

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η πρώτη παραδοχή αυτού του βιβλίου είναι ότι η κατανόηση του εαυτού μας —της φύσης, των ικανοτήτων και των δυνατοτήτων μας— είναι το δυσκολότερο πράγμα στον κόσμο, αλλά απείρως συναρπαστικό, επειδή δεν μπορεί να διευθετηθεί οριστικά με εμπειρική έρευνα. Δεν υπάρχουν δεδομένα για να αποφασίσουμε τελεσίδικα αν ο νους είναι μέρος του σώματος ή αν είναι μια πνευματική ουσία ή ένα επιφαινόμενο του εγκεφάλου. Δεν γνωρίζουμε ακόμη, από επιστημονική άποψη, τι είναι η συνείδηση. Η δεύτερη παραδοχή μου είναι ότι μπορούμε να συνεχίσουμε να ανακαλύπτουμε πλευρές των ανθρώπινων δυνατοτήτων ή φιλοδοξιών μας με τη βοήθεια του υλικού από την ελληνική Αρχαιότητα που επιθυμώ να διερευνήσω. Δεν εννιώ ότι μπορούμε να ανακαλύψουμε αυτά τα πράγματα με τον τρόπο που κάθε μέρα προσθέτουμε νέες επιστημονικές γνώσεις σχετικά με τους νευρώνες και τις συνάψεις του εγκεφάλου. Εννιώ ότι μπορούμε να διευρύνουμε και να εμπλουτίσουμε την εμπειρία μας αναγνωρίζοντας πώς οι συγγραφείς της αρχαίας Ελλάδας, πριν από τη σύγχρονη επιστήμη, αναπαράστησαν εκείνο το οποίο είναι εγγύτερα σ' εμάς και, παρ' όλα αυτά, παραμένει, υπό μία έννοια, αρκετά μυστηριώδες — τι συνιστά την ουσία του ανθρώπινου εαυτού. Πολλές από τις ιδέες τους απέχουν πολύ από τα

ατομιστικά και εκκοσμικευμένα συμφραζόμενα του σωματοκεντρικού καπιταλισμού της αγοράς που χαρακτηρίζει την εποχή μας. Αυτός είναι ένας επιπλέον λόγος, ή τουλάχιστον έτσι πιστεύω, για να ανακαλύψουμε εκ νέου αυτά τα νοητικά μοντέλα, ανεξάρτητα από το αν μπορούμε να προσαρμόσουμε αυτού του είδους τη σκέψη στη σύγχρονη πραγματικότητα.

Πολλές μελέτες της ιστορίας του πνεύματος έχουν ασχοληθεί με την εξέλιξη των εννοιών και των ιδεών. Ο Έντουαρντ Τσέλλερ, ο σπουδαίος Γερμανός ιστορικός της ελληνικής φιλοσοφίας, έδωσε πράγματι στο εξάτομο έργο του τον τίτλο *Η φιλοσοφία των Ελλήνων στην ιστορική της εξέλιξη*.¹ Η εξέλιξη είναι άνοιγμα, αύξηση, ανάπτυξη, διασάφηση ή προφάνεια, βελτίωση ή πρόοδος μάλλον παρά παλινδρόμηση. Ο Τσέλλερ προσέγγισε την ιστορία της φιλοσοφίας κάτω από την ισχυρή επιρροή του Χέγκελ, ο οποίος αντιλαμβανόταν την ανθρώπινη ιστορία ακριβώς ως μια τέτοιου είδους εξέλιξη, μια ιστορία ωστόσο η οποία θα μπορούσε να συνεπάγεται ενδιάμεσες φάσεις πτώσης και ανόδου. Αυτή η προσέγγιση στις ανθρωπιστικές επιστήμες, σε αντιδιαστολή με τον τρόπο που αντιμετωπίζουμε τις φυσικές επιστήμες, δεν έχει πια απήχηση. Παρ' όλα αυτά, επειδή η εμπειρία μας σε όλη τη διάρκεια της ζωής μας ακολουθεί προς τα μπρος το βέλος του χρόνου, με δυσκολία μπορούμε να αποφύγουμε μια τάση να σκεφτόμαστε ότι το παρόν παραγκωνίζει το παρελθόν, ενώ το μέλλον μάς υπόσχεται νέες και διαφορετικές (αν όχι καλύτερες) προοπτικές.

¹ *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*. Το έργο γνώρισε αλλεπάλληλες εκδόσεις μεταξύ των ετών 1844 και 1902. Μια εύγλωττη απόρριψη της «προοδευτικής άποψης» διατυπώνει ο Bernard Williams στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του *Shame and Necessity*.

Είναι δύσκολο να παραμερίσουμε την εξελικτική προοπτική. Κρύβει, ωστόσο, πολλές παγίδες αν προδιαθέτει τους ερμηνευτές να αντιμετωπίσουν το θέμα αυτού του βιβλίου ως κάτι το οποίο εξελίσσεται με ολοένα πιο σαφείς, οριστικούς και ανώτερους τρόπους. Ο νους, ο εαυτός και η ανθρώπινη ταυτότητα είναι πάντοτε παρόντα σ' εμάς, και ακριβώς γι' αυτό τον λόγο είναι εξαιρετικά δύσκολο να τα διακρίνουμε ανεξάρτητα από τις συγκεκριμένες πολιτισμικές και υποκειμενικές μας αντιλήψεις. Διατυπώνεται συχνά η υπόθεση ότι οι πρώιμες ελληνικές έννοιες για τα πράγματα αυτά είναι συγκεχυμένες ή ασαφείς ή πρωτόγονες σε σύγκριση με τις ρητές διατυπώσεις που έκαναν οι κλασικοί φιλόσοφοι Πλάτων και Αριστοτέλης. Από μια τέτοια σκοπιά, ο Όμηρος, ο οποίος συνέθεσε την επική του ποίηση περίπου τρεις με τέσσερις αιώνες νωρίτερα, είτε δεν κατανοούσε με τρόπο συνεκτικό τη νοητική και σωματική μας ιδιοσυστασία είτε είχε μια θολή αντίληψη της ψυχολογίας την οποία ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης θα διατύπωναν αργότερα με σαφήνεια.

Σε αυτό το βιβλίο αντιτάσσομαι σθεναρά στην άποψη ότι οι ιδέες σχετικά με τον νου ή τον εαυτό αναπτύσσονται με τον γραμμικό τρόπο, κατά τον οποίο υποτίθεται ότι η σκέψη του Ομήρου είναι πιο πρωτόγονη, ενώ του Πλάτωνα, συγκριτικά, είναι πιο εξελιγμένη. Η ψυχολογία του Ομήρου, το θέμα του πρώτου μου κεφαλαίου, είναι περισσότερο υπόρρητη παρά ρητή: τα μοντέλα τα οποία υποδηλώνει καλούμαστε να τα ανιχνεύσουμε, δεν εκτίθενται για να τα αξιολογήσουμε. Αλλά αυτό απλώς σημαίνει ότι ο Όμηρος ήταν ένας εξαιρετικά δημιουργικός συγγραφέας ζωντανών και ευφάνταστων αφηγήσεων, εντελώς διαφορετικός από έναν θεωρητικό και φιλόσοφο. Κάποια πράγματα που λέει ο Όμηρος, κάποια στοιχεία από την ορολογία του, πραγματι προκαταλαμβάνουν τον Πλάτωνα. Τα σημεία όπου

διαφέρουν δεν είναι ούτε εις βάρος του Ομήρου ούτε υπέρ του Πλάτωνα, ούτε από την άλλη πλευρά, αντιστοίχως, δίνουν αυτές οι διαφορές κάποιο προβάδισμα στον Όμηρο έναντι του Πλάτωνα. Οποιαδήποτε ιεράρχηση αυτού του τύπου θα ήταν παράλογη. Η υπόθεση εργασίας αυτού του βιβλίου από την αρχή ως το τέλος είναι ότι η διάπλαση του νου την οποία θα συζητήσω, αν και διαφέρει σε μεγάλο βαθμό από συγγραφέα σε συγγραφέα, ταιριάζει με συνέπεια στο συγκεκριμένο γραμματειακό είδος τους και στον σκοπό τους. Το ζήτημα εδώ δεν είναι τα δεδομένα, όπως η βιοχημική μας δομή ή τα εγκεφαλικά μας κύτταρα, αλλά γλωσσικές και εννοιολογικές απόπειρες να προσδιορίσουμε και να κατανοήσουμε τα νήματα του συναισθηματικού, αναστοχαστικού και νοηματοδοτημένου βίου μας ώστε να καταλάβουμε γιατί ζούμε στον κόσμο. Για να στήσω το σκηνικό αναλόγως, ξεκινώ το βιβλίο αντιπαραβάλλοντας τον μεταγενέστερο πλατωνιστή Πλωτίνιο, έναν από τους σπουδαιότερους και πλέον αφαιρετικούς στοχαστές της Αρχαιότητας, με τον Όμηρο. Αν αυτός ο ιστορικός συμφυρμός φαντάζει παράξενος και αδικαιολόγητος, απλώς συνεχίστε την ανάγνωση.

Τα ποιήματα του Ομήρου, ανέγγιχτα από φιλοσοφική ή επιστημονική θεωρία, παρουσιάζουν ένα καρδιαγγειακό μοντέλο του νου. Το επικό ύφος του Ομήρου διαθέτει τεράστιο πλούτο μέσων για να εκφράσει τη βιωμένη εμπειρία — τον φόβο, τον θυμό, την ορμή της ενέργειας, το πλήγμα που επιφέρει ένα όπλο πάνω στη σάρκα. Ο Όμηρος χρησιμοποιεί ποικίλες λέξεις για να ονοματίσει την καρδιά ή το στήθος, εκεί όπου πραγματικά τα αισθανόμαστε.² Τιτλοφορώ αυτό

² Έχουμε διατηρήσει το καρδιαγγειακό «μοντέλο» σε πολλές εκφράσεις της αγγλικής γλώσσας. Απλώς σημειώστε πόσες αγγλικές λέξεις σχηματίζονται από τη λέξη heart (καρδιά) για να εκφρά-

το πρώτο κεφάλαιο «Ψυχοσωματική ταυτότητα» επειδή ο Όμηρος, σε αντίθεση με τους μεταγενέστερους Έλληνες φιλοσόφους, δεν κάνει καμία δυαδική διάκριση μεταξύ σώματος και νου ή μεταξύ σώματος και ψυχής όταν περιγράφει την ανθρώπινη συμπεριφορά. Πότε και γιατί πρωτοεμφανίστηκε αυτή η παλιά γνωστή διάκριση; Ακόμη κι αν σήμερα την απορρίψουμε χαρακτηρίζοντάς τη «λαϊκή ψυχολογία» ή έναν απλό τρόπο του λέγειν χωρίς επιστημονική βάση, η διάκριση παραμένει ολοζώντανη. Αυτό δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει. Όποιες κι αν είναι οι επιστημονικές μας απόψεις, συνεχίζουμε να μιλάμε και να σκεφτόμαστε με αυτές τις κατηγορίες. Ο νους μπορεί να είναι το ίδιο σωματικός, όσον αφορά τα θεμέλια και την έδρα του, με την καρδιά και τους πνεύμονές μας, αλλά εμείς δεν τον βιώνουμε κατ' αυτόν τον τρόπο. Αποτελούμαστε από σώμα και νου, ή τουλάχιστον έτσι μας βολεύει να σκεφτόμαστε και να λέμε στην καθημερινή ζωή.

σουν συναίσθημα ή ενεργοποίηση (heartfelt [εγκάρδιος], hearten [ενθαρρύνω], whole-hearted [ολόψυχος], heartsick [βαθιά θλιμμένος], heartstrings [ευαίσθητες χορδές, βαθιά συναισθήματα], heartbreak [σπαραγμός ψυχής]), χωρίς να υπάρχουν ανάλογοι όροι που να παράγονται από τη λέξη brain (εγκέφαλος). Οι όροι brainy [πνευματώδης] και brainless [άμυαλος, ανεγκέφαλος] είναι κατά ενδιαφέροντα τρόπο διαφορετικοί από τους όρους hearty [εγκάρδιος, ειλικρινής] και heartless [άκαρδος, σκληρός], καθώς επίκεντρο των πρώτων είναι η ευφυΐα ή η έλλειψή της. Και το heartache (θλίψη, στενοχώρια), όπως όλοι γνωρίζουμε, είναι μια κατάσταση που καταγράφεται από τον εγκέφαλο, αλλά δεν την αποκαλούμε headache (πονοκέφαλος). Η καρδιά είναι εκεί όπου βιώνουμε το συναίσθημα, και αυτό αρκεί για την αυτοκατανόησή μας ή τουλάχιστον για τον τρόπο με τον οποίο μιλάμε για την κατάστασή μας. Οι ανατομικές αλήθειες δεν συμβαδίζουν και πιθανότατα δεν μπορούν να συμβαδίσουν με την υποκειμενική εμπειρία.

Αν όλα αυτά φαίνονται προφανή και φυσικά, δεν ισχύει το ίδιο στην *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια*: γι' αυτό και έχουν μεγάλο ενδιαφέρον για το θέμα του βιβλίου. Τα ποιήματα του Ομήρου παρουσιάζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά με απaráμιλλη δύναμη και ένταση, αλλά ο δημιουργός τους δεν διαμερίζει τον κάθε χαρακτήρα του σε σώμα και σε νου ή σε σώμα και σε ψυχή. Χρησιμοποιεί τις λέξεις που μεταγενέστεροι συγγραφείς χρησιμοποίησαν για να μιλήσουν με αυτό τον τρόπο, αλλά το μοντέλο του για τη δομή ή την ταυτότητα των χαρακτήρων του είναι μάλλον μονιστικό παρά διϊστικτό. Αυτές οι μορφές έχουν σώμα, όπως είναι φυσικό, αλλά έχουν και νου· έχουν μέλη και όργανα· σκέφτονται και αισθάνονται, έντονα και με υπέροχο ρεαλισμό. Εντούτοις, οι άνδρες και οι γυναίκες στον Όμηρο, αντί να αναπαρίστανται ως ενσώματοι νέες ή ως κάτοχοι ενός νου ο οποίος είναι διαφορετικός από το σώμα, είναι αυτό που αποκαλώ ψυχοσωματικά σύνολα. Εμποτίζονται με ζωή ολοκληρωτικά. Η έδρα της σκέψης και των αισθημάτων τους, καθώς και το μέσο με το οποίο σκέφτονται και αισθάνονται, αποτελούν μέρη της γενικής τους ιδιοσυστασίας όπως η καρδιά και τα σπλάχνα τους. Αυτά τα χαρακτηριστικά των ομηρικών προσώπων, επαναλαμβάνω, δεν υποδηλώνουν ότι τα ομηρικά πρόσωπα στερούνται σώματος ή νου. Απλώς ο Όμηρος, ή μάλλον ο γλωσσικός πολιτισμός του Ομήρου, δεν θεώρησε ότι υπήρχε ανάγκη να διαχωρίσει τους ανθρώπους σε δύο διακριτές οντότητες ή διαστάσεις.

Πώς, λοιπόν, και γιατί συνέβη αυτό; Για να θέσουμε το ερώτημα διαφορετικά, για ποιον λόγο οι μεταγενέστεροι Έλληνες στοχαστές θεώρησαν ως αξίωμα ότι η ανθρώπινη ταυτότητα και η έννοια του εαυτού προϋποθέτουν μια ριζική διαφορά μεταξύ σώματος και νου; Ή, για να διατυπώσουμε το ερώτημα με μεγαλύτερη ακρίβεια με ελληνικούς όρους, γιατί έθεσαν την ψυχή ως κέντρο της συνείδησης και πυρή-

να της ανθρώπινης ταυτότητας ή του χαρακτήρα; Τελειώνω το πρώτο μου κεφάλαιο επιστρέφοντας στον πλατωνικό δυϊσμό. Η σχέση μεταξύ των πλατωνιστών και του Ομήρου, η οποία συμπεριλαμβάνει κοινό έδαφος αλλά και αντίθεση, θέτει το πλαίσιό μου για τα τρία επόμενα κεφάλαια.

Το Κεφάλαιο 2, «Νύξεις αθανασίας», συνεχίζει την προηγούμενη συζήτησή μου για τον Όμηρο και καταλήγει με δύο από τους αρχαιότερους Έλληνες φιλοσόφους, τον Εμπεδοκλή και τον Ηράκλειτο. Αφετηρία της διερεύνησής μου είναι η έμφαση που δίνει ο Όμηρος στη θνητότητα του ανθρώπου και οι εντυπωσιακές ιδέες του Πλάτωνα σχετικά με την προϋπαρξη και την επιβίωση της ψυχής. Άραγε, ο Πλάτων απλώς ονειρευόταν, ή μήπως έβρισκε ερείσματα στον πολιτισμό του γι' αυτή τη γιγαντιαία διαφωνία με το κείμενο που στην Ελλάδα περιβαλλόταν με το υψηλότερο κύρος; Προς επίρρωση της δεύτερης άποψης, αντλώ υλικό από τη μυθολογία σχετικά με τους θεούς και τους ανθρώπους στην ποίηση του Ησιόδου, ο οποίος ήταν σχεδόν σύγχρονος του Ομήρου, και διερευνώ ιδέες σχετικά με το μεταθανάτιο πεπρωμένο των ψυχών όπως το παρουσιάζει τον 5ο αιώνα ο ποιητής Πίνδαρος. Διατυπώνω το ερώτημα ποιοι πολιτισμικοί παράγοντες ενδέχεται να είχαν ενθαρρύνει την πίστη σε μια μετά θάνατον ζωή. Οι ομηρικοί χαρακτήρες είναι ουσιαδώς θνητοί. Το μόνο που επιβιώνει από αυτούς είναι κατ' ουσίαν ένα φάντασμα. Αν, από την άλλη πλευρά, στοιχείο της ανθρώπινης ταυτότητας είναι και η αντίληψη ότι ένα άτομο μπορεί να γλιτώσει τον θάνατο, το ζων πρόσωπο απαιτεί το σταθερό και συνεχιζόμενο κέντρο του εαυτού του, τώρα και στο επέκεινα, να είναι κάτι άλλο πέρα από το θνητό του περίβλημα. Σε αυτή την περίπτωση, είναι τα ανθρώπινα όντα απλώς άνθρωποι ή μήπως σχετίζονται με τη θεότητα — ή είναι ακόμη και εκπεσόντες θεοί; Ο Εμπεδοκλής περιέγραψε τον εαυτό που συνεχίζει να υπάρχει όχι

ως ψυχή αλλά ως δαίμονα, ένα θείο πνεύμα. Οι στοχαστές που εμφανίστηκαν μετά από αυτόν βασίστηκαν σε αυτή τη λέξη για να προσδιορίσουν τον ανθρώπινο νου και την ορθολογικότητά του, όπως θα δούμε στα Κεφάλαια 4 και 5. Εδώ πάλι, σε αυτή την υπέρτατη εξύψωση των διανοητικών μας δυνάμεων, βρίσκουμε μια σημαντική διαφορά από την ομηρική άποψη. Αυτό είναι μια περαιτέρω ένδειξη για το πώς η δική μας διαμόρφωση της έννοιας του νου ενδέχεται να βρίσκεται από κάποιες απόψεις εγγύτερα στην ελληνική επική ποίηση παρά στην ελληνική φιλοσοφία.

Είναι η ζωή και ο θάνατος, ή η θνητότητα και η αθανασία, διαμετρικά αντίθετα, ή μήπως αποτελούν δύο πλευρές ενός συνεχούς; Με μια σειρά αινιγματικών δηλώσεων οι οποίες εγείρουν τέτοιου είδους ερωτήματα, ο Ηράκλειτος ξεκίνησε προκλητικά την έρευνα έως τα βαθύτερα όρια του εαυτού. Αντί να θεωρήσει την ψυχή ως τον φορέα της ηθικής ταυτότητας και του μεταθανάτιου πεπρωμένου (όπως τη βρίσκουμε στον Πίνδαρο), ο Ηράκλειτος διατύπωσε εντυπωσιακά νέες προτάσεις σχετικά με τη φυσική σύνθεση και δύναμη της ανθρώπινης ψυχής και τη λειτουργία της ως έδρας του νου και του εαυτού.

Στα τέλη του 5ου αιώνα π.Χ. οι Έλληνες συγγραφείς, όταν μιλούσαν για την ανθρώπινη φύση, είχαν ήδη αρχίσει να συγκρίνουν και να αντιπαραβάλλουν την ψυχή με το σώμα ως το φυσικό μας πλαίσιο. Δεν μπορούμε να πούμε με ακρίβεια πότε και γιατί αυτή η σύγκριση και αυτή η αντίθεση πέρασαν στην κοινή γλώσσα. Τη γνωρίζουμε καλύτερα από τους διαλόγους του Πλάτωνα, μέσω των οποίων άσκησε και τη μεγαλύτερη επίδραση. Ο Σωκράτης (η ιστορική μορφή, όχι απλώς ο χαρακτήρας των διαλόγων του Πλάτωνα) πιθανώς παρότρυνε τους συγχρόνους του να καλλιεργούν την ψυχή τους μάλλον παρά το σώμα τους, όπως ο Πλάτων τον παρουσιάζει να το κάνει. Θα ήταν δύσκολο, αν όχι αδύνα-

τον, να μεταφράσουμε αυτή τη σκέψη στην ομηρική γλώσσα. Εξαιτίας του φιλοσοφικού βάθους και της επιρροής του Πλάτωνα, μπορεί να μπούμε στον πειρασμό να θεωρήσουμε αληθινά τα όσα λέει για την ηθική υπεροχή της ψυχής και την ικανότητά της για αυτοέλεγχο και διανοητική ακεραιότητα, ή τουλάχιστον να θεωρήσουμε ότι ήταν γενικά αποδεκτά στην κουλτούρα του, όπου αναγνωριζόταν η διαφορά του νου από το σώμα.

Στην πραγματικότητα, η περιγραφή της ψυχής από τον Πλάτωνα, όντας κάθε άλλο παρά «φυσική» ή αυτονόητη, θα είχε σίγουρα φανεί άκρως αμφιλεγόμενη και μη προφανής σε πολλούς Αθηναίους, ειδικά σε όσους είχαν επίγνωση της δύναμης των δημαγωγών να χειραγωγούν τα μαζικά ακροατήρια. Στο τρίτο μου κεφάλαιο, «Σώμα, ψυχή και οι κίνδυνοι της πειθούς», υποστηρίζω ότι ο ρήτορας Γοργίας ήταν ένας από τους κυριότερους καταλύτες στη διαπλαστική σκέψη του Πλάτωνα και στις αντιθέσεις ψυχής και σώματος. Ο Γοργίας υποστηρίζει ότι ένας εξαιρετικά αποτελεσματικός ομιλητής είναι ικανός να χειραγωγήσει οποιοδήποτε ακροατήριο. Γράφοντας για την Ωραία Ελένη, ο Γοργίας επανειλημμένα αντιδιαστέλλει τη δύναμη των σωμάτων και το σωματικό κάλλος προς την αδυναμία των ψυχών να αντισταθούν στον πειστικό λόγο. Αυτό πηγαιίνει στην αντίθετη κατεύθυνση απ' ό,τι ο Πλάτων, ή τουλάχιστον απ' ό,τι εκείνα που ο Πλάτων θα ήθελε να πιστέψουν οι αναγνώστες του. Ο ακραίος δυϊσμός του Πλάτωνα, μέσω του οποίου δοκιμάζει τις δυνάμεις και την υπεροχή της φιλοσοφικής ψυχής έναντι των απαιτήσεων του σώματος, δεν μπορεί να εξηγηθεί σε λίγες σελίδες ενός σύγχρονου βιβλίου. Ωστόσο, ο ρήτορας Γοργίας μάς δίνει τη δυνατότητα να αναγνωρίσουμε μια σημαντική γραμμή της γενεαλογίας του. Δείχνω με ποιον τρόπο το δυϊστικό μοντέλο ταιριάζει με τη διακήρυξη του Πλάτωνα να υπερασπιστεί τη

φιλοσοφία (της οποίας ο Σωκράτης ήταν ο ήρωας) έναντι της ρητορικής. Αυτό το κεφάλαιο ολοκληρώνεται με τον διάλογο *Φαίδων*, όπου ο Πλάτων στήνει το σκηνικό της τελευταίας ημέρας της ζωής του Σωκράτη, και μαζί με αυτό παρουσιάζω μια σύντομη σύγκριση και αντιπαράβολή με μεταγενέστερες φιλοσοφικές συζητήσεις για τη σχέση της ψυχής με το σώμα.

Στο Κεφάλαιο 4 ασχολούμαι με ένα θέμα το οποίο σκιαγράφησα στο τέλος του Κεφαλαίου 1, την πλατωνική τριμερή διαίρεση της ψυχής, καθένα από τα μέρη της οποίας υποτίθεται ότι είναι μια ξεχωριστή πηγή κινήτρου — το επιθυμητικό, το θυμοειδές και το υπολογιστικό. Αυτό το ψυχολογικό μοντέλο διαφέρει από εκείνο του *Φαίδωνος*, καθώς μεταφέρει την απείθαρχη επιρροή του σώματος σε επιθυμητικές παρορμήσεις οι οποίες βρίσκονται μέσα στην ίδια την ψυχή. Δίνω σε αυτό το κεφάλαιο τον τίτλο «Η πολιτικοποιημένη ψυχή και η κυριαρχία του λόγου». Πριν από τον Πλάτωνα, ή έτσι νομίζω, κανένας Έλληνας συγγραφέας δεν είχε συνδέσει ρητά τις έννοιες της πολιτικής λειτουργίας και της καλής διοίκησης με τον λόγο ή τη *διαλεκτική*. Επιπλέον, πριν από τον Πλάτωνα, οι έννοιες του λόγου και της διαλεκτικής είχαν μόλις αρχίσει να διαμορφώνονται θεωρητικά. Όπως και ο νους, βεβαίως, είναι τόσο παλιές όσο και οι αρχαιότατοι πρόγονοί μας, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι είχαν αναγνωριστεί, είχαν ονοματιστεί και είχαν αναλυθεί καθαυτές. Οι φιλοσοφικοί πρόδρομοι του Πλάτωνα, με εξαίρεση τον Ηράκλειτο και μια-δυο περιπτώσεις αλλού, δεν μιλούν με σαφήνεια για τον λόγο. Σ' αυτό το κεφάλαιο δείχνω πώς ο Πλάτων στρέφεται στην πολιτική (κάνοντας την ερώτηση «Ποιος ή τι θα πρέπει να κυβερνά και πώς;») με σκοπό να φωτίσει τη δομή και τη βέλτιστη λειτουργία του νου. Η πρότασή του στην *Πολιτεία*, ότι ο λόγος είναι εκ φύσεως εξοπλισμένος να κυβερνά καλύτερα και την κοινω-

νία και τον καθένα από εμάς ατομικά, ήταν μια εντυπωσιακή καινοτομία για την εποχή του. Οι αναγνώστες θα έπρεπε να αναρωτηθούν αν, ή σε ποιον βαθμό, ο Πλάτων είχε δίκιο. Κλείνω αυτό το κεφάλαιο με σχόλια για την εστίαση του Πλάτωνα στην κυριαρχία του λόγου πέρα από το πλαίσιο της πολιτικής και για την επιρροή που άσκησε στη φιλοσοφία του νου του Αριστοτέλη.

Αφού παρουσιάσω λοιπόν τις σημαντικές θέσεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη αναφορικά με τη θειότητα ή την οιονεί θεϊκή φύση του νου, στο πέμπτο και τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου θέτω το ερώτημα τι σήμαινε αυτό το κατηγορήμα στα αρχαία συμφραζόμενα και τι ενδεχομένως θα μπορούσε να σημαίνει αυτό ακόμη για εμάς. Προσωπικά δεν έχω θεϊστικές τάσεις ή πεποιθήσεις, αλλά ως ιστορικός βρίσκω τη θειότητα του νου των αρχαίων φιλοσόφων όχι μόνο συναρπαστική ως ιδέα αλλά και καθοριστική για την κατανόηση των βαθύτερων εποπτειών τους σχετικά με την ψυχή. Η έννοια είναι ουσιώδης προκειμένου να κατανοήσουμε τις διασυνδέσεις μεταξύ της λογικότητας, της ευτυχίας και της αυτονομίας όπως τις είδαν εκείνοι. Στο πρώτο μέρος του κεφαλαίου, εξετάζω αυτό το θέμα γενικά, συνδέοντας τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, τον Επίκουρο και τον στωικισμό. Έπειτα, συνεχίζω με μια πιο πυκνή μελέτη της στωικής φιλοσοφίας του νου και του εαυτού, αντλώντας κυρίως από τις πιο προσιτές διατριβές που συνέθεσε ο Επίκτητος για τους νεαρούς μαθητές του. Με δεδομένη τη συντομία και την εμβέλεια αυτού του βιβλίου, έχω πλήρη επίγνωση ότι αυτές οι τελικές παρατηρήσεις ενδεχομένως να φανούν σε κάποιους από τους επαγγελματίες συναδέλφους μου (αν τις διαβάσουν) δυσανάλογες προς οτιδήποτε έχει ψυχολογικό νόημα το 2014. Σε αυτή την περίπτωση, όμως, πρέπει είτε να αποδεχτούμε ένα γνωστικό χάσμα ανάμεσα σ' εμάς και τους αρχαίους φιλοσόφους είτε να

προσπαθήσουμε, όπως το έχω κάνει εγώ, να βρούμε τρόπους για να μεταφράσουμε τη «θειότητα» του νου με έναν μεταφορικό τρόπο που μπορεί ακόμη να μας δώσει ιδέες για τις δικές μας δυνατότητες.

Σε όλη την έκταση αυτού του βιβλίου προσπαθώ να αφουγκραστώ τη φωνή των στοχαστών της αρχαίας Ελλάδας και να συνομιλήσω, παρά την ιστορική απόσταση, ουσιαστικά μαζί τους. Αυτή η διαλογική προσπάθεια, ο τρόπος με τον οποίο προσπαθώ να διδάξω το υλικό, εξηγεί και την πιο σημαντική μου παράλειψη. Όλοι οι σημαντικοί φιλόσοφοι, ιδίως ο Αριστοτέλης, ο Επίκουρος και οι στωικοί, έχουν πολλά να πουν για τη σχέση ψυχής και σώματος από την άποψη της φυσιολογίας. Για ποιον λόγο έχω παρακάμψει σχεδόν εξ ολοκλήρου αυτό το θέμα, αφού το έφερα στην επιφάνεια στο πρώτο μου κεφάλαιο για την ψυχοσωματική ταυτότητα; Από τη στιγμή που η διάκριση ψυχής και σώματος καθιερώθηκε ως θέμα συζήτησης μεταξύ φιλοσόφων, αυτοί ανέπτυξαν τη γλώσσα του νου, ακόμη κι αν πίστευαν ότι ο νους είναι μέρος του σώματος, με τρόπους που εν πολλοίς αδιαφορούν για τη φυσική σύστασή του. Είτε ο νους είναι μια αναδυόμενη ιδιότητα των ατόμων, όπως πρότεινε ο Επίκουρος, είτε μια λειτουργία του «πνευματικού» υλικού που ενεργοποιεί ένα ζωντανό σώμα, όπως υπέθεσαν οι στωικοί, ή μια ασώματη οντότητα, σύμφωνα με την πλατωνική παράδοση — ανεξάρτητα από αυτές τις σημαντικές διαφορές, τα αρχαία μοντέλα του νου δεν διαφέρουν ως προς την κύρια θεματική τους. Η φυσιολογία τους ή η μεταφυσική του νου μπορούν να μας πουν ελάχιστα ή και τίποτα για τη νοητική μας εμπειρία σήμερα. Αλλά οι έννοιες του νου τις οποίες ανέπτυξαν και εκλέπτυναν — η λογικότητα, η ανορθολογικότητα, η επιθυμία, το πάθος, το κίνητρο, η πρακτική και θεωρητική σκέψη — ισχύουν γενικά και είναι διαχρονικές. Είναι δικές μας έννοιες πλέον, και από αυτή

την άποψη εξακολουθούμε να έχουμε τα ελληνικά πρότυπα του νου.

ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Gill, C. (1996), *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*, Οξφόρδη.
- Nightingale, A. & D. Sedley (επιμ.) (2010), *Ancient Models of Mind: Studies in Human and Divine Rationality*, Καίμπριτζ, ΗΒ. Αυτός ο τόμος, τον οποίο εν πολλοίς συνέθεσαν παλαιότεροι φοιτητές μου, περιλαμβάνει λεπτομερείς μελέτες για τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, τον στωικισμό και τον Πλωτίνο.
- Snell, B. (1953), *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, αγγλ. έκδ. του *Die Entdeckung des Geistes*, 2η έκδ., Γκέτινγκεν 1948, μτφρ. T. D. Rosenmeyer, Οξφόρδη [ελλ. έκδ. *Η ανακάλυψη του πνεύματος: Ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής σκέψης*, μτφρ. Ιακώβ Ι. Δανιήλ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1997].
- Sorabji, R. (2006), *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*, Οξφόρδη.
- Williams, B. (2008), *Shame and Necessity*, 2η έκδ., Μπέρκλυ/Λος Άντζελες [ελλ. έκδ. *Αιδώς και Ανάγκη: Ατομική βούληση, πράξη και ευθύνη*, μτφρ. Βαρβάρα Σπυροπούλου, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2014].