74.

Overholser, J. C (1993β). Elements of the Socratic method: II. Inductive reasoning *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training, 30*, 75-85.

Paden, R. (1998). Defining philosophical counseling. *International Journal of Applied Philosophy, 12 (1)*, 1-17.

Padesky, C. A. (1996). Developing cognitive therapist competency: Teaching and supervision models. Στο: P. M. Salkovskis (Ed.), *Frontiers of cognitive therapy* (pp. 226-292). New York: Guilford Press.

Padesky, C. A. (1993). *Socratic Questioning: Changing minds or guiding discovery?* Paper presented at the European Congress of Behavioral and Cognitive Therapies: London (September 24).

Paleologou, A.M. (1998). *Expanding brief cognitive therapy for holistic long-term management: Self-help Hardiness Intervention Packages*. Paper Presented at the 28th EABCT Congress. Cork. Ireland.

Papadimos, T.J. (2004). Stoicism, the physician, and care of medical outliers. *BMC Medical Ethics, V.5*, 8-15.

Pappas, N. (2013). The *Routledge Guidebook to Plato's Republic*. Oxon: Routledge.

Pendrick, G. J. (2002). *Antiphon the Sophist: the fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pendrick, G. (1987). Once again Antiphon the sophist and Antiphon. *Hermes, 115*, 47-60.

Penner, T. (1997). Socrates on the Strength of Knowledge: Protagoras 351b-357e. *Archiv für Geschichte der Philosophie 79*, 117-149.

Penner, T. (1996). Knowledge vs. True Belief in the Socratic Psychology of Action. *Apeiron 29*, 199-229.

Penner, T. (1990). Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of the Will. Στο: D. Copp (ed.), *Canadian Philosophers: Celebrating Twenty Years of the Canadian Journal of Philosophy*. Supplementary Volume 16 of the *Canadian Journal of Philosophy* (pp. 35-72).

Penner, T. (1971). Thought and Desire in Plato Στο: G. Vlastos (ed)., *Plato*. vol. 2. (pp. 96-118). New York: Anchor Books.

Perine, M. (2011). Quem são os inimigos de Filebo? (Fil. 44 B6). *Hypnos. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade, 26 (1),* 73-92.

Phillips, C. (1998). Philosophical counseling: An ancient practice is being rejuvenated. *Thinking: The Journal of Philosophy for Children, 14 (1),* 48-49.

Pievatolo, M. C. (2011). Il Protagora di Platone. Στο διαδικτυακό τόπο: http://btfp.sp.unipi.it/dida/protagora/ (ανάκτηση 1/4/2013).

Pivnicki, D. (1969). The beginnings of psychotherapy. *Journal of the History of the Behavioral Sciences, 5, 238-247.*

Plochman, G.K. & Robinson, E.F. (1998). *Friendly Companion to Plato's Gorgias.* Edwardsville: Southern Illinois UP.

Poulakos, J. & Whitson, S. (1995). Rhetoric denuded and redressed: Figs and figures. *Quarterly Journal of Speech, 81,* 378.

Poulakos, J. (1983). Gorgias' *Encomium to Helen* and the Defense of Rhetoric. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric, 1 (2),* 1-16.

Prerost, F. (1983). Promoting Student Adjustment to College: A Counselin Technique Utilizin Humor. *Personnel and Guidance Journal, December,* 222-226.

Prior, W. (2012). Unity and Development in Plato's Metaphysics. Oxon: Routledge.

Procopé, J. F. (1990). Democritus on Politics and the Care of the Soul: Appendix. *The Classical Quarterly, 40 (1),* 21-.45.

Raabe, P. B. (2003). The Relationship between Philosophical Counselling and Psychotherapy. *Pratische Filosofiche/Philosophy Practice, 2.*

Raabe, P. B. (2002). *Issues in philosophical counselling.* Westport, CT: Praeger.

Raimy, V. (1975). *Misunderstandings of the Self: Cognitive Psychotherapy and the misconception Hypothesis.* San Francisco, CA: Jossy-Bass.

Ramachandran, V. S (2001). MIRROR NEURONS and imitation learning as the driving force behind "the great leap forward" in human evolution. Στο διαδικτυακό τόπο: http://www.edge.org/3rd_culture/ramachandran/ramachandran_p1.html

(ανάκτηση: 05/04/2013).

Rankin, D. (2012). *Plato and the Individual*. Oxon: Routledge.

Rankin, H. D. (1983). *Sophists, Socrates and Cynics*. London: Croom Helm.

Rappe, S. (2000). Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's Euthydemus. *Classical Philology, 95 (3)*, 282-303.

Reeve, C. D. C. (1998). *Philosopher-Kings*. Princeton: Princeton University Press.

Rehm, L. (1977). A self-control model of depression. *Behaviour therapy, 8*, 787-804.

Reich, W. T. (2012). From ancient consolation and negative care to modern empathy and the neurosciences. *Theoretical medicine and bioethics, 33 (1)*, 25-32.

Reiss, S. (2003). Epicurus: The first rational- emotive therapist. *The Behavior Therapist, 26 (8)*, 405-406.

Renehan, R. (1980). On the Greek Origins of the Concepts of Incorporeality and Immateriality. *Greek, Roman, and Byzantine Studies, 21*, 105–138.

Reshotko, N. (1992). The Socratic Theory of Motivation. *Apeiron 25*, 145-170.

Reynes, R. L. & Allen, A. (1987). Humor in psychotherapy: a view. *American Journal of Psychotherapy, 41(2)*, 260-70.

Richardson, H. S. (1990). Measurement, Pleasure, and Practical Science in Plato's Protagoras. *Journal of the History of Philosophy, 28, 1*, 7-32.

Richardson, N. J. (1985). Early Greek Views about Life and Death. Στο P. E. Easterling and J. V. Muir (Eds.), *Greek Religion and Society* (pp. 50-66). Cambridge: Cambridge University Press.

Riley, M. T. (1980). The Epicurean Criticism of Socrates. *Phoenix, 34 (1)*, 55-68.

Robertson, D. (2010). *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT): Stoic Philosophy As Rational and Cognitive Psychotherapy*. London: Karnac.

Rojcewicz, S. (2007). The Feasts of the Gods in Homeric Epic and Socrates Apology. *Collection du Cirp, 1*, 180-197.

Rojcewicz, S. (2004). Poetry therapy in ancient Greek literature. *Journal of Poetry Therapy,17 (4)*,

209-213.

Román Alcalá, R. (1999). Son los ágrapha dógmata las lecciones no escritas de Platón? *Anales de Seminario de Historia de la Filosofia, 16,* 85-108.

Rosenbaum, S. E. (1989). The Symmetry Argument: Lucretius against the Fear of Death. *Philosophy and Phenomenological Research, 50 (2),* 353-373.

Rosenbaum, S. E. (1986). How to Be Dead and Not Care: A Defence of Epicurus. *American Philosophical Quarterly, 23 (2),* 217-225.

Rosenmeyer, T. G. (1955). Gorgias, Aeschylus, and Apate. *The American Journal of Philology, 76 (3),* 225-260.

Rossetti, L. (2008). Estratégias no tratamento das paixões (de Antifonte a Sócrates) *Hypnos, 14 (20),* 1-17.

Roth, A. D. (2008). *Reciprocal Influences Between Rhetoric and Medicine in Ancient Greece.* Doctoral Dissertation. Iowa: The University of Iowa.

Roth, P. (1986). Teiresias as Mantis and Intellectual in Euripides' Bacchae. *Transactions of the American Philological Association, 114,* 59-69.

Roy, B. (2005). To imagine, to recollect, per chance to discover: The modern Socratic dialogue and the history of philosophy. *Philosophical Practice, 1 (3),* 159-170.

Rudebusch, G. (2009). *Socrates.* Oxford: Wiley-Blackwell.

Rudebusch, G. (1998). Plato's aporetic style. Στο: N. D. Smith (Ed.), *Plato, Critical assessments* (Vol. I pp. 349-356). London. New York: Routledge.

Russell, B. (1990). *Geschiedenis der westerse filosofie: in verband met politieke en sociale omstandigheden van de oudste tijden tot heden.* 's-Gravenhage: Servire.

Russo, J. & Simon, B. (1968). Homeric Psychology and the Oral Epic Tradition. *Journal of the History of Ideas, 29,* 483-498.

Rutherford, R. B. (1989). *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study.* Oxford: Oxford University Press.

Ryan, R. M., Lynch, M. F., Vansteenkiste, M., & Deci, E. L. (2011). Motivation and Autonomy in Counseling, Psychotherapy, and Behavior Change: A Look at Theory and Practice. *The Counseling Psychologist, 39 (2),* 193–260.

s. Mary, Evaristus. (1917). *The Consolations of Death in Ancient Greek Literature.* Washington: Catholic University Press.

Sahakian, W. S. (1980). Philosophical therapy: A variation on logotherapy. *The International Forum for Logotherapy, 3,* 37-40.

Sahakian, W. S. (1976). Philosophical psychotherapy: An existential approach. *Journal of Individual Psychotherapy, 25,* 32-35.

Sahakian, W. (1974). Philosophical psychotherapy. *Psychologia, 17 (4),* 179-185.

Sahakian, W. S. (1969). Stoic philosophical psychotherapy. *Journal of Individual Psychology, 25,* 32-35.

Sanders, N. (1966α). *Classroom questions. What kinds?* New York: Harper & Row.

Sanders, N. (1966β). *Socrates: Philosophy in Plato's early dialogues.* London: Routledge & Kendal Paul.

Saper, B. (1987). Humor in Psychotherapy: Is It Good or Bad for the Client? *Professional Psychology: Research and Practice, 18 (4),* 360-367.

Sarton, G. (1952). *Ancient science through the golden age of Greece.* New York: Dover Publications.

Saunders, T. J. (1977-1978). Antiphon the Sophist on Natural Laws (B44DK). *Proceedings of the Aristotelian Society, NS 78,* 215-236.

Sayre, F. (1948). Antisthenes the Socratic. *The Classical Journal, 43 (4),* 237-244.

Schiller, F. C. S. (1911). The Humanism of Protagoras. *Mind, New Series, 20 (78),* 181-196.

Schneider, S. (1912). Le Sophiste Antiphon comme psychiatre. *Eos, 9,* 129-136.

Schuster, S. C. (2004). Marinoff's Therapy: A Critique of his Books on Philosophical Practice. *International Journal of Philosophical Practice, Vol. 2.2.*

Schuster, S. C. (2002). In Times of War and Terror: Philosophical Counselling as an Alternative to treatment of Post-traumatic Stress Disorder. *Canadian Journal of Community*

Mental Health, Special Issue concerned with international innovation in community mental health, 21 (2), 79-90.

Schuster, S. C. (1999). *Philosophy practice: An alternative to counseling and psychotherapy*. Westport, CT: Praeger.

Schuster, S. C. (1996). Philosophical Counseling and Humanistic Psychotherapy. *Journal of Psychology and Judaism, 20(3), 247–259.*

Scourfield, J. H. D. (2013). Towards a genre of Consolation. Στο: Han Baltussen (ed.), *Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and its Afterlife* (pp. 1-36). UK: Classical Press of Wales.

Scott, M. (1979). Pity and Pathos in Homer. *Acta Classica 22*, 1-14.

Sedley, D. (2007). *Creationism and its Critics*, Berkeley: University of California Press.

Seeskin, K. (1987). *Dialogue and discovery: A study in Socratic method.* Albany, New York: SYNY Press.

Segal, C. P. (1962α). Reason, Emotion, and Society in the Sophists and Democritus. *Harvard Studies in Classical Philology, 66*, 268-271.

Segal, C. P. (1962β). Gorgias and the Psychology of the Logos. *Harvard Studies in Classical Philology, 66*, 99-155.

Segal, C. P. (1961). Reason, Emotion and Society in the Sophists and Democritus. Doctoral Dissertation. Harvard University.

Segal, J. Z. (2007). Illness as argumentation: a prolegomenon to the rhetorical study of contestable complaints. *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine*, 11 (2), 227-244.

Seligman, M. E. P. (2002). Positive psychology, positive prevention, and positive therapy. Στο: C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.), *Handbook* of *positive psychology* (pp. 3-9). Oxford: Oxford University Press.

Sellars, J. (2003). *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. Burlington, Vt.: Ashgate.

Sharpe, M. (2011). "Only the present is our happiness": On affects in ancient thought, in memorium Pierre Hadot, *Parrhesia : a journal of critical philosophy, 13,* 144-156.

Shorey, P. (1903). *The unity of Plato's Thought*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Sideleau, B. F. (1987): Irrational beliefs and Intervention. *Journal of Psychological Nursing Mental Health Services, 25,* 18-24.

Silverman, P. R. & Nickman, S. L. (1996). Concluding thoughts. Στο: D. Klass, P. R. Silverman, & S. L. Nickman (Eds.), *Continuing bonds: New understanding of grief* (pp. 349- 355). Washington, DC: Taylor & Francis.

Silverman, P. R. & Klass, D. (1996). Introduction: What's the problem? Στο: D. Klass, P. R. Silverman, & S. L. Nickman (Eds.), *Continuing bonds: New understanding of grief* (pp. 3-27). Washington, DC: Taylor & Francis.

Silvermintz, D. (2007). Socrates on Trial: Strategies for Teaching Ancient Thought Dialectically. *The Classical World, 100 (3),* 283-295.

Simon, B. & Weiner, H. (1966). Models of Mind and Mental Illness in Ancient Greece: The Homeric Models of Mind. Journal of the History of the Behavioral Sciences, 2 (4), 303–314.

Simon, B. (2008). Mind and madness in classical antiquity. Στο: Edwin R. Wallace, & John Gach (Eds.), *History of Psychiatry and Medical Psychology with an Epilogue on Psychiatry and the Mind-Body Relation* (pp. 175–197). New York: Springer.

Snell, B. (1948). Das früheste Zeugnis über Sokrates. *Philologus, 97,* 125–34.

Solbakk, J. H. (2006α). Scientific Contribution. Catharsis and moral therapy I: A Platonic account. *Medicine, Health Care and Philosophy, 9,* 57–67.

Solbakk, J. H. (2006β). Scientific Contribution. Catharsis and moral therapy II: An Aristotelian account. *Medicine, Health Care and Philosophy, 9,* 141–153.

Solbakk, J. H. (2004). Therapeutic Doubt and Moral Dialogue. *Journal of Medicine and Philosophy, 29 (1),* 93-118.

Sorabji, R. (2000). *Emotion and peace of mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press.

Sorabji, R. (1998). Chrysippus — Posidonius — Seneca: A High-Level Debate on Emotion. Στο: J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen (Eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy* (pp. 149-170). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Sorabji, R. (1997). Is Stoic philosophy helpful as psychotherapy? In: Richard Sorabji (Ed.), *Aristotle and After* (pp. 197-209). Bulletin of Institute of Classical Studies, Suppl. 68. London: Institute of Classical Studies.

Sorabji, R. (1983). *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the early middle ages*. London: Duckworth.

Spillane, R. (1987). Rhetoric as remedy: Some philosophical antecedents of psychotherapeutic ethics. *British Journal of Medical Psychology, 60,* 211-224.

Spivack, G., Shure, M.B. (1974). *Social adjustment of young children*. San Fransisco: Jossey-Bass.

Stedeford, A. (1979). Psychotherapy of the Dying Person. *The British Journal of Psychiatry, 135,* 7-14.

Stewart, D. (1958). Democritus and the Cynics. *Harvard Studies in Classical Philology, 63,* 179-191.

Stocks, J. L. (1913). The Argument of Plato, Protagoras, 351b-356c. *The Classical Quarterly, Vol. 7 (2),* 100-104.

Strenger, C. (2008). Mild Epicureanism: notes toward the definition of a therapeutic attitude. *American journal* of *psychotherapy, 62 (2),* 195-211.

Striker, G. (2002). Commentary on Graver. Στο: John J. Cleary & Gary M. Gurtler (Eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 17*/2001 (pp. 178–184). Leiden: Brill.

Strubbe, J. H. M. (1998). Epigrams and Consolation Decrees for Deceased Youth. *L'Antiquité classique 67,* 45-75.

Suinn, R.M. & Richardson, F. (1971). Anxiety management training: a nonspecific behaviour therapy program for anxiety control. *Behaviour therapy, 2,* 498-510.

Sullender, S. R. (1981). Saint Paul's approach to grief: Clarifying the ambiguity. *Journal of Religion and Health, 20 (1),* 63-74.

Sullivan, J. P. (1961). The Hedonism in Plato's "Protagoras". *Phronesis, 6 (1),* 10-28.

Sultana, M. (2006). *Self-Deception and Akrasia: A Comparative Conceptual Analysis.* Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Sunde, C. (2005). Was Socrates the first philosophical practitioner, the first psychologist, or both? *Philosophical Practice, 1 (2),* 73-74.

Sutton, D. F. (1987). *Two lost plays of Euripides.* New York: P. Lang.

Swain, S. (1991). The Reliability of Philostratus's "Lives of the Sophists". *Classical Antiquity, Vol. 10 (1),* 148-163.

Szasz, T. S. (2004). The myth of mental illness. Στο A. Caplan, J. McCartney, & D. Sisti. (Eds.), *Health, disease, and illness: Concepts in medicine* (pp.43-50). Washington: Georgetown University Press.

Szasz, T. (1998). The Healing Word: its past, present, and future. *Journal of Humanistic Psychology, 38 (2),* 8-20.

Tarn, W.W. (1952). *Hellenistic civilization.* London: E. Arnold.

Taylor, C.C.W. (1999). *The Atomists, Leucippus and Democritus. Fragments: a text and translation with* a *commentary.* Toronto: University of Toronto Press.

Taylor, C. C. W. (1982). *The Greeks on Pleasure.* Oxford: Clarendon Press.

Thorsrud, H. (2003). Is the Examined Life Worth Living? A Pyrrhonian Alternative. *Apeiron 36 (3),* 229-249.

Tod, M. N. (1941). Greek Epigram from Egypt. *The Journal of Egyptian Archaeology, 27,* 99-105.

Tribbensee, N. E. & Claiborn, C. D. (2003). Confidentiality in psychotherapy and related contexts. Στο: W. O'Donohue & K. Ferguson (Eds.), *Handbook of professional ethics for psychologists: issues, questions, and controversies* (pp. 287 – 300). Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc.

Tsouna-McKirahan, V. (2007). *The Ethics of Philodemus.* Oxford: Oxford University Press.

Tsouna-McKirahan, V. (1994). The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics. Στο: P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement* (pp. 367-391). Ithaca.

Uliana, R. L. (2003). Philosophical Midwifery: A way of understanding and treatment of the problem of relapse and recidivism. *Practical Philosophy, 6(1),* 74-83.

Ure, M. (2009). Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy. *Journal of Nietzsche Studies, 38,* 60-84.

Usener, H. (1966). (Ed. & Trans). *Epicurea.* Stuttgart: B. G. Teubner.

Vander, P. A. (1994). *The Socratic movement.* Cornell University Press.

Varsos, G. J. (2002). The Persistence of the Homeric Question. Doctoral Dissertation. University of Geneva.

Vasiliou, I. (1997). Conditional Irony in the Socratic Dialogues. *Classical Quarterly, 42 (2),* 456-472.

Versenyi, L. (1962). Protagoras' Man-Measure Fragment. *The American Journal of Philology, 83 (2),* 178-184.

Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Vlastos, G. (1987). Socratic Irony. *The Classical Quarterly, 37 (1),* 79-96.

Vlastos, G. (1985). Socrates' Disavowal of Knowledge. *The Philosophical Quarterly, 35 (138),* 1-31.

Vlastos, G. (1983). The *Socratic* Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy I,* 27 – 58.

Vlastos, G. (1975). Ethics and physics in Democritus. Στο: D.J. Furley & R.E. Allen (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy* (Vol. 2: *Eleatics and Pluralists,* pp. 381–408). London: Routledge and Kegan Paul.

Vlastos, G. (1969). Socrates on Acrasia. *Phoenix, 23 (1),* 71-88.

Vlastos, G. (1956). Postscript to the Third Man: A Reply to Mr. Geach. Philosophical Review 65 (1), 83-94.

Vlastos, G. (1945). Ethics and Physis in Democritus (part I). *The Philosophical Review, 54 (6),* 578-592.

Voegelin, E. (2000). *Order and the History*. (Vol. II) *The world of the polis*. Vol. 15 of *Collected works of Eric Voegelin*. Edited by Athanasios Moulakis. Columbia: University of Missouri Press.

Voegelin, E. (1957). *Order and History* Vol. 3: *Plato and Aristotle*. Baton Rouge: Louisiana State. University Press.

Wagoner, R. S. (2011). *Curing human misery: A study of Seneca's moral philosophy*. Doctoral Dissertation. The University of Arizona.

Wallen, S., DiGiuseppe, R. & Dryden, R. L. (1992). *A practitioner's guide to rational-emotional therapy*. New York: Oxford University Press.

Wardy, R. (2002). The Unity and the opposites in Plato's *Symposium*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy, 23*, 1-61.

Warren, D. (2001). Healing Thrasymachus: the Psychotherapeutic use of Dialogue. Στο: Trevor Curnow (Ed.), *Thinking Through Dialogue: Essays on Philosophy in Practice* (pp. 43-49). Oxted: Practical Philosophy Press.

Warren, J. (2011). Socrates And The Patients: *Republic* IX, 583c-585a. *Phronesis, 56*, 113-137.

Warren, J. (2007). Anaxagoras on Perception, Pleasure and Pain. Στο: D. N. Sedley (Ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 33 (pp. 19-54). Oxford: Oxford University Press.

Warren, J. (2002). *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Warren, R., Zgourides, G. & Englert, M. (1990). Relationships between catastrophic cognitions and body sensations in anxiety disordered, mixed diagnosis, and normal subjects. *Behavior research and therapy, 28 (4)*, 355-357.

Waterfield, R. (2009). *Why Socrates Died: Dispelling the Myths*. New York: Norton.

Watson, J. (1907). Plato and Protagoras. *The Philosophical Review, 16 (5)*, 469-487.

Watzlawick, P. (1978). *The language of change: Elements of therapeutic communication*. New York: Basic Books.

Wegner, D. M. (1994). Ironic Processes of Mental Control. *Psychological Review 101 (1)*, 34–52.

Wegner, D. M., Erber, R. & Zanakos, S. (1993). Ironic processes in the mental control of mood and mood – related thought. *Journal of Personality and Social Psychology, 65(6)*, 1093-1104.

Weinstein, F. & Platt, G. M. (1975). The Coming Crisis in Psychohistory. *The Journal of Modern History, 47 (2)*, 202-228.

Welborn, L. L. (2011). Paul and Pain: Paul's Emotional Therapy in 2 Corinthians 1.1–2.13; 7.5–16 in the Context of Ancient Psychagogic Literature. *New Testament Studies, 57 (4)*, 547-570.

Wells, A. (1997). *Cognitive therapy of anxiety disorders: A practice manual and conceptual guide.* Chichester, UK: John Wiley & Sons.

White, S. (1995). Cicero and the Therapists. Στο: J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher: Twelve Papers* (pp. 219-246). Oxford: Oxford University Press.

WHO (1948). WHO definition of Health. Στον διαδικτυακό τόπο: http://www.who.int/about/definition/en/print.html (ανάκτηση 17/4/2011).

Wiesner, J. (1994). Antiphon der Sophist und Antiphon der Redner-ein oder zwei Autoren? *Wiener Studien, 107*, 225–243.

Wiliford, F. A. (1965). ΔΑΙΜΩΝ in Homer. *Numen, 12 (3)*, 217-232.

Williams, B. (1997). Stoic Philosophy and the Emotions: Reply to Richard Sorabji. In: Richard Sorabji (Ed.), *Aristotle and After* (pp. 211-213). Bulletin of Institute of Classical Studies, Suppl. 68. London: Institute of Classical Studies.

Wilson, E. (2007). *The Death of Socrates*. Cambridge: Harvard. University Press.

Wisnewski, J. J. (2003). Five Forms of Philosophical Therapy. *Philosophy Today, 47 (1)*, 53-79.

Woolfolk, R.L., Wasserman, R.H. (2005). Count No One Happy: Eudaimonia and Positive Psychology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology, 25(1)*, 81-90.

www.palliativecarebradford.nhs.uk (ανάκτηση 3 /3/2013).

Xenakis, J. (1973). Hippies and cynics. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, 16 (1-4),* 1-15.

Xenakis, J. (1969). *Epictetus, Philosopher - Therapist*. The Hague: Nijhoff.

Yankura, J. & Dryden, W. (2004). *Albert Ellis*. London: Sage Publications.

Zeiner, A. R., Bendell, D. & Walker, C. E. (1985). *Health psychology: Treatment and research issues.* New York: Plenum Press.

Zeller, E. (1877). *Socrates and the Socratic schools* (trans. O. J. Reichel). London: Longmans, Green & Co.

Zeyl, D. J. (1980). Socrates and Hedonism: "Protagoras" 351b-358d. *Phronesis, 25 (3),* 250-269.

Zimmermann, B. (2008). Consolatio. Philosophie als Psychotherapie. Στο: B. Neymeyr, J. Schmidt & B. Zimmermann (Eds.), *Stoizismus in der europäische Philosophie Literatur, Kunst und Politik* (pp. 193-214). Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co.