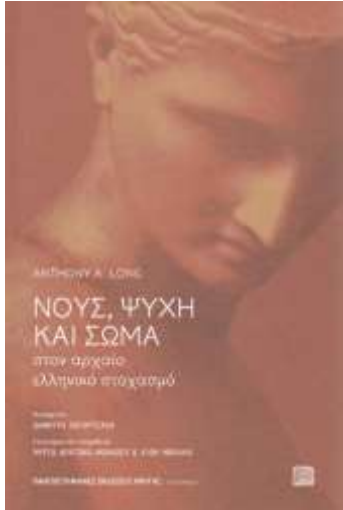


Η ΠΟΛΙΤΙΚΟΠΟΙΗΜΕΝΗ ΤΥΧΗ ΚΑΙ Η ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ

(αντίστοιχο κεφάλαιο στο έργο του *Anthony A. Long*
«**ΝΟΥΣ, ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΣΩΜΑ** στον αρχαίο ελληνικό στοχασμό)



Στο Κεφάλαιο 3 είδαμε με ποιον τρόπο ο Πλάτων χρησιμοποιεί τη διάκριση ανάμεσα στο σώμα και στην ψυχή για να αναπτύξει αντιθέσεις όπως θνητό / αθάνατο, σωματική υγεία/ηθική υγεία, γνώμη/γνώση, φαίνεσθαι/πραγματικότητα, αταξία/ αρμονία, μεταβολή / σταθερότητα. Αυτού του είδους ο δυϊσμός διαπερνά εμφανώς ολόκληρη τη φιλοσοφία του, αλλά



δεν θα πρέπει να συμπεράνουμε από αυτό το γεγονός ότι ο Πλάτων δεσμευόταν σε ένα και μοναδικό μοντέλο για τη σχέση νου/σώματος και για τη δομή της ανθρώπινης ταυτότητας. Ενώ η σκέψη του σχετικά με αυτά τα θέματα βασίζεται συχνά πάνω σε αυτές τις αντιθέσεις, οι λεπτομέρειες της ψυχολογίας και της φυσιολογίας του διαμορφώνονται πάντοτε από το πλαίσιο των διαλόγων. Στην περίπτωση του *Γοργία* αυτό το πλαίσιο είναι η ρητορική, ενώ στον *Φαίδωνα* πρόκειται για τον επικείμενο θάνατο του Σωκράτη και την προσδοκία μιας ανώτερης ζωής για την ψυχή του που θα έχει χωριστεί από το σώμα. Ο διάλογος με τον οποίο θα ασχοληθώ τώρα έχει ως πλαίσιο την πολιτική και την εξουσία που ταιριάζει καλύτερα στην ανθρώπινη κοινωνία.

Το έργο που κυρίως θα μας απασχολήσει εδώ είναι η Πολιτεία, η οποία συνήθως θεωρείται το φιλοσοφικό και λογοτεχνικό αριστούργημα του Πλάτωνα. Όπως ο *Γοργίας* και ο *Φαίδων*, η Πολιτεία καταλήγει με έναν μύθο για το μεταθανάτιο πεπρωμένο της ψυχής, αλλά αυτός ο διάλογος αναπτύσσεται σε πολύ ευρύτερη κλίμακα τόσο ως προς το μέγεθος του καθαυτό όσο και ως προς το εννοιολογικό του φάσμα σε σχέση και με τα δύο προηγούμενα έργα. Εκτός από την πολιτική και την ηθική, η Πολιτεία περιλαμβάνει σημαντικές συζητήσεις για την εκπαίδευση, τη λογοτεχνία, την αισθητική, τη θεολογία, τη μεταφυσική και τη γνωσιολογία. Παρά την ευρύτατη ποικιλία θεμάτων, το έργο έχει ένα ενιαίο θέμα, είτε του δώσουμε τον καθιερωμένο τίτλο είτε τον τίτλο *Περί δικαίου*, με τον οποίο ήταν επίσης γνωστό στην αρχαιότητα. Ο όρος Πολιτεία δηλώνει ό,τι αποκαλούμε σήμερα κοινωνία ή κράτος. Σε ένα επίπεδο, το πρόγραμμα του Πλάτωνα είναι να εξετάσει τις συνθήκες κάτω από τις οποίες θα μπορούσε να οργανωθεί μια πολιτική κοινότητα, από τα έξω κατά κάποιον τρόπο, έτσι ώστε να διασφαλίζει την ευημερία όλων των μελών της. Με βάση αυτή την περιγραφή, η Πολιτεία πραγματεύεται τις βέλτιστες συνθήκες για τη διακυβέρνηση, την οικονομική επιτυχία και την ασφάλεια.

Οι πολίτες, ωστόσο, είναι άτομα. Ως άτομα, σύμφωνα με τον καθιερωμένο πλατωνικό τρόπο ανάλυσης της ανθρώπινης φύσης, καθένας τους αποτελείται από ένα σώμα και μια ψυχή, με την ψυχή να θεωρείται εκείνο το στοιχείο μέσα μας που οργανώνει και έχει την κηδεμονία του σώματος. Ο Πλάτων, συνεπώς, δεν καταστρώνει το πρόγραμμά του στην Πολιτεία απλώς για να προσδιορίσει το καλύτερο πολίτευμα ή την καλύτερη μορφή διακυβέρνησης εκλαμβάνον- τας τα ως κάτι εξωτερικό προς τους βίους και τη συνείδηση των πολιτών. Αντιθέτως, αναπτύσσει το κύριο επιχείρημα του διαλόγου με τρόπους οι οποίοι αντιμετωπίζουν την πολιτική και την ψυχολογία ως δύο όψεις μιας και μοναδικής διερεύνησης, και το

κάνει αυτό για τον παρακάτω λόγο. Μια ιδανική κοινωνία πρέπει να έχει το καλύτερο δυνατό σύστημα διακυβέρνησης και εκπαίδευσης καθώς και τις βέλτιστες κοινωνικές πρακτικές. Προκειμένου αυτό να λειτουργήσει ως ένα σύστημα που είναι ταυτόχρονα αποτελεσματικό και δίκαιο, είναι ανάγκη να είναι συμβατό με τα συμφέροντα και τις ικανότητες των προσώπων που απαρτίζουν το κράτος ως τα διαφορετικά ζωντανά του μέρη, και να έχει τη συγκατάθεσή τους. Η εξωτερική πολιτική τάξη οφείλει να είναι αντανάκλαση της εσωτερικής ψυχολογικής τάξης. Συνεπώς, οι αρετές του κράτους ως συνόλου πρέπει να είναι αντίστοιχες με τις αρετές του κάθε πολίτη ως ατόμου.

Οι μελετητές συχνά θέτουν το ερώτημα ποιο θέμα είναι πρωταρχικό για τον Πλάτωνα: η πολιτική ή η ψυχολογία; Ως πρότυπο για την ουτοπική του πολιτεία έχει μια θεωρία για τη δομή της ψυχής ή μήπως η θεωρία που αφορά τη δομή και την καλή οργάνωση της ψυχής θεμελιώνεται στην οργάνωση της ιδανικής πολιτείας; Σύμφωνα με τη σειρά των θεμάτων, η συζήτηση για την πολιτεία προηγείται, και φαινομενικά προετοιμάζει το έδαφος για την ενασχόληση με την ψυχή. Αφού μάθουμε για τις τρεις ξεχωριστές τάξεις πολιτών για την πολιτεία, καλούμαστε να δούμε κατά πόσο μια ανάλογη διαίρεση ισχύει για την ψυχή των προσώπων ατομικά. Αυτό αποδεικνύεται αληθές. Η πολιτεία και η ψυχή είναι δομικά όμοιες, αφού η καθεμιά τους έχει τρία ευδιάκριτα μέρη τα οποία, για το καλό του συνόλου (είτε της πολιτείας είτε της ψυχής), πρέπει να είναι έτσι οργανωμένα ώστε να κυριαρχεί το μέρος που είναι το πλέον αρμόδιο, και τα μέρη που θεωρούνται πιο πρόσφορα να είναι δευτερεύοντα να αναλαμβάνουν τις υποδεέστερες λειτουργίες τους.¹

Για να εξετάσουμε περαιτέρω το ζήτημα της προτεραιότητας, ας επισκοπήσουμε στη συνέχεια τα αντίστοιχα μέρη της πολιτείας και της ψυχής. Στην περίπτωση της πολιτείας, τα τρία μέρη είναι οι κυβερνώντες φύλακες, οι βοηθοί τους στρατιωτικοί επίκουροι, καθώς και οι εργάτες που εφοδιάζουν με τροφή και προσφέρουν άλλες πρακτικές υπηρεσίες. Εφαρμόζοντας αυτό το σύστημα στην ψυχή, μας προσφέρονται, ως ανάλογα μέρη, το υπολογιστικό ή λογικό μέρος (*λογιστικόν*), το θυμικό ή ενεργοποιό μέρος (*θυμοειδές*) και το επιθυμητικό μέρος (*ἐπιθυμητικόν*). Αυτό το τελευταίο μέρος, οφείλουμε να παρατηρήσουμε, δεν θεωρείται υπεύθυνο για όλες τις επιθυμίες της ψυχής, αλλά μόνο για τις βασικές της ορέξεις για τροφή, ποτό και ούτω καθεξής. Ως τέτοιο, αυτό το μέρος της ψυχής αντιστοιχεί στον επιθυμητικό ρόλο που ο Πλάτων αποδίδει στο σώμα στον Φαίδωνα.

Η πλατωνική διάκριση της ψυχής σε τρία μέρη βασίζεται όχι μόνο στο σχέδιο να επιτευχθεί ο παραλληλισμός με την τριμερή δομή της πολιτείας αλλά και σε ανεξάρτητους λόγους αναφορικά με ανθρώπινα κίνητρα. Θα μελετήσουμε αυτούς τους λόγους πιο κάτω. Εδώ με ενδιαφέρει όμως να επιστήσω την προσοχή σε κάτι πιο βασικό για την ψυχολογική θεωρία, κάτι τόσο εμφανές που συχνά προσπερνάται χωρίς σχολιασμό — δηλαδή, το πιο σημαντικό κοινό γνώρισμα της αναλογίας ψυχής/πολιτείας πέρα από την κοινή ιδιότητα της τριμερούς και λειτουργικής διαίρεσης. Αναφέρομαι στη διάκριση μεταξύ ενός δικαιοματικά κυβερνώντος μέρους και των νόμιμα υποτελών μερών. Η Πολιτεία του Πλάτωνα ως σύνολο βασίζεται στην αρχή ότι στο σύμπαν, στην πολιτική, και στην ψυχή, ένα και μόνο ένα πράγμα είναι αρμόδιο να ελέγχει και να ασκεί εξουσία πάνω σε όλα τα άλλα. Αυτό είναι ο λόγος ή η λογική, τα οποία εκφράζονται στα αρχαία ελληνικά μέσω του ουσιαστικού λογισμός, του επιθέτου λογιστικός και του ρήματος λογίζεσθαι.

¹ Πολιτεία 4.428d και 4.441e. Προσπερνώ το πολυσυζητημένο και βασανιστικό ερώτημα σχετικά με το πώς ή εάν η αναλογία της τριμερούς κατάστασης ή του τριμερούς ατόμου μπορεί να ταιριάζει με την υπόθεση του διαλόγου ότι οι περισσότεροι άνθρωποι δεν διαθέτουν τη λογική ικανότητα να ασκήσουν επαρκώς την εσωτερική αυτοκυριαρχία.

Ας επικεντρωθούμε τώρα σε αυτές τις δύο έννοιες, την ορθή εξουσία και τον λόγο. Η έννοια της ορθής εξουσίας προέρχεται καθαρά από την πολιτική σφαίρα. Υποστηρίζοντας ότι οι ψυχές χρειάζονται εσωτερική διακυβέρνηση για να λειτουργήσουν καλά, ο Πλάτων εφαρμόζει την πολιτική στην ψυχή. Η έννοια της αυθεντίας ή κυριαρχίας (αρχή) προϋποθέτει τις ιδέες της ανωτερότητας και της υποτέλειας, όπως ενός κυβερνώντος σώματος έναντι αυτού το οποίο κυβερνάται ή ενός κυρίου έναντι ενός δούλου. Είναι βέβαιο ότι ο Πλάτων βασιζόταν σε μεγάλο βαθμό στη δική του πολιτική εμπειρία, όπως στη σφοδρή του αντιπάθεια προς την αθηναϊκή δημοκρατία και στην ακόμη σφοδρότερη αντιπάθειά του προς την τυραννία,² για να εξηγήσει τις βέλτιστες και τις χειρίστες καταστάσεις της ψυχής. Αυτό που δεν παρείχε στον Πλάτωνα η πολιτική του εμπειρία είναι η έννοια του λόγου και του λογισμού, όπως εκφράζονται στις λέξεις λογισμός κ.ο.κ. Πράγματι, το πιο εντυπωσιακό από τα ιδιαίτερα γνωρίσματα της πολιτικής θεωρίας του Πλάτωνα είναι η πρότασή του πως τα κράτη μπορούν να λειτουργήσουν καλά μόνον εάν κυβερνώνται λογικά ή, όπως λέει στην Πολιτεία, αν κυβερνώνται από φιλοσόφους — δηλαδή, από εραστές της σοφίας, της κατανόησης και της ακριβούς γνώσης. Είχε διαπιστώσει πως αυτή η κατάσταση αξιοθρήνητα απουσίαζε από την αθηναϊκή πολιτική όπως εφαρμοζόταν στην πράξη, με πλέον κατάφωρο αμάρτημά της τη δίκη και την εκτέλεση του Σωκράτη ως εχθρού του κράτους.

Προτού ρωτήσουμε τι ακριβώς εννοεί ο Πλάτων με τις λέξεις λόγος και λογική, ας επιστρέφουμε στην οικεία τώρα ιδέα πως η ψυχή και το σώμα των ανθρώπων έχουν, ή θα έπρεπε να έχουν, μια σχέση κυβερνώντος και υπηκόου αναμεταξύ τους. Ο Πλάτων δεν ήταν καν ο πρώτος ή ο μόνος Έλληνας στοχαστής της εποχής του που εφάρμοσε ένα πολιτικό μοντέλο στην κανονιστική δομή των ανθρώπινων όντων. Όπως είδαμε στο Κεφάλαιο 3, ο Ισοκράτης (κατά πάσα πιθανότητα περίπου την ίδια εποχή) είχε πει ότι η λειτουργία της ψυχής συνίσταται στο να λαμβάνει αποφάσεις για δημόσια και προσωπικά ζητήματα, και η λειτουργία του σώματος στο να υπηρετεί τις αποφάσεις της ψυχής (*Αντίδοσις* 180). Κατά παρόμοιο τρόπο, προτού ο Πλάτων αρχίσει να αναπτύσσει την αναλογία πολιτείας / ψυχής στην Πολιτεία, προσφέρει στον Σωκράτη ένα σύντομο επιχειρήμα σύμφωνα με το οποίο η λειτουργία της ψυχής είναι διπλή: πρώτον, να κυβερνά και να αποφασίζει και, δεύτερον, να ζει.³ Για να κυβερνά και να αποφασίζει σωστά, μια ψυχή χρειάζεται δικαιοσύνη, και ομοίως, συμπεραίνει ο Σωκράτης, χρειάζεται δικαιοσύνη για να ζήσει καλά. Αυτό το επιχειρήμα, παρά τη συντομία του, έχει μια προγραμματική λειτουργία στον διάλογο επειδή συνδέει την καλή διακυβέρνηση, τη δικαιοσύνη, μια καλή ζωή και μια καλή ψυχή. Ωστόσο, ο Σωκράτης σε αυτό το σύντομο επιχειρήμα δεν συνδέει σαφώς την καλή διακυβέρνηση με τον λόγο και τον λογισμό, ούτε ο Ισοκράτης είχε κάνει ρητά αυτή τη σύνδεση όταν υποστήριζε ότι είναι δουλειά της ψυχής να ελέγχει το σώμα μέσω διαβούλευσης. Κάποιος μπορεί να διαβουλευεται, πράγμα που σημαίνει, να ερευνά τι είναι καλύτερο να κάνει, χωρίς απαραίτητα να καταλήγει σε αποφάσεις που ικανοποιούν τους κανόνες του συλλογισμού, της συνέπειας ή του ακριβούς υπολογισμού. Σε σύγχρονα σώματα λήψης αποφάσεων, η ιδεολογία και το συναίσθημα κατά κανόνα κυριαρχούν έναντι των κριτηρίων τα οποία βασίζονται σε απτά στοιχεία και στη μέγιστη ευτυχία του μεγίστου αριθμού ανθρώπων.

Θέλω να τονίσω τη σημαντική καινοτομία της συσχέτισης που κάνει ο Πλάτων μεταξύ της καλής διακυβέρνησης και του λόγου ή του λογισμού (*λογισμός και λογίζεσθαι*). Το πώς πρέπει να κατανοήσουμε τον λόγο στην Πολιτεία θα εξηγηθεί πλήρως μόνον όταν διαβάσουμε τα κεντρικά βιβλία, τα οποία φαίνεται να μας απομακρύνουν από την πολιτική και την ψυχολογία. Εκεί ο Πλάτων εμβαθύνει στη μεταφυσική και τη γνωσιολογία, εισάγοντας αυτή

² Η *Εβδομη Επιστολή* που αποδίδεται στον Πλάτωνα πιθανότατα δεν είναι αυθεντική, αλλά εκφράζει την απογοήτευση του Πλάτωνα για την αθηναϊκή πολιτική με τρόπο απολύτως πειστικό.

³ *Πολιτεία* I.352d-e.

τη συζήτηση με την πρόταση ότι η πρώτη αρχή του κόσμου είναι η ιδεώδης και αφηρημένη αγαθότητα.⁴ Η κατανόηση αυτής της αρχής, υποστηρίζει, είναι απολύτως αναγκαία προκειμένου μια κοινότητα να αποκτήσει το δικό της μερίδιο της αγαθότητας. Επομένως, το απόλυτο αγαθό γίνεται το απώτατο αντικείμενο μελέτης των φιλοσόφων κυβερνητών, οι οποίοι πρόκειται να κυβερνήσουν την πολιτεία με τον κανόνα του λόγου. Ως προετοιμασία για αυτού του είδους τη μελέτη, αυτά τα πρόσωπα απαιτείται να γίνουν άριστοι μαθηματικοί. Μπορώ εδώ να προσπεράσω τις λεπτομέρειες για να διατυπώσω την κύρια θέση μου: ο λόγος για τον Πλάτωνα δεν περιορίζεται στα μαθηματικά, αλλά τα μαθηματικά μάς δίνουν τον καλύτερο οδηγό για να διευκρινίσουμε τι σημαίνει λόγος για εκείνον. Για τον Πλάτωνα, καλή διακυβέρνηση είναι η εφαρμογή του λόγου, όπου ο λόγος συνεπάγεται το να κάνει κανείς σωστούς υπολογισμούς αναφορικά με το τι είναι καλύτερο για όλους τους ενδιαφερόμενους, είτε το πεδίο δράσης είναι η ατομική ψυχή είτε η πολιτεία εν γένει. Ο τρόπος με τον οποίο ο Πλάτων κατανοεί τον λόγο είναι γενικά μαθηματικός υπό την έννοια ότι ο σκοπός του λόγου είναι η αδιαμφισβήτητη αλήθεια και η ακρίβεια. Η κυριαρχία του λόγου από την ψυχή, όπως την καταλαβαίνει ο Πλάτων, δεν είναι ούτε πιθανολογική ούτε ένας εργαλειολογικός υπολογισμός μέσω σκοπών. Είναι η εφαρμογή στην πολιτική μιας ακριβούς ικανότητας μέτρησης ή, καλύτερα, μια ακριβής ικανότητα θεμελίωσης αρμονικών αναλογιών.

Κατά παράξενο τρόπο, η γενεαλογία της πολιτικοποιημένης έννοιας του Πλάτωνα για τη λογικότητα δεν έχει ερευνηθεί διεξοδικά. Αρκεί να πούμε εδώ ότι στους πρωιμότερους προδρόμους της συγκαταλέγονται τα ενδιαφέροντα του Ηράκλειτου για το μέτρο (λόγος και μέτρον) ως επεξηγηματικό εργαλείο της φιλοσοφικής έρευνας, καθώς και οι μαθηματικές αρμονικές και αριθμητικές αναλογίες που αποδίδονται στον Πυθαγόρα και στους οπαδούς του. Την εποχή που ο Πλάτων έγραψε την Πολιτεία, σύμφωνα με την καθιερωμένη χρονολόγηση των έργων του, είχε ήδη διευκρινίσει ότι η γνώση και η τεχνουργία (τέχνη) καθοδηγούν την ικανότητα του κατόχου τους να ηγείται και να κυβερνά.⁵ Κατά πάσα πιθανότητα, αυτή ήταν μία από τις κυριότερες ιδέες τις οποίες κληροδότησε ο Σωκράτης. Είναι όμως απίθανο να είχε ο Σωκράτης το είδος των μαθηματικών ενδιαφερόντων τα οποία συνέβαλαν στη συγκεκριμένη μαθηματική σύλληψη του Πλάτωνα περί της κυριαρχίας του λόγου εξαιτίας της ικανότητάς του να υπολογίζει ή να μετρά τι είναι καλύτερο για τις πολιτείες και τις ψυχές.

Κατά πόσο η πολιτική θα πρέπει να είναι η τέχνη του εφικτού ή η τεχνική για το βέλτιστο, και με ποιον τρόπο ο λόγος θα πρέπει να σχετίζεται με τη διακυβέρνηση — αυτά είναι ερωτήματα που δεν τα θίγω. Ο σκοπός μου εδώ είναι καθαρά ιστορικός, να παρουσιάσω, όσο σαφέστερα μπορώ, με πόσο μεγάλη δημιουργικότητα, καινοτομία και φαντασία ο Πλάτων πολιτικοποίησε την ψυχή. Η κυριαρχία του λόγου είναι μια φράση που εμείς σήμερα δεν μπορούμε να τη βιώσουμε με τη δύναμη και τη φρεσκάδα που πρέπει να είχε την εποχή που τη διατύπωσε ο Πλάτων. Για εμάς δεν είναι μια ιδιαίτερα εντυπωσιακή έκφραση, δεν είναι ίσως κάτι περισσότερο από μια νεκρή μεταφορά, όπως όταν μιλάμε για την υποδούλωση στην επιθυμία. Προκειμένου να κατανοήσουμε τη σημασία της για το πολιτικό μοντέλο της ψυχής στον Πλάτωνα, είναι ανάγκη να διαθέσουμε λίγα λεπτά στοχασμού πάνω στην πολιτική της αρχαίας Ελλάδας των ημερών του.

Με τον όρο πολιτική εννοώ τις μορφές κοινωνικής οργάνωσης όπως αυτή παρουσιάζεται σε πολιτεύματα κωδικοποιημένα με νόμους, με τεκμηριωμένες διαδικασίες για τη διανομή αξιωμάτων, τον έλεγχο της εξουσίας και την απονομή της δικαιοσύνης. Στην εποχή του Πλάτωνα κυριαρχούσαν δύο τέτοια συστήματα, η δημοκρατία και η ολιγαρχία, αλλά οι Έλληνες

⁴ Πολιτεία 6.508ε και 7-517b.

⁵ Σχετικά με τον τρόπο που ο Πλάτων πραγματεύεται αυτό το θέμα σε πρωιμότερη φάση, βλέπε Πρωταγόρας 352b και Ευθύδημος 281a.

ήταν επίσης εξοικειωμένοι και με την αρχή του ενός ανδρός, είτε μέσω κληρονομικής διαδοχής (μοναρχία) είτε με την αρπαγή της εξουσίας (τυραννία). Επειδή οι ελληνικές πόλεις-κράτη αριθμούσαν τους πολίτες τους σε χιλιάδες μάλλον παρά σε εκατομμύρια, οι κάτοικοι τους συμμετείχαν πολύ πιο ενεργά στον πολιτικό βίο σε σχέση με ό,τι ισχύει στις περισσότερες σύγχρονες κοινότητες. Ένα άλλο γνώρισμα της κοινωνίας της αρχαίας Ελλάδας ήταν οι σχετικά συχνές εκδηλώσεις πολιτικής διχόνοιας (*στάσις*), η οποία μπορούσε να κορυφωθεί σε επανάσταση και να καταλήξει σε μια ξαφνική αλλαγή πολιτεύματος, από τη δημοκρατία στην ολιγαρχία ή το αντίστροφο, ή στην επιβολή τυραννίας.⁶

Ο Πλάτων έχει υπόψη του αυτά τα διαφορετικά πολιτικά συστήματα όταν εξηγεί πώς η ιδανική πολιτεία θα μπορούσε να εκπέσει από την ουτοπική της βέλτιστη στη δεσποτική της χειριστή εκδοχή.⁷ Υποστηρίζει πως αυτή η πολιτική παρακμή θα συνοδευόταν από τη βαθμιαία παρακμή στις ψυχές, ή μάλλον θα ήταν το εξωτερικό σύμπτωμα αυτής της παρακμής. Αντί να κυβερνώνται από τον λόγο, οι ψυχές προοδευτικά θα εκφυλίζονταν μέχρι το σημείο όπου η χειρότερή τους λειτουργία —η μη λογική, καθαρά ορεκτική επιθυμία— θα γινόταν απόλυτα κυρίαρχη. Για να μπορέσουμε να αποδεχτούμε την πλατωνική πολιτικοποίηση της ψυχής, χρειάζεται να λάβουμε υπόψη μας ότι προτείνοντας την κυριαρχία του λόγου δεν αντλούσε από μια οικεία μεταφορά. Είναι σχεδόν βέβαιο ότι βασιζόταν πολύ άμεσα και με πρωτότυπο τρόπο στη δική του πολιτική εμπειρία.

Ένας τρόπος να το δούμε αυτό είναι επισημαίνοντας την απουσία οποιουδήποτε τέτοιου πολιτικού μοντέλου για τις ψυχικές/νοητικές καταστάσεις στον Όμηρο. Όπως παρατήρησα στο Κεφάλαιο I, πολλές ιδέες του Πλάτωνα σχετικά με την ψυχή και τις νοητικές ικανότητες βασίζονται στον Όμηρο. Στο ίδιο το χωρίο όπου ο Πλάτων αρχίζει να πολιτικοποιεί την ψυχή (Πολιτεία 4-44!b), παραθέτει τον εξής στίχο (*Οδύσσεια* υ 17): «Ο Οδυσσεύς χτύπησε το στήθος του, και μάλωσε την καρδιά του».⁸ Ο Όμηρος περιέγραφε την ισχυρή παρόρμηση του ήρωα να τιμωρήσει τις ερωμένες των ανδρών που πολιορκούσαν ερωτικά την Πηνελόπη κατά την απουσία του, και πώς, με μια μεγάλη πάλη, ο ήρωας αντιστέκεται σε αυτή την παρόρμηση. Μπορούμε να συμμεριστούμε την άποψη του Πλάτωνα ότι εδώ ο Όμηρος απεικονίζει αλληλοσυγκρουόμενες επιθυμίες —η στιγμιαία παρόρμηση προς την ακαριαία τιμωρία έναντι της συνετής επιθυμίας να περιμένει την κατάλληλη στιγμή—, αλλά ο Όμηρος δεν περιγράφει στην πραγματικότητα την ψυχική κατάσταση του Οδυσσέα σαν μια σύγκρουση ανάμεσα στη λογική και στον θυμό, πολύ λιγότερο μάλιστα σαν μια πάλη μεταξύ των διαφορετικών μερών της ψυχής. Ούτε ισχύει ότι ο Όμηρος παρουσιάζει τις ψυχικές καταστάσεις έχοντας ως πρότυπο τις πολιτικές έννοιες του άρχειν και του άρχεσθαι. Για να είναι δυνατόν κάτι τέτοιο, ένας συγγραφέας θα έπρεπε να είναι εξοικειωμένος με την πολιτική με τρόπο που ο Όμηρος, ή τουλάχιστον το Ομηρικό Έπος, δεν ήταν. Υπάρχουν βασιλείς και πρίγκιπες στην *Ιλιάδα* και στην *Οδύσσεια*, αλλά η πολιτειακή διακυβέρνηση και οι διαφορετικές μορφές πολιτικής οργάνωσης ανήκαν ακόμη στο μέλλον.⁹

Εξαιτίας της δύναμης της γραφής του, είναι εύκολο να παραβλέψει κανείς τις μεταφορές του Πλάτωνα και να θεωρήσει τα πλατωνικά μοντέλα της ψυχής έναν φυσικό και διαχρονικά κατάλληλο τρόπο να γράφει κανείς σχετικά με τη διανοητική εμπειρία. Πράγματι, η κυριαρχία του λόγου, όπως και η υποδούλωση στο πάθος, είναι μια έκφραση που αντανακλά άμεσα

⁶ Αυτά τα πραγματικά γεγονότα της ελληνικής πολιτικής περιγράφονται και αναλύονται έξοχα στην *Ιστορία* του Θουκυδίδη.

⁷ *Πολιτεία* βιβλίο 8.

⁸ [στηθος δέ πλήξας κραδίην ήνιπαπε μύθω.]

⁹ Ο Όμηρος εκφράζει ενίοτε ισχυρή αντίθεση στην αναρχία, όπως όταν ο Οδυσσεύς επιπλήττει τον κοινό θνητό Θεοσίτη επειδή μίλησε με αμετροέπεια, *Ιλιάς* 2.246 κ.ε. Αυτή, ωστόσο, είναι μια κρίση η οποία απηχεί μάλλον τις αριστοκρατικές αξίες των ηρώων παρά οτιδήποτε άμεσα πολιτικό με την έννοια του κοινού καλού.

κοινωνικές πραγματικότητες συγκεκριμένων εποχών και τόπων, όπως συμβαίνει πάντοτε στη μεταφορική γλώσσα. Η εισαγωγή νέων εκφράσεων για τον νου είναι ένα σταθερό φαινόμενο που αντανακλά αλλαγές στην ανθρώπινη εμπειρία και την καθημερινή ζωή. Σήμερα συχνά καταφεύγουμε στην τεχνολογία για τις δικές μας μεταφορές σχετικά με τον νου, όπως όταν περιγράφουμε κάποιον ως βιδωμένο, καλωδιωμένο, χαμένο στο διάστημα, δυναμικό, υπερβολικά φορτισμένο, πιεσμένο ή να τρέχει με τέρμα τα γκάζια. Παλαιότεροι πολιτισμοί έχουν προτείνει θρησκευτικές ή κοσμολογικές μεταφορές όπως διαβολικός, άγιος, σεληνιασμένος κ.ο.κ. Αν υπάρχει μια ενδιαφέρουσα διαφορά μεταξύ των πολιτικών μοντέλων του Πλάτωνα και μεταγενέστερων μεταφορών όπως αυτές, αυτή έγκειται στη σταθερά κανονιστική οπτική του Πλάτωνα. Εννοώ την πεποίθηση του Πλάτωνα πως υπάρχει μόνον ένας αντικειμενικά άριστος τρόπος ζωής, ο οποίος συνίσταται στην κυριαρχία του λόγου, ενώ οι αποκλίνοντες είναι πολλοί.

Τώρα στρέφομαι στο ερώτημα που αφορά το πώς ο Πλάτων θεμελιώνει το ότι η ψυχή διαθέτει λόγο, ο οποίος αποτελεί ευδιάκριτο τμήμα της που είναι εκ φύσεως άριστο και εκείνο που κατεξοχήν ηγείται. Για να εκτιμήσουμε πόσο σημαντικό είναι αυτό το ερώτημα αρκεί μόνο να θυμηθούμε ότι η ανθρώπινη λογικότητα, τουλάχιστον ως η ουσιαστική αιτία της αγαθότητας, έχει τεθεί υπό έντονη αμφισβήτηση στους σύγχρονους καιρούς. Είτε ανατρέξουμε στον Σκότο φιλόσοφο Ντέιβιντ Χιουμ, που υποστηρίζει ότι ο λόγος είναι και πρέπει να είναι μόνο ο δούλος των παθών, είτε στον αγώνα που άνθρωποι και κράτη εξακολουθούν να διεξάγουν προκειμένου να κατακτήσουν την ειρήνη και την ευτυχία, η πίστη του Πλάτωνα στην καλοσύνη του λόγου είναι κάτι για το οποίο χρειάζεται να διερωτηθούμε πολύ έντονα αν θεωρούμε ότι η δική του φιλοσοφία για τον νου και η δική του κατανόηση της ανθρώπινης φύσης έχουν πραγματικό νόημα για εμάς. Μήπως οι προϋποθέσεις που δέχεται είναι υπερβολικές; Για να απαντήσουμε σε αυτή την πρόκληση, θα πρέπει να εξετάσουμε πολύ προσεκτικά τον τρόπο με τον οποίο εκείνος φτάνει στην πρόταση ότι η ψυχή έχει τρία μέρη, ανάλογα προς τους φύλακες, τους βοηθούς και τους εργάτες της ιδανικής πολιτείας.

Το επιχείρημά του ξεκινά με τη διαπίστωση ότι η ψυχή έχει τουλάχιστον δύο μέρη.¹⁰ Η απόδειξη βασίζεται στην κοινή εμπειρία των αλληλοσυγκρουόμενων επιθυμιών. Την ίδια ακριβώς στιγμή και από την ίδια οπτική, μας λέει, ένας άνθρωπος μπορεί και να θέλει και να μη θέλει το ίδιο πράγμα. Ο Πλάτων χρησιμοποιεί το παράδειγμα κάποιου ο οποίος επιθυμεί να πει αλλά ταυτόχρονα λέει στον εαυτό του να μην πει. Το υποκείμενο και των δύο επιθυμιών είναι μία και μόνο ψυχή (ή, όπως θα μπορούσαμε να πούμε, ένα και μόνο πρόσωπο), αλλά πώς μπορεί μία και μόνη ψυχή να έχει διαμετρικά αντίθετες επιθυμίες την ίδια στιγμή; Η προτεινόμενη απάντηση, για να εξηγήσει τη σύγκρουση, είναι ότι η μία και μοναδική ψυχή πρέπει η ίδια να περιέχει ή να αποτελείται από διακριτά μέρη, το καθένα από τα οποία μπορεί να θέλει το αντίθετο από αυτό που θέλει το άλλο. Σύμφωνα με αυτό το μοντέλο, είμαστε διαιρεμένα ή διχασμένα εγώ.

Μπορεί να αμφιβάλουμε κατά πόσο είναι αδιάσειστο το επιχείρημα του Πλάτωνα. Υποθέτει πολύ εύκολα ότι οι αλληλοσυγκρουόμενες επιθυμίες βιώνονται ταυτόχρονα και όχι διαδοχικά, με αποτέλεσμα το πρόσωπο να αμφιταλαντεύεται ταχύτατα χωρίς να χάνει την ενότητά του.

Οι στωικοί φιλόσοφοι έθεσαν προς συζήτηση αυτό το αμφιταλαντευόμενο μοντέλο και κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι ο Πλάτων έσφαλλε όταν διαιρούσε την ψυχή σε μέρη

¹⁰ Πολιτεία 4-437b.

προκειμένου να εξηγήσει τις αλληλοσυγκρουόμενες επιθυμίες.¹¹ Για τους στωικούς, τέτοιες αλληλοσυγκρουόμενες επιθυμίες φανερώνουν έναν αδύναμο χαρακτήρα, ο οποίος είναι ατελώς λογικός και ανίκανος να εξασφαλίσει τη σταθερή κυριαρχία μιας ορθής κρίσης. Ωστόσο, εδώ δεν με απασχολεί το κατά πόσο είναι πειστικό το επιχείρημα του Πλάτωνα αλλά ο τρόπος με τον οποίο χαρακτηρίζει τα υποτιθέμενα ευδιάκριτα μέρη. Υποστηρίζει ότι η επιθυμία για ποτό, σε αυτή την περίπτωση σύγκρουσης, πρέπει να είναι μια παράλογη ή μη λογική ορμή ή λαχτάρα, η οποία γεννιέται μέσω «αισθημάτων και δυσλειτουργιών», και αυτό που αντιστέκεται σε αυτή την ορμή είναι η λογική ή υπολογιστική λειτουργία της ψυχής (*λογιστικόν*).

Τι είναι αυτό, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, που εξοπλίζει αυτή τη λειτουργία ώστε να αντιμάχεται μια βασική όρεξη, όπως είναι η επιθυμία μας να πιούμε κάτι; Υποθέτει ξεκάθαρα, για το πλαίσιο του παραδείγματος του, πως το να αντισταθεί κανείς σε αυτή την επιθυμία είναι καλύτερο από το να ενδώσει σε αυτήν, οπότε μπορούμε να αποδώσουμε στη λογική την ικανότητα να κρίνει τι είναι καλό για την ψυχή ή για ολόκληρο το άτομο σε αυτή την περίπτωση. Ο απλός υπολογισμός, όμως, δεν θα ήταν επαρκής, μπορεί να υποθέσουμε, για την περιστολή μιας ισχυρής επιθυμίας, ούτε ο Πλάτων έχει σκοπό να μας κάνει να πιστέψουμε κάτι τέτοιο. Αντί να ερμηνεύει τον λόγο απλώς ως την ικανότητα να υπολογίζει, ή να υπολογίζει τι είναι το βέλτιστο, ο Πλάτων υποθέτει πως ο λόγος έχει πραγματικές επιθυμίες.¹² Αυτό που καθιστά μια ψυχή ικανή να αντιστέκεται στη δίψα είναι το γεγονός ότι, ενώ επιθυμεί να πιει, η ψυχή επίσης βλέπει και επιθυμεί κάτι καλύτερο, και κινητοποιείται ανάλογα. Δρώντας έτσι, μπαίνει σε λειτουργία η επιθυμία της ψυχής για τον λόγο. Αυτό που είναι καλύτερο, όπως συμπεραίνουμε από το παραπάνω επιχείρημα, είναι το μακροπρόθεσμο αγαθό της ψυχής, ως σύνολο. Η ορεκτική επιθυμία για ποτό δεν συνεπάγεται οποιονδήποτε υπολογισμό ή σκέψη σχετικά με το καλό ή το κακό. Είναι απλώς μια σφοδρή επιθυμία. Στον Φαίδωνα ο Πλάτων είχε αποδώσει τέτοιες σφοδρές επιθυμίες στο σώμα. Τώρα, με το πολιτικό του μοντέλο για την ψυχή, τοποθετεί τις βασικές ορέξεις μέσα στην ίδια την ψυχή. Αντί να προτείνει πως ο άριστος βίος είναι εκείνος κατά τον οποίο τα άτομα αγνοούν το σώμα τους όσο περισσότερο γίνεται, μας δίνεται το μοντέλο μιας αυτοκυβερνώμενης ψυχής, η οποία κυβερνά το σώμα με το να κυριαρχεί πάνω στις δικές του επιθυμίες για σωματικές ηδονές. Η αυτοκυριαρχία, όπως την ερμηνεύει ο Πλάτων στο πολιτικό μοντέλο, συνεπάγεται ένα κυβερνών στοιχείο και ένα κυβερνώμενο στοιχείο. Αυτός ο πλατωνικός εαυτός ή η ψυχή δεν είναι μία μοναδική οντότητα αλλά μια σύνθετη δομή που αποτελείται από ξεχωριστές κινητοποιούσες λειτουργίες ή δυνάμεις αντίθετες επιθυμίες, επιθυμίες του λόγου από τη μία πλευρά και, από την άλλη, μη λογικές επιθυμίες όπως είναι οι ορέξεις μας για φαγητό, ποτό και σαρκικό έρωτα.

Όπως την οραματίζεται ο Πλάτων εδώ, η σωστή λειτουργία της λογικής ιδιότητας της ψυχής δεν συνίσταται μόνο στην ικανότητα να μετριάξει τις μη λογικές επιθυμίες και να αντιστέκεται στις βλαπτικές ορέξεις, αλλά και στην επιθυμία να κυβερνά ολόκληρη την ψυχή. Οι πραγματικοί κυβερνήτες ή πολιτικοί αξιωματούχοι απαιτείται να σκέπτονται σε βάθος όταν ασκούν δημόσια πολιτική. Ως δικαιωματικός κυβερνήτης της ψυχής, ο λόγος σκέφτεται υπολογίζοντας τι είναι καλύτερο για την ψυχή, χάρη στη γνώση του αγαθού. Ο Πλάτων, φυσικά, είχε πλήρη επίγνωση του γεγονότος ότι οι άνθρωποι συχνά χρησιμοποιούν τον λόγο για κακούς σκοπούς. Αυτό που μόλις περιέγραψα είναι η αφήγησή του για μια ψυχή

¹¹ «Κάποιοι άνθρωποι [εννοεί τους στωικούς] λένε ότι το πάθος δεν διαφέρει από τον λόγο, και ότι δεν υπάρχει καμία διάσταση και σύγκρουση μεταξύ των δύο, αλλά μια στροφή του μοναδικού λόγου και προς τις δύο κατευθύνσεις, την οποία δεν παρατηρούμε εξαιτίας του ότι η αλλαγή είναι απότομη και ταχύτατη». Πλούταρχος, *Περί ηθικής αρετής* 446f, μεταφρασμένο στο LS, *Hellenistic Philosophers* 65G.

¹² Αυτή η έκφραση έχει επεξηγηθεί εξαιρετικά από τον M. Frede 2011, σ. 20-21.

που καθιστά τον λόγο κυρίαρχο, σε αντιδιαστολή προς μια ψυχή η οποία τον κακομεταχειρίζεται για να εξυπηρετήσει τις ορέξεις της.

Πολλά ακόμη μπορούν να ειπωθούν σχετικά με το πώς ο λόγος υποτίθεται ότι ασκεί την κυριαρχική του ικανότητα. Προετοιμάζοντας τη σχετική συζήτηση, πρέπει να αναλύσουμε το τρίτο μέρος της ψυχής στο πολιτικοποιημένο μοντέλο του Πλάτωνα. Έχω ήδη αναφερθεί σε αυτό το μέρος ως το θυμικό ή ενεργοποιό μέρος (*θυμοειδές*), σημειώνοντας ότι είναι το ανάλογο μέσα στην ψυχή με τους στρατιωτικούς βοηθούς των φυλάκων της ιδανικής πολιτείας. Ο Πλάτων προσπαθεί να αποδείξει την ύπαρξη αυτού του μέρους της ψυχής με το επιχείρημα ότι η συνειδητή μας εμπειρία περιλαμβάνει όχι μόνο το λογιστικό και το επιθυμητικό —δύο νοητικές διαδικασίες οι οποίες συχνά συγκρούονται με το να θέλουν ταυτόχρονα εντελώς αντίθετα πράγματα—, αλλά επίσης συνεισφέρει συναισθήματα, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τον θυμό. Επειδή τα συναισθήματα δεν είναι ούτε βασικές ορέξεις (όπως οι επιθυμίες για φαγητό και ποτό) ούτε υπολογισμοί, ο Πλάτων συμπεραίνει ότι η ψυχή περιέχει ένα μέρος που είναι συγκεκριμένα υπεύθυνο γι' αυτό το συναισθηματικό ή συγκινησιακό γνώρισμα της ψυχικής μας ζωής.

Ονομάζοντας αυτό το μέρος της ψυχής θυμοειδές, ο Πλάτων επέλεξε έναν όρο ο οποίος ήταν ασυνήθης σε αυτή τη γλωσσική μορφή, αλλά πολύ οικείος στις πρώτες του συλλαβές. Ο *θυμός*, όπως εξήγησα στο Κεφάλαιο I, είναι η λέξη που προτιμά ο Όμηρος για να προσδιορίσει το μέρος ενός προσώπου το οποίο είναι ο παράγοντας ή η έδρα των σκέψεων, των επιθυμιών, των αποφάσεων και των αισθημάτων. Αντί να κάνει διακρίσεις μεταξύ αυτών των νοητικών συμβάντων, ο Όμηρος πολύ συχνά όλα αυτά τα αποδίδει στον *θυμό* ενός προσώπου. Όπως είπα στην εξήγηση όλων αυτών η οποία προηγήθηκε, με τον *θυμό* ο Όμηρος πλησιάζει πολύ κοντά στην έννοια του νου την οποία οι μεταγενέστεροι Έλληνες γενικώς δηλώνουν με τη λέξη *ψυχή*. Ας θυμηθούμε κάποια ομηρικά παραδείγματα: κάποιος λέγεται ότι έχει τραχύ θυμό ή ότι σκέφτεται κάτι μέσα στον θυμό του ή ότι έχει έναν θυμό που τον παροτρύνει. Στην εποχή του Πλάτωνα αυτή η γενικευτική χρήση του *θυμού* δεν ήταν πλέον η τρέχουσα. Η χρήση της λέξης περιοριζόταν γενικά στα έντονα συναισθήματα, ειδικά στην οργή. Κατ' αυτόν τον τρόπο την εισάγει ο Πλάτων στη διαίρεση της ψυχής σε τρία μέρη, όπου φαντάζεται ένα πρόσωπο που θυμώνει και ντρέπεται γιατί ενέδωσε σε μια σφοδρή επιθυμία.¹³

Ταυτόχρονα, ο Πλάτων πρέπει να είχε την πρόθεση να θυμίσει στους αναγνώστες του την ομηρική χρήση του όρου για τον νου ή την ψυχή των ομηρικών ηρώων. Μπορούμε να είμαστε βέβαιοι γι' αυτό για τον παρακάτω λόγο. Στην Πολιτεία η παρακμή της ιδανικής πολιτείας αρχίζει όταν οι γιοι των απολύτως λογικών φυλάκων διαδέχονται τους πατέρες τους. Οι ψυχές αυτών των γιων δεν κυβερνώνται από τον λόγο. Στην περίπτωση τους, το κυρίαρχο στοιχείο είναι το μέρος του θυμού, του οποίου η κυριαρχία κάνει αυτούς τους ανθρώπους ανταγωνιστικούς εραστές των τιμών.¹⁴

Αυτή η έκφραση είναι μια αδιαμφισβήτητη νύξη στην κουλτούρα του ομηρικού πολεμιστή. Ο Γλαύκος, ένας ήρωας της Ιλιάδας (Z 208), περιγράφει το κίνητρο του ήρωα ως «να είναι πάντοτε ο καλύτερος και ανώτερος των άλλων».¹⁵ Το πρωταρχικό κίνητρο των ομηρικών πολεμιστών, όπως φανερώνεται στο ανταγωνιστικό κατόρθωμα, είναι η τιμή. Η μάχη για την τιμή θέτει την Ιλιάδα σε κίνηση, με τη μεγάλη φιλονικία για το κύρος ανάμεσα στον Αγαμέμνονα και τον Αχιλλέα. Όταν τέτοιες διαμάχες εμφανίζονται στον Όμηρο, η φωνή της λογικής ακούγεται ελάχιστα. Η τιμή και ο ανταγωνισμός συνέχιζαν, φυσικά, να αποτελούν ισχυρές όψεις της ελληνικής κουλτούρας την εποχή του ίδιου του Πλάτωνα. Δεν

¹³ Πολιτεία 4.440^e.

¹⁴ Πολιτεία 8.550b.

¹⁵ [αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπέροχον ἔμμεναι ἄλλων.]

υπαινίσσομαι πως ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζει το θυμοειδές μέρος της ψυχής ήταν αναχρονιστικός. Θέλω να πω ότι μόλις αναγνωρίσουμε την ομηρική αντήχηση αυτού του στοιχείου της τριμερούς ψυχής, αποκτούμε μια πολύ πιο σαφή ιδέα για το τι επεδίωκε ο Πλάτων όταν υποστήριζε την πολύ διαφορετική κυριαρχία του λόγου. Οι ανταγωνιστικοί εραστές των τιμών δεν είναι ομαδικοί παίκτες· μάχονται για τον εαυτό τους.

Υπάρχει ένα ακόμη ξεκάθαρο σημάδι πως ο Πλάτων είχε κατά νου τον Όμηρο όταν ταύτισε το ανταγωνιστικό και φιλότιμο μέρος της ψυχής με τον θυμό. Στην πιο εντυπωσιακή του εικόνα για τον τρόπο με τον οποίο τα τρία μέρη της ψυχής συνδυάζονται σε μία μοναδική ψυχή, ο Πλάτων μάς καλεί να φανταστούμε έναν γλύπτη ο οποίος φτιάχνει ένα μοντέλο της ψυχής απεικονίζοντάς την σαν ένα υβριδικό πλάσμα αποτελούμενο από έναν άνθρωπο, ένα λιοντάρι και ένα «πολυκέφαλο θηρίο», και την εισάγει σε ένα σώμα με την εξωτερική εμφάνιση ανθρώπου.¹⁶ Ο άνθρωπος αντιστοιχεί στο λογικό μέρος της ψυχής, και το πολυκέφαλο θηρίο είναι μια απεικόνιση του επιθυμητικού μέρους με τις πολυάριθμες επιθυμίες του για σωματικές απολαύσεις. Το λιοντάρι είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Πλάτων απεικονίζει το μέρος του θυμού. Αυτό θυμίζει τους ομηρικούς ήρωες όχι μόνο επειδή το συγκεκριμένο μέρος της ψυχής έχει μια ανταγωνιστική αγάπη για τις τιμές, αλλά επίσης επειδή στον Όμηρο οι ήρωες συχνά παρομοιάζονται με λιοντάρια. Εδώ, για παράδειγμα, βλέπουμε πώς περιγράφει ο Όμηρος τον Τρώα ηγεμόνα Σαρπηδόνα, καθώς προελαύνει για να επιτεθεί στον στρατό των Ελλήνων:

Πήγαινε σαν λιοντάρι του βουνού, πεινασμένο για κρέας πολύ καιρό, και ο περήφανος θυμός του τον σπρώχνει να κάνει επέλαση σε μερικά πρόβατα. ... Έτσι κι ο θυμός του Σαρπηδόνα τον ωθούσε να επιτεθεί στο τείχος και να το κάνει κομμάτια. (*Ιλιάς* M 299-308)¹⁷

Υπάρχουν περίπου τριάντα παρομοιώσεις λιονταριών για τους πολεμιστές στην *Ιλιάδα*. Πολλές από αυτές, όπως αυτή που μόλις παρέθεσα, στην ουσία εξηγούν τις πράξεις του λιονταριού/πολεμιστή αναφερόμενες στον θυμό του.

Το ότι ο Πλάτων καταφεύγει στον Όμηρο προκειμένου να αναπαραστήσει τη συναισθηματική όψη της ψυχής ρίχνει περισσότερο φως στην έμφαση που δίνει η Πολιτεία στην κυριαρχία του λόγου. Όπως είναι γνωστό, οι πολίτες της ουτοπίας του Πλάτωνα δεν επιτρέπεται, να μελετούν τον Όμηρο. Αυτή η λογοκρισία στο σπουδαιότερο λογοτεχνικό έργο της Ελλάδας, το οποίο ήταν επίσης το θεμέλιο της στοιχειώδους εκπαίδευσης του εν λόγω πολιτισμού, πάντοτε προβλημάτιζε και προκαλούσε σύγχυση στους αναγνώστες του Πλάτωνα. Ο Πλάτων έχει δύο σαφείς λόγους για να απαγορεύσει τον επικό ποιητή. Ένας από αυτούς έχει να κάνει με τις συγκρουσιακές και συχνά ανήθικες θεότητες του Ομήρου· ο άλλος λόγος είναι το ότι οι ήρωες εμφανίζονται συναισθηματικά ευάλωτοι, όπως όταν ο Αχιλλέας κλαίει με λυγμούς για τον θάνατο του Πατρόκλου. Ο Αχιλλέας που θρηνεί θεωρείται κακό πρότυπο για τους πολίτες της ουτοπίας. Αυτό που δεν λέει ο Πλάτων, αλλά μπορούμε σαφώς να το υποδείξουμε ως μια τρίτη παρατήρηση κατά του Ομήρου, είναι το γεγονός ότι οι ομηρικοί χαρακτήρες άγονται μάλλον από τον θυμό παρά καθοδηγούνται από τον λόγο.

Η «κυριαρχία του λόγου» του Πλάτωνα περιλαμβάνει άλλη μια μη ομηρική έννοια, εκείνη της αρμονίας. Για άλλη μια φορά έχουμε μια πολύ δυνατή μεταφορά που χρησιμοποιείται για τη διασάφηση του νου, αυτή τη φορά μια μεταφορά που προέρχεται από τη μουσική. Ο ελληνικός όρος αρμονία σημαίνει κυριολεκτικά «συνταίριασμα». Στο μουσικό

¹⁶ *Πολιτεία* 9-588d.

¹⁷ [βῆ ῥ' ἴμεν ὧς τε λέων ὀρεσίτροφος, ὃς τ' ἐπιδευῆς / δηρόν ἔη κρειῶν, κέλεται ὀέ ἐ θυμός ἀγήνωρ / μήλων πειρήσοντα ... / ὧς ῥα τότε ἀντίθεον Σαρπηδόνα θυμός ἀνήκε/τείχος ἐπαΐξει διά τε ῥήξασθαι ἐπάλλξεις.]

πλαίσιο της εποχής, αυτή η διαδικασία περιλάμβανε τον συντονισμό των χορδών μιας λύρας για να παραγάγει τον κατάλληλο μουσικό τρόπο ή τη μελωδία. Ο Πλάτων βασίζεται σε αυτή την πρακτική με σκοπό να εξηγήσει την ιδέα, στην οποία έφτασε τώρα με το μοντέλο της πολιτικοποιημένης ψυχής, ότι η αρετή της δικαιοσύνης συνεπάγεται μια δομή της ψυχής όπου κάθε μέρος εκτελεί τη δική του λειτουργία και δεν παρεμβαίνει στα άλλα μέρη. Μεταφράζω από την Πολιτεία 4-44²d-443d:

Ο δίκαιος άνθρωπος ... όντας κυβερνήτης, μέντορας και φίλος του εαυτού του, συντονίζει τα τρία στοιχεία όπως ακριβώς τα τρία σταθερά σημεία σε μια μουσική κλίμακα — κορυφή, βάση και ενδιάμεσο. Και εάν προκόψουν κάποια στοιχεία που παρεμβαίνουν, αυτός πρέπει να τα συνδυάσει όλα, και να αναδυθεί ως μια τέλεια ενότητα διαφορετικών στοιχείων, αυτοπειθαρχημένος και σε αρμονία με τον εαυτό του.¹⁸

Στον Γοργία (βλέπε Κεφάλαιο 3) ο Πλάτων είχε ήδη αντι- διαστείλει την αυτοπειθαρχημένη ψυχή προς μια ψυχή η οποία αφήνει αχαλίνωτες όλες τις ορέξεις της, αλλά αυτή την αντίθεση την εξηγεί πιο ολοκληρωμένα το πολιτικοποιημένο μοντέλο από την Πολιτεία. Όπως ισχύει με την πολιτική, αλλά και με τον λόγο όταν αυτός ερμηνεύεται ως μια λειτουργία ακριβούς υπολογισμού, ομοίως η έννοια της μουσικής αρμονίας έδωσε στον Πλάτωνα τα εννοιολογικά μέσα για να διαμορφώσει το μοντέλο του νου, μέσα τα οποία ήταν ελάχιστα διαθέσιμα στον Όμηρο.

Η αρμονία, επιπλέον, είναι βασική για το διανοητικό ιδεώδες του Πλάτωνα από την αρχή ως το τέλος της *Πολιτείας*. Η αρμονική είναι ένας από τους ειδικούς τομείς μελέτης με την οποία πρέπει να ασχοληθούν οι μαθητεύομενοι άρχοντες καθώς εκπαιδεύονται για να γίνουν φιλόσοφοι κυβερνήτες. Πολυάριθμα χωρία υπογραμμίζουν τη σύνδεση μεταξύ αρμονίας και ικανότητας έλλογης σκέψης. «Απλές και μετρημένες ηδονές και επιθυμίες» συνεπάγονται την καθοδήγηση του λογισμού (431c). Εδώ έχουμε τη σχεδόν μαθηματική ιδέα μιας ψυχής η οποία επιτυγχάνει την ισορροπία στα συναισθήματα της υποβάλλοντάς τα στον κατάλληλο υπολογισμό ή στην κατάλληλη αναλογία. Η αλήθεια, όπως μας ζητείται να συμφωνήσουμε, είναι συγγενής προς την αναλογία. Λαμβάνοντας υπόψη αυτά τα χωρία, η κυριαρχία του λόγου μπορεί να παρομοιαστεί με μια συσκευή ή έναν κανόνα μέτρησης. Όχι πως πρέπει να θεωρήσουμε τον λόγο απλώς ένα όργανο ή εργαλείο. Μέρη της ψυχής, όπως τα ερμηνεύει ο Πλάτων, είναι λειτουργίες και καταστάσεις της συνείδησης, οι οποίες βλέπουν πέρα από τον εαυτό τους προς τα επιθυμητά σε αυτές αντικείμενα, είτε αυτά είναι ηδονές των αισθήσεων, τιμή και νίκη, είτε αλήθεια και αγαθότητα. Η κυριαρχία του λόγου τοποθετεί τα κατώτερα δύο μέρη της ψυχής στη σωστή τους θέση, καθιστώντας τα υποτελή στον ενάρετο βίο ολοκληρωτής της ψυχής, αλλά δεν τα καταστέλλει. Αντιθέτως, ο λόγος τούς επιτρέπει να έχουν τις απολαύσεις και τις ικανοποιήσεις που αρμόζουν στις αντίστοιχες λειτουργίες τους, με την προϋπόθεση ότι αυτός αναλαμβάνει την ευθύνη ολόκληρου του συμπλέγματος και κατ' αυτόν τον τρόπο το καθιστά ικανό να ζει μια πλήρως αρμονική ζωή.¹⁹

Το πολιτικοποιημένο μοντέλο της ψυχής του Πλάτωνα φτάνει σε μια ρητορική κορύφωση με τον παραλληλισμό μεταξύ της έσχατης πτώσης της πολιτείας η οποία μετατρέπεται σε τυραννία και του ανάλογου εκφυλισμού των ατομικών ψυχών που αντιστοιχούν σε κάθε καθεστώς. Όταν η κυριαρχία του λόγου έχει εκτοπιστεί από την κυριαρχία του Όν μου.

¹⁸ [ἀλλά. τῶ ὄντι τὰ οἰκεία εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτόν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἐαυτῶ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξύ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν.]

¹⁹ *Πολιτεία* 9. 586d-e.

εραστή των τιμών, για να δημιουργήσει το πολιτικό σύστημα της τιμοκρατίας, το επιθυμητικό μέρος της ψυχής με τη σειρά του εκθρονίζει τον θνμό- αντικαθιστά την αγάπη για την τιμή με την κυριαρχία της όρεξης όπως αυτή εκδηλώνεται σε επιθυμίες για πλούτο, με το λογικό μέρος και τον θυμό να αναγκάζονται να υπηρετούν αυτά τα κίνητρα. Στο τελικό στάδιο της τυραννίας, ο δεσπότης έχει αποβάλει κάθε αυτοσυγκράτηση. Δεν υπάρχει καμία τάξη στην ψυχή του αλλά μόνον απόλυτη αναρχία.

Αυτή η εφαρμογή της πολιτικής στην ψυχή αποτελεί εξέλιξη και φιλοσοφική βελτίωση σε σχέση με τον δυϊσμό σώματος/ψυχής των πρωιμότερων διαλόγων του Πλάτωνα. Εκείνος ο δυϊσμός διευκόλυνε μια διάκριση ανάμεσα σε ένα ορθώς εξουσιάζον στοιχείο (την ψυχή) και σε ένα ορθώς εξουσιάζόμενο στοιχείο (το σώμα). Αυτό το μοντέλο προσαρμοζόταν επίσης σε μια αντιστροφή της σωστής ιεραρχίας, όπως την έχουμε στην ιδέα του σώματος το οποίο υποδουλώνει την ψυχή με τις επιθυμίες του. Ωστόσο, το δυϊστικό μοντέλο δεν εξηγεί με σαφήνεια πώς δύο μεταφυσικά διαφορετικές οντότητες, ένα σώμα και μια ασώματη ψυχή, μπορούν να αλληλεπιδρούν αιτιοκρατικά, και είναι υπερβολικά απλό για να εκφράσει την πολυπλοκότητα της βιωμένης εμπειρίας. Με το πολιτικοποιημένο του μοντέλο για την ψυχή ο Πλάτων αποδίδει όλη την εμπειρία σε μία και μόνη οντότητα την οποία μπορούμε να αποκαλέσουμε νου ή πρόσωπο, και επιτυγχάνει περίτεχνες εξηγήσεις των ποικιλομορφιών της συνείδησης και της ιδιοσυγκρασίας. Η αναλογία των ψυχών με πολιτείες ή καθεστώτα είναι ίσως αμφισβητήσιμη. Η ιδέα όμως ότι ο νους μας περιλαμβάνει διαφορετικές τάσεις οι οποίες πρέπει να είναι σωστά ισορροπημένες σε μια καλή ζωή —τον λόγο, το συναίσθημα και το επιθυμητικό μέρος— είναι μια δυνατή διαίσθηση όσο πολύ κι αν θέλουμε να τροποποιήσουμε τις λεπτομέρειες της περιγραφής του Πλάτωνα.

Καθώς ο Πλάτων προχωρεί στη διερεύνηση των περαιτέρω χαρακτηριστικών των ανθρώπων που η ψυχή τους κυβερνάται από τον λόγο, στρέφεται στη γνωσιολογία και τη μεταφυσική επειδή υποθέτει ότι η εξουσία την οποία μπορεί σωστά να ασκήσει ο λόγος απαιτεί ακριβή γνώση του αγαθού, της αλήθειας και της πραγματικότητας. Καθώς αναπτύσσεται αυτή η περιγραφή, μαθαίνουμε ότι εκείνοι που μπορούν να κυβερνήσουν με τον λόγο πρέπει να είναι φιλόσοφοι, για τους οποίους ο λόγος και το λογίζεσθαι καθαυτά είναι η ουσία του ανθρώπινου βίου στην καλύτερη εκδοχή του. Οι φιλόσοφοι βασιλείς κάνουν το καθήκον τους, κυβερνώντας την πολιτεία με την εξουσία του λόγου, αλλά αυτό που πρωτίστως τους παρακινεί δεν είναι η επιθυμία να κατέχουν το αξίωμα αλλά η αγάπη της αλήθειας και η επιθυμία να μελετήσουν τις αμετάβλητες πραγματικότητες οι οποίες απεικονίζονται μόνον ατελώς στον φυσικό κόσμο. Προς το τέλος της Πολιτείας ουσία της ψυχής θεωρείται πως είναι η καθαρή φιλοσοφία —η αγάπη για τη σοφία— που υπερβαίνει τους ενσώματους ρόλους της με τρόπους που θυμίζουν τον Φαίδωνα.²⁰

Η εστίαση του Πλάτωνα στην καθοδήγηση του λόγου δεν περιοριζόταν, λοιπόν, στην πολιτική σφαίρα. Την επεξέτεινε στη «ζωή του νου», όπως θα χρησιμοποιούσαμε αυτή την έκφραση για να αναφερθούμε σε καθαρά διανοητικές ή αισθητικές αναζητήσεις. Αυτή η διάσταση της φιλοσοφίας του παρουσιάζεται πιο ζωντανά στον Φαιδρό, όπου η ψυχή, σαν φτερωτός αρματηλάτης, οδηγεί ένα ζευγάρι φτερωτών αλόγων, ένα λευκό και ένα μαύρο.²¹ Ο ηνίοχος αντιπροσωπεύει την επιθυμία της ψυχής για τον λόγο. Οδηγεί το άρμα του ψηλά στον ουρανό με σκοπό να ταξιδέψει στον τόπο όπου, με «το μάτι του λόγου», μπορεί να αποπειραθεί να παρατηρήσει τις ύψιστες πραγματικότητες — τα ιδεώδη Είδη, τα οποία εμπεριέχουν την ουσία των αρετών. Αυτή είναι μια εικόνα που μας δείχνει την αμφίβια φύση του ανθρώπινου όντος, όπως την αποκάλεσε ο Πλωτίνος (βλ. Κεφάλαιο 1). Επιθυμούμε

²⁰ Πολιτεία 10.611e.

²¹ Φαίδρος 246a.

αφενός να γνωρίσουμε την καθαρότερη μορφή του ωραίου και να υπερβούμε μια ύπαρξη που είναι δεμένη με τη γη. Αλλά έχουμε, αφετέρου, ένα μαύρο άλογο με τη μορφή των σαρκικών επιθυμιών, το οποίο τραβάει τον αρματηλάτη μας και το λευκό μας άλογο κάτω στη γη. Η ψυχή πέφτει και ενσαρκώνεται με ανθρώπινη μορφή.

Πρόκειται για μια καταπληκτικά τολμηρή και δυνατή αλληγορία. Καταδεικνύει την πεποίθηση του Πλάτωνα πως, για να κατανοήσουμε τον εαυτό μας ή την ψυχή μας, είναι ανάγκη να ξεκινήσουμε από το τι μπορεί να είναι η ανθρώπινη ζωή στη βέλτιστη εκδοχή της — δηλαδή, μια ζωή κατά την οποία ταυτιζόμαστε με την επιθυμία για αλήθεια και αγαθότητα, και έχουμε τη φιλοδοξία (το λευκό άλογο) να τις επιδιώξουμε ως στόχους. Δεν είμαστε καμωμένοι να ζούμε για το σώμα. Όμως, παρόλο που η ψυχή είναι μεταφυσικά διαφορετική από το σώμα, μπορεί, και τυπικά γίνεται, σωματική μάλλον παρά πνευματική στον αυτοπροσδιορισμό της. Αυτό συμβαίνει όταν ο λόγος παραδίδει την αρμόζουσα σε αυτόν εξουσία στον θυμό και ειδικά στην επιθυμία, όπως συμβαίνει στην ακραία περίπτωση της ψυχής του τυράννου. Στους μύθους του για τη μετά θάνατον ζωή ο Πλάτων δείχνει τι συμβαίνει στις ψυχές που δεν κατάφεραν να επιτύχουν την κυριαρχία του λόγου. Επανενσαρκώνονται σε μη ανθρώπινη, ζωική μορφή, ανάλογα με τον εκφυλισμό της ψυχής τους όταν ζούσαν μια ανθρώπινη ζωή.

Επειδή η ψυχή έχει σύνθετη δομή (τα τρία μέρη που απαρτίζονται από τον λόγο, τον θυμό και την επιθυμία), φανερώνεται στη συνείδηση με περισσότερες από μία φωνές, και αυτές οι ποικίλες φωνές της μπορούν να γεννήσουν αλληλοσυγκρουόμενες επιθυμίες και ένα διαιρεμένο εγώ. Αυτή η κατάσταση, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, επιφορτίζει τα ανθρώπινα όντα με το πρωταρχικό τους καθήκον: να αποφασίσουν με ποια φωνή ή με ποια διάταξη φωνών θα ταυτιστούν. Αν κάποιος ταυτίζεται με την επιθυμία ή με τη φιλοδοξία, εις βάρος του λόγου και της δικαιοσύνης, ζει, κατά την κρίση του Πλάτωνα, έναν σχεδόν ζωικό βίο (ανακαλώντας την εικόνα της ψυχής ως έναν συνδυασμό ανθρώπου, λιονταριού και πολυκέφαλου θηρίου), και ως εκ τούτου δεν ζει τον βίο που αρμόζει σε ανθρώπους. Η σύνθετη φύση της ψυχής προσφέρει τη δυνατότητα διαφορετικών εγώ — ένα φάσμα αυτοπροσδιορισμών για πρόσωπα, το οποίο ποικίλλει από το αληθινά φιλοσοφικό μέχρι το εντελώς κτηνώδες. Στην Πολιτεία η ψυχή είναι πολιτικοποιημένη επειδή το ερώτημα που τίθεται είναι ποιος θα πρέπει να κυβερνά, είτε αυτό αφορά εξωτερικά την κοινότητα είτε εσωτερικά τη σύσταση της ατομικής ψυχής. Στον Φαιδρό το θέμα δεν είναι η πολιτική αλλά με ποιον τρόπο η ερωτική επιθυμία μπορεί να εξιδανικευτεί και να μετουσιωθεί σε έρωτα του καθαυτού Ωραίου. Επομένως, το μοντέλο του ηγίου και των αλόγων είναι ταιριαστό για τον Φαιδρό, δεν θα ήταν όμως για την Πολιτεία. Στον Φαίδωνα, που μας μεταφέρει τις δραματικές στιγμές της τελευταίας ημέρας του Σωκράτη πάνω στη γη, ο Πλάτων προσωποποιεί την ψυχή ως σύνολο, αντί για τα μέρη της, ώστε να κάνει την αντίθεσή της με το σώμα όσο το δυνατόν πιο ζωηρή. Γιατί στο τέλος του διαλόγου, καθώς, όσο επιδρά το κώνειο, το σώμα του Σωκράτη χάνει τη ζωτικότητά του, η ψυχή του αναχωρεί διά παντός από το θνήσκον κορμί της, καθιστώντας το πλέον αδύνατον, όπως λέει, για τους φίλους του να «με πιάσετε».²²

Στον Όμηρο, όπου η ζώσα ανθρώπινη ταυτότητα είναι πέρα για πέρα ψυχοσωματική, όσοι επιβιώνουν κάνουν μάταιες προσπάθειες να πιάσουν τις ψυχές-φαντάσματα. Στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει εκεί τίποτα που θα μπορούσαν να πιάσουν, εφόσον τίποτα από το πραγματικό πρόσωπο δεν επιζεί μετά θάνατον. Ο Πλάτων με συνέπεια αντιστρέφει το ομηρικό μοντέλο της ανθρώπινης ζωής. Είτε πρέσβευε απόλυτα την κυριολεκτική αθανασία της ατομικής ψυχής είτε όχι, μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι δεν είχε την παραμικρή αμφιβολία

²² Φαίδων 115c1. Ο Σωκράτης ταυτίζει τον εαυτό του με την ψυχή του, που σύντομα θα είναι ασώματη, και αυτό έρχεται σε απόλυτη αντίθεση με την ομηρική αντίληψη ότι το πτώμα είναι η έδρα της ταυτότητας ενός νεκρού ανθρώπου.

πως η αληθινή ουσία των ανθρώπινων όντων είναι πνευματική και δεν έχει να κάνει με τη φυσιολογία. Το τριμερές μοντέλο της ψυχής τού παρείχε ένα εντυπωσιακό εργαλείο για να θεμελιώσει το επιχείρημά του. Εν ζωή και τα τρία μέρη είναι αλληλένδετα, αλλά, εάν είναι δυνατή η αθανασία, αυτή θα αφορά μόνο τη διάνοια. Ο θυμός (πνεύμα) και το επιθυμητικό, όσο απαραίτητα κι αν είναι στον ενσώματο βίο μας, είναι, αμετάκλητα, θνητά μέρη της ψυχής, και έτσι παραπέμπουν στην ομηρική σύλληψη. Μόνον ο λόγος μπορεί να εξοπλίσει τα ανθρώπινα όντα με τη δυνατότητα να υπερβούν τη θνητότητα, όπως μαθαίνουμε από το παρακάτω εντυπωσιακό χωρίο, το οποίο μας δίνει την ιδέα του Πλάτωνα για το θείο:

Όταν κάποιος ασχολείται με τις επιθυμίες και τις ανταγωνιστικές φιλοδοξίες και αφιερώνει εκεί όλη του την ενέργεια, οι γνώμες που θα γεννηθούν μέσα του είναι αναγκαστικά θνητές. .. Αλλά όποιος αφοσιώνεται στη μάθηση και στην αληθινή σκέψη, ο οποίος έχει εκπαιδεύσει αυτήν κυρίως την πλευρά του εαυτού του, είναι απολύτως βέβαιο ... πως θα έχει αθάνατες και θείες σκέψεις, αν συλλάβει την αλήθεια, και πως δεν θα χάσει το μερίδιό του στην αθανασία, στο μέτρο που κάτι τέτοιο είναι δυνατό για την ανθρώπινη φύση· και καθώς πάντοτε θεραπεύει το θείο στοιχείο και περιποιείται τον δαίμονα με τον οποίο συνοικεί, θα πρέπει να είναι εξαιρετικά ευδαίμων. Υπάρχει μόνον ένας τρόπος να φροντίζει κανείς για κάτι, και αυτό είναι να προσφέρει τις οικείες τροφές και κινήσεις. Οι κινήσεις που συγγενεύουν με το θεϊκό στοιχείο μέσα μας είναι οι σκέψεις και οι περιφορές του σύμπαντος· γι' αυτά λοιπόν πρέπει καθένας μας να φροντίζει. (Τίμαιος 90b-d)²³

Για τον Πλάτωνα η κυριαρχία του λόγου έχει δύο λειτουργίες. Η μία είναι να κυβερνά την ενσώματη ψυχή όπως πρέπει, σύμφωνα με το πολιτικοποιημένο μοντέλο, ώστε να διασφαλίζει μια πλούσια κοινωνική ζωή που είναι αρμονική για όλους. Αυτή είναι η πρακτική χρήση του λογικού. Η άλλη του λειτουργία είναι εκείνη που εκφράζεται στο χωρίο που μόλις παρέθεσα από τον Τίμαιο. Εδώ η εστίαση του Πλάτωνα είναι θεωρητική ή επιστημονική, και η διάνοια χρησιμοποιείται ως οδηγός για την αναζήτηση αφηρημένων αληθειών, αξιών, καθώς και της γνώσης των πρώτων αρχών. Με βάση όσα αναφέρει αλλού ο Πλάτων, μπορούμε να είμαστε βέβαιοι πως δεν θεωρούσε ότι αυτές οι δύο λειτουργίες του λόγου θα έπρεπε να χωριστούν, ή θα μπορούσαν να χωριστούν μεταξύ τους. Οι κυρίαρχοι φύλακες της Πολιτείας απαιτείται να αξιοποιούν τους καρπούς της φιλοσοφικής τους εκπαίδευσης στην άσκηση της διακυβέρνησης ώστε να εξασφαλίζεται η ευημερία των κυβερνωμένων. Ωστόσο, κυβερνούν απρόθυμα, σαν να τηρούν ένα κοινωνικό καθήκον, και όχι επειδή η πολιτική αποτελεί το βέλτιστο πλαίσιο για την άσκηση της διάνοιας. Αυτό μπορεί να το βρει κανείς όταν επιθυμεί τη γνώση ως αυτοσκοπό. Η κυριαρχία του «λόγου» με αυτή τη νοησιαρχική έννοια εξακολουθεί να φέρει το ηγεμονικό φορτίο των πολιτικών και ψυχολογικών της λειτουργιών, αλλά εδώ η σφαίρα της δραστηριότητας της είναι γνωσιακή, όχι πρακτική. Πρόκειται για μια εστίαση (εκπληκτικά καινοτόμα ως προς τη διατύπωση και την ένταση) πάνω στη «θειότητα» μιας ζωής αφιερωμένης στην καθαρή έρευνα.

²³ [τῶ μὲν οὖν περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλονικίας τετευτακότει καὶ τὰντα διαπονοῦντι σφοδρὰ πάντα τὰ δόγματα ἀνάγκη θνητὰ ἐγγεγονέναι... τῶ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπονδακότει καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένω φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὐτὸ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τοῦτον μὴδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ αἰεὶ θεραπεύοντα τό θεῖον ἔχοντά τε αὐτόν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα συνοικόν ἑαυτῶ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι, θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκειὰς ἐκάστω τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι. τῶ δ' ἐν ἡμῖν θεῖω συγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἰ τὸν παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί...]

Ο αρχαίος φιλόσοφος που επεξεργάστηκε πιο ολοκληρωμένα αυτό το πρόγραμμα ήταν ο Αριστοτέλης. Κλείνοντας αυτό το κεφάλαιο, θα εξετάσω εν συντομία το πώς ο Αριστοτέλης αξιοποίησε και ανέπτυξε τις δύο λειτουργίες του Πλάτωνα για την κυριαρχία της λογικής ικανότητας.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο βέλτιστος και ευτυχέστερος βίος συνίσταται στο να ζει κανείς σύμφωνα με την αρετή της «θεωρίας».²⁴ Περιγράφει αυτό το ιδεώδες ως εξής:

η δραστηριότητα της νόησης (νους) ή κάποιου άλλου πράγματος το οποίο θεωρείται εκ φύσεως ικανό να κυβερνά και να ηγείται ... είτε είναι θείο ή το θεϊκότατο από τα πράγματα εντός μας. (Ηθικά Νικομάχεια, X 7 = 1177^a 13-6)²⁵

Ο θεωρητικός βίος, συνεχίζει ο Αριστοτέλης, είναι ο τρόπος με τον οποίο τα ανθρώπινα όντα καθίστανται κατά το δυνα- τόν αθάνατα. Αυτή η αναφορά στο χωρίο που παραθέσαμε από τον Τίμαιο του Πλάτωνα είναι βέβαιη, όπως επίσης βέβαιο είναι και το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης αποκαλεί τη νόηση «εκ φύσεως κυβερνώσα και ηγετική λειτουργία».

Παρά τους υπαινιγμούς του στον Πλάτωνα, η επιφύλαξη του Αριστοτέλη όσον αφορά τη νόηση («το θείο ή το θεϊκότατο από τα πράγματα εντός μας») τον απομακρύνει ταυτοχρόνως από τον επιφανή δάσκαλό του. Σε ένα χωρίο που φέρει έντονο το στοιχείο μιας επινοητικής προσωποποίησης, ο Πλάτων είχε αναγάγει την προέλευση των ψυχών σε ένα μαθηματικό δημιουργήμα σχεδιασμένο από τον θείο Δημιουργό.²⁶ Σύμφωνα με εκείνο το μοντέλο, η λογι- κότητα της ψυχής είναι στην πραγματικότητα ο καταμερισμός της αθάνατης θειότητας μέσα σε ένα θνητό σώμα. Ο Αριστοτέλης απορρίπτει αυτή την ψευδαίσθηση. Αντί για κυριολεκτική αθανασία, ο Αριστοτέλης προσφέρει ως ουσιαστικό ισοδύναμο τον βίο του θεωρητικού νου:

Αν ο νους είναι θεϊκός, τότε, σε σύγκριση με την ανθρώπινη φύση, ο βίος που είναι σύμφωνος με τον νου είναι θεϊκός σε σύγκριση με τον ανθρώπινο. Αλλά δεν πρέπει να ακολουθούμε εκείνους που μας συμβουλεύουν, όντας άνθρωποι, να φρονούμε ανθρώπινα πράγματα και, όντας θνητοί, θνητά πράγματα, αλλά πρέπει, όσο μπορούμε, να καταστήσουμε τον εαυτό μας αθάνατο, και να καταβάλουμε κάθε δυνατή προσπάθεια ώστε να ζούμε σε συμφωνία με το καλύτερο πράγμα που υπάρχει μέσα μας. ... Και αυτό θα φαινόταν πως είναι ο κάθε άνθρωπος, αφού είναι το εξουσιαστικό και καλύτερο μέρος μας. (στο ίδιο)²⁷

Τα ανθρώπινα όντα, σύμφωνα με κάποιες αρχαϊκές ελληνικές αντιλήψεις, θεωρούνταν εκ- πεσόντες θεοί. Ο Αριστοτέλης δεν είχε σχέση με αυτού του είδους τη μυθολογία. Αγγίζει τα όρια του παραδόξου, ωστόσο, όταν υπαινίσσεται πως ο καλύτερος ανθρώπινος βίος υπερ- βαίνει την ανθρώπινη φύση καθώς αγωνιζόμαστε να ζήσουμε σε ένα θεϊκό επίπεδο. Αντί

²⁴ Ο αγγλικός όρος «contemplative», η συνήθης μετάφραση του όρου θεωρητικός, δεν έχει καμία σχέση με τον διαλογισμό όπως αυτός ασκείται σε θρησκευτικές τελετουργίες. Αυτό στο οποίο ο Αριστοτέλης αποδίδει ύψιστη αξία είναι η επιστημονική κατανόηση ως αυτοσκοπός, ή αυτό που εννοούμε με τον όρο «καθαρός» (pure) όταν μιλάμε για «καθαρά», σε αντιδιαστολή με τα «εφαρμοσμένα», μαθηματικά.

²⁵ [είτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι... εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτό εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τό θεϊότατον.]

²⁶ Τίμαιος 41b.

²⁷ [εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἄνθρωπινον βίον. οὐ χρή δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἄνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ. ... τὸ γὰρ οἰκείον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ· καὶ τῷ ἄνθρωπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος· 1177b30-1178a3.]

μάλιστα να θεωρεί την επιστήμη και τη θεολογία αποκλίνοντα πεδία, ο επιστήμονας του Αριστοτέλη είναι ένας τελειότατος θεολόγος επειδή τα αντικείμενα της θεωρητικής μελέτης αφορούν την επικράτεια της θει- ότητας. Σε πολιτικά και ηθικά πλαίσια, ο Αριστοτέλης γενικά αναπτύσσει μια διμερή διαίρεση της ψυχής σε ένα εκ φύσεως (δηλαδή, ορθώς) κυβερνών στοιχείο και σε ένα εκ φύσεως υποτελές και μη λογικό μέρος. Ταυτίζει το κυβερνών στοιχείο με τον νου ή τη σκέψη. Όσον αφορά το δεύτερο συστατικό, το περιγράφει ως έναν συνδυασμό του θυμοειδούς και του επιθυμητικού μέρους του Πλάτωνα. Αυτή η λειτουργία της ψυχής είναι μη λογική με την έννοια ότι δεν μπορεί να σκεφτεί για τον εαυτό της ή να κινητοποιήσει τον άνθρωπο πέρα από το εδώ και τώρα. Μπορεί όμως να αποκτήσει ένα υποκατάστατο λογικότητας μέσω της συνεργασίας με τη νόηση, όπως στην περίπτωση του σώφρονα ή του ανδρείου ανθρώπου, και μπορεί εξίσου να αντισταθεί στις επιταγές του λόγου παροτρύνοντας το άτομο να δράσει υποκινούμενο από άμεσα συναισθήματα, όπως συμβαίνει σε όσους δεν έχουν έλεγχο των ορεκτικών τους επιθυμιών (Ηθικά Νικομάχεια ι. 13).

Η κυριαρχία του λόγου στον Αριστοτέλη έχει σαφή πλατωνική προέλευση, χωρίς όμως να πολιτικοποιεί την ψυχή με τον άμεσο τρόπο που παρατηρήσαμε να συμβαίνει στην Πολιτεία του Πλάτωνα. Η αξίωση της νόησης για εξουσία στον θεωρητικό βίο και η καθοδηγητική λειτουργία του λόγου στην ηθική ζωή βασίζονται στην τελεολογική αντίληψη του Αριστοτέλη για την ανθρώπινη φύση. Η ψυχή που μας κάνει ανθρώπινους έχει πολλές ιδιότητες. Δίνει στο σώμα μας τη δυνατότητα να αναπτύσσεται και να αναπαράγεται και να κινείται και να αντιλαμβάνεται όπως αρμόζει στο φυσικό μας είδος, αλλά η ουσιαστική και ιδιαίτερα ανθρώπινη ιδιότητά μας, η βάση για τον σκοπό και το νόημα της ζωής μας, είτε την εξετάζουμε στον κοινωνικό και πολιτικό βίο είτε στο πλαίσιο της επιστήμης και της καθαρής μελέτης, είναι η λογικότητα.

Τι το τόσο καλό έχει ο λόγος ώστε η ισόβια ευτυχία και αγαθότητα να εξαρτώνται από τη σωστή άσκησή του; Τι σχέση έχει η θειότητα με τον λόγο; Εκτός από τις αριστοτελικές αντιλήψεις, αυτό το βιβλίο έχει ήδη σκιαγραφήσει αρκετές απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα, είτε ανατρέξουμε στην αντίληψη του Ηράκλειτου περί συμμόρφωσης με τους θείους ρυθμούς του κόσμου (στο Κεφάλαιο ζ) ή στην εστίαση του Σωκράτη στην ψυχή ως κάτι ξεχωριστό από το σώμα (στο Κεφάλαιο 3) είτε στις πλατωνικές φιλοδοξίες να ενατενίσει τις υπερβατικές αλήθειες (όπως αυτές παρουσιάστηκαν σε αυτό το κεφάλαιο). Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης μάς έχουν αφήσει μια εξαιρετικά πλούσια πηγή από την οποία μπορούμε να αντλήσουμε ιδέες, αλλά κάθε άλλο παρά εξάντλησαν τον αρχαίο ελληνικό στοχασμό πάνω σε αυτά τα τεράστια θέματα. Ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος Πλωτίνος, με τον οποίο ξεκίνησα το Κεφάλαιο ι, προσέφερε τη δική του συμβολή στην ιδέα ότι το νοητικό μέρος της ψυχής που δεν «κατεβαίνει» (από τον νοητό κόσμο) μας κρατά εσαεί σε κοινωνία με το θείο. Κατά τη διάρκεια των πέντε αιώνων που χωρίζουν τον Πλωτίνιο από τους πλατωνικούς και αριστοτελικούς προδρόμους του εμφανίστηκαν στο προσκήνιο οι νέες ελληνιστικές σχολές του Επίκουρου και του στωικισμού. Αυτοί οι φιλόσοφοι, ειδικά οι στωικοί, όπως θα δούμε τώρα στο Κεφάλαιο 5, αναζήτησαν τις διασυνδέσεις μεταξύ της ευτυχίας, του λόγου και της θειότητας με προκλητικούς τρόπους οι οποίοι θα αποτελέσουν μια ταιριαστή κατάληξη σε αυτή τη μελέτη των ελληνικών μοντέλων του νου και του εαυτού.

ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Barnes, J. κ.ά. (επιμ. 1979), Articles on Aristotle, Vol. 4; Psychology & Aesthetics, Λονδίνο.
Barney, R. κ.ά. (επιμ. 2012), Plato and the Divided Self\ Καίμπριτζ, ΗΒ.

- Burnyeat, M. (2000), «Plato on Why Mathematics Is Good for the Soul», *Proceedings of the British Academy* III, 1 -81.
- Ferrari, G. R. F. (επιμ. 2000), *Plato: The Republic*, αγγλ. μτφρ. T. Griffith, Καίμπριτζ, ΗΒ.
- (2003), *City and Soul in Plato's Republic*, Ζανκτ Άουγκουστιν.
- (επιμ. 2007), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Καίμπριτζ, ΗΒ.
- Fine, G. (επιμ. 1999), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Οξφόρδη.
- Frede, D. 8c B. Reis (επιμ. 2009), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Βερολίνο/Νέα Ίορκη.
- Frede, M. (2011), *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, επιμ. A. A. Long, Μπέρκλυ / Λος Άντζελες.
- Hobbs, A. (2000), *Plato and the Hero: Courage, Manliness, and the Impersonal Good*, Καίμπριτζ, ΗΒ.
- Long, A. A. (επιμ. 20ii), «Aristotle on Eudaimonia, Nous, and Divinity», στο Miller, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, 92-114.
- Lorenz, H. (2006), *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Οξφόρδη.
- Miller, J. (επιμ. 2011), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, Καίμπριτζ, ΗΒ.
- Nightingale, A.W. (2004), *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Καίμπριτζ, ΗΒ.
- Price, A.W. (1995), *Mental Conflict*, Λονδίνο.

