

ΤΑ ΜΕΡΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΚΑΙ Η ΕΠΙΘΥΜΙΑ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ

Τὸ ἐνδιαφέρον μου σὲ αὐτὴν τὴν ἐργασία ἐστιάζεται σὲ μιὰ πτυχή τῆς *Πολιτείας* ποὺ μοῦ φαίνεται ἀντιφατική: διερωτῶμαι, ὅπως καὶ ἄλλοι πρὶν ἀπὸ ἐμένα, πῶς εἶναι δυνατόν νὰ θεωρηθεῖ πῶς κάποιος πράττει τὸ πᾶν χάριν τοῦ ἀγαθοῦ ὅταν ὑποχωρεῖ στίς ἐξωλογικὲς τοῦ ἐπιθυμίες, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι πράττει ὅ,τι ἡ λογικὴ τοῦ ὑποδεικνύει νὰ μὴν πράξει. Ἡ πρώτη ἐκδοχὴ εἶναι προφανῶς ἐκείνη ποὺ περιγράφεται στὸ Δ' βιβλίο τῆς *Πολιτείας*, ἡ ὁποία ἐπιτρέπει σὲ ὀρθὲς ἐπιθυμίες, ἀπὸ μόνες τους, νὰ ὠθήσουν ἓνα πρόσωπο σὲ κάποια πράξη ἀντίθετη μὲ τὴ λογικὴ, ἐμφανῶς δηλαδὴ λειτουργοῦν ὡς αὐτόνομες πηγὲς πράξης. Ἡ δεύτερη ἐκδοχὴ «ὅλοι πράττουν τὸ πᾶν χάριν τοῦ ἀγαθοῦ», ἂν πράγματι εἶναι διαφορετικὴ ὅπως ἐμφανίζεται, εἶναι ἐκείνη τὴν ὁποία ὁ Σωκράτης ἐξακολουθεῖ νὰ ὑποστηρίζει καὶ στὸ ΣΤ' βιβλίο τῆς *Πολιτείας* (ὁ [τὸ ἀγαθόν] δὲ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τούτου ἔνεκα πάντα πράττει, 505d11-e1. [Οἱ παραπομπὲς εἶναι σύμφωνα μὲ τὴν ἐκδοσὴ τῆς Ὁξφόρδης ποὺ ἐπιμελήθηκε ὁ Burnet]). Μὲ δεδομένο αὐτό, φαίνεται πῶς πρέπει νὰ θεωρήσουμε ὅτι πράξεις ὑπὸ τὸ καθεστῶς ἀκρασίας (γιά νὰ χρησιμοποιήσουμε τὸν ἀριστοτελικὸ ὄρο) - ὅπως γιά παράδειγμα οἱ πράξεις τοῦ Λεόντιου - δὲν εἶναι πράξεις ὑπὸ τὴν ἀκριβὴ ἔννοια τοῦ ὄρου. Μιὰ τέτοια πρόταση ἐκ πρώτης ὄψεως δείχνει ἀβάσιμη καὶ ἄνευ προοπτικῆς. Διαφορετικὰ θὰ πρέπει νὰ θεωρήσουμε ὅτι ὁ Σωκράτης τοῦ ΣΤ' βιβλίου τῆς *Πολιτείας* ἀντιφάσκει μὲ τὸν Σωκράτη τοῦ Δ' βιβλίου: ὑπάρχουν πράξεις, δύο εἶδη τῶν ὁποίων ἔχει ἀναλύσει κατὰ τρόπο ἐμπεριστατωμένο σὲ προηγούμενο βιβλίο, οἱ ὁποῖες δεικνύουν ἀκριβῶς τὴν ἄρνηση πράξεως χάριν τοῦ ἀγαθοῦ ὑπὸ τὴν ἀκριβὴ ἔννοια τοῦ ὄρου. (Ὁ Charles Kahn πρότεινε τὴν ἐρμηνεία ποὺ ἀποκαλέσαμε «ἀβάσιμη» καὶ «ἄνευ προοπτικῆς» στὸ βιβλίο του «*Plato and the Socratic Dialogue*» (1996), καὶ παρὰ τὴν ἐπιμελημένη ὑποστήριξή της ἐξακολουθεῖ νὰ μοῦ φαίνεται, ἀκόμα κι ἔπειτα ἀπὸ μιὰ δεύτερη ματιὰ, ἀβάσιμη· ἀπλῶς ἀποσύρω πρὸς τὸ παρὸν τὴν πρόταση ὅτι εἶναι ἄνευ προοπτικῆς. Θὰ ἐπιστρέψω σὲ αὐτὴν παρακάτω).

Στὴν πραγματικότητα, θεωρῶ ὅτι ὑπάρχουν μόνο δύο τρόποι διευθέτησης τοῦ προβλήματος. Ὁ πρῶτος συνίσταται στὸ ἐγχείρημα ἀποσύνδεσης, μὲ κάποιο τρόπο, τῶν πράξεων ἀκρασίας, ὅπως αὐτὲς ἀναφέρονται στὸ Δ' βιβλίο, ἀπὸ τίς πράξεις (πράττειν) τοῦ ΣΤ' βιβλίου, ἀκόμη καὶ ἀνεξαρτήτως τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Σωκράτης φαίνεται νὰ ἀναφέρεται μᾶλλον συνολικὰ σὲ ὅλες τίς πράξεις (τὸ «πάντα πράττει», ἐν πάσει περιπτώσει, δὲν ἀφήνει περιθώριο γιά ἀμφιβολίες). Ἡ ἄλλη λύση (ἂν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ λύση) συνίσταται στὸ



νά εξοικειωθούμε με τὸ γεγονὸς τῆς ἀντίφρασης καὶ εἴτε νά τὴν θεωρήσουμε ἐνδεχομένως ὡς πειστήριο τοῦ δυναμικοῦ χαρακτήρα τῆς *Πολιτείας* (πράγμα δύσκολο) εἴτε νά περιορίσουμε τὴ σημασία της ὡς ἀποτελέσματος τῆς ἰσχυρῆς σωκρατικῆς ἐμμονῆς στὸ θέμα ἀγαθοῦ καὶ νά θεωρήσουμε ὅτι ὁ Σωκράτης ὑπερθεματίζει. Στὴν πραγματικότητα καμία ἀπὸ τὶς πιθανότητες αὐτὲς δὲν μᾶς δημιουργεῖ προσδοκία λύσης τοῦ προβλήματος καὶ ἡ δεύτερη οὐσιαστικά παραπέμπει στὴν πρώτη λύση: ὁ Σωκράτης ἐννοεῖ ὅτι ὅλες οἱ πράξεις μας στοχεύουν στὸ ἀγαθὸ ἐκτὸς ἐκείνων ποὺ περιγράφονται στὸ ἀπόσπασμα τοῦ Δ' βιβλίου. Δὲν εἶναι δυνατόν νά ἐγκαταλείπεται ἡ ἴδια ἡ ἰδέα περὶ μερῶν τῆς ψυχῆς στὸ βιβλίο Δ' (ἡ «δυναμική» ἐρμηνεία τῆς *Πολιτείας*), γιατί θὰ τοῦ φανεῖ ἀναγκαία καὶ θὰ τὴν ἀξιοποιήσῃ ἐκτεταμένα στὰ βιβλία Η' καὶ Θ'. Ἐφ' ὅσον πράγματι τὴν ἀξιοποιεῖ ἐκεῖ, τότε θὰ πρέπει νά μείνῃ πιστὸς στὸ ἐπιχείρημα ποὺ ἀρχικὰ διατύπωσε γιὰ αὐτὴν στὸ Δ' βιβλίο καὶ τὸ ὁποῖο ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ δυνατότητα τῆς ἀκρασίας τῆς ψυχῆς. [Στὰ ἀγγλικά ἀτυχῶς ἔχει ἐπιβληθεῖ κατὰ παράδοση καὶ χρησιμοποιεῖται ὁ ὅρος ἀδυναμία τῆς βούλησης (weakness of the will)]. Δὲν εἶμαι ἀπολύτως βέβαιος πάντως ὅτι αὐτὴ ἡ «λύση» ἀξίζει νά σημειωθεῖ. Εἶναι βέβαιο πὼς δὲν πρέπει νά ἐνθαρρύνουμε καμιὰ ἀντίληψη τοῦ τύπου «δὲν χρειάζεται νά ἀνησυχούμε καθόλου γιὰ τὶς ἀντιφάσεις στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους»· θεωρῶ δεδομένο ὅτι πάντα θὰ ὑπάρχει ἓνα ἐπιχείρημα, ἐμφανιζόμενο διαρκῶς σὲ τουλάχιστον ἓνα διάλογο καὶ ὅτι τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ τοῦ Πλάτωνος θὰ εἶναι ἐσφαλμένο εἴτε ἐκ παραδρομῆς εἴτε ἐνδεχομένως σκοπίμως (ὅπως στὸν ἐπίλογο ὀρισμένων διαλόγων).

Ἐπομένως μᾶς μένει μόνο ἡ πρώτη λύση: μετὰ τὸν ἓνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο ὁ ἀποκλεισμός, ἀπὸ τὸ πλαίσιο τοῦ ὅρου «πάντα», τῶν πράξεων τοῦ τύπου ποὺ περιγράφονται στὸ βιβλίο Δ' εἶναι ἀναμφίβολα ἀναπόφευκτος. Ἐπὶ τοῦ παρόντος εἶμαι εἰς θέσιν νά σκεφθῶ δύο ἢ πιθανὸν τρεῖς τρόπους σύμφωνα με τοὺς ὁποίους θὰ μπορούσε αὐτὸ νά πραγματοποιηθεῖ. Κατὰ πρῶτον, ὑφίσταται ἡ γραμμὴ τοῦ Charles Kahn, ποὺ ἤδη πρότεινε νά ἀπορριφθεῖ ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ ἐπιχειρήματος ὅτι οἱ πράξεις ἀκρασίας εἶναι στὴν πραγματικότητα ἀκούσιες, ὑπὸ τὸ κράτος βίας ἢ ἐπιβολῆς, καὶ ὑπὸ τὴν ἐννοια αὐτὴ δὲν εἶναι πραγματικὲς πράξεις. Ἐκεῖνο ποὺ καθιστᾷ τὴν ἀποψη αὐτὴ προβληματικὴ εἶναι ὅτι θὰ πρέπει νά λάβουμε σοβαρὰ ὑπ' ὄψιν μας φράσεις ὅπως, «δὲν ξέρω τί μ' ἐπίασε» ἢ «δὲν μπορούσα νά κάνω διαφορετικά» ἐνῶ εἶναι φανερό ὅτι γνωρίζω (καὶ πολὺ καλὰ μάλιστα) «τί μ' ἐπίασε». Τὸ σπουδαιότερο εἶναι πὼς δὲν παρεμβάλλεται καμιὰ ἐξωτερικὴ δύναμη ἢ ὁποία νά καθιστᾷ τὴν πράξη τυπικὰ προϊὸν βίας. Ἡ πράξη αὐτὴ εἶναι ἀκούσια ὡς πρὸς τὴν πιθανότητα νά τὴν ἀποκηρύξω ἀργότερα ἢ ἀκόμα καὶ κατὰ τὴ διάρκεια τῆς πραγματοποίησής της, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ Λεόντιου. Εἶναι βεβαίως πιθανόν οἱ συνέπειες αὐτὲς ἀπλῶς νά διέφυγαν τοῦ Πλάτωνος ἀλλὰ θὰ ἦταν μικρόψυχο νά κάνουμε μιὰ τέτοια ὑπόθεση ἐπειδὴ ὅλα εἶναι τόσο προφανῆ. Ἐὰν ὑπάρχουν ἄλλες λύσεις διαθέσιμες θὰ πρέπει νά τὶς προτιμήσουμε.

Εὐτυχῶς ὑπάρχουν ἐναλλακτικὲς λύσεις. Πρῶτον, μπορούμε νά κάνουμε

ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο προτείνει ὁ Terry Irwin καὶ νὰ θεωρήσουμε πὼς ὁ Σωκράτης ἐννοεῖ ὅτι πασχίζουμε μὲ κάθε τρόπο νὰ κατακτήσουμε τὸ ἀγαθὸ (τὸ ἀγαθὸ γιὰ ἐμᾶς), πράγμα τὸ ὁποῖο ἐπιτρέπει τὴν ὑπαρξὴ περιστάσεων κατὰ τὶς ὁποῖες εἶναι δυνατόν νὰ ἀποτύχουμε. Τέτοιες θὰ μπορούσαν νὰ θεωρηθοῦν ἐκεῖνες κατὰ τὶς ὁποῖες κυριαρχούμεθα ἀπὸ ἀνορθόλογες ἐπιθυμίες (βλ. IRWIN, *Plato's Moral Theory*, Oxford 1977, σελ. 336.

«Ἡ περιγραφὴ τοῦ ἀγαθοῦ ὡς «κάποιου πράγματος τὸ ὁποῖο κάθε ψυχὴ ἐπιδιώκει καὶ χάριν τοῦ ὁποίου κάνει τὰ πάντα» ἔρχεται σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀντι-σωκρατικὴ ὀπτικὴ τοῦ βιβλίου Δ' ἐφ' ὅσον τὸ «πάντα πράττει» σημαίνει ὅτι «πράττει πᾶν ὅ,τι πράττει» (συγκρ. Γοργίας 468b, 1-5). Ἡ φράση ὡστόσο, μπορεῖ ἐπίσης νὰ σημαίνει ὅτι «κάνει τὸ κάθε τι» σὰν τοὺς ἀδίστακτους ἐκείνους ἀνθρώπους ποὺ ἀναφέρει στὸ 505d 5-9 καὶ στοὺς ὁποίους ἐπιτίθεται στὸ βιβλίο Β'. Πβ. τὸ λεξικὸ τῶν LIDDELL-SCOTT-JONES, λημ. πᾶς, D.III.2. Ἀπολογία 39a, Μένων 89e7, Φαίδων 114c7, Συμπόσιο 218a1, Πολιτεία 488e1, 504e1. Ο Πλάτων τότε ἐπιτρέπει τὴν ὑπαρξὴ τῆς ἀκρασίας»).

Οἱ παραπομπὲς αὐτὲς καὶ ἡ ἐξήγηση τοῦ κειμένου ἐγκαταλείφθηκαν στὸ βιβλίο *Plato's Ethics* (1995) ἀλλὰ σὲ ἀνοιχτὴ συζήτηση, πέρυσι, ὁ Irwin ἐμφανίσθηκε νὰ ὑποστηρίζει ἀκόμη τὴν ἐξήγηση αὐτὴ ἐνῶ καὶ ὁ John Cooper στὴν ἴδια συζήτηση πρότεινε κάτι ἀνάλογο (βλ. κατωτέρω). Ἡ διαφορὰ μεταξὺ τῆς πρότασης τοῦ Irwin καὶ τῆς προηγούμενης λύσης ἔγκειται βεβαίως στὸ ὅτι ἡ πρώτη δὲν συνεπάγεται τὴν ἀπόρριψη τῶν πράξεων ἀκρασίας ὡς πράξεων ἐν γένει. Σὲ κάθε περίπτωσι ἐκεῖνο ποὺ ὅλοι ἐπιδιώκουμε εἶναι αὐτὸ ποὺ συνιστᾷ ἀγαθὸ γιὰ μᾶς: αὐτὸ εἶναι, ὅ,τι «κάθε ψυχὴ ἐπιδιώκει» (διώκει) ὅπως τὸ θέτει ὁ Σωκράτης καὶ δὲν φειδόμεθα προσπαθειῶν γιὰ νὰ τὸ ἐπιτύχουμε. Τὴ διατύπωση «δὲν φειδόμεθα προσπαθειῶν» τὴν ὀφείλω σὲ μιὰ παρέμβαση τοῦ John Cooper (κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ἴδιας συζήτησης στὴν ὁποία ἀναφέρθηκα παραπάνω). Ἡ φράση αὐτὴ φαίνεται νὰ ἀποδίδει τὴ νοηματικὴ χροιά τῆς διατύπωσης «(τούτου ἕνεκα) πάντα πράττει» στὸ 505d-e καὶ εἶναι ἐπιμελῶς ἐμφατικὴ - κάθε ψυχὴ κάνει τὸ πᾶν χάριν αὐτοῦ. Ἡ ἐλαφρῶς ἀνορθόδοξη ἀλλαγὴ τῆς σύνταξης τοῦ χωρίου «ὅ,τι κάθε ψυχὴ ἐπιδιώκει, καὶ πράττει τὰ πάντα χάριν αὐτοῦ» (μὲ τοὺς ὅρους «ὅ,τι» καὶ «αὐτοῦ» νὰ ἔχουν κοινὴ ἀναφορὰ) γίνεται γιὰ νὰ διευκολύνει τὴν ἔμφαση αὐτὴ, δεδομένου ὅτι ἡ ἐναλλακτικὴ σύνταξη «αὐτὸ ποὺ κάθε ψυχὴ ἐπιδιώκει στὸ κάθε τι» εἶναι πιὸ οὐδέτερη. Ἀλλὰ οἱ φράσεις «κάνω τὸ κάθε τί» καὶ «δὲν φείδομαι προσπαθειῶν» ἀφήνει τουλάχιστον ἀνοιχτὸ τὸ ἐνδεχόμενο - ἂν δὲν τὸ δηλώνει ἐμφανῶς, ὅτι οἱ ψυχὲς εἶναι δυνατόν νὰ ἀποτύχουν παρὰ τὶς προσπάθειές τους. Κάθε ψυχὴ κάνει ὅ,τι μπορεῖ ἀλλὰ δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἐγγυηθεῖ τὴν ἐπιτυχία: Ἴσως ὁ ὑπαινιγμὸς εἶναι ἤδη ἀρκετὰ σαφὴς μὲ τὸ «διώκειν» ποὺ προηγήθηκε. Αὐτὸ ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὴ φράση ποὺ ἀμέσως ἔπεται: Ἐκεῖνο ποὺ ἐπιδιώκουμε εἶναι τὸ καλὸ ἀλλὰ τὸ πρόβλημα ὁλοφάνερα εἶναι ὅτι εἰκάζουμε γιὰ τὸ τί εἶναι («ἀπομαντευόμεναι τί εἶναι» μὲ ὑποκείμενο τοῦ ρήματος τὸ θηλυκοῦ γένους «πᾶσα ψυχὴ»), καὶ εἴμα-

στε σὲ ἀπορία (ἀπορεῖν), ὄντες ἀνήμποροι νὰ συλλάβουμε τὸ εἶναι του... Τὸ ἐπιδιώκουμε λοιπὸν χωρὶς νὰ ξέρουμε τί εἶναι. Οἱ προθέσεις μας εἶναι ὀρθές, θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ πεῖ, ἀλλὰ οἱ ἱκανότητές μας περιορισμένες. Ἐπομένως, ἢ ὑπὸ συζήτησιν πρόταση προτείνει εἴτε ὅτι οἱ περιορισμοὶ τῶν ἱκανοτήτων μας περιέχουν μιὰ προδιάθεση εἴτε ὅτι ὑπάρχει ἡ πιθανότητα νὰ ἐνεργοῦμε ἀνορθόλογα καὶ ἄρα ὄχι χάριν τοῦ ἀγαθοῦ. Αὐτὸς ὁ ἐσωτερικὸς περιορισμὸς ἐνδεχομένως νὰ προστεθεῖ στὴ λίστα τῶν ἐξωτερικῶν περιορισμῶν, δηλαδὴ τῶν πραγμάτων ἐκτὸς ἡμῶν, τῶν ὁποίων δὲν ἔχουμε τὸν ἔλεγχο.

Μιὰ τρίτη πιθανότητα, ἂν καὶ μέχρι στιγμῆς δὲν εἶμαι βέβαιος γιὰ τὸ κατὰ πόσο διαφέρει ἀπὸ τὴν ἀμέσως προηγούμενη - ἴσως μάλιστα νὰ ἀποτελεῖ ἀπλῶς μιὰ ἄλλη ἐκδοχὴ τῆς - ἀνάγεται στὸν H.A. Prichard. Ὑπῆρξα εὐλόγα ὁπαδὸς τῆς ἐρμηνείας αὐτῆς κατὰ τὸ παρελθόν (βλ. τὰ σχόλιά μου στὸ *Συμπόσιο*, 1998, σελ. 181) ἀλλὰ τώρα εἶμαι λιγότερο βέβαιος γιὰ τὴν ὀρθότητά της. Αὐτὸ τὸ ὁποῖο ὁ Prichard πρότεινε, σὲ γενικὲς γραμμές, εἶναι ὅτι τὸ «πράττειν» στὴ φράση «πάντα πράττειν», ἀναφέρεται σὲ συμφραζόμενα πού θὰ μπορούσαν νὰ ὑποδηλώνουν «σχεδιασμό»: ἐκεῖνο πού σὲ κάθε περίπτωσι σχεδιάζουμε νὰ φτάσουμε, ἐκεῖνο πού προτείνουμε στὸν ἑαυτό μας νὰ ἐπιδιώξει, εἶναι ὅ,τι ὀνομάζεται «ἀγαθὸ» - κάτι τὸ ὁποῖο ἐξακολουθεῖ νὰ ἀφήνει χῶρο σὲ περιπτώσεις ὅπου οἱ πράξεις δὲν εἶναι προσχεδιασμένες. (H.A. PRICHARD *Duty and Interest*. Σὲ ἐπανεκδόση ἐντὸς τοῦ βιβλίου *Moral Obligation*, 2nd ed., Oxford, 1968, p. 218: «Ἀναπόφευκτα ὀδηγούμαστε στὸ συμπέρασμα ὅτι ἐὰν ὁ Πλάτων ἐρωτηθεῖ ὄχι τί εἶναι αὐτὸ πού θὰ ἔπρεπε νὰ ὀδηγεῖ ἀλλὰ τί εἶναι αὐτὸ πού στὴν πραγματικότητα ὀδηγεῖ ἕναν ἄνθρωπο νὰ ἐνεργεῖ, ὅταν ἐνεργεῖ σκόπιμα - καὶ ὄχι καθαρὰ ὡς συνέπεια μιᾶς παρόρμησις - εἶναι ἡ ἐπιθυμία γιὰ κάποιο ἀγαθὸ γιὰ τὸν ἴδιο καὶ μόνον»).

Δὲν εἶμαι βέβαιος παρ' ὅλα αὐτὰ ὅτι ἡ ἐρμηνεία τοῦ Prichard ἐξηγεῖ σωστὰ τὸ κείμενό μας· καὶ γιὰ νὰ εἶμαι δίκαιος δὲν διαμορφώθηκε ἀπ' ὅσο θυμᾶμαι λαμβάνοντας ὑπ' ὄψιν εἰδικὰ τὸ 505d-e τῆς Πολιτείας. Πάντως, μὲ βεβαιότητα, δὲν ἀποδίδει τὸν χαρακτήρα τοῦ κειμένου καὶ θὰ μπορούσε ἀκόμη καὶ νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι τὸν παρερμηνεύει. (Αὐτὸ βέβαια δὲν σημαίνει ὅτι ἡ πρόταση τοῦ Prichard δὲν μπορεῖ νὰ σταθεῖ ἄριστα ὡς ἐρμηνεία τῆς εὐρύτερης πλατωνικῆς θεωρίας. Θὰ ἐπανέλθω σὲ αὐτὸ ἀργότερα). Οἱ ἐνδείξεις πού ὑπάρχουν δεικνύουν ὅτι αὐτὸ πού ἀπασχολεῖ τὸν Πλάτωνα/Σωκράτη εἶναι τὸ θέμα τῆς γνώσης καὶ τῆς ἀγνοίας: κάνουμε ὅ,τι μπορούμε, ὅσο καὶ ὅπως μπορούμε, χάριν τοῦ ἀγαθοῦ ἢ πρὸς ἐπίτευξιν τοῦ ἀγαθοῦ· εἶναι περισσότερο ἢ ἔλλειψη γνώσης ἢ καλύτερα *μονίμου πίστεως* δηλαδὴ μιᾶς σταθερῆς πεποίθησις γιὰ τὸ ἀγαθὸ (505e2-3) πού μᾶς κρατᾷ μακριὰ ἀπὸ τὸ στόχο μας. Καὶ ἐδῶ στηρίζεται ἡ πάγια, μέχρι στιγμῆς, ἀνησυχία μου γιὰ τὸν τρόπο αὐτὸν ἐπίλυσις τοῦ προβλήματος. Ὁ Σωκράτης πολὺ ἀπλὰ δὲ φαίνεται νὰ ἐνδιαφέρεται καθόλου γιὰ τὶς πράξεις ἀκρασίας (πράξεις πού ὁ Prichard θεωρεῖ ὅτι εἶναι καθαρὰ συνέπειες μιᾶς παρόρμησις) ἐνῶ προφανῶς θὰ ἔπρεπε νὰ ἀσχολεῖται. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι θὰ ἔπρεπε νὰ λάβει ὑπ' ὄψιν τοῦ πῶς ἐπιχειρηματολόγησε εἰδικὰ ἐπὶ τῆς θέσε-

ως ότι δὲν εἴμαστε ὄντα τὰ ὁποῖα ἀποκλειστικά κατευθύνονται πάντα πρὸς τὸ ἀγαθόν· ὑπάρχει πάντα, σύμφωνα μὲ τὰ βιβλία Η' καὶ Θ', ἓνα δυνάμει μεγάλο τμήμα τῆς ψυχῆς μας, τὸ ὁποῖο ἔχει σημαντικά διαφορετικό προσανατολισμό. Ὁ μόνος περιορισμὸς ποὺ τίθεται μάλιστα ὑπὸ αἵρεσιν στὸ ἀπόσπασμα, ἐνάντια στὴν ἐπίτευξη τοῦ ἀγαθοῦ, εἶναι ἡ κατάσταση στὴν ὁποία βρίσκονται ἡ γνώση καὶ οἱ πίστεις μας· δὲν υπάρχουν ἐνδείξεις ποὺ νὰ στοιχειοθετοῦν τὴ δυνατότητα παρεμβολῆς μὴ ὀρθὰ κατευθυνόμενων ἐπιθυμιῶν οἱ ὁποῖες νὰ δύνανται νὰ διασαλεύσουν τὴ μοναδικὴ ἐπιδίωξή μας, τὴ δίωξη τοῦ ἀγαθοῦ.

Γιὰ νὰ τὸ θέσω μὲ μεγαλύτερη ἔμφαση: ὁ Σωκράτης εἶναι ιδιαίτερα κατηγορηματικὸς ὡς πρὸς τὴν αἰτία τῆς ἀποτυχίας ἐπίτευξης τοῦ ἀγαθοῦ· «ἐξαιτίας αὐτοῦ, ἀποτυγχάνουμε νὰ ἀξιοποιήσουμε ὅλα τὰ ἄλλα πράγματα», (505e), ἐπειδὴ π.χ. μαντεύουμε μόνον ὅτι τὸ ἀγαθὸ εἶναι κάτι, καὶ δὲν μπορούμε νὰ τὸ συλλάβουμε ὀρθά. Θὰ προτιμοῦσε κανεὶς, ὁ Σωκράτης νὰ ἀποδώσει τὴν αἰτία σὲ αὐτὸ ἀλλὰ καὶ στὴν πιθανότητα παρέμβασης ἀνορθόλογων ἐπιθυμιῶν (γιὰ νὰ μὴν ἀναφερθῶ καὶ στίς ἐξωτερικὲς συνθήκες). Ἀλλὰ ὁ Σωκράτης δὲν μᾶς ἐνθαρρύνει στὸ ἐλάχιστο νὰ σκεφθοῦμε ὅτι θὰ μπορούσε νὰ ἐννοεῖ κάτι τέτοιο. Εἶναι δυνατό νὰ πιστέψουμε ὅτι ὁ ἴδιος καὶ ὁ Πλάτων ξέχασαν τί ὑποστήριξαν κατηγορηματικά στὸ βιβλίο Δ'; Σίγουρα ὄχι. Ὅποτε καὶ διερωτῶμαι ποῦ ὁδηγούμεθα ἀπὸ ἐδῶ καὶ πέρα...

Δὲν θὰ διευκολύνει νομίζω νὰ προσπαθῇ κανεὶς νὰ ἐξομοιώσει τὴ μορφὴ τῶν πράξεων ἀκρασίας ποὺ παρουσιάζει τὸ Δ' βιβλίο πρὸς περιπτώσεις γνωστικῆς ἀποτυχίας, καὶ αὐτὸ γιατί ὁποιαδήποτε ἀνάγνωση τοῦ βιβλίου Δ' δείχνει ἄμεσα ὅτι αὐτὸ ποὺ εἶναι ὑπὸ συζήτησιν εἶναι ἡ ἱκανότητα ποὺ ἔχουν οἱ ἀνορθόλογες ἐπιθυμίες νὰ ὑπερσκελίζουν καὶ νὰ ἔλκουν (*κρατεῖν καὶ ἔλκειν*) τὸ λογιστικὸ καὶ τίς ἐπιθυμίες του (ἀναφέρομαι ἐδῶ στὸ 439 c-d). Θὰ μπορούσε κάποιος πράγματι νὰ πεῖ ὅτι ἡ ἴδια ἡ χρῆση τοῦ ρήματος *ἔλκειν* γίνεται γιὰ νὰ ἀποτραπῇ αὐτὴ ἡ δυνατότητα - θέτοντας σὲ κάθε περίπτωση ὑπὸ δοκιμασία, τὸ διάσημο ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸν Πρωταγόρα στὸ ὁποῖο ἀναφέρεται καὶ ὁ Ἀριστοτέλης καὶ στὸ ὁποῖο ὁ Σωκράτης ἀναλύει στὸν Πρωταγόρα ὅτι εἶναι ἀδύνατο ἡ γνώση νὰ ἔλκεται ἀπὸ κάτι ἄλλο. Αὐτὸ τὸ χαρακτηριστικὸ ὅπως καὶ ἄλλα τοῦ βιβλίου Δ' πράγματι φαίνεται νὰ δείχνουν ὅτι ὁ Πλάτων ὀριστικά τώρα ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν ἀποψη ἐκείνη τῆς ὁποίας ὑπεραμύνθηκε στὸν Πρωταγόρα (καὶ αὐτὸ στὴν πραγματικότητα εἶναι ἡ ἀφετηρία τοῦ ἐνδιαφέροντός μου στὴν προφανῆ ἀντίφαση ποὺ ἀποτελεῖ τὸ θέμα τῆς παρούσης μελέτης. Ὑποστηρίζεται π.χ. ἀπὸ τὸν Charles Kahn ὅτι τὸ «ἡδονιστικὸ» τμήμα στὸ τέλος τοῦ Πρωταγόρα εἶναι καθαρά *ad hominem*. Ὁ Πλάτων ποτὲ δὲν ἐνδιαφέρθηκε πραγματικά γιὰ τὴν ιδέα τοῦ νὰ εἶναι κάθε ἐπιθυμία, ἐπιθυμία γιὰ τὸ ἀγαθὸ/εὐχάριστο, ἀλλὰ παρέμεινε σταθερὰ προσηλωμένος σὲ μιὰ λογικοφανῆ θεωρία πράξεως ἐδραιωμένη στὴν ἐσωτερικὴ σύγκρουση ὅπως γιὰ παράδειγμα ἐκείνη ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὸ βιβλίο Δ' τῆς *Πολιτείας*. Τὸ βιβλίο αὐτὸ εἶναι ἐξαιρετικὰ χρήσιμο γιὰ μιὰ τέτοια ἐρμηνεία ἐφ' ὅσον ἐμφανίζεται νὰ δείχνει μὲ ποιὸν τρόπο ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι «κάθε ἐπιθυμία εἶναι ἐπιθυ-



μία τοῦ ἀγαθοῦ», μπορεῖ στήν πραγματικότητα νά συνυπάρξει μέ ἓνα μοντέλο πράξης πού ἐπιτρέπει ἐξ ἴσου, πράξεις μέ ἀνορθόλογη ὅσο καί πράξεις μέ ὀρθολογική ἀφετηρία. (Βλ. γιά τὸ θέμα αὐτὸ τὴν ἀνταλλαγή ἀπόψεων μεταξὺ τοῦ Kahn καὶ ἐμοῦ στὸ *Internet Journal of the International Plato Society*: www.exeter.ac.uk/plato, no 2). Σὲ ἓνα σημαντικό βαθμὸ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς δικῆς μου δουλειᾶς ἐπὶ τοῦ Συμποσίου καὶ τοῦ Λύσι, νομίζω ὅτι ὁ Kahn ὑποτιμᾷ χαρακτηριστικὰ τὴν ἑκταση τοῦ ἐνδιαφέροντος τοῦ Πλάτωνα γιά τὸ γνωσιοκεντρικὸ μοντέλο πράξης ὑποτιμώντας κατὰ συνέπεια καὶ τὴ σημασία τοῦ Δ' βιβλίου τῆς *Πολιτείας*. Ταυτόχρονα βεβαίως θὰ καταστεῖ ἐμφανὲς τὸ πόσο σημαντικό θὰ ἦταν καὶ γιά τὴ δική μου θέση νά βρισκόταν ἓνας τρόπος νά ἀντικρουθεῖ τὸ βιβλίον Δ'. Ἡ φράση «κάθε ἐπιθυμία εἶναι ἐπιθυμία τοῦ ἀγαθοῦ» σημαίνει ἀκριβῶς αὐτὸ πού λέει, σὲ ἓνα διάλογο ὅπως ὁ Λύσις (ἢ τὸ Συμπόσιον). Ὅμως ποιά μπορεῖ νά εἶναι ἡ σημασία αὐτῆς τῆς φράσεως στήν *Πολιτεία* ὅταν ὄχι μόνο ἔχει ἀναφερθεῖ ἀλλὰ καὶ ἔχει ὑποστηριχθεῖ, καὶ μάλιστα ἐν ἐκτάσει, ὅτι ἡ κάθε ἐπιθυμία εἶναι ἐπιθυμία γιά τὸ ἀγαθόν;)

Ὅσο καὶ ἂν οἱ ἐνδείξεις μᾶς ὀδηγοῦν σὲ αὐτὰ τὰ συμπεράσματα, δὲν ὑπάρχει πουθενὰ στὸ κείμενο τοῦ Δ' βιβλίου νύξη ὅτι λίγη περισσότερη γνώση ἢ λίγη περισσότερη σταθερότητα *πίστεως* θὰ μπορούσαν νά ἐπιτύχουν μιὰ νίκη ἐναντι τῶν ἀνορθόλογων ἐπιθυμιῶν πού ἐπιτίθενται αἰφνιδιαστικά στὸ λογιστικό. Εἶναι βεβαίως ἀληθὲς ὅτι ὁ σοφὸς ἄνθρωπος θὰ μπορούσε ὑποθετικά, (τουλάχιστον κατὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος) νά ἀντισταθεῖ στήν ἱκανοποίηση τῶν ἐπιθυμιῶν του, καὶ πραγματικά ἡ ἴδια του ἡ σοφία βασίζεται καταρχὴν σὲ αὐτὸ. Ἀλλὰ τὸ νά εἶναι κανεὶς σοφὸς - ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν προϋπόθεση τῆς σοφίας πού εἶναι ὁ ἔλεγχος ἐπὶ τοῦ ἀ-λόγου - δὲν εἶναι ἐπαρκὲς προϋπόθεση γιά τὴν ἀντίσταση ἐπὶ τοῦ ἀνορθόλογου μέρους. Ἡ «ἀρετή» δὲν εἶναι πλέον γνώση καὶ ἡ «κακία» δὲν εἶναι πλέον ἄγνοια παρὰ μόνο σὲ περίπτωση σύμπτωσης τῆς γνώσης μέ τὴν «ἀρετή» καὶ τῆς ἄγνοιας μέ τὴν «κακία». (Γράφω τίς λέξεις ἐντὸς εἰσαγωγικῶν γιατί γενικὰ στὰ ἀγγλικά οἱ ὅροι «virtue» καὶ «vice» πού ἀντιστοιχοῦν στήν ἀρετή καὶ στήν κακία εἶναι κατ' ἐμὲ ἀνεπιτυχεῖς μεταφράσεις. Ἐνῶ ὅμως ὁ ὅρος «excellence» εἶναι πιὸ λειτουργικὸς ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἀρετή δὲν ὑπάρχει ἀντίστοιχα ἱκανοποιητικὸς ὅρος γιά τὴν κακία. Ἡ Sarah Broadie καὶ ἐγὼ καταλήξαμε στήν ἀπόδοση τῆς κακίας μέ τὸν ὅρο «badness» στή νέα μας μετάφραση τῶν Ἡθικῶν Νικομαχείων τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ καὶ πάλι χωρὶς ἰδιαίτερο ἐνθουσιασμό).

Βρῆκα κάπως οὐσιαστικώτερη τὴ συμβολὴ τῆς νέας ἑκδόσεως τοῦ Vegetti γιά τὴν Πολιτεία (*Platone: La Repubblica. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti*, Bibliopolis, Napoli, 1998), καὶ ἰδιαίτερος στὸν γ' τόμο ὁ ὁποῖος ἀναφέρεται στὸ Δ' βιβλίον τῆς *Πολιτείας* καὶ στὴ μελέτη τῆς Silvia Campese περὶ τῶν ὁρῶν *Ἐπιθυμῖαι/ἐπιθυμητικόν*. Οἱ παρατηρήσεις τῆς Campese ἄρχισαν νά ἀποκαθιστοῦν λίγο - πολὺ τὴν πίστη μου σὲ μιὰ λύση τύπου Irwin κατὰ τὸν ἀκόλουθο τρόπο. (Αὐτὸ πού ἀποδίδω στὸν Irwin εἶναι ἡ ἀποψη ὅτι στὸ 505 d-e ὁ Σωκράτης λέει πῶς *κάνουμε τὸ πᾶν* γιά νά ἐπιτύ-

χουμε τὸ ἀγαθὸ περίπου σὰν νὰ λέγαμε «φοβοῦμαι ὅτι δὲν κατάφερα νὰ κά-
νω ὅ,τι ὑποσχέθηκα· ἔκανα ὅ,τι μπορούσα ἀλλὰ καὶ πάλι δὲν τὰ κατάφερα».
Ἡ Campese ταυτίζει τὴν ἠθικὴ σύγκρουση τῆς ψυχῆς στὸ Δ' βιβλίο μὲ κάτι
ποὺ εἶναι ἀνάμεσα στὶς ἐπιθυμίες ὡς βασικὲς φυσικὲς ὁρμὲς ἀπὸ τὴ μία καὶ
στὴν ἐπιθυμία γιὰ τὸ καλὸ ἀπὸ τὴν ἄλλη.

«La lettura attraverso il paradigma delle sete in sé presiede alla crudezza
dell'appellativo di *alogiston*: segue il principio irriflesso del soddos-
facimento immediate una cesità che si traduce in pathologia, in malsana
ipertrofia morale e fisica. Tale costruzione dell'*epithumia* ha precluso la
mossa teoretica di descrivere il dilemma dell'uomo assetato come
interno ad unico desiderio intellettuale per il bene oscillante tra due
alternative. L'ultima conflittualità che la ricognizione psichica ha
rivelato è descrivibile alla luce di una teoria della motivazione bipartite:
l'anima è il campo di affrontamento di due forze distinte, quella
appetitive che trascina e la resistenza che si produce *ek logismou*, il
desiderio razionale per il bene» (265).

Ἐκεῖνο ποὺ τὸ κείμενο αὐτὸ ὅπως καὶ ἄλλα στὸν τόμο τονίζουν μὲ ἔμφα-
ση καὶ κατὰ τὴ γνώμη μου κατὰ τρόπο ἀπολύτως ὀρθό, εἶναι ὁ φυσικὸς χα-
ρακτήρας τῶν ἐπιθυμιῶν: μᾶς ἀνήκουν ἐπειδὴ εἴμαστε φυσικὰ ὄντα καὶ
ζοῦμε σὲ ἓνα φυσικὸ περιβάλλον ἀποκομίζοντας τὴν τροφή μας ἀπὸ αὐτὸ
κ.ο.κ. Ὅλες οἱ ἐπιθυμίες, π.χ. ὅλες ἐκεῖνες ποὺ ἀνήκουν στὸ ἐπιθυμητικό,
συμφώνως πρὸς τὴν ἀντίληψη τῆς Πολιτείας εἴτε εἶναι οἱ ἴδιες βασικὲς φυ-
σιολογικὲς ὁρμὲς εἴτε κατὰ κάποιον τρόπο προέρχονται ἀπὸ τέτοιες ὁρμὲς.
(Γιὰ τὴν ἐρμηνεία αὐτὴν τοῦ ὅρου ἐπιθυμία βλ. ἐπίσης τὸν Φαίδωνα στὸν
ὁποῖο παριστάνονται νὰ ἀνήκουν οὐσιαστικὰ στὸ σῶμα. Θεωρῶ ὅτι αὐτὸ
εἶναι ἀκριβὲς κατὰ κάποιον, τρόπο ἀκόμα καὶ γιὰ τὴν Πολιτεία. Ὡς ἐκ τούτου
εἶμαι διατεθειμένος νὰ διαφωνήσω μὲ τὴν ὑποσημείωση 27 τοῦ Vegetti στὴν
Εἰσαγωγή του γιὰ τὸ Δ' βιβλίο ὅπου συμφωνεῖ καταφανῶς μὲ τὸν Cornford
καὶ μὲ ἄλλους ποὺ ἀναγνωρίζουν μιὰ ριζοσπαστικὴ ἀσυνέχεια στὸ σημεῖο
αὐτὸ μεταξὺ Φαίδωνος καὶ Πολιτείας. Ὅμως πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι
ὁ Vegetti μᾶλλον ὀρθὰ τονίζει τὴν ἀναγωγικὴ φύση τῆς ἀνάλυσης τῆς ψυχῆς
στὴν Πολιτεία, μᾶς ἀναγωγῆς ποὺ ἐνισχύεται ἀπὸ τὴν πολιτικὴ ἀναλογία
(σελ. 31). Μιὰ ἀνάλυση ποὺ διεξάγεται μὲ ὅρους βασισμένους στὶς ἐπιθυμίες,
τείνει, γιὰ παράδειγμα, νὰ ἀποκλείει μιὰ ἐπαρκὴ πραγμάτευση τῶν παθῶν,
παθημάτων ἢ συναισθημάτων - κάτι τὸ ὁποῖο βεβαίως λαμβάνει χαρακτήρα
περισσότερο κεντρικὸ στὴν ἠθικὴ ψυχολογία τοῦ Ἀριστοτέλη. Τὸ θυμοειδὲς
φαίνεται ὀρισμένες φορὲς στὴν Πολιτεία σὰν χώρος (locus) τῶν παθῶν, ὀρι-
σμένων τουλάχιστον ἀπὸ αὐτά, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν μπορεῖ καὶ δὲν πρόκειται νὰ
ἀποτελέσει τὴν κύρια λειτουργία του στὸ σχῆμα τῆς Πολιτείας, ἢ ὁποῖα πρέ-
πει νὰ παραμείνει μιὰ διάκριση μεταξὺ διαφορετικῶν μορφῶν ἐπιθυμιῶν.
Ἄν, γιὰ νὰ γυρίσω στὸ βασικὸ μου ἐπιχείρημα, οἱ ἐπιθυμίες πρόκειται νὰ
ἐρμηνευθοῦν μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, π.χ. σὰν φυσιολογικὲς παρορμήσεις, τότε



εἶμαι διατεθειμένος νὰ συμφωνήσω ὅτι ἡ προφανὴς ἀντίφαση ἀνάμεσα στὰ βιβλία ΣΤ' καὶ Δ' τῆς *Πολιτείας* ἤδη περιορίζεται αἰσθητὰ ἀφοῦ φαίνεται ὅτι οἱ ἐπιθυμίες γενικὰ θεωροῦνται καθόλου ὄντα, κοινὰ σὲ κάθε ἄνθρωπο, ἐφ' ὅσον εἶναι ἄνθρωπος. Ὁ Σωκράτης δὲν μιλά γιὰ κάποιο ἰδιαίτερο τύπο προσώπου, κατὰ τὸν τρόπο πού ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται στοὺς ἀκρατεῖς ἢ στοὺς ἐγκρατεῖς, ἀλλὰ γιὰ κάθε ἕναν ἀπὸ ἐμᾶς. Ὅλοι πρέπει κατὰ κάποιον τρόπο νὰ ἔλθουμε σὲ διαπραγμάτευση μὲ τὶς ἐπιθυμίες μας - αὐτὸ εἶναι ἕνα γεγονὸς τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς. Ἐπομένως, ὅταν ὁ Σωκράτης ρωτᾷ τὸν Γλαῦκωνα ἂν εὐσταθεῖ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι μερικοὶ ἄνθρωποι ἂν καὶ διψασμένοι ἀρνοῦνται νὰ πιοῦν, ὁ Γλαῦκων ἀπαντᾷ: «βεβαίως πολλοὶ ἄνθρωποι καὶ συχνά» - ἢ «ἰδιαίτερα πολλοὶ ἄνθρωποι καὶ πολὺ συχνά» (439 c4). Ὅ,τι μᾶς ὁδηγεῖ / ὠθεῖ σὲ τέτοιες καταστάσεις ἐνεργεῖ ἔτσι ἐξ αἰτίας *παθημάτων* καὶ *νοσημάτων* (439d2). Θεωρῶ ὅτι αὐτὸ σημαίνει πὼς τὸ ὑπὸ ἐξέτασιν φαινόμενο ἐπισυμβαίνει ὡς μιὰ μὴ-λογικὴ ἀντίδραση καὶ σὲ ἀνθρώπους πού βρίσκονται σὲ μιὰ φυσιολογική, ὑγιή κατάσταση ἀλλὰ καὶ σὲ ἀσθενεῖς. Δὲν ἔχει σημασία ποιὲς περιπτώσεις ἔχει ἐδῶ κατὰ νοῦ ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ εὐλογα, ὅποιο-οἷόςποτε εἶδος μᾶς κάνει, ἀρκεῖ νὰ ὑπάρχει ἡ ἀπαίτηση / ἐπιθυμία γιὰ τὰ ὑγρά καὶ παρ' ὅλα αὐτὰ νὰ μὴν πίνει (οἰκειοθελῶς): σὲ κάθε περίπτωση τὸ ἐπιχείρημα διαμορφώνεται μὲ ὅρους πού μᾶς ὁδηγοῦν πέραν τῆς βασικῆς, ἀπλῆς περίπτωσης τῆς καταπόσεως, στὸ σεξουαλικὸ πάθος, τὴν πείνα, τὴ δίψα καὶ τὶς «ἄλλες ἐπιθυμίες» πού συνδέονται μὲ «τὴ πλήρωση τῶν ἡδονῶν» (439d8). [Θεωρῶ δελεαστικὸ νὰ προσπαθῶ νὰ ρίξω φῶς στὴν ἀντίθεση μεταξὺ τῶν δύο ἐξηγήσεων, βάσει τῶν *παθημάτων* ἢ τῶν *νοσημάτων* (ἂν ὄντως πρόκειται γιὰ δύο ἐξηγήσεις), ἀντιπαραβάλλοντας τὶς διακρίσεις πού ὁ Ἀριστοτέλης σκιαγραφεῖ στὰ *Ἠθικά Νικομάχεια* (*Ἠθ. Νικ. Ζ5, 1148b24* κ.ἐξ.): «Αὐτὲς οἱ ἕξεις εἶναι ζωώδεις, ἀλλὰ κάποιες εἶναι ἀποτέλεσμα ἀσθενειῶν..., ἐνῶ ἄλλες εἶναι νοσηρὲς προδιαθέσεις πού προκύπτουν ἀπὸ τὴ συνήθεια...» (ἀπόδοση τῆς φράσης: *νοσηματώδεις ἐξ ἔθους* κατὰ τὴ μετάφραση Broadie/Rowe): Εἶναι δυνατόν τὸ πρῶτο νὰ σημαίνει «ἐξ αἰτίας τῶν παθημάτων» (ἀνεξέλεγκτες παθήσεις πού δημιουργοῦν προδιαθέσεις μὲ τὸ πέρασμα τοῦ χρόνου), σὲ ἀντίθεση μὲ ἐκεῖνες πού προκύπτουν ἐξ ἀσθενείας ἢ τρέλας; Σὲ κάθε περίπτωση πρέπει νὰ ἔχουμε κατὰ νοῦ τὴ διάκριση τοῦ Ἀριστοτέλη μεταξὺ δύο μορφῶν ἀκρασίας στὸ Ζ7, 1105b19, τὴν παρορμητικὴ ἀκρασία καὶ τὴν ἀδυναμία τῆς βούλησης. Ἀναμφίβολα τὸ βιβλίον Δ' τῆς *Πολιτείας* δὲν ἀναφέρεται, τουλάχιστον ὄχι ἀποκλειστικά, στὸ πρῶτο εἶδος (ὁ Λεόντιος δὲν εἶναι ἀκριβῶς παρορμητικὰ ἀκρατής): ἐπομένως ἡ φράση τοῦ Prichard «ἀπλῶς ὡς συνέπεια μιᾶς παρόρμησης» θὰ χρειαστεῖ ἀναθεώρηση].

Ὁ Σωκράτης ἐπομένως ἀναφέρεται σὲ κάτι τὸ ὁποῖο εἶναι προφανῶς θέμα κοινῆς ἐμπειρίας. Ἀντιστοίχως ὅταν προχωρᾷ στὸ ἐπόμενο ζήτημα ἀναγνωρίζοντας τὸν θυμὸ ὡς τὸ τρίτο μέρος τῆς ψυχῆς (ἢ «εἶδος» τῆς), ἂν καὶ ξεκινᾷ μὲ μιὰ ἰδιαίτερος ἀσυνήθιστη περίπτωση, ἐκείνη τοῦ Λεόντιου, ἀμέσως μετὰ ἀλλάζει κατεύθυνση πρὸς αὐτὸ πού «παρατηροῦμε ὅτι συμβαίνει ὄχι μόνο σὲ

αυτήν την περίπτωση αλλά και σέ πάρα πολλές άλλες» (440a8). Ἀπευθύνεται ἀκόμη καὶ στήν προσωπική ἐμπειρία τοῦ ἴδιου τοῦ Γλαύκωνος γιὰ τὶς δικές του ἐσωτερικὲς καταστάσεις (440b 5-6). Ἀναμφισβήτητα, ὁ Σωκράτης ἰσχυρίζεται ἐδῶ ὅ,τι ἀρνεῖτο στὸν *Πρωταγόρα* καὶ τὴν ἀποψη γιὰ τὴν ὁποία ἄσκησε κριτικὴ στοὺς «πολλούς»: Γιὰ μᾶς εἶναι δυνατόν νὰ πράξουμε ἐκεῖνο ποὺ ξέρουμε ἢ νομίζουμε ὅτι εἶναι κακὸ - ἀπλῶς καὶ μόνον ἐξ αἰτίας τῶν περιορισμῶν τῆς ἀνθρώπινης φύσης. (Σύγκρ. τὴν ἔμφαση τοῦ Vegetti στήν Εἰσαγωγή του, σσ. 29-30, στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ἀνάλυση βασίζεται στήν καθημερινὴ ἐμπειρία, τὴν ἀπλὴ γλῶσσα καὶ τὴν ἐπιβολὴ τῆς βιβλιογραφίας). Αὐτὴ ἡ προοπτικὴ τοῦ βιβλίου Δ' σίγουρα μειώνει αἰσθητὰ τὶς ἀντιθέσεις μὲ τὸ ΣΤ' βιβλίο, στὸ βαθμὸ ποὺ εἶναι μέχρι στιγμῆς λογικὸ - πιὸ λογικὸ ἀπ' ὅτι μοῦ φαινόταν προηγουμένως - νὰ ὑποθέσει κανεῖς, ὅτι στήν πρώτη περίπτωση ὁ Σωκράτης μπορεῖ νὰ ἀναφερθεῖ στήν πιθανότητα παρεμβολῆς τοῦ ἀνορθόλογου μέρους τῆς ψυχῆς σὰν νὰ ἦταν δεδομένη, κατὰ τὴ διατύπωσή του. Πράγματι, ὅλοι μας ἐπιδιώκουμε, διώκομεν, τὸ ἀγαθὸ σὲ ὅτιδήποτε ὁ καθένας μας πράττει καὶ ἐνεργοποιοῦμε κάθε νοητικὴ μας ἱκμάδα γιὰ νὰ τὸ πετύχουμε. Μερικὲς φορές βέβαια τὸ λογιστικὸ (ὀρισμένων) ἀνθρώπων πράγματι ὑπερσκελίζεται ἀπὸ ἀνορθόλογες ἐπιθυμίες ἀλλὰ αὐτὸ δὲν ἐπηρεάζει τὸ γενικότερο ἀξίωμα· ἢ τουλάχιστον ἀκόμη καὶ ἂν τὸ ἐπηρεάζει, ὁ Σωκράτης ἐν προκειμένῳ, ἔχει στραμμένο τὸ βλέμμα του σὲ ἓνα ἄλλο, πολὺ σημαντικότερο ζήτημα: Ὅτι, ἂν καὶ κάθε ψυχὴ ἐπιδιώκει τὸ ἀγαθὸ, κάθε ψυχὴ ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὸ νὰ διαθέτει μιὰ ἐπαρκὴ περιγραφὴ τῆς φύσης τοῦ ἀγαθοῦ.

Ὅταν παρουσίασα γιὰ πρώτη φορὰ αὐτὴ τὴ μελέτη ὁ André Laks ὀρθὰ τόνισε τὴ διατύπωση τοῦ 505e: «ἐξ αἰτίας αὐτοῦ ἀποτυγχάνουμε νὰ ἀξιοποιήσουμε καθ' οἷονδήποτε τρόπο ὁποιαδήποτε ἀπὸ τὰ υπόλοιπα στοιχεῖα. Ὁ Σωκράτης λέει καθαρὰ ὅτι τὸ πρόβλημα εἶναι ἡ ἀποτυχία μας στὸ γνωστικὸ ἐπίπεδο. Χρησιμοποίησα ἤδη αὐτὴ τὴ φράση στὰ ἑλληνικὰ ὀρίζοντας τὸ πρόβλημα, τὸ ὁποῖο ἡ παρούσα μελέτη ὑλοποιήθηκε γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσει. Αὐτὸ ποὺ μᾶς προβληματίζει εἶναι ἀπλὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Σωκράτης στὸ ΣΤ' βιβλίο φαίνεται νὰ μιᾶ σὰν νὰ ὑπάρχει μόνον ἓνα εἶδος ἀποτυχίας, δηλαδή ἡ γνωστικὴ, τὴ στιγμὴ ποὺ τὸ Δ' βιβλίο ἔχει ἤδη εἰσάγει καὶ μιὰ ἄλλη. Ἡ ἀντίδρασή μου στήν πραγματικότητα, συνίσταται στὴ διατύπωση τῆς ἀποψης ὅτι ἡ δυνατότητα τῆς μὴ-γνωστικῆς ἀποτυχίας ἤδη ἐνυπάρχει κατὰ τρόπο ὥστε νὰ καθίσταται περιττὴ ἡ ἀναφορὰ σὲ ἓνα κείμενο τὸ ὁποῖο ἐπικεντρώνεται εἰδικὰ σὲ ἓνα διαφορετικὸ εἶδος ἀποτυχίας. Τὸ ζήτημα ἔχει ὡς ἐξῆς: δεδομένης τῆς ἀνθρώπινης φύσης καὶ τῆς μορφῆς τοῦ κόσμου, κατὰ τὸν Πλάτωνα, αὐτὸ ποὺ ὅλες οἱ ψυχές ἐπιδιώκουν - καὶ κάνουν τὸ πᾶν γι' αὐτὸ (Irwin) - εἶναι τὸ ἀγαθὸ. Τὸ πρόβλημα εἶναι ὅτι δὲν ἔχουν μιὰ σαφὴ ἰδέα γι' αὐτὸ... Ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο μᾶς προσφέρει ἡ μελέτη τῆς Campese εἶναι μιὰ αἰτία τοῦ γιὰτὶ οἱ ἐσωτερικοὶ περιορισμοὶ εἶναι δυνατόν νὰ θεωρηθοῦν δεδομένοι ὅπως οἱ ἐξωτερικοί. (Μήπως αὐτὸ μᾶς ὁδηγεῖ οὐσιαστικὰ πίσω σὲ κάτι ποὺ μοιάζει στὴ λύση τοῦ Prichard;).



Υπάρχει επίσης μιὰ ἄλλη ὄψη τοῦ κειμένου τοῦ βιβλίου Δ' ποὺ ἐνδεχομένως δὲν ἐπισημαίνεται τόσο συχνὰ ὅσο θὰ ἔπρεπε (ἢ ἴσως ἐγὼ δὲν τῆς ἀπέδωσα τὴν προσοχὴ ποὺ ἀρμόζει). Πρόκειται γιὰ τὸ γεγονὸς ὅτι μόνο σὲ μιὰ περίπτωση, αὐτὴ τοῦ Λεόντιου, οἱ ἀνορθόλογες ἐπιθυμίες ἐμφανίζονται νὰ ὑπερσκελίζουν πράγματι τὸν λόγο. Ὁ Λεόντιος εἶναι ὁ «ἀκρατής» τοῦ Ἀριστοτέλη· ὅσον ἀφορᾷ τὶς ὑπόλοιπες περιπτώσεις, ὁ Σωκράτης περιγράφει συνηθισμένους ἀνθρώπους - ποὺ τελικὰ φαίνονται, ὅπως ὅλοι μας, νὰ εἶναι εἴτε ἐγκρατεῖς εἴτε δυνάμει ἐγκρατεῖς κατὰ τὴν ἀριστοτελικὴ ἀνάλυση. Καὶ ἐὰν θεωρήσουμε τὴν κατάσταση τοῦ Λεόντιου ὡς παθολογικὴ (ἂν γιὰ παράδειγμα εἶναι νεκρόφιλος ἢ σὲ οἰονδήποτε βαθμὸ κάποιος μὲ ἀσυνήθιστο, ἀνθυγιεινὸ καὶ μακάβριο γούστο), τότε τὸ Δ' βιβλίο δὲν ἀναφέρεται τόσο στὴν πράξη ἀκρασίας, αὐτὴ καθ' αὐτὴ ὡς ἐσωτερικὴ σύγκρουση, ἢ ὅποια ἐπιλύεται λογικά, σύγκρουση ποὺ θὰ μπορούσε νὰ ἔχει ὁδηγήσει στὸν καταποντισμὸ τῆς λογικῆς ἀλλὰ δὲν συνέβη κάτι τέτοιο. Ἡ περίπτωση τοῦ Λεόντιου εἶναι ἡ ἀκραία περίπτωση ὅπου τὸ ἀνορθόλογο μέρος νικᾷ. Δίχως ἀμφιβολία τὸ σεξουαλικὸ πάθος - ποὺ βρίσκεται στὴν κορυφὴ τῆς λίστας τῶν ἐπιθυμιῶν σύμφωνα μὲ τὸ 439d 6-7, προτείνεται ὡς μιὰ διαφορετικὴ ἐκδοχὴ αὐτῆς τῆς περίπτωσης. Ἀλλὰ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, σύμφωνα μὲ ὅσα τὸ κείμενο μᾶς προτείνει, δὲν ἐπιτρέπουμε στοὺς ἑαυτοὺς μας νὰ κατανικῶνται ἀπὸ τὸ πάθος· ἢ διαφορετικά, ὁ Σωκράτης ἀπλῶς ἐπιλέγει νὰ ἐξάγει τὶς περιπτώσεις ὅπου πράγματι δὲν τὸ ἐπιτρέπουμε στὸν ἑαυτὸ μας.

Ἡ Campese ὁμως προβαίνει σὲ μιὰ ἄλλη παρατήρηση ποὺ μὲ πείθει ὅτι ἡ πρώτη ἐναλλακτικὴ λύση βρίσκεται πλησιέστερα στὸν στόχο: δὲν ἀποτελεῖ μέρος τοῦ ἐπιχειρήματος τοῦ Σωκράτη (καὶ πράγματι δὲν χρειάζεται νὰ ἀποτελεῖ) ἡ ἀποψη ὅτι τυπικὰ ὑπερισχύουν οἱ ἀνορθόλογες ἐπιθυμίες· αὐτὴ εἶναι εἴτε ἡ ἀκραία περίπτωση εἴτε ἡ λιγότερο συνήθης. Ἡ Campese παρατηρεῖ πὼς ἡ περιγραφὴ τῆς ἐπικράτησης τοῦ λόγου ἐπὶ τῆς ἐπιθυμίας ταιριάζει στὴν περίπτωση τοῦ ὀλιγαρχικοῦ ἀτόμου στὸ βιβλίο Η' :

Il caso [sc. dell'uomo assetato] è...sottodescritto e l'atto di censura [i.e. of reason in relation to appetite], nella sua laconicità, non esplicita il perché, la motivazione. La deliberazione sul bene generale potrebbe vertere sull'ordinato e coerente soddisfacimento degli obiettivi dell'*epithymetikon*, posti come criterio del valore. Si produrrebbe un desiderio razionale - la inibizione di una pulsione immediata - ma si tratterebbe di un desiderio razionale - dipendente da un desiderio, di diverso ordine motivazionale, già dato. Tale lettura informerebbe tuttavia il comportamento dell'assetato a un modello analogo a quello che sarà attribuito all'uomo oligarchico (VIII, 533b sqq). Questi ha posto sul trono della propria anima l'*epithymetikon* avido il denaro e, fatto suo schiavo (*katadoulosamenos*) il *logistikon*, non lo lascia calcolare (*logizesthe*) e ricercare altro se non i mezzi per accrescerlo (267).

Στὴν πραγματικότητα τὸ μοντέλο αὐτὸ φαίνεται ὅτι πιθανὸν καλύπτει, *mutatis mutandis*, ὅλους τοὺς κύριους τύπους ποὺ περιγράφονται στὰ βιβλία

Η' και Θ', τὰ ὁποῖα μὲ τῇ σειρᾷ τους ἔχουν δίχως ἀμφιβολία σκοπὸ νὰ συμπεριλάβουν ὅλους τοὺς δυνατοὺς γενικοὺς τύπους (δεδομένης τῆς ψυχολογίας ποὺ προτείνεται στὴν *Πολιτεία*): σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις ἐκτὸς τῆς ἰδανικῆς, ὁ λόγος θὰ εἶχε ἐξελιχθεῖ σὲ κάτι τὸ φυσικό, θὰ μπορούσε νὰ πεῖ κανεῖς, καὶ θὰ ἦταν ὑποδουλωμένος σὲ ἓνα ἐκ τῶν δύο ἄλλων μερῶν τῆς ψυχῆς, ὥστε οἰαδήποτε ἀντιπαράθεση μεταξὺ λογικοῦ καὶ ἀνορθόλογου δὲν θὰ ἦταν μεταξὺ λόγου καὶ ἐπιθυμιῶν, ἀλλὰ μᾶλλον μεταξὺ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἑνὸς εἶδους ἐκφυλισμένου ἢ νοθευμένου λόγου. (Αὐτὸ διαφαίνεται ἀρκετὰ καθαρὰ στὴν περίπτωση τοῦ δημοκρατικοῦ τύπου, στο 560a κ.ἑξ., καὶ τοῦ τιμοκρατικοῦ: 548b κ.ἑξ. Ἐπίσης, ἂν ὁ τυραννικός δὲν παύσει ἐντελῶς νὰ χρησιμοποιεῖ τὸ λογικὸ του καὶ νὰ ὑπολογίζει σωστά, τότε θὰ ἀληθεύει καὶ γι' αὐτὸν (συγκρ. Vegetti, Εἰσαγωγή, σελ. 39).

Σύμφωνα μὲ τὴν ἀποψη αὐτὴ εἴμαστε λογικά ὄντα ἀλλὰ οἱ λογικὲς μας δυνατότητες ἔχουν τεθεῖ στὴν ὑπηρεσία σκοπῶν ποὺ δὲν ἔχουν ἐπιλεγεῖ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν λόγο. Ἄν εἶναι πράγματι ἔτσι, ὁ Σωκράτης θὰ εἶχε κάθε λόγο νὰ χειριστεῖ τὴν πράξη ἀκρασίας στὸ βιβλίο Δ' περισσότερο ὥς ἐξαίρεση παρὰ ὥς κανόνα. Δὲν εἶναι τὸ γεγονὸς πὼς ἡ ζωὴ τῶν συνηθισμένων ἀνθρώπων εἶναι ἓνα εἶδος ἀδιάλλειπτου ἀγῶνα μεταξὺ τοῦ λόγου καὶ τοῦ ἀ-λόγου· οὔτε τὸ γεγονὸς πὼς, ὅταν ξεσποῦν τέτοιες διαμάχες, (καὶ ἐμφανίζονται συχνὰ ὅπως ὑποστηρίζεται ἀπὸ τὸ κείμενο), ἀποσοβοῦνται ὥς πρέπει πρὸς ὄφελος τοῦ ἀ-λόγου στοιχείου. Μᾶλλον τὸ ἀντίθετο συμβαίνει, ἀφοῦ οἱ περισσότεροι συνηθισμένοι ἄνθρωποι ἔχουν διαμορφώσει ἓνα ψυχικὸ περιβάλλον ποὺ παρέχει χῶρο καὶ στὰ δύο διαφορετικὰ μέρη ἢ εἶδη: Σίγουρα ὁμως δὲν εἶναι αὐτὸ τὸ εἶδος ἐκφυλισμένου ἢ νοθευμένου λόγου ποὺ ἀπασχολεῖ τὸν Σωκράτη στὸ 505d-e. Ἐκεῖνο ποὺ ὑποστηρίζεται ὅτι κάθε ψυχὴ ἐπιδιώκει δὲν εἶναι τὸ ἀγαθό, ὅπως τυγχάνει ἢ ἐκάστοτε ψυχὴ νὰ τὸ συλλαμβάνει (τὸ ἀριστοτελικὸ φαινομενικὸ ἀγαθὸ δηλαδή) ἀλλὰ μᾶλλον τὸ ἀληθινὸ ἀγαθό. Ἀκόμη καὶ ἂν ἡ ψυχὴ κάποιου ἐπιδιώκει πιθανὸν κάτι ἄλλο, δὲν ἐπιδιώκει αὐτὸ πραγματικὰ ἀλλὰ τὸ ἀληθινὸ πράγμα. Ἐν πάσει περιπτώσει, ὅπως ὁ Σωκράτης μόλις πρότεινε (505d) δὲν εἶναι ποτὲ ἀρκετὸ γιὰ κάποιον νὰ ἀποκτήσει μόνο ἐκεῖνα ποὺ φαίνονται ὅτι εἶναι ἀγαθὰ. Ἐπιδιώκει κανεῖς ἐκεῖνα ποὺ εἶναι ἀγαθὰ, καὶ προσδίδει ἀρνητικὴ ἀξία (ἀτιμάζειν) στὸ ἀπλὸ «φαίνεσθαι» (δόξα) σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωση, ἀσχέτως μὲ τὸ τί θὰ κάνει σὲ ἄλλες, ὅπως γιὰ παράδειγμα σὲ θέματα ποὺ ἔχουν σχέση μὲ τὴ δικαιοσύνη ἢ τὸ ὡραῖο. Ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης ἐδῶ τοποθετεῖ τὸν ἑαυτὸ του σταθερὰ στὴν κατηγορία ἐκείνων, τοὺς ὁποίους ὁ Ἀριστοτέλης ἐπικρίνει στὰ *Ἠθ. Νικ. Γ' 4* γιὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἐκλαμβάνουν τὸ ἀγαθὸ ὥς ἀντικείμενο τῆς βούλησης:

«Ἡ συνέπεια γιὰ αὐτοὺς ποὺ ὑποστηρίζουν ὅτι τὸ ἀντικείμενο τῆς βούλησης εἶναι τὸ ἀγαθό, εἶναι ὅτι εὐχεται αὐτὸ ποὺ τὸ ἄτομο ποὺ κάνει μιὰ λανθασμένη ἐπιλογὴ δὲν εἶναι βουλευτὸ (γιατί ἂν πρόκειται νὰ θεωρηθεῖ βουλευτὸν θὰ πρέπει ἐπίσης νὰ εἶναι καὶ ἀγαθό· ἀλλὰ στὴν πραγματικότητα ὅπως ἴσως θὰ διαφανεῖ, ἦταν κακό)». (1113a17-19).

Ὁ Πλάτων προφανῶς δὲν ἀνησυχεῖ γιὰ καμιά τέτοια συνέπεια καὶ ὄντως



προσυπογράφει. Ἐκεῖνο πού εὐχεται τὸ πρόσωπο πὺν κάνει μιὰ λανθασμένη ἐπιλογὴ εἶναι κάτι ἄλλο καὶ ὄχι ἐκεῖνο πὺν ἐπέλεξε. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ λογικὴ ἐπιθυμία του, ἡ βούλησίς του (γιά νὰ κάνουμε ξανὰ χρῆση τοῦ ἀριστοτελικοῦ ὄρου) εἶναι γιά τὸ πραγματικὰ ἀγαθό. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος πὺν ὁ Πλάτων ἐπιτρέπει στὸ Σωκράτη νὰ ἀντιμετωπίζει τὴ γενικὴ κατάσταση ὡς κατάσταση ἄγνοιας, ὅπως ἀναμφίβολα πράττει στὸ κείμενο του ΣΤ' βιβλίου. Ἄν τυχὸν γνωρίζαμε ὅλοι τί εἶναι τὸ ἀγαθό, ὅσο κι ἂν ἦταν ἐκφυλισμένο, ἀκόμη καὶ ἂν δὲν μπορούσαμε νὰ κάνουμε σχεδὸν τίποτε γιά αὐτό, θὰ μετανιώνουμε ὅλοι γιά τίς ἐπιλογές μας.

Προφανῶς ἓνα τέτοιο πλέγμα ἰδεῶν εἶναι πὺν ἐπιτρέπει στὸν Πλάτωνα νὰ ὑποστηρίζει ἀκόμη καὶ στοὺς *Νόμους* τὴν ἰδέα ὅτι κανένας δὲν σφάλλει ἠθελήμενα (στὰ ἀγγλικά ὁ ὄρος «ἐκῶν» μεταφράζεται παραδοσιακὰ «willingly»). Βεβαίως δὲν θὰ ἦταν σωστὸ νὰ ὑποστηρίζει κανεῖς ὅτι σφάλουμε ἐξ αἰτίας τῆς ἄγνοιας· σφάλουμε κυρίως ἢ ἀποκλειστικὰ ἐξ αἰτίας τῆς ἐλλειποῦς μας ἐκπαιδεύσεως καὶ ἀνατραφήκαμε ἔχοντας λάθος πεποιθήσεις, νοοτροπία καὶ τρόπο χειραγώγησης τῶν ἐπιθυμιῶν πὺν αὐτὲς συνεπάγονται. Δὲν θὰ ἦταν ἀκόμη ἀκριβὲς νὰ ὑποθέσουμε ὅτι κυριολεκτικὰ κανεῖς δὲν σφάλλει συνειδητά, γιὰτί οἱ ἀμιγεῖς ἀκρατεῖς ὅπως ὁ Λεόντιος καὶ ἴσως ὅσοι ἐρωτεύονται μὲ πάθος γνωρίζουν πολὺ καλὰ ὅτι σφάλουν καὶ τὸ γνωρίζουν καλὰ ἀκόμη καὶ κατὰ τὴν τέλεση τῆς ἀπαγορευμένης πράξης. Ἀλλὰ πάλι θὰ εἶναι ἀκριβὲς κατὰ κυριολεξία ὅτι κανεῖς δὲν σφάλλει ἠθελήμενα (γιάτί αὐτὸ πὺν ἐπιθυμεῖ εἶναι κάτι ἄλλο). Καὶ αὐτὸ εἶναι ἐντελῶς ἀληθὲς στὴν περίπτωση τοῦ ἀκρατοῦς. Ὅχι μόνο ἐπιδιώκει κάτι ἄλλο ἀπὸ αὐτὸ πὺν στὴν πραγματικότητα ἐπιδιώκει, στὸ βαθμὸ πὺν ὅλες οἱ ψυχὲς ἐπιδιώκουν τὸ ἀγαθὸ (ἐπιθυμοῦν τὸ ἀγαθό), ἀλλὰ τὸ γνωρίζει κιόλας. Ἡ πράξη του ἐξακολουθεῖ, ὅπως φαίνεται, νὰ ἐκλαμβάνεται ὡς πρωτογενὴς πράξη πὺν δὲν τελεῖται πρὸς χάριν τοῦ ἀγαθοῦ. Παρ' ὅλα αὐτὰ εἶναι ἀκριβὲς ὅτι ὁ ἀκρατὴς ὡς ὑποκείμενο «κάνει τὸ πᾶν» χάριν τοῦ ἀγαθοῦ σὲ κάθε περίπτωση - γιάτί ὅπως ὅλοι οἱ ἄλλοι, αὐτὸ εἶναι ὅ,τι ποθεῖ καὶ ἐπιδιώκει καὶ ὄχι κάποιο ἐπίπλαστο ἀγαθό, ὑποκατάστατο τοῦ ἀληθινοῦ ὄντος. Ὁ Λεόντιος παλεύει ἐνάντια στὴν ἐπιθυμία του νὰ ἀντικρίζει τὰ νεκρὰ σώματα.

Ἡ πρότασή μου γιά τὴ λύση τοῦ προβλήματος εἶναι αὐτὴ μὲ τὴν ὁποία ξεκίνησα τὴ διερεύνηση τοῦ ζητήματος. Ἐν ὀλίγοις φαίνεται πὺς καταλήγω στὰ συμπεράσματά μου χωρὶς ἰδιαίτερα ἐμπόδια ἢ ἐντάσεις μεταξὺ τῶν βιβλίων Δ' καὶ ΣΤ'. Ἐχοντας ἐξετάσει τὰ διὰ τῶν χωρίων δεδομένα, ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἐξαρτῶνται, κατέληξα στὸ συμπέρασμα ὅτι τὰ δύο κείμενα εἶναι ἀπολύτως συμβατά· ἢ τουλάχιστον ἔτσι μοῦ φαίνεται τώρα. Δὲν εἶναι πὺς πρόκειται κανεῖς, ποτέ, νὰ παύσει νὰ ἐπιθυμεῖ τὸ ἀγαθὸ ἢ νὰ τὸ ἐπιδιώκει· ἀκόμη καὶ ὅταν (κατ' ἐξαίρεση;) πράττουμε κάτι πὺν γνωρίζουμε ὅτι εἶναι κακὸ γιά μᾶς, αὐτὸ πὺν πραγματικὰ ἐπιδιώκουμε εἶναι εἴτε αὐτὸ πὺν δὲν πράττουμε ἀλλὰ γνωρίζουμε ὅτι θὰ ἔπρεπε νὰ πράττουμε, ἂν αὐτὸ εἶναι τὸ πραγματικὸ ἀγαθό, εἴτε ὅτιδήποτε εἶναι μέρος τοῦ πραγματικοῦ ἀγαθοῦ. Εἶναι πὺς ἀπλῶς καὶ μόνο ἐξ

αιτίας της ανθρώπινης φύσης είμαστε ικανοί να εμποδίζουμε τον έαυτό μας να πράττει ό,τι είναι καλύτερο για μας μέσω του άνορθόλογου μέρους της ψυχής μας. Δεν υπαινίσσομαι ότι όλα αυτά βρίσκονται συμπυκνωμένα στο 505d-e της *Πολιτείας*· ούτε κατά διάνοια. Αυτό το κείμενο μας προσφέρει μέρος μόνο της εικόνας αυτής. Όταν όμως ολοκληρωθεί ή υπόλοιπη εικόνα δεν υπάρχει τίποτε στο κείμενο που να βρίσκεται σε ασυμφωνία με το κείμενο του βιβλίου Δ' το οποίο αναφέρεται στα μέρη της ψυχής. Σε συνδυασμό με άλλα συμφραζόμενα, ή έκφραση «τούτου (του αγαθού) ένεκα (πάσα ψυχή) πάντα πράττει» θα μπορούσε κάλλιστα να σημαίνει κάτι άλλο· στο κείμενο της *Πολιτείας* όμως είναι υποχρεωτικό να διαβαστεί και να καθοριστεί νοηματικά από τα δεδομένα του κειμένου. Ίσως όμως το έργο μου να είναι τελικώς απλό, αφού ποιος θα δεχόταν να απορρίψει αυτήν την έρμηνευτική αρχή, εκτός από κάποιον ό οποίος θα πίστευε σε μια ιδιαίτερη θεωρία έρμηνείας. Το μόνο ζητούμενο είναι πώς θα διαβάσουμε το ΣΤ' βιβλίο προκειμένου να το κάνουμε συμβατό με το βιβλίο Δ'. Διευκρίνησα εν συντομία νωρίτερα γιατί αυτό το ερώτημα έχει τόσο μεγάλη σημασία για μένα. Στο σημείο αυτό θα προσθέσω μόνο ότι, σύμφωνα με τη δική μου ανάγνωση, ακόμη και στο *Λύση*, όσα στην *Πολιτεία* αντιμετωπίζονται σαν άνορθόλογες επιθυμίες, αντιμετωπίζονται πραγματικά σαν να υπάρχουν χάριν του αγαθού· «κάθε επιθυμία είναι για το αγαθό». Αν είναι πράγματι έτσι, τότε όταν ή *Πολιτεία* αναφέρεται στην πείνα, στην δίψα κ.ο.κ. ειδικά, και μάλιστα με έμφαση ως κατευθυνόμενα από κάτι που δεν είναι αγαθό, επιχειρηματολογεί έναντίον μιας θέσης, την οποία ο Πλάτων εισηγείται τουλάχιστον μία φορά ακόμη σε έναν από τους άλλους διαλόγους του. Αν αυτή ή πρόταση δύναται να έρμηνευθεί ως ένα είδος πίστης, τότε με όλο το σεβασμό μας προς τον Kahn, οδηγούμαστε σε επικείμενη αλλαγή πλεύσης ανάμεσα στον *Λύση* - και άλλους διαλόγους - και στην *Πολιτεία* και αυτή ή αλλαγή πλεύσης θα είναι ιδιαίτερος ουσιώδης, αν ό άνορθόλογος χαρακτήρας των επιθυμιών συσχετίζεται στην *Πολιτεία* με την απουσία διακρίσεων μεταξύ αγαθού και κακού. Όντως ό *Λύσις* δεν επιτρέπει διάκριση μεταξύ λογικής και άνορθόλογης επιθυμίας και επομένως δεν αφήνει χώρο για διάκριση μερών της ψυχής του τύπου της *Πολιτείας*. Αλλά αυτό είναι ένα άλλο θέμα το οποίο δεν έχω χώρο να αναπτύξω στην παρούσα μελέτη¹.

Christopher ROWE

(Durham)

(Μτφρ. Στ. ΤΑΒΟΥΛΑΡΗΣ, Έπιμ. Είρ. ΣΒΙΤΖΟΥ)

1. Η μελέτη αυτή εκφωνήθηκε στα γαλλικά στα πλαίσια ενός σεμιναρίου που οργανώθηκε στο Université de Paris I-Sorbonne και στα ιταλικά στην Biblioteca Cantonale di Locarno και έπεται της αρχικής συνάντησης στη Lille του Collegium Politicum. Είμαι ευγνώμων σε όλους όσους διατύπωσαν τα σχόλιά τους επί της μελέτης αυτής.

**ALL DESIRE IS FOR THE GOOD:
A THEME IN SOME PLATONIC DIALOGUES**

S u m m a r y

In the *Lysis*, in the *Symposium*, apparently in the *Republic*, and less conspicuously elsewhere, Socrates – or in the case of the *Symposium*, (what I take to be) his spokeswoman Diotima – commits himself to the view that all desire is for the good. The question addressed by my paper will be what exactly he means by this, and whether he means the same thing on all occasions. My claim will be that he means one thing in the *Lysis* and the *Symposium*, and another quite different thing in the *Republic*. In the first two of these dialogues, he means *exactly what he says*: all our desires, always, are directed towards the real good. In the *Republic*, by contrast, he introduces – in Book IV – some desires that he specifically says are *not* directed towards the good; I claim that he cannot, then, mean what he appears to say in Book VI, when he describes the good as that «which every soul pursues, and *does everything for the sake of this...*» (505 d 11- e 1). So what does he mean, and why does it matter? In fact, I suggest, the two passages in the *Republic* represent one of the key moments in the whole platonic corpus: nothing less than the moment when the author – Plato – switches decisively from one (less familiar) kind of theory of moral action, and one way of thinking of human beings, to another (and more familiar).

Christopher ROWE
(Durham)