

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ: ΓΙΩΡΓΟΣ ΜΠΟΛΙΕΡΑΚΗΣ

Πώς μπορούμε να εγκαινιάσουμε μια προσπάθεια κατανόησης του Πλάτωνα, ενώ τόσο πολλά —ολόκληρη η ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας— μας χωρίζουν από αυτόν; Πόσο καλά μπορούμε ποτέ να ελπίσουμε ότι θα τον καταλάβουμε; Και τι μπορούμε να προσδοκούμε ότι θα μάθουμε από αυτόν σήμερα;¹

Είναι δελεαστικό να παραιτηθούμε από την προσπάθεια και να απαντήσουμε αυτά τα ερωτήματα με τρόπο αρνητικό. Ίσως σκεφτούμε ότι δεν υπάρχει καμία κατάλληλη μέθοδος προσέγγισης ενός στοχαστή ο οποίος έγραψε δραματικά φιλοσοφικά έργα από τα οποία απέκλεισε τον εαυτό του ως χαρακτήρα της πλοκής και, συνεπώς, δεν μίλησε ποτέ με τη δική του φωνή· καμία ελπίδα να καταφέρουμε ποτέ, όποια προσέγγιση και αν υιοθετήσουμε, να κατανοήσουμε έναν συγγραφέα ο οποίος έζησε —από κοινωνική, διανοητική, συναισθηματική και ιδεολογική άποψη— σε έναν κόσμο τόσο διαφορετικό από τον δικό μας· και καμία πιθανότητα να αντλήσουμε από αυτόν, όσο καλά και αν τον κατανοήσουμε, σημαντικά οφέλη αναφορικά με τα ερωτήματα που μας απασχολούν σήμερα. Η ανάγνωση του Πλάτωνα, σύμφωνα με αυτό το σκεπτικό, είναι απλώς μια άσκηση στην «ιστορία» της φιλοσοφίας, όπου αυτός ο υποτιμητικός όρος —σε αντίθεση με ό,τι θεωρείται «συστηματική» φιλοσοφία— υποδηλώνει ότι ο καθορισμός όσων ο Πλάτων είπε και σκέφτηκε, εάν υποτεθεί ότι είναι δυνατός και όσο σημαντικός και αν είναι αυτός καθ' εαυτόν (οι απόψεις δίστανται ακόμη και ως προς αυτό), είναι μηδαμινής σημασίας για τα ερωτήματα με τα οποία έρχονται αντιμέτωποι τόσο η σύγχρονη ακαδημαϊκή φιλοσοφία όσο και το ευρύ κοινό.

I

Τα δοκίμια που συγκεντρώνονται στον παρόντα τόμο, γραμμένα τα τελευταία είκοσι πέντε περίπου χρόνια,² απορρίπτουν αυτές τις σκεπτικιστικές απαντήσεις. Πρώτον, πιστεύω —και όλα αυτά τα δοκίμια γράφτηκαν με αυτή την πεποίθηση— ότι υπάρχουν πολλοί αποδοτικοί τρόποι να προσεγγίσουμε τον σύνθετο, αινιγματικό και από πολλές απόψεις ξένο προς εμάς τρόπο γραφής του Πλάτωνα. Τονίζω τον πληθυντικό «πολλοί τρόποι». Ο Πλάτων έγραψε ένα σύνολο διαλόγων, οι οποίοι έχουν πια ενταχθεί αυτοδικαίως στον λογοτεχνικό κανόνα και στους οποίους δεν συμμετέχει ο ίδιος ως πρόσωπο του δράματος (με δύο ελάχιστονες εξαιρέσεις)³ δεν έγραψε πραγματείες στις οποίες, όπως ίσως ο Αριστοτέλης, διατύπωσε χωρίς περιστροφές (αν και όχι πάντα με την επακόλουθη σαφήνεια) τις φιλοσοφικές θέσεις που ενδέχεται να είχε. Όμως αυτοί οι διάλογοι συχνά περιέχουν επιχειρήματα μεγάλης πολυπλοκότητας και εξαιρετικού ενδιαφέροντος καθ' εαυτά. Παρουσιάζουν συχνά περίπλοκες θεωρίες, διατυπωμένες ορισμένες φορές από τον Σωκράτη (ο οποίος είναι μακράν το συνηθέστερο κύριο πρόσωπο των διαλόγων), ορισμένες φορές από άλλους. Κάποιοι διάλογοι είναι σύντομοι, με έντονα δραματική δομή η οποία εξαρτάται από τη —διαλεκτική και ψυχολογική— αλληλεπίδραση των συμμετεχόντων σε αυτούς· κάποιοι άλλοι, οι οποίοι είναι συχνά πολύ πιο μακροσκελείς, χρησιμοποιούν τα δευτερεύοντα πρόσωπα προκειμένου αυτά απλώς να συμφωνούν με τη γραμμή της διαλεκτικής του ήρωα. Και όπως ακριβώς οι διάλογοι είναι παράγωγα πολλών ειδών φιλοσοφικής γραφής, έτσι πρέπει να γίνουν κατανοητοί μέσω πολλών ειδών φιλοσοφικής ανάγνωσης.

Ενίοτε, ενδείκνυται να εστιάζουμε πρωτίστως στα επιχειρήματα μέσω των οποίων ο Πλάτων παρουσιάζει ένα πρόσωπο (συνηθέστερα, όπως σημειώσαμε, τον Σωκράτη, αλλά επίσης τον Παρμενίδη στον ομώνυμο διάλογο ή τον Ελεάτη Ξένο στον *Σοφιστή* και τον *Πολιτικό*) να εκθέτει μια σύνθετη μεταφυσική, επιστημολογική ή ηθική θεωρία. Είτε ο Πλάτων «αληθινά» πίστευε την εν λόγω θεωρία είτε όχι —και δεν υπάρχει λόγος να νομίζουμε το δεύτερο, εκτός εάν υπάρχουν ισχυρές ενδείξεις για το αντίθετο—, μεγάλο μέρος της σημασίας των έργων που μας έχουν παραδοθεί με το όνομα του Πλάτωνα έγκειται ακριβώς σε αυτές τις απόψεις και στην προτεινόμενη αιτιολόγηση υπέρ αυτών: στη θεωρία των Ιδεών και τη γνώση των Ιδεών που έχουμε, στην κατασκευή του σύμπαντος, στη διαίρεση και την αθανασία

της ανθρώπινης ψυχής, στη δομή της ιδεώδους πολιτείας, στη φύση της ηδονής, στη θέση της ποίησης στην οικονομία της ζωής. Αυτές είναι οι απόψεις που όρισαν τον πλατωνισμό —άρα, και τον Πλάτωνα— για εμάς, και είναι αποφασιστικής σημασίας να κατανοήσουμε ποιες εκτιμήσεις οδήγησαν στη διατύπωσή τους, ποια πλεονεκτήματα διαθέτουν και ποια προβλήματα εγείρουν. Τα δοκίμια για τη μεταφυσική, τη φιλοσοφία της γλώσσας και την επιστημολογία του Πλάτωνα, τα οποία περιλαμβάνονται στο Μέρος Β' του παρόντος τόμου, αποτελούν χαρακτηριστικά δείγματα αυτής της προσέγγισης του Πλάτωνα. Προϋποθέτουν ότι οι απόψεις που εκτίθενται στους διάφορους διαλόγους και στο σκεπτικό και τα ποικίλα επιχειρήματα που επιστρατεύονται για να τις στηρίξουν πρέπει να γίνουν κατανοητές ως φιλοσοφικά επιτεύγματα αυτές καθ' εαυτές. Σε γενικές γραμμές, αυτά τα δοκίμια δεν λαμβάνουν υπόψη τους «τη λογοτεχνική μορφή» μέσω της οποίας παρουσιάζονται αυτές οι απόψεις.

Σε γενικές γραμμές, αλλά όχι εντελώς. Στο Κεφάλαιο 11 («Επιστήμη και Λόγος στην ύστερη σκέψη του Πλάτωνα») εξετάζω τα επιχειρήματα του Πλάτωνα στον *Θεαίτητο* υπέρ της θέσης ότι κανένας ορισμός της *ἐπιστήμης* (η οποία συνήθως μεταφράζεται ως «γνώση» [«knowledge»] αλλά βρίσκεται, υποστηρίζω, εγγύτερα στην έννοια που έχουμε της κατανόησης) ως αληθούς πεποίθησης που συνοδεύεται από έναν *λόγον* (εξήγηση ή δικαιολόγηση) δεν είναι δυνατός. Αλλά ισχυρίζομαι επίσης ότι το αρνητικό συμπέρασμα με το οποίο τελειώνει ο διάλογος δεν αντιπροσωπεύει την άποψη που είχε στην πραγματικότητα ο Πλάτων επί του θέματος. Ο διάλογος αποσκοπεί στο να δείξει ότι δεν υπάρχει ένας και μοναδικός ορισμός που να μπορεί να καλύψει όλα όσα είναι η *ἐπιστήμη*, διότι ο Πλάτων θεωρεί πως η κατανόηση οποιουδήποτε πράγματος σημαίνει τη γνώση των αμοιβαίων σχέσεών του με οτιδήποτε άλλο με το οποίο συνδέεται· και είναι πολύ πιθανό καθετί να συνδέεται με καθετί άλλο. Συνεπώς, για να κατανοήσουμε οτιδήποτε, ίσως χρειάζεται να κατανοήσουμε τα πάντα. Άρα, για να κατανοήσουμε τι είναι η *ἐπιστήμη*, χρειάζεται να κατανοήσουμε καθετί με το οποίο αυτή με τη σειρά της συνδέεται. Αυτό όμως είναι μια κενή ιδέα, εκτός εάν μας δοθεί μια σειρά τέτοιων αλληλένδετων δομών, η καθεμιά από τις οποίες να συνιστά έστω μερικό παράδειγμα *ἐπιστήμης* ενός συγκεκριμένου πεδίου. Για να δώσει, λοιπόν, περιεχόμενο σε αυτή την κενή ιδέα, ο Πλάτων γράφει τον *Σοφιστή* και τον *Πολιτικό*, διαλόγους τους οποίους περιγράφει ρητά ως τις δραματικές συνέχειες του *Θεαίτητου*. Σε αυτά τα έργα, ορίζει τον σοφιστή και τον

πολιτικό με τη μέθοδο της «συναγωγής και διαίρεσης»), η οποία εντάσσει τη δραστηριότητα του καθενός από τους δύο σε ένα ευρύ δίκτυο άλλων σχετικών δραστηριοτήτων· καθεμιά από αυτές, με τη σειρά της, συσχετίζεται πάλι με άλλες δραστηριότητες, σε μια σπειροειδή δομή την οποία δεν μπορεί να περιλάβει παρά μόνο η συνοπτική κατανόηση του παντός που παρέχει η φιλοσοφία. Και αυτή η κατανόηση δεν μπορεί να αναπαρασταθεί σε έναν διάλογο· μπορεί μόνο να επιδειχθεί και τελικά να συλληφθεί μέσω της άσκησης της ίδιας της φιλοσοφίας, στην οποία αυτοί οι διάλογοι, πραγματώνοντάς την, παροτρύνουν τους αναγνώστες τους να αφιερωθούν.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι ακόμη και όταν επικεντρωνόμαστε στα επιχειρήματα του Πλάτωνα, η ερμηνεία των διαλόγων που καλούμαστε να δώσουμε οφείλει τελικά να δώσει προσοχή και στη λογοτεχνική μορφή τους. Είναι όμως σημαντικό να καταλάβουμε ότι το γεγονός ότι οι διάλογοι συγκροτούν λογοτεχνική μορφή δεν μας επιβάλλει μία συγκεκριμένη ερμηνευτική προσέγγιση: η μορφή δεν χρησιμοποιείται με τον ίδιο τρόπο για να μεταδώσει το ίδιο μήνυμα. Πρόκειται για την άποψη που συνδέεται ενίοτε με τον Leo Strauss και ορισμένους από τους ακολούθους του, οι οποίοι συχνά υποστηρίζουν ότι η δραματική μορφή των διαλόγων, εφόσον αυτοί διαβαστούν προσεκτικά, σχεδόν πάντοτε παράγει μια κρυφή, «εσωτερική» θέση η οποία υπονομεύει το προφανές μήνυμα που θα αντλούσε από κάθε έργο μια προσηλωμένη στο γράμμα και το θεωρητικό περιεχόμενο του κειμένου «εξωτερική» ανάγνωση. Ο Allan Bloom, για παράδειγμα, κατέστησε δημοφιλή αυτή την προσέγγιση στη δική του ερμηνεία της *Πολιτείας*. Ο Bloom ερμήνευσε το αίτημα του Πλάτωνα για μια πολιτεία που να κυβερνάται από «φιλοσόφους-βασιλείς», οι οποίοι μοιράζονται μεταξύ τους τις συζύγους τους και δεν έχουν ατομική ιδιοκτησία, ως μια θέση ακριβώς αντίθετη της πραγματικής, δηλαδή ως μια θέση κατά την οποία οι «ευγενείς» [gentlemen], αριστοκρατικής καταγωγής νέοι όπως ο Γλαύκων και ο Αδείμαντος θα έπρεπε να αναλάβουν τη διακυβέρνηση της πολιτείας, προκειμένου να επιτρέψουν στους φιλοσόφους να αφιερωθούν απερίσπαστοι στις θεωρητικές μελέτες τους (οι οποίες αντί να είναι ευεργετικές για την πολιτεία, όπως φαίνεται να υποστηρίζει ο Πλάτων, στην πραγματικότητα είναι εχθρικές προς αυτήν).⁴

Η δική μου άποψη είναι ότι ο Πλάτων δεν έγραψε διαλόγους για κάποιο συγκεκριμένο, στρατηγικό σκοπό (όπως θα ήταν, κατά τον ισχυρισμό του Strauss, η επιθυμία του να γίνει κατανοητός από τους λίγους και εκλεκτούς), αλλά απλώς επειδή αυτό ήταν το λογοτεχνικό είδος που όφειλε να υιοθετήσει

όποιος ήθελε να γράψει για τον Σωκράτη στα τέλη του 5ου αιώνα π.Χ. και στις αρχές του 4ου αιώνα π.Χ.: ο σωκρατικός διάλογος αποτελεί λογοτεχνικό είδος στον ίδιο βαθμό με τη χορική λυρική ποίηση ή το σατυρικό δράμα. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Πλάτων δεν εκμεταλλεύτηκε τη διαλογική μορφή για τους δικούς του σκοπούς· σημαίνει όμως ότι δεν διέθετε πολλές επιλογές μεταξύ διαφόρων τρόπων παρουσίασης του Σωκράτη και ότι αποφάσισε, για κάποιον ανεξάρτητο λόγο που μπορούμε να προσδιορίσουμε και να χρησιμοποιήσουμε ως γενική ερμηνευτική αρχή, να γράψει διαλόγους αντί για, λόγου χάρη, πραγματείες ή έπη. Άπαξ και αρνηθούμε να αποδώσουμε έναν και μοναδικό στόχο στη λογοτεχνική πρακτική του Πλάτωνα, μπορούμε να ξεκινήσουμε να αναζητάμε, και να βρίσκουμε, διαφορετικά αποτελέσματά της σε διαφορετικά έργα. Ταυτόχρονα, μπορούμε επίσης, όπως έχω ήδη πει, να αποδώσουμε στον ίδιο τον Πλάτωνα τουλάχιστον κάποιες από τις απόψεις που εκφράζουν τα πρόσωπα των έργων του, όπως κάνουμε με οποιονδήποτε συγγραφέα λογοτεχνικού έργου, εφόσον αυτή η απόδοση βασίζεται σε εύλογη ερμηνεία. Δεν χρειάζεται να υποθέσουμε ούτε ότι ο Πλάτων μιλά πάντα ο ίδιος πίσω από τους κύριους χαρακτήρες του, ούτε ότι δεν το κάνει ποτέ.

Έτσι, παραδείγματος χάριν, ο τρόπος με τον οποίο ο Πλάτων εξετάζει στους πρώιμους διαλόγους του την ηθική του Σωκράτη και τις απόψεις του για τη δράση των ανθρώπων (το αντικείμενο μελέτης του Μέρους Α' του παρόντος τόμου) μπορεί να θεωρηθεί σοβαρά ως μια προσπάθεια από την πλευρά του Πλάτωνα να επιδείξει τα κύρια χαρακτηριστικά της σκέψης, της πρακτικής και της ζωής του σπουδαιότερου δασκάλου του. Αλλά οφείλουμε να είμαστε προσεκτικοί με τον όρο «δάσκαλος» σε αυτά τα συμφοραζόμενα, καθότι ο Σωκράτης, όπως τον παρουσιάζει ο Πλάτων σε αυτά τα έργα, αρνείτο συστηματικά ότι δίδασκε οτιδήποτε, ειδικά την *ἀρετήν* (η οποία συνήθως μεταφράζεται [στα αγγλικά] ως «virtue»), αλλά πρέπει, όπως θα δούμε, να ερμηνευτεί με ευρύτερο τρόπο). Όχι μόνο ο Σωκράτης παρουσιάζεται να αρνείται αυτόν τον ρόλο, αλλά ο Πλάτων δεν τον δείχνει ούτε μία φορά να ασκεί μακροχρόνια ευεργετική επίδραση σε οποιονδήποτε ήρθε σε επαφή μαζί του: αυτό είναι μέρος του θέματος του Κεφαλαίου 3 («Τι δίδασκε ο Σωκράτης και σε ποιους το δίδασκε;»). Επιπλέον, όπως υποστηρίζω στα Κεφάλαια 1 («Το παράδοξο του Μένωνα και ο Σωκράτης ως δάσκαλος») και 2 («Η σωκρατική νοησιαρχία»), ορισμένες παραδοχές που ο Πλάτων αποδίδει στον Σωκράτη μάς επιτρέπουν να σκεφτούμε ότι ο μόνος

τρόπος να αναγνωρίσει κανείς έναν αγαθό άνθρωπο είναι να έχει πεισθεί για τις απόψεις αυτού του ανθρώπου περί της αγαθής ζωής. Αλλά, σύμφωνα με τις ίδιες παραδοχές, εάν έχω πεισθεί ότι μια άποψη είναι σωστή, αναγκαστικά την εφαρμόζω στην πράξη: ο Σωκράτης πιστεύει ότι κάνουμε πάντοτε αυτό που θεωρούμε ότι είναι το καλύτερο. Επομένως, το να αναγνωρίσουμε έναν αγαθό άνθρωπο ταυτίζεται με το να είμαστε οι ίδιοι αγαθοί, εφόσον το να αναγνωρίζουμε έναν τέτοιο άνθρωπο ταυτίζεται με το να αποδεχόμαστε τις απόψεις του για το πώς πρέπει να πράττουμε, και το να αποδεχόμαστε αυτές τις απόψεις σημαίνει ότι αναπόφευκτα τις εφαρμόζουμε στην πράξη.

Ο Σωκράτης, ωστόσο, όχι μόνο δεν αναγνωρίστηκε ως αγαθός άνθρωπος από τους συγχρόνους του, αλλά επιπλέον εκτελέστηκε ως κοινός εγκληματίας. Πώς, λοιπόν, μπορούμε εμείς σήμερα να τον αναγνωρίζουμε ως πρότυπο αγαθότητας, όποιες και αν είναι οι επιφυλάξεις μας για τις απόψεις και τις θεωρίες του; Η απάντηση είναι ότι αναγνωρίστηκε ως τέτοιος από το μόνο πρόσωπο στο οποίο δεν απευθύνεται ποτέ στους διαλόγους του Πλάτωνα, δηλαδή από τον ίδιο τον Πλάτωνα, ο οποίος διατυπώνει έτσι τον άκρως αλαζονικό ισχυρισμό ότι αυτός μόνος μεταξύ των συγχρόνων του ήταν όσο αγαθός υπήρξε και ο Σωκράτης. Με αυτό τον τρόπο, πάλι, τα θεωρητικά και τα λογοτεχνικά στοιχεία των συγγραμμάτων του Πλάτωνα διαπλέκονται και μια επαρκής ανάγνωση των διαλόγων δεν μπορεί να επιτευχθεί αν δεν γίνει σεβαστή η ιστοτιμία και ανεξαρτησία των στοιχείων αυτών. Είναι αλήθεια, ασφαλώς, ότι τα περισσότερα από τα έργα του Πλάτωνα έχουν δραματική μορφή. Πρόκειται όμως για δράματα στους χαρακτήρες των οποίων συμπεριλαμβάνονται επιχειρήματα και ιδέες: αυτά, όπως συμβαίνει με κάθε χαρακτήρα, πρέπει να ερμηνευθούν και να εκτιμηθούν το καθένα ξεχωριστά, προτού μπορέσουμε να καταλάβουμε και να αξιολογήσουμε τη συνεισφορά τους στη γενική σημασία των διαλόγων στους οποίους ανήκουν.

Τα λογοτεχνικά στοιχεία βρίσκονται στο προσκήνιο των δοκιμίων του Μέρους Δ', τα οποία λειτουργούν ως εισαγωγές στο *Συμπόσιο*, την *Πολιτεία* και τον *Φαίδρο* — ειδικά στις περιπτώσεις του *Συμποσίου* και του *Φαίδρου*. Σε όλους αυτούς τους διαλόγους, όπως και σε όλα τα πρώιμα έργα του, ο Πλάτων εγκωμιάζει τον Σωκράτη και ό,τι θεωρεί ότι εκείνος αντιπροσώπευε· επίσης, τον υπερασπίζεται, έμμεσα ή άμεσα, ενάντια στις παρανοήσεις των Αθηναίων. Πράγματι, μπορούμε να ερμηνεύσουμε το σύνολο του φιλοσοφικού προγράμματος του Πλάτωνα ως έναν διά βίου αγώνα να

καταλάβει την παράξενη προσωπικότητα του Σωκράτη, να εξηγήσει την ισχύ των πεποιθήσεών του και την αφοσίωσή του στον αγαθό βίο, όπως επίσης να το ερμηνεύσουμε και ως μια προσπάθεια να εξασφαλίσει για τον εαυτό του τη δυνατότητα να κατασκευάσει, τουλάχιστον στο επίπεδο της φαντασίας, έναν κόσμο όπου ο Σωκράτης και οι όμοιοί του θα αναγνωρίζονταν σταθερά ως οι άριστοι των ανθρώπων. Όμως, η αφοσίωση του Πλάτωνα στον Σωκράτη δεν ήταν ούτε τυφλή ούτε ανεπιφύλακτη. Η ιδανική πολιτεία της *Πολιτείας* είναι έτσι σχεδιασμένη ώστε να εξασφαλίζει ότι άνθρωποι σαν τον Σωκράτη —τους οποίους ο Πλάτων ήταν ο πρώτος που ονόμασε «φιλοσόφους»— θα εμφανίζονται τακτικά σε κάθε γενιά, όχι «ουρανοκατέβατοι» αλλά ως αποτέλεσμα προσεκτικού και συντονισμένου προγραμματισμού. Ως «βασιλείς», οι φιλόσοφοι θα είναι οι ισχυρότεροι, πιο σεβαστοί και πιο θαυμαστοί πολίτες του κράτους. Πλην όμως, ο Πλάτων δεν διστάζει να ασκήσει κριτική σε πολλές πτυχές των απόψεων και πρακτικών του ήρωά του, ακόμη και κατά την πορεία αυτής της κατασκευής. Στην ίδια την *Πολιτεία*, παραδείγματος χάριν, συναντάμε μια ρητή επίθεση κατά της συνήθειας του Σωκράτη να επιτρέπει σε νέους άνδρες να επιδίδονται στη διαλεκτική προτού φτάσουν στην αναγκαία, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ωριμότητα ώστε να επωφεληθούν από αυτήν· ρητή επίθεση και κατά της χρήσης της διαλεκτικής απλώς για αρνητικούς σκοπούς οι οποίοι, ίσως όχι αδικαιολόγητα, θα εξόργιζαν τους υπόλοιπους πολίτες. Αυτή η κριτική, η οποία, κατά έναν ειρωνικό τρόπο, δεν διαφέρει πολύ από την κατηγορία της «διαφθοράς των νέων» που αντιμετώπισε ο Σωκράτης στη δίκη του, αποτελεί μέρος του θέματος του Κεφαλαίου 5 («Εριστική, αντιλογική, σοφιστική, διαλεκτική») και είναι καθαρά θεωρητικής υφής. Αλλά δεν διατυπώνονται όλες οι επικρίσεις του Σωκράτη από τον Πλάτωνα με τέτοιους θεωρητικούς όρους. Για παράδειγμα, στον *Γοργία*, στον οποίο εδώ δεν αφιερώνω ξεχωριστή συζήτηση, ο Πλάτων καθιστά απολύτως σαφές μέσω της δραματικής πρακτικής του (δηλαδή μέσω της άλυτης αντιπαράθεσης της αυστηρής ηθικότητας του Σωκράτη με τον ηδονισμό του Καλλικλή) ότι γνώριζε πως η άποψη του Σωκράτη ότι είναι λάθος να ζούμε αφιερωμένοι στο κυνήγι της ηδονής και στην ικανοποίηση όσων επιθυμιών τυχαίνει να έχουμε δεν θα μπορούσε να υποστηριχθεί από την ψυχολογία που είχε μέχρι τότε αναπτύξει ο Πλάτων.⁵ Δεν μπορούμε, συνεπώς, να υποθέσουμε ότι ο Σωκράτης εκφράζει πάντα τη σκέψη του Πλάτωνα, ούτε ότι ο Πλάτων ενστερνίζεται όλα όσα παρουσιάζει τον κύριο χαρακτήρα του να λέει στα έργα του: άλλοτε

το κάνει, άλλοτε όχι. Οφείλουμε να ερμηνεύουμε κάθε επιμέρους περίπτωση λαμβάνοντας υπόψη τις συγκεκριμένες θεωρητικές και δραματικές λεπτομέρειές της. Καμία γενική θέση επί του θέματος δεν είναι δυνατή.

II

Δεν υπάρχει, λοιπόν, ένα και μοναδικό κλειδί για την κατανόηση του Πλάτωνα, μία προνομιάχια μέθοδος για να ξεκλειδώσουμε τα μυστικά των διαλόγων του. Αλλά, ακόμη και αν συμφωνούσαμε ότι κάθε ερμηνεία των έργων του επιβάλλει την ανάγνωσή τους με πολλούς διαφορετικούς τρόπους, θα μπορούσε κανείς να επιμείνει στη σκέψη ότι ο Πλάτων απέχει τόσο πολύ από εμάς, ότι στοχάστηκε και έγραψε σε ένα τόσο διαφορετικό πλαίσιο, με τόσο ριζικά διαφορετικούς όρους από τους δικούς μας, ώστε δεν έχουμε καμία ελπίδα, όσο ευέλικτα και αν τον προσεγγίσουμε, να καταλάβουμε ποιος ήταν πραγματικά. Αυτό, φυσικά, είναι ένα γενικό πρόβλημα που αφορά την ερμηνεία κάθε συγγραφέα ο οποίος είναι πολύ απομακρυσμένος από τους αναγνώστες του. Δεν έχω να προσφέρω πρωτότυπες σκέψεις επ' αυτού, αισθάνομαι όμως ότι θα έπρεπε τουλάχιστον να εξηγήσω τους λόγους για τους οποίους θεωρώ ότι η απόσταση που μας χωρίζει από τον Πλάτωνα δεν αποτελεί αγεφύρωτο χάσμα. Η προσπάθειά μου να αντιμετωπίσω αυτό το ζήτημα θα με οδηγήσει με τρόπο φυσικό και στην εξέταση του ερωτήματος περί της όποιας ουσιαστικής συνεισφοράς μπορεί να έχει ο Πλάτων στις φιλοσοφικές και κοινωνικές ανησυχίες μας σήμερα.

Η ευέλικτη μεθοδολογική προσέγγιση που παρουσίασα παραπάνω, σε συνδυασμό με μία συγκεκριμένη στάση απέναντι στην ουσία της φιλοσοφίας του Πλάτωνα, την οποία θα σκιαγραφήσω παρακάτω, μας επιτρέπουν να ελπίζουμε ότι μπορούμε να κατανοήσουμε τον Πλάτωνα αρκετά καλά. Τονίζω τον προσδιορισμό «αρκετά». Αυτό είναι πολύ δυσκολότερο να εξηγηθεί απ' ό,τι φαίνεται εκ πρώτης όψεως. Προκειμένου να εξηγήσω τι εννοώ με αυτό, ίσως το καλύτερο είναι να ξεκινήσω με μια αντιπαράθεση της δικής μου άποψης με την πιο αισιόδοξη θέση περί της ικανότητάς μας να κατανοήσουμε τον Πλάτωνα που έχει διατυπωθεί έως τώρα. Αυτή είναι η θέση που έλαβε ο Ιμμάνουελ Καντ στο περίφημο χωρίο της *Κριτικής του καθαρού λόγου*, στο οποίο εξετάζει ειδικά την πλατωνική ιδέα της «ανάμνησης» και γενικά την πλατωνική ιδέα περί φιλοσοφίας:

Δεν επιθυμώ [γράφει ο Καντ] να υπεισέλθω εδώ σε οποιοδήποτε είδους λογοτεχνική έρευνα, ώστε να συλλάβω το νόημα που ο ανυπέρβλητος φιλόσοφος προσέδωσε στο γράμμα του κειμένου του. Σημειώνω μόνον ότι, όταν συγκρίνουμε τις σκέψεις που εκφράζει ένας συγγραφέας αναφορικά με κάποιο θέμα, στον καθημερινό λόγο όπως και στα γραπτά του, δεν είναι καθόλου ασυνήθιστο να διαπιστώνουμε ότι τον κατανοούμε ακόμη καλύτερα απ' ό,τι ο ίδιος κατανοούσε τον εαυτό του, εφόσον ενδέχεται να μην είχε προσδιορίσει επαρκώς μια έννοιά του και, άρα, να μιλούσε ενίοτε, ή ακόμη και να σκεπτόταν, αντίθετα προς τις προθέσεις του.⁶

Αυτή δεν είναι μια άποψη που μπορώ να αποδεχτώ. Δεν πιστεύω ότι μπορούμε να πούμε πράγματα όπως «Το ερώτημα που ήθελε στ' αλήθεια να θέσει ο Πλάτων ήταν ένα διαφορετικό ερώτημα από εκείνο που έθεσε στην πραγματικότητα, και η απάντηση που του έδωσε ήταν διαφορετική από την απάντηση που ήθελε στ' αλήθεια να του δώσει». Πρέπει, όμως, να σημειωθεί ότι η διαφωνία με τον Καντ δεν συνεπάγεται την υποχρέωση να συμφωνούμε πάντα με τον Πλάτωνα, να πιστεύουμε ότι η δική του διατύπωση των προβλημάτων του είναι πάντα σωστή και ότι οι απόψεις του περί των θεμάτων που συζητά είναι πάντα ορθές. Ο Πλάτων θα μπορούσε κάλλιστα να σφάλει τόσο ως προς τον τρόπο σύλληψης ενός ερωτήματος, όσο και ως προς τη λύση που του έδωσε. Επομένως, μπορούμε κάλλιστα να διαφωνήσουμε μαζί του, τουλάχιστον περιστασιακά, ως προς το καθένα από αυτά. Αυτό που δεν μπορούμε να κάνουμε είναι να νομίσουμε ότι, αντί για το λάθος ερώτημα που έθεσε και τη λάθος απάντηση που του έδωσε, ο Πλάτων ήθελε «στ' αλήθεια» να θέσει ένα άλλο, «καλύτερο» ερώτημα και να του δώσει μια άλλη, «καλύτερη» απάντηση. Ένα από τα προβλήματα που εγείρει μια τέτοια στάση είναι, φυσικά, ο αναχρονισμός που εμπεριέχει, εφόσον ό,τι θεωρείται καλύτερο ερώτημα και καλύτερη απάντηση σε αυτή τη συνάφεια αφορά συχνά θέματα που δεν θα μπορούσαν να είχαν συλληφθεί από έναν προγενέστερο συγγραφέα. Ως προς αυτό, χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η ερμηνεία που δίνει ο ίδιος ο Καντ της ιδεώδους πολιτείας του Πλάτωνα ως ενσάρκωσης της «αναγκαίας ιδέας» ενός πολιτεύματος που εξασφαλίζει σε κάθε πολίτη του τη μεγαλύτερη δυνατή ελευθερία που να είναι συμβατή με την ελευθερία όλων των άλλων πολιτών: η ελευθερία, όπως μπόρεσε να την εννοήσει ο Καντ, η οποία είναι τόσο σημαντική για την πολιτική θεωρία του Διαφωτισμού, δεν παίζει κανένα ρόλο στη σύλληψη της ιδεώδους πολιτείας της *Πολιτείας*.

Ένα άλλο, σοβαρότερο πρόβλημα που ενέχει η προσέγγιση του Καντ είναι το γεγονός ότι περιλαμβάνει τους εσφαλμένους όρους σύγκρισης. Διότι ο Καντ δεν λέει απλώς ότι η εκ νέου ανάγνωση του Πλάτωνα από γενιά σε γενιά ενδέχεται να οδηγήσει σε μια καλύτερη κατανόηση από ποτέ άλλοτε του φιλοσόφου. Υπάρχουν στιγμές που πιστεύω ότι αυτή η ιδέα ίσως είναι ορθή, ότι από τις πολλαπλές ερμηνείες του έργου του Πλάτωνα, όσο αντικρουόμενες και αν αυτές είναι μεταξύ τους, προκύπτει συλλογικά μια πληρέστερη —ή ασφαλώς πιο σύνθετη— εικόνα της σκέψης του από αυτήν που ήταν δυνατή προηγουμένως. Αλλά, ακόμη και αν αυτές οι ερμηνείες οδηγούν συλλογικά σε μια καλύτερη κατανόηση του Πλάτωνα, το να κατανοεί κανείς τον Πλάτωνα δεν ταυτίζεται με το να κατανοεί πώς ο Πλάτων «κατανοούσε τον εαυτό του». Η αυτοκατανόηση του ίδιου του Πλάτωνα είναι ψυχολογική έννοια, μια άποψη για τον εαυτό του που ο Πλάτων ίσως είχε ή ίσως δεν είχε. Και, όπως ισχύει σε όλες τις περιπτώσεις ερμηνείας, το αντικείμενό μας δεν είναι να συλλάβουμε πώς οι συγγραφείς κατανοούσαν το έργο τους αφότου (ή ενόσω) το παρήγαγαν, αλλά να καταλάβουμε τι ακριβώς είναι αυτό που παρήγαγαν. Ο στόχος μας δεν είναι να ανακτήσουμε ή να ανακατασκευάσουμε τη διανοητική κατάσταση του συγγραφέα, αλλά να εκθέσουμε μια εύλογη ερμηνεία ενός κειμένου.

Εντούτοις, ένα κείμενο αποτελεί προφανώς το έργο κάποιου. Ως επί το πλείστον, δεν μπορούμε να κατανοήσουμε πράξεις και τα παράγωγά τους, ό,τι δηλαδή είναι τα έργα, χωρίς να κατανοούμε εκείνους που φέρουν την ευθύνη για αυτά. Δεν αληθεύει, λοιπόν, ότι η κατανόηση του έργου συνεπάγεται την κατανόηση του δημιουργού του; Και η κατανόηση αυτού που παρήγαγε το έργο δεν ταυτίζεται με την κατανόηση αυτού που, όπως λέμε συχνά, εννοούσε ο δημιουργός με αυτό το έργο; Και αυτό, με τη σειρά του, δεν σημαίνει ότι πρέπει να καθορίσουμε πώς ένας δημιουργός —στην προκειμένη περίπτωση, ο Πλάτων— κατανοούσε το έργο του και, επομένως, τον εαυτό του; Η απάντηση στο πρώτο ερώτημα είναι «Ναι»; στο δεύτερο, «Ναι και Όχι»; στο τρίτο, «Όχι».

Στην προσπάθειά μας να ερμηνεύσουμε ένα κείμενο, είτε πρόκειται για λογοτεχνικό είτε πρόκειται για φιλοσοφικό κείμενο, το αποδίδουμε αναγκαστικά σε έναν δημιουργό, ως έργο του οποίου αντιλαμβανόμαστε αυτό το κείμενο.⁷ Η ερμηνεία του κειμένου που δίνουμε καθοδηγείται από οτιδήποτε άλλο γνωρίζουμε ότι είπε και έγραψε αυτός ο δημιουργός — έχοντας πάντα κατά νου ότι ο καθορισμός αυτού του τελευταίου θα εξαρτηθεί με τη

σειρά του από ό,τι θεωρούμε ότι εννοεί το συγκεκριμένο κείμενο που ερμηνεύουμε. Η διαδικασία, όπως κάθε ερμηνεία, είναι κυκλική, ξεκινώντας από προσωρινές υποθέσεις περί της φύσης των κειμένων και του συγγραφέα που διαβάζουμε και καταλήγοντας σε περαιτέρω, ενίοτε λιγότερο προσωρινές, υποθέσεις περί αυτών, υποθέσεις οι οποίες θα καθοδηγήσουν μελλοντικές ερμηνευτικές απόπειρες που άλλοτε θα ενταχθούν σε νέες ερμηνείες, άλλοτε θα απορριφθούν εφόσον νέες υποθέσεις θα έχουν προκύψει χάρη σε αυτές. Η κατανόηση ενός έργου σημαίνει την ένταξή του σε ένα πλαίσιο το οποίο συμπεριλαμβάνει οτιδήποτε άλλο για το οποίο ο δημιουργός του φέρει την ευθύνη, ακριβώς όπως η κατανόηση της χειρονομίας ενός φίλου που βρίσκεται μακριά από εμάς προϋποθέτει την κατανόηση του αν εκείνος μας αποχαιρετά ή αν μας προειδοποιεί για έναν κίνδυνο που φτάνει από πίσω μας. Η διαφορά είναι μόνο διαφορά βαθμού και πολυπλοκότητας. Η κατανόηση ενός έργου είναι η κατανόηση του δημιουργού του. Και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η απάντηση στο πρώτο ερώτημα παραπάνω είναι «Ναι».

Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, αντιπαραβάλλουμε την προσωρινή κατανόησή μας ενός κειμένου με την προσωρινή κατανόησή μας του δημιουργού, έργο του οποίου είναι αυτό το κείμενο ή, καλύτερα, έργο του οποίου θέλουμε να αποδειχθεί αυτό το κείμενο. Με αυτό εννοώ ότι προσπαθούμε να ερμηνεύσουμε κείμενα, ούτως ώστε να είμαστε σε θέση να τα αποδώσουμε στους δημιουργούς τους με ένα εύλογο σκεπτικό και σε αλληλουχία με ό,τι άλλο γνωρίζουμε για αυτούς, ακόμη και αν κάποιες φορές αλλάζουμε γνώμη περί αυτού κατά την ίδια τη διαδικασία. Ο «δημιουργός» δεν έχει εδώ ως αναφερόμενο το ιστορικό πρόσωπο που συνέθεσε το έργο, δηλαδή την αυτοκατανόηση αυτού του δημιουργού, αλλά αναφέρεται στον χαρακτήρα που εκδηλώνεται στο έργο που είναι παράγωγο της δραστηριότητας αυτού του δημιουργού. Αυτός ο χαρακτήρας, με τη σειρά του, είναι μία πιθανή ιστορική εκδοχή του συγγραφέα. Δηλαδή ο δημιουργός είναι ένας χαρακτήρας που θα μπορούσε να είναι ο συγγραφέας, σε συμφωνία με ό,τι γνωρίζουμε σχετικά με τη βιογραφία, την ιστορία, την ψυχολογία, τη λογοτεχνία, τη φιλοσοφία και πολλά άλλα (δηλαδή τα πάντα). Σημειώστε αυτό το «θα μπορούσε». Ο δημιουργός και ο συγγραφέας δεν είναι απαραίτητα να ταυτίζονται: δεν χρειάζεται ο συγγραφέας να είχε αποδεχτεί συνειδητά την ερμηνεία ενός κειμένου που θεωρούμε πειστικότερη· και, το κυριότερο, ο συγγραφέας ίσως να μην αποδεχόταν την ίδια ερμηνεία εάν βρισκόταν αντιμέτωπος με αυτήν. Σύμφωνα με την ορολογία που χρησιμοποιώ εδώ,

μολονότι κάθε κείμενο είναι προϊόν του συγγραφέα του, το έργο που, μέσω της ερμηνευτικής διεργασίας, θεωρείται ότι συνιστά το κείμενο αυτό δύναται να αποδοθεί σε έναν δημιουργό ο οποίος δεν ταυτίζεται με τον συγγραφέα. Ο συγγραφέας είναι ένα άτομο. Ο δημιουργός είναι ένας χαρακτήρας που συνάδει με ό,τι γνωρίζουμε για τον συγγραφέα, αλλά δεν είναι απαραίτητα ο χαρακτήρας που υπήρξε στην πραγματικότητα ο συγγραφέας. Λέω ότι οι δημιουργοί πρέπει να είναι ιστορικά πιθανές εκδοχές των συγγραφέων, προκειμένου να διασφαλίσω ότι θα αποφευχθεί ο αναχρονισμός και η ασύστολη ερμηνευτική αυθαιρεσία που τον συνοδεύει.

Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση της ερμηνείας, ο στόχος μας είναι να κατανοήσουμε έναν δημιουργό. Και αυτό διαφέρει πολύ από την απόπειρα ανακατασκευής του πώς ένας συγκεκριμένος συγγραφέας κατανοούσε τον εαυτό του. Η ερμηνεία ενός κειμένου σημαίνει τον καθορισμό αυτού που εννοούσε ο δημιουργός του με αυτό, αλλά όχι απαραίτητως αυτού που ο συγγραφέας του εννοούσε στην πραγματικότητα (ή πίστευε ότι εννοούσε) με αυτό. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η απάντηση στο δεύτερο ερώτημά μας, το εάν δηλαδή η κατανόηση ενός κειμένου ταυτίζεται με την κατανόηση αυτού που ο δημιουργός του εννοούσε με αυτό, είναι «Ναι και Όχι». Το ίδιο σκεπτικό δείχνει γιατί η απάντηση στο τρίτο ερώτημα πρέπει να είναι «Όχι». Η κατανόηση του Πλάτωνα, ακόμη και αν την εννοήσουμε ως την κατανόηση αυτού που εννοούσε ο Πλάτων με τα έργα του, δεν ταυτίζεται με την κατανόηση του πώς ο Πλάτων κατανοούσε τον εαυτό του.

Επομένως, όταν είπα ότι μπορούμε να ελπίζουμε να κατανοήσουμε τον Πλάτωνα «αρκετά» καλά, δεν εννοούσα ότι θα μπορούσαμε μόνο να ανακτήσουμε μέρος όσων είχε κατά νου όταν συνέθετε τους διαλόγους του. Εννοούσα, μάλλον, ότι η ερμηνεία δεν μπορεί από τη φύση της να είναι ποτέ πλήρης. Τα φιλοσοφικά κείμενα, στον ίδιο βαθμό με τα λογοτεχνικά, είναι ανεξάντλητα — όχι επειδή έχουν πολλά νόηματα, αλλά επειδή δεν υπάρχει αυτό που θα ήταν το τελεσίδικο νόημα ενός κειμένου, ένα νόημα που θα ήταν δυνατό να καθοριστεί μια για πάντα. Όσο προχωρά η ιστορία, όσο εμφανίζονται νέα κείμενα, όσο αναδύονται νέες δυνατότητες κατανόησης, τα παλαιά κείμενα ερμηνεύονται ξανά και ξανά. Και, παρότι πιστεύω ότι η ερμηνευτική διαδικασία είναι τουλάχιστον εν μέρει σωρευτική, ότι νεότερες ερμηνείες συχνά ενσωματώνουν στοιχεία προγενέστερων ερμηνειών και ενίοτε τις εμπλουτίζουν, δεν πιστεύω ότι, όσο διαρκεί η πορεία της ιστορίας, αυτή η διαδικασία μπορεί ποτέ να φτάσει σε ένα τελικό συμπέρασμα

— εκτός από την περίπτωση εκείνη, κατά την οποία, για διάφορους λόγους, το ενδιαφέρον μας για ένα έργο εξαντλείται. Ένα κείμενο ως προς τις πολλές ερμηνείες του είναι ό,τι και ο κόσμος ως προς τις πολλές θεωρίες που αναπτύσσουμε για αυτόν: και τα δύο είναι ανεξάντλητα, αλλά όχι επειδή το κείμενο διαθέτει πληθώρα νοημάτων ούτε επειδή ο κόσμος αποδεικνύεται ότι περιλαμβάνει πολλαπλά σύμπαντα.

III

Ας υποθέσουμε, λοιπόν, ότι η απόσταση που μας χωρίζει από τον Πλάτωνα δεν μας εμποδίζει, αυτή καθ' εαυτήν, να τον κατανοήσουμε, όπως το έθεσα, αρκετά καλά, ειδικά εφόσον προσεγγίσουμε τα αινιγματικά έργα του με την ευελιξία που προσπάθησα να περιγράψω. Σε αυτή την περίπτωση, μπορούμε άραγε να ελπίσουμε ότι θα μάθουμε από αυτόν κάτι που να έχει περισσότερο από «απλό ιστορικό ενδιαφέρον», κάτι που, παρά το ριζικά διαφορετικό πλαίσιο στο οποίο εντοπίζεται η αρχική σύλληψη και έκφρασή του, να άπτεται των ερωτημάτων που οι φιλόσοφοι, και ο υπόλοιπος κόσμος, θέτουν σήμερα;

Πριν κάνουμε οτιδήποτε άλλο, οφείλουμε να σταματήσουμε ακριβώς στην αρχή του προβληματισμού μας, και να διερωτηθούμε σχετικά με την ίδια την έννοια του «απλού ιστορικού ενδιαφέροντος», η οποία χρησιμοποιείται τόσο συχνά σήμερα για να διακρίνει την εργασία των ιστορικών της φιλοσοφίας από την εργασία εκείνων που θεωρούν τους εαυτούς τους «συστηματικούς» φιλοσόφους ή απλώς φιλοσόφους άνευ περαιτέρω προσδιορισμού. Δεν εννοώ ότι δεν υπάρχουν διαφορές ανάμεσα σε μια φιλοσοφική εργασία ιστορικής υφής και σε μια άλλη που δεν σχετίζεται, τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως, με την ιστορία του θέματός της. Ούτε θεωρώ ότι το παραμικρό δείγμα προορισμένης για μνημένους έρευνας, η οποία αφορά τις απόψεις ενός φιλοσόφου του παρελθόντος για ένα θέμα που, για διάφορους λόγους, δεν αποτελεί πια αντικείμενο συζήτησης, μπορεί κατά κάποιο τρόπο να ασκεί πάντοτε επίδραση στα γραπτά των φιλοσόφων οι οποίοι εργάζονται πάνω σε προβλήματα που τίθενται από τους συγχρόνους τους. (Ούτε πρέπει να ξεχνάμε, από την άλλη πλευρά, ότι πολλά από αυτά ακριβώς τα προβλήματα, με τη σειρά τους, θα πάψουν να εξετάζονται στο μέλλον, όχι απαραίτητως επειδή θα έχουν επιλυθεί οριστικά.) Όμως, δεν μπορεί να γίνει δεκτός ο ισχυρισμός (ο οποίος διατυπώθηκε κάποτε, εν μέρει ως

αστείο) ότι, όπως η ιστορία της φυσικής μελετάται στα τμήματα ιστορίας ή ιστορίας της επιστήμης, έτσι και η ιστορία της φιλοσοφίας θα έπρεπε να ερευνάται σε παρόμοια ανεξάρτητα πανεπιστημιακά τμήματα, ούτως ώστε η πραγματική φιλοσοφική δραστηριότητα, η οποία συνίσταται στη λύση πραγματικών προβλημάτων και όχι στην κατανόηση των απόψεων αποθανόντων, να προχωρήσει προς τα εμπρός.

Πριν από κάποια χρόνια, ο Thomas Kuhn διέκρινε τις επιστήμες από τις τέχνες εν μέρει επί τη βάση της διαφορετικής σχέσης που έχουν οι μεν και οι δε με την ιστορία τους:

Αν και οι σύγχρονοι τούς απευθύνονται με μια διαφορετική ευαισθησία, τα παλαιά προϊόντα της καλλιτεχνικής δραστηριότητας παραμένουν ζωτικά μέρη της καλλιτεχνικής σκηνής. Η επιτυχία του Picasso δεν παρέδωσε τους πίνακες του Rembrandt στις αποθήκες των μουσείων καλών τεχνών... [μολονότι] ούτε ο καλλιτέχνης ούτε το κοινό του θα αποδέχονταν αυτά τα ίδια αριστουργήματα ως θεμιτά προϊόντα της σύγχρονης δραστηριότητας. Σε κανένα άλλο πεδίο δεν είναι ευκρινέστερη η αντίθεση της τέχνης με την επιστήμη. Τα επιστημονικά εγχειρίδια βρίθουν ονομάτων και ενίοτε προσωπογραφιών των ηρώων του παρελθόντος, αλλά μόνον οι ιστορικοί διαβάζουν παλιά επιστημονικά έργα... Σε αντίθεση με την τέχνη, η επιστήμη καταστρέφει το παρελθόν της.⁸

Αυτό που θέλω να υποδείξω είναι ότι, από κάποια τουλάχιστον άποψη, η φιλοσοφία μοιάζει με την τέχνη περισσότερο από ό,τι προϋποθέτει η ιδέα της ριζικής διάκρισης των κλάδων της φιλοσοφίας και της ιστορίας της. Κάποια πεδία της φιλοσοφίας —η λογική, ίσως η φιλοσοφία του πνεύματος (που έχει πια μετονομαστεί σε «γνωστική επιστήμη»), πλευρές της φιλοσοφίας της γλώσσας ή της φιλοσοφίας της επιστήμης— ενδέχεται να βρίσκονται πιο κοντά στα επιστημονικά εγχειρήματα. Κάποια άλλα —μεταξύ των οποίων είναι η ηθική φιλοσοφία και η ψυχολογία, η φιλοσοφία της τέχνης, μέρη της μεταφυσικής και της επιστημολογίας— παρουσιάζουν ορισμένα από τα χαρακτηριστικά που ο Kuhn αποδίδει στις τέχνες: η κατανόηση και η εκτίμησή τους, καθώς και η ικανότητα ουσιαστικής συνεισφοράς σε αυτά τα πεδία, είναι αδιαχώριστες από τη γνώση της ιστορίας τους. Τα βιβλία των συγγραφέων του παρελθόντος δεν καθίστανται παρωχημένα από τα επιστημονικά άρθρα των συγχρόνων μας.

Στις ΗΠΑ, η μελέτη της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας έγινε αποδεκτή ως κλάδος της αναλυτικής φιλοσοφίας κατά κύριο λόγο χάρη στις εργασίες του Γρηγόρη Βλαστού και του G. E. L. Owen (ο οποίος έγραφε τότε στην

Αγγλία) που ανάγονται στα μέσα της δεκαετίας του 1950. Ο Βλαστός επαναδιακδίκησε για τους φιλοσόφους τον Πλάτωνα (ο οποίος ήταν αντικείμενο μελέτης των ελληνοιστών κατά την περίοδο που προηγήθηκε των πρώτων μελετών του Βλαστού) δίνοντας έμφαση σε δύο πλευρές των κειμένων του. Πρώτον, ο Βλαστός επέστησε την προσοχή στα επιχειρήματα του Πλάτωνα, τα οποία ισχυρίστηκε ότι ήταν τα κατ' εξοχήν, και τα πιο αποδοτικά, αντικείμενα της φιλοσοφικής μελέτης των διαλόγων του. Τα επιχειρήματα του Πλάτωνα, έδειξε ο Βλαστός, ήταν σύνθετα, συναρπαστικά, εκλεπτυσμένα, συχνά έγκυρα και, πράγμα ιδιαίτερα σημαντικό σε μια εποχή κατά την οποία η συμβολική λογική θεωρείτο ευρέως ως η ουσία της φιλοσοφίας, επιδεικτικά τυπικής ανάλυσης. Η μελέτη θεμάτων που άπτονται της κριτικής των κειμένων και της λογοτεχνικής ανάλυσης, αν και ο Βλαστός την αναγνώριζε ως αντικείμενο που προσιδίαζε στον κλάδο των Κλασικών Σπουδών, ήταν άσχετη με το φιλοσοφικό (επιχειρηματολογικό ή θεωρητικό) περιεχόμενο των διαλόγων. Δεύτερον, ο Βλαστός υποστήριξε με μεγάλη επιτυχία ότι πολλά από τα ερωτήματα που έθετε ο Πλάτων στα έργα του ταυτίζονταν με ορισμένα από τα ερωτήματα που απασχολούσαν τους αναλυτικούς φιλοσόφους εκείνης της εποχής. Εφόσον η ανάλυση των εννοιών, των φράσεων ή των προτάσεων σε εναργή και κανονιστική μορφή προαπαιτούσε την ικανότητα σαφούς και επαρκούς ορισμού των όρων, καθώς και την επίγνωση των συνθηκών υπό τις οποίες αυτοί οι ορισμοί ήταν επιτυχείς, προαπαιτούσε επίσης μία σαφή και επαρκή εξήγηση της φύσης του ίδιου του ορισμού. Ο σκοπός, όμως, πολλών διαλόγων του Πλάτωνα είναι ακριβώς η ανάδειξη και ο έλεγχος των ορισμών διαφόρων όρων, πολλοί εκ των οποίων έχουν να κάνουν με τις αρετές: ο *Ευθύφρων*, για παράδειγμα, είναι μια απόπειρα να οριστεί η οσιότητα, το θέμα του *Λάχη* είναι η ανδρεία και αυτό του *Χαρμίδη* η σωφροσύνη, ενώ η δικαιοσύνη αποτελεί το αντικείμενο του Πρώτου Βιβλίου της *Πολιτείας*. Συν τοις άλλοις, οι διάλογοι δεν προσφέρουν απλώς ορισμούς συγκεκριμένων εννοιών· εξετάζουν το ίδιο το ζήτημα της φύσης του καλού ορισμού, εκθέτοντας τα προφανή λάθη που κάνουν οι άνθρωποι οι οποίοι δεν έχουν εξετάσει επαρκώς το ζήτημα και μάλιστα προσφέροντας, όπως συμβαίνει στον *Μένωνα*, μια διεξοδική μεθοδολογική συζήτηση των συνθηκών υπό τις οποίες οι ορισμοί δύνανται να προβάλλουν αξίωση επιτυχίας. Εκθέτοντας την αυστηρά λογική δομή της σωκρατικής μεθόδου αποτίμησης (και, τελικά, διαρκούς απόρριψης) των ορισμών, ο Βλαστός απέδειξε ότι ο Πλάτων φαινόταν να είχε αναλάβει αυτό που εύκολα

θα μπορούσε να αναγνωριστεί ως ένα εγχείρημα ουσιαστικής σημασίας για τη σύγχρονη φιλοσοφία.⁹ Έθετε τα δικά μας μεθοδολογικά ερωτήματα.

Στο άρθρο του για το επιχείρημα του «τρίτου ανθρώπου» στον *Παρμενίδη*,¹⁰ ο Βλαστός στράφηκε στην ουσία των απόψεων του Πλάτωνα. Πήρε τη θεωρία των Ιδεών, η οποία συχνά φάνταζε σε πολλούς φιλοσόφους ως ένα αλλοπρόσαλλο αποκύημα της φαντασίας του Πλάτωνα, και την εξημέρωσε, τρόπος του λέγειν. Ο Βλαστός ερμήνευσε τη θεωρία ως μια εκλεπτυσμένη απόπειρα να εξηγηθούν το καθεστώς και η φύση των καθολικών,¹¹ δηλαδή των αντικειμένων όπως οι ιδιότητες ή οι σημασίες, οι οποίες (όπως, π.χ., η ιδιότητα του ύψους ή η σημασία της λέξης «ψηλός») δύνανται να υπάρχουν ταυτόχρονα σε πολλά (σε όλα τα αναρίθμητα ψηλά πράγματα και σε όλες τις χρήσεις της λέξης «ψηλός») δίχως να χάνουν την ενότητα και την ακεραιότητά τους. Το πρόβλημα των καθολικών ήταν επίσης ένα πρόβλημα που βρισκόταν στην πρώτη γραμμή του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος της εποχής, οπότε ο Πλάτων επιστρατεύτηκε ως συνεργάτης σε ένα κοινό και ζωτικής σημασίας εγχείρημα.¹²

Η προσπάθεια του Βλαστού γνώρισε πολύ μεγάλη επιτυχία τόσο σε διανοητικό όσο και σε θεσμικό επίπεδο, και τα πρωιμότερα δοκίμια του παρόντος τόμου, τα δοκίμια πάνω στη μεταφυσική και τη φιλοσοφία της γλώσσας του Πλάτωνα που περιλαμβάνονται στο Μέρος Β' —αυτά, αλλά και ό,τι άλλο έχω γράψει σχετικά με τον Πλάτωνα— οφείλουν πολλά στο έργο του. Οι αναγνώστες αυτών των πρώιμων δοκιμίων θα παρατηρήσουν τη σχεδόν αποκλειστική έμφαση που δίνουν στα επιχειρήματα του Πλάτωνα, όπως και μια τάση που έχουν να προϋποθέτουν ότι τα ερωτήματα του Πλάτωνα συμπίπτουν με τα ερωτήματα που απασχολούν τους σύγχρονους φιλοσόφους. Ακολουθώντας τον Βλαστό, πίστευα ότι ο Πλάτων ανέπτυξε τη θεωρία των Ιδεών και τη δική του φιλοσοφία της γλώσσας εντός του εξής γενικού πλαισίου. Ο Πλάτων γνώριζε, όπως όλοι εμείς, ότι χρησιμοποιούμε μία και μοναδική λέξη (π.χ., τη λέξη «ψηλός») για να περιγράψουμε έναν μεγάλο αριθμό πραγμάτων στον κόσμο: αυτή η λειτουργία, δηλαδή η κατηγορήση, είναι μία από τις στοιχειωδέστερες γλωσσικές δραστηριότητές μας. Όταν αποδίδουμε ένα κατηγορούμενο σε πολλά πράγματα, λέμε ότι όλα αυτά τα πράγματα έχουν κάτι κοινό — στο παράδειγμά μας, την ιδιότητα του ύψους. Τι είναι όμως αυτό το πράγμα, η ιδιότητα του ύψους, που αποτελεί κοινό χαρακτηριστικό των πραγμάτων μεγάλου μεγέθους, και πώς μπορεί το ίδιο να είναι παρόν σε όλα αυτά συγχρόνως; Η θεωρία των

Ιδεών έδωσε μια απάντηση σε αυτή την ερώτηση. Η ιδιότητα του ύψους —το Ύψος— είναι μία Ιδέα, ένα νοητό αντικείμενο το οποίο υπάρχει επέκεινα του αισθητού κόσμου που μας περιβάλλει και στο οποίο «μετέχουν» —μια έννοια που ο Πλάτων δυσκολεύτηκε να εξηγήσει— τα αισθητά αντικείμενα που τυχαίνει να είναι ψηλά. Το να πει κανείς ότι κάτι είναι ψηλό σημαίνει, επομένως, ότι αυτό μετέχει στην Ιδέα του Ύψους. «Ο Σωκράτης μετέχει στο Ύψος» είναι, σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, η ανάλυση που κάνει ο Πλάτων της πρότασης «Ο Σωκράτης είναι ψηλός»: αυτή η ανάλυση δείχνει ότι το «είναι» που συνδέει το υποκείμενο με το κατηγορούμενο σε μια τέτοια πρόταση εκφράζει μια σχέση μεταξύ ενός επιμέρους πράγματος, του Σωκράτη, και ενός καθολικού, του Ύψους.

Το πρόβλημα με αυτή τη θεωρία, υποστήριξε ο Βλαστός στο «The “Third Man” Argument in the *Parmenides*», είναι ότι, για κάποιον ανεξήγητο λόγο, ο Πλάτων επέμεινε ότι η Ιδέα του Ύψους είναι η ίδια ψηλή, ακριβώς όπως η Ιδέα της Ισότητας είναι η ίδια ίση, η Ιδέα της Δικαιοσύνης είναι η ίδια δίκαιη, και ούτω καθεξής για όλες τις Ιδέες. Οι Ιδέες δεν είναι μόνο καθολικά τα οποία μοιράζονται μεταξύ τους πολλά επιμέρους πράγματα, αλλά είναι επίσης παραδείγματα των ιδιοτήτων τις οποίες εκπροσωπούν, τέλεια δείγματα αυτών που υποδηλώνουν. Το Ύψος δεν είναι μόνο ψηλό, είναι επίσης το τελειότερο (ίσως το ψηλότερο;) ψηλό πράγμα στον κόσμο. Τότε, όμως, πώς μπορεί να είναι ένα καθολικό, μια λογική οντότητα την οποία απλώς μοιράζονται μεταξύ τους πολλά επιμέρους;

Ο Βλαστός αποκάλεσε την άποψη σύμφωνα με την οποία κάθε Ιδέα κατέχει η ίδια την ιδιότητα που εκπροσωπεί ως την υπόθεση της «αυτοκατηγόρησης» και αποφάνθηκε ότι είναι αδύνατον να εξηγηθεί ο λόγος για τον οποίο ο Πλάτων μπήκε στον πειρασμό να την υιοθετήσει, εφόσον αυτή ανάγεται στην παράλογη πεποίθηση ότι κάθε ιδιότητα έχει η ίδια την ιδιότητα που αυτή είναι. Ο Βλαστός πρότεινε την πιθανότητα ορισμένες ιδιαιτερότητες της χρήσης της αρχαίας ελληνικής γλώσσας να οδήγησαν τον Πλάτωνα στην υιοθέτησή της, αλλά απέρριψε αυτή την πρόταση διότι, όπως έγραψε, «άλλοι φιλόσοφοι που έγραφαν στην ίδια γλώσσα δεν έκαναν μια τέτοια υπόθεση». Αντ' αυτού, κατέληξε σε κάτι που αποτελούσε σαφώς παραδοχή ότι η άποψη του Πλάτωνα ήταν ακατανόητη, ότι «η υπόθεση έχει πολύ βαθύτερες ρίζες, κυρίως θρησκευτικής υφής, τις οποίες δεν μπορώ να διερευνήσω στο παρόν άρθρο» (Vlastos, στο ίδιο, σ. 181). Αυτή η παράξενη υπόθεση, σε συνδυασμό με κάποιες άλλες απόψεις που φαίνεται ότι είχε

ο Πλάτων, προκάλεσαν ανυπέρβλητα προβλήματα για τη θεωρία των Ιδεών και έβλαψε την απώτερη χρησιμότητά της ως θεωρίας περί των καθολικών. Εντούτοις, μια εσφαλμένη θεωρία πάνω σε ένα ζήτημα εξαιρετικής σημασίας για τους φιλοσόφους δεν μπορεί να αποτελεί αντικείμενο χλευασμού — άλλωστε, πόσες σωστές θεωρίες διαθέτουμε, σε τελευταία ανάλυση, για τα σημαντικά ζητήματα;

Όσο σκεπτόμουν αυτό το θέμα, τόσο λιγότερο με ικανοποιούσε αυτή η κατανόηση της αυτοκατηγορήσης και η άποψη ότι η θεωρία των Ιδεών ήταν μια θεωρία περί των καθολικών. Σύμφωνα με τον Βλαστό, ο Πλάτων γνώριζε πολύ καλά ότι το να πει κανείς ότι ο Σωκράτης είναι ψηλός σημαίνει το να πει ότι ο Σωκράτης είναι ένα ψηλό πράγμα ή ένα μέλος της τάξης των ψηλών πραγμάτων. Με άλλα λόγια, ο Πλάτων καταλάβαινε τι είναι η κατηγορήση. Αυτό που δεν καταλάβαινε είναι τι είναι αυτή η ιδιότητα του ύψους που κατονομάζει την τάξη πραγμάτων στην οποία ανήκει ο Σωκράτης. Και, όταν προσπάθησε να απαντήσει αυτό το ερώτημα, για κάποιον παράξενο λόγο ο Πλάτων συμπέρανε ότι και το Ύψος, επίσης, είναι ψηλό. Αυτό, με τη σειρά του, σημαίνει ότι το Ύψος είναι ένα ψηλό πράγμα, το οποίο είναι προφανώς παράλογο και, μεταξύ άλλων απόψεων που συζητώ στο Κεφάλαιο 9 («Η αυτοκατηγορήση και η πλατωνική θεωρία των Ιδεών») του Μέρους Β', δεν επέτρεψε στη θεωρία να απαντήσει τα ερωτήματα που προοριζόταν να λύσει.

Σε αυτό το σημείο, παρατήρησα ότι ο Πλάτων εισήγαγε πάντα την ιδέα της αυτοκατηγορήσης δίχως ποτέ να αφήσει να εννοηθεί ότι έχρηζε οποιασδήποτε αιτιολόγησης: στα μάτια του, φαινόταν ως μια ιδέα αυτονόητη, όχι ως το παράλογο που φαντάζει στα δικά μας μάτια. Αυτό το γεγονός, σε συνδυασμό με τη μελέτη μου για τον Παρμενίδη, του οποίου η επιρροή στους πρώιμους και μέσους διαλόγους του Πλάτωνα έχει υποτιμηθεί πολύ, με έκανε να σκεφτώ ότι η γενική εικόνα της θεωρίας των Ιδεών στην οποία ήμασταν συνηθισμένοι έπρεπε να αντιστραφεί. Τι θα προέκυπτε, δηλαδή, εάν ο Πλάτων δεν καταλάβαινε πώς γίνεται πολλά πράγματα να περιγράφονται ορθώς με μία λέξη, ένα «ὄνομα»; Τι θα προέκυπτε, εάν τελικά δεν καταλάβαινε τι είναι η κατηγορήση; Τι θα προέκυπτε, εάν ξεκίνησε από την υπόθεση ότι κάθε πράγμα μπορεί να περιγραφεί ή να «κατονομαστεί» (τα αρχαία ελληνικά χρησιμοποιούν κυρίως τη λέξη ὄνομα για τους περισσότερους γλωσσικούς όρους) καταλλήλως μόνο από ένα όνομα που εκφράζει την ίδια τη φύση του πράγματος, όπως τα ονόματα «Προμηθέας» και «Επιμηθέας»,

για παράδειγμα, εκφράζουν τις φύσεις των δύο Τιτάνων που κατονομάζουν; Εάν όντως έτσι ήταν τα πράγματα, τότε το ερώτημα που έθετε ο Πλάτων δεν είναι τι είναι αυτό το οποίο με κάποιο τρόπο μοιράζονται πολλά πράγματα (λ.χ., τα πολλά ψηλά πράγματα στον κόσμο) μεταξύ τους. Με βάση την υπόθεση ότι το όνομα «ψηλός» είναι το σωστό όνομα του Ύψους, το ερώτημα του Πλάτωνα θα ήταν μάλλον πώς είναι δυνατόν αυτός ο όρος να κατονομάζει επίσης όλα εκείνα τα πράγματα. Εάν ο Πλάτων πίστευε ότι ένα όνομα έχει μια φυσική συνάφεια με το πράγμα που κατονομάζει και εφαρμόζεται σε αυτό το πράγμα επειδή αποκαλύπτει τη φύση του, τότε η ιδέα ότι το Ύψος είναι ψηλό, ότι κατονομάζεται από το όνομα «ψηλό», παύει να είναι αυθαίρετη υπόθεση. Το πρόβλημα μετατρέπεται κατ' αντιστροφήν στο ερώτημα πώς γίνεται το όνομα «ψηλός» να κατονομάζει επίσης όλα τα διάφορα ψηλά πράγματα στον κόσμο, τη φύση των οποίων ούτε εκφράζει ούτε μπορεί να εκφράσει. Διότι, εάν την εξέφραζε, τότε θα αποδεικνυόταν ότι, εφόσον τα πράγματα που μοιράζονται μεταξύ τους την ίδια φύση είναι τα ίδια, τελικά όλα τα ψηλά πράγματα είναι το ίδιο πράγμα!

Επομένως, όπως υποστηρίζω στο Κεφάλαιο 9, δεδομένου αυτού του συνόλου υποθέσεων, η θεωρία των Ιδεών αποδεικνύεται ότι δεν είναι μια θεωρία περί των καθολικών αλλά μια πρώτη απόπειρα να εξηγηθεί πώς είναι δυνατή η κατηγορήση, δηλαδή η εφαρμογή ενός όρου σε πολλά αντικείμενα — αυτό που τώρα θεωρείται ως μια από τις στοιχειωδέστερες λειτουργίες της γλώσσας. Παρουσιάζω επίσης μία σύντομη επισκόπηση των ιστορικών προηγούμενων μιας τέτοιας προσέγγισης στο Κεφάλαιο 6 («Οι τρεις ὁδοὶ διζήσιος του Παρμενίδη»), πράγμα που δικαιολογεί την ένταξή του στον παρόντα τόμο, αν και η σύνδεσή του με τον Πλάτωνα είναι σχετικά έμμεση. Μία από τις κύριες διαφορές μεταξύ της δικής μου άποψης για τη θεωρία των Ιδεών και της εκδοχής που βρήκε μεγάλη απήχηση αφότου κατέστη δημοφιλής από τον Βλαστό είναι ότι δεν θεωρώ πως η πρόταση «Ο Σωκράτης μετέχει στο Ύψος» αναλύει την πρόταση «Ο Σωκράτης είναι ψηλός». Αντ' αυτού, θεωρώ πως στους μέσους διαλόγους του, από τον *Φαίδωνα* και το *Συμπόσιο* έως το πρώτο μέρος του *Παρμενίδη*, όπου συζητά ο ίδιος τα προβλήματα που του έθεσε η θεωρία του, ο Πλάτων πίστευε ότι η πρόταση «Ο Σωκράτης μετέχει στο Ύψος» αντικαθιστά την πρόταση «Ο Σωκράτης είναι ψηλός». Μόνο στις Ιδέες μπορεί να αποδοθεί καταλλήλως το Είναι, μόνο το Ύψος, και τίποτε άλλο, είναι όντως ψηλό· οτιδήποτε άλλο απλώς μετέχει στις Ιδέες και, εφόσον έχει αποκλειστεί από τη σφαίρα του Είναι,

ανήκει στην κατώτερη σφαίρα του Γίγνεσθαι. Μόνο στα ύστερα έργα του, στο δεύτερο μέρος του *Παρμενίδη* και στον *Σοφιστή*, ο Πλάτων αντιλαμβάνεται ότι το να συνιστά κάτι τη φύση μιας ιδιότητας δεν είναι ο μόνος τρόπος να προσδιορίζεται από την εν λόγω ιδιότητα· και μόνο τότε, όπως ισχυρίζομαι στο Κεφάλαιο 10 («Μέθεξη και κατηγορήση στην ύστερη σκέψη του Πλάτωνα»), προτείνει την πρώτη θεωρία κατηγορήσης στη δυτική σκέψη — ίσως μια απλή και αφελή θεωρία, πλην όμως ένα απαραίτητο βήμα για τις εκλεπτυσμένες απόψεις για τις οποίες υπερηφανευόμαστε σήμερα.

Έχω συνείδηση του γεγονότος ότι όσα μόλις έγραψα δύσκολα μπορούν να γίνουν κατανοητά από μόνα τους. Όμως ο λόγος για τον οποίο παρουσίασα αυτές τις δύο εναλλακτικές προσεγγίσεις στη μεταφυσική και τη φιλοσοφία της γλώσσας του Πλάτωνα δεν ήταν για να εξηγήσω τις θεωρίες και να επιχειρηματολογήσω υπέρ των προτερημάτων της μιας επί της άλλης. Η πρόθεσή μου ήταν να δείξω ότι, κάποιες φορές, ο τρόπος με τον οποίο μπορούμε να κάνουμε τον Πλάτωνα να μιλήσει σε εμάς δεν είναι να υποθέσουμε ότι εγείρει τα δικά μας ερωτήματα, εφόσον σε αυτή την περίπτωση ενδέχεται να κρίνουμε τις απαντήσεις του σε αυτά ως μάλλον κακές. Απεναντίας, η άποψή μου για τη θεωρία των Ιδεών προϋποθέτει ότι τα ερωτήματα του Πλάτωνα ήταν πολύ διαφορετικά από τα δικά μας, αλλά ότι οι απαντήσεις που έδωσε σε αυτά τα ερωτήματα ήταν έξοχες. Το ερώτημα περί του πώς γίνεται πολλά πράγματα να περιγραφούν από έναν όρο — πώς είναι δυνατή η κατηγορήση — δεν τίθεται σχεδόν ποτέ στις μέρες μας. Αλλά ο λόγος για τον οποίο δεν τίθεται είναι ότι ο Πλάτων, με μοναδικό εργαλείο την έννοια του ονόματος το οποίο στην καλύτερη περίπτωση θα μπορούσε να είναι το όνομα ενός και μοναδικού πράγματος, ανέπτυξε σταδιακά τις θεωρήσεις που επρόκειτο να καταλήξουν στις διακρίσεις μεταξύ ονοματοδοσίας και περιγραφής, ουσίας και συμβεβηκότος, ταυτότητας και πολλαπλότητας, οι οποίες μας επέτρεψαν να σκεφτούμε (αν και όχι απαραίτητως σωστά) ότι η κατηγορήση δεν αποτελεί πια φιλοσοφικό πρόβλημα.

Αυτός ο τρόπος κατανόησης του Πλάτωνα, ο οποίος τον εφοδιάζει με καλές απαντήσεις σε παλαιά ερωτήματα παρά με κακές απαντήσεις σε νέα ερωτήματα, ενδέχεται να δώσει την εντύπωση ότι τον απομακρύνει ακόμη περισσότερο από τη σύγχρονη φιλοσοφική σκηνή. Πρόκειται όμως για απατηλή εντύπωση. Διότι η αντίληψη των απόψεων του Πλάτωνα για την κατηγορήση όχι ως αδύναμων ανταγωνιστών των σημερινών θεωριών αλλά περισσότερο ως ισχυρών προγόνων τους μας οδηγεί στη συνειδητοποίηση

του του γεγονότος ότι ακόμη και κάποια από τα πιο γενικά και αφηρημένα προβλήματα της φιλοσοφίας έχουν ιστορικό υπόβαθρο και η φύση τους δεν εξαντλείται από τον πιο πρόσφατο τρόπο με τον οποίο έχουν τεθεί. Η φύση τους, αντιθέτως, συνίσταται σε ολόκληρη την ιστορία των λύσεων οι οποίες παρήγαγαν τα ερωτήματα που εγείρουμε σήμερα. Μια διαφορετική κατανόηση της ιστορίας ενός προβλήματος μπορεί, συνεπώς, να παραγάγει μια διαφορετική κατανόηση της φύσης του προβλήματος και, άρα, του ίδιου του προβλήματος. Επιπλέον, εφόσον πιστεύω ακράδαντα ότι δεν υφίσταται μία και μοναδική, διακριτή μέθοδος διερεύνησης φιλοσοφικών προβλημάτων, έχουμε πολύ μεγαλύτερες πιθανότητες να μάθουμε περισσότερα για το πώς ασκείται καλά η φιλοσοφία, αν εξετάζουμε καινοτόμες και συναρπαστικές απαντήσεις σε αναπάντεχα ερωτήματα παρά προβληματικές απαντήσεις σε ήδη οικεία ερωτήματα. Αυτό, φυσικά, δεν αποτελεί «ουσιαστική» συμβολή στη φιλοσοφική κατανόηση. Αλλά, εφόσον ουσιαστικές συμβολές συνήθως κάνουν όσοι είναι εξοικειωμένοι με τις καλύτερες μέχρι στιγμής ουσιαστικές συμβολές, είναι παρ' όλα αυτά απαραίτητο.

Στην πλειονότητα των δοκιμιών αυτού του τόμου, επιδιώκω να μην θεωρώ δεδομένα τα ερωτήματα και τα ενδιαφέροντα του Πλάτωνα, προκειμένου να αποφύγω την ανάγνωσή του με εκείνους τους όρους οι οποίοι είναι για εμάς πιο πρόχειροι και οικείοι στη δική μας σκέψη και γλώσσα.¹³ Ενίοτε, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της κατηγορήσεως, το αποτέλεσμα είναι ότι, σε σύγκριση με τα δικά μας, τα προβλήματα του Πλάτωνα φαίνονται όντως πολύ πιο διαφορετικά από ό,τι ίσως θα περιμέναμε. Άλλες φορές, ωστόσο, ισχύει το αντίθετο, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της «φιλοσοφίας της τέχνης» του Πλάτωνα, στην οποία εστιάζουν τα δοκίμια του Μέρους Γ'. Η *Πολιτεία*, βέβαια, είναι σοκαριστική για πολλούς λόγους. Ένας από τους διασημότερους εξ αυτών είναι ότι το έργο τελειώνει με μια προγραφή της ποίησης (και της ζωγραφικής, όπως εσφαλμένα πιστεύουν μερικοί) από την ιδανική πολιτεία που το ίδιο οραματίζεται. Τώρα, σύμφωνα με τους όρους οι οποίοι είναι πιο πρόχειροι και οικείοι σε εμάς, η ποίηση και η ζωγραφική είναι παραδειγματικές περιπτώσεις των καλών τεχνών, έτσι όπως τις εννοούμε. Άρα, μας δίνεται η εντύπωση ότι ο Πλάτων είναι αδυσώπητος εχθρός της τέχνης γενικά — μια άποψη παράξενη και απωθητική αυτή καθ' εαυτήν, η οποία όμως είναι και ανησυχητική στο μέτρο που τον θέλει ανίκανο να δει ότι οι δικοί του διάλογοι είναι οι ίδιοι παραδειγματικές περιπτώσεις των καλών τεχνών, έτσι όπως τις εννοούμε. Έχουν γίνει

αναρίθμητες απόπειρες να απορριφθεί, να υποβαθμιστεί ή ακόμη και να δικαιολογηθεί μερικώς αυτή η στάση του Πλάτωνα, κάποιες από τις οποίες συζητώ στο Κεφάλαιο 12 («Ο Πλάτων για τη μίμηση και την ποίηση στο Δέκατο Βιβλίο της *Πολιτείας*»). Θεωρώ ότι όλες αποτυγχάνουν.

Αποτυγχάνουν, διότι αποδίδουν στον Πλάτωνα τα λάθος ερωτήματα. Αυτό υποστηρίζει το Κεφάλαιο 13 («Πλάτων και ΜΜΕ»). Αν δώσουμε προσοχή στις ανησυχίες που εκφράζει ο Πλάτων, στους λόγους που επικαλείται προκειμένου να προγράψει την ποίηση, καθώς και στη θέση και λειτουργία της ποίησης (επικής και δραματικής) στην κλασική και μετακλασική Αθήνα, αρχίζει να αναδύεται μια πολύ διαφορετική εικόνα. Η ποίηση που δέχεται την επίθεση του Πλάτωνα, μολοντί έχουμε φτάσει να αποδίδουμε σε αυτήν όπως και στους πλατωνικούς διαλόγους παραδειγματική αξία ως «υψηλή τέχνη», αποτελούσε, την εποχή κατά την οποία έγραφε ο Πλάτων, τη λαϊκή διασκέδαση της Αθήνας. Από άποψη τόσο δομική (λαμβάνοντας υπόψη τις αποτρόπαιες και συχνά ανήθικες ιστορίες που αφηγούνταν· το γεγονός ότι αυτές οι ιστορίες επαναλαμβάνονταν σε ευρηματικές παραλλαγές στη βάση των οποίων έχαιραν εκτίμησης από ανθρώπους εξοικειωμένους με τις πολλαπλές εκδοχές τους· και τον εγγενώς ρεαλιστικό χαρακτήρα της), όσο και κοινωνική (λαμβάνοντας υπόψη ότι απευθυνόταν στο ευρύτερο δυνατό ακροατήριο· ότι ήταν ιδεολογικά φορτισμένη, ως επί το πλείστον υπέρ της δημοκρατίας· και ότι παρουσιαζόταν σε εορταστική ατμόσφαιρα), η δραματική ποίηση της Αθήνας προσιδίαζε περισσότερο στα θεατρικά έργα της ελισαβετιανής εποχής, στα μυθιστορήματα του 18ου αιώνα, στις κινηματογραφικές ταινίες που σηματοδότησαν την αρχή του 20ού αιώνα, καθώς και στην τηλεόραση που χαρακτηρίζει το τέλος του. Όταν, λοιπόν, ο Πλάτων υποστηρίζει ότι η ποίηση συγχέει το γνήσιο με το κίβδηλο, ότι προσφέρεται μόνο για αναπαράσταση χυδαίων και βίαιων θεμάτων, ότι προτρέπει ακόμη και τα ευφύστερα μέλη του ακροατηρίου της να ζήσουν σύμφωνα με τρόπους τους οποίους διαφορετικά θα θεωρούσαν αξιοκαταφρόνητους, εκθέτει ό,τι συνιστά τον πυρήνα κάθε επίθεσης της διανόησης, από την εποχή του έως τώρα, ενάντια στη λαϊκή κουλτούρα και διασκέδαση. Και, εκτός εάν μπορούμε να δείξουμε ότι ο παραλληλισμός που ανέφερα δεν ισχύει, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με ένα σοβαρό δίλημμα. Διότι είτε ο Πλάτων είχε άδικο για τις τρομερές επιπτώσεις του Ομήρου και του Αισχύλου και παρανοούσε την καλλιτεχνική αξία του έργου τους (σε αυτή την περίπτωση, πολλοί από όσους χλευάζουν τη λαϊκή διασκέδαση για τους ίδιους λόγους με τον Πλάτωνα έχουν τόσο

άδικο όσο είχε αυτός, και παρανοούν και αυτοί το καλλιτεχνικό δυναμικό της), είτε εμείς έχουμε δίκιο για τη φαυλότητα της λαϊκής διασκέδασής μας (περίπτωση στην οποία δεν δικαιούμαστε να απορρίψουμε όσο εύκολα θα θέλαμε την προγραφή του Σοφοκλή και του Ευριπίδη από τον Πλάτωνα). Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, ο Πλάτων καθίσταται άμεσος συμμετέχων σε μια κρίσιμη σύγχρονη διαμάχη — όχι τόσο τη διαμάχη για την «ηθικότητα της τέχνης» όπως αυτή εξετάζεται στα εξειδικευμένα περιοδικά, όσο την εξαιρετικά σοβαρή δημόσια διαμάχη για τον ρόλο της λαϊκής κουλτούρας και διασκέδασης στη γενική οικονομία της ζωής. Και πολλοί από όσους βρίσκουν στον Πλάτωνα το πολύ ένα «απλό ιστορικό ενδιαφέρον» δεν κάνουν τίποτε άλλο από το να επαναλαμβάνουν τα δικά του επιχειρήματα και να συμμερίζονται τη δική του στάση χωρίς να καταλαβαίνουν τι κάνουν. Μια τέτοια άγνοια δεν είναι ουδέτερη· παράγει λιγότερο καλά επιχειρήματα και πιο ανόητες απόψεις. Σε αυτή την περίπτωση, η διάκριση μεταξύ «ιστορικής» και «συστηματικής» σημασίας δεν μπορεί καν να τεθεί.

Τα δοκίμια για την ηθική, την ηθική ψυχολογία, την προσωπικότητα και τη ζωή του Σωκράτη, τα οποία συναπαρτίζουν το Μέρος Α΄, αντιπροσωπεύουν, εν συνόλω, το πιο πρόσφατο δείγμα εργασίας που περιλαμβάνει ο τόμος. Είναι αυτά που, ίσως περισσότερο από όποια άλλα, συνδυάζουν τα ποικίλα χαρακτηριστικά της γενικής προσέγγισης στον Πλάτωνα που σκιαγράφησα μέχρι εδώ. Η ανάλυση της επιχειρηματολογίας συνοδεύεται από μια ιδιαίτερη προσοχή στο δραματικό αποτέλεσμα των διαλόγων, το οποίο ισχυρίζομαι ότι υποδεικνύει πως, παρά την κυρίαρχη εντύπωση ότι ο Σωκράτης αφιέρωσε τη ζωή του στη βελτίωση των συγχρόνων του, το πρόγραμμά του ήταν κατ' ουσίαν πιο ατομικιστικό απ' ό,τι συνήθως εικάζουμε. Πρωταρχικό μέλημα του Σωκράτη ήταν αυτό που αποκαλούσε *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, όπου αυτός ο εαυτός ήταν προπαντός ο δικός του. Ναι μεν παρότρυνε τους συγχρόνους του να κάνουν το ίδιο, αλλά ακόμη και αυτή η παρότρυνση εμπεριείχε ένα στοιχείο αμιγώς προσωπικό. Ο Σωκράτης παραδεχόταν, όπως είδαμε, ότι δεν γνώριζε τι είναι η *ἀρετή*, ταυτόχρονα όμως πίστευε ότι μόνο κάποιος που είναι αγαθός μπορεί να αναγνωρίσει έναν άλλο αγαθό άνθρωπο. Συνεπώς, αν οι άνθρωποι έδειχναν πράγματι την επιμέλεια για τον εαυτό τους που συνιστούσε ο Σωκράτης, και έτσι γίνονταν και τον έπειθαν ότι είχαν γίνει αγαθοί, τότε ο Σωκράτης, αναγνωρίζοντάς τους, θα αντιλαμβανόταν ότι είχε πετύχει τον στόχο που είχε θέσει για τον εαυτό του, ότι είχε αποκτήσει ο ίδιος την *ἀρετήν*. Άρα, ο Σωκράτης ήταν πολύ λιγότερο

δάσκαλος των άλλων απ' ό,τι τείναμε να πιστεύουμε. Η βελτίωση των άλλων, όσο αξιόλογο και πολύτιμο σκοπό και αν αποτελεί αφ' εαυτής, δεν ήταν κεντρικό κομμάτι της επιμέλειας που επιφύλασσε για τον εαυτό του.

Το πρόβλημα περί της ακριβούς φύσης της *ἀρετῆς* επιβάλλει μια επανερμηνεία των ερωτημάτων που βλέπουμε τον Πλάτωνα να θέτει στους διαλόγους του. Οι περισσότεροι συμφωνούν ότι ο αρχαιοελληνικός όρος *ἀρετή* διαθέτει ένα πολύ μεγαλύτερο σημασιολογικό εύρος από τον αγγλικό όρο (*virtue*), ο οποίος χρησιμοποιείται συνήθως για να μεταφράσει τον πρώτο, καθώς και ότι η *ἀρετή* αφορά πολλά περισσότερα από την ηθική αγαθότητα — εφαρμόζεται, για παράδειγμα, σε ζώα και άψυχα αντικείμενα, καθένα από τα οποία διαθέτει τη δική του χαρακτηριστική *ἀρετήν*. Εντούτοις, μόλις ξεκινά η συζήτηση για τις απόψεις του Πλάτωνα, αμέσως τείνουμε να λησμονούμε αυτούς τους προσδιορισμούς: η επιθυμία του Σωκράτη να μάθει τι είναι η *ἀρετή* και εάν μπορεί αυτή να διδαχθεί γίνεται κατανοητή ως ενδιαφέρον για αυτό που καθιστά τους ανθρώπους ηθικά αγαθούς και για τον τρόπο, αν αυτός όντως υπάρχει, με τον οποίο μπορεί να μεταδοθεί η ηθική αρετή [*moral virtue*]. Αλλά αυτά τα ερωτήματα δεν συλλαμβάνουν την ακραία φύση της διαμάχης ανάμεσα στον Σωκράτη και τα υπόλοιπα μέλη αυτού που ο George Kerferd ονόμασε «Σοφιστική κίνηση»,¹⁴ τα οποία ισχυρίζονταν ότι μπορούσαν να διδάξουν στους μαθητές τους, επ' αμοιβή, πώς να αποκτήσουν την *ἀρετήν* και ταύτιζαν το αντικείμενο της διδασκαλίας τους με την πολιτική εξουσία και την οικονομική επιτυχία (βλ., π.χ., *Πρωταγόρας* 318e-320c). Εκλαμβάνοντας την *ἀρετήν* ως ηθική αγαθότητα, ο Benjamin Jowett, μεταξύ άλλων, έγραψε σε σχέση με την ερώτηση εάν κάτι τέτοιο μπορεί να διδαχθεί, την οποία απευθύνει ο Μένων στον Σωκράτη, ότι «κανείς δεν θα ρωτούσε ή θα απαντούσε κάτι τέτοιο τη σύγχρονη εποχή».¹⁵ Το θέμα εμφανίζεται, για άλλη μια φορά, ως απλού ιστορικού ενδιαφέροντος.

Εάν, όμως, για τους λόγους που προσπαθώ να εκθέσω στα δοκίμια για τον Σωκράτη του παρόντος τόμου, ερμηνεύσουμε την *ἀρετήν* με ευρύτερο τρόπο, ως κάτι συγγενέστερο με την «επιτυχία» παρά με την ηθική αγαθότητα, ως αυτό που ευθύνεται για την καλή υπόληψη των ανθρώπων στα μάτια των ομοίων τους, τότε η αρχαία διαμάχη αποκτά μια άμεση σύγχρονη αντήχηση. Διότι τώρα το ερώτημα μετατρέπεται στο ερώτημα τι σημαίνει να είναι κανείς επιτυχημένος και πώς μπορεί κανείς να εξασφαλίσει την επιτυχία για τον εαυτό του. Η επιτυχία, πολύ περισσότερο από την ηθική αγαθότητα, ανήκει σε αυτές που συχνά καλούνται «ουσιωδώς αμφισβητούμενες

έννοιες». Και αυτό που παρατηρούμε στις συγκρούσεις του Σωκράτη και του Πλάτωνα, από τη μια πλευρά, με τον Πρωταγόρα, τον Γοργία ή τον Εύηνο, από την άλλη, είναι μια βαθιά διαφωνία αναφορικά με την ίδια τη φύση της κατάστασης αυτής που κανείς τους δεν διστάζει να ονομάσει *ἀρετήν*. Ενώ ο Πρωταγόρας ευαγγελίζεται ότι θα διδάξει στους μαθητές του πώς να εξασφαλίσουν οικονομική ευημερία και πολιτική εξουσία, ο Σωκράτης επιμένει ότι η *ἀρετή* συνίσταται στην κατοχή αυτών που τώρα αποκαλούμε ηθικές αρετές [moral virtues]. Ενώ ο κόσμος ταυτίζει την επιτυχία με τη δημόσια επιδοκιμασία, ο Σωκράτης επιμένει ότι η «πραγματική» επιτυχία συνίσταται στην κατοχή ψυχικής αρμονίας. Στην επιμονή των σοφιστών ότι η επιτυχία είναι διδακτή, ο Σωκράτης αντιτάσσει ότι, ακόμη και αν είναι, συνιστά στην καλύτερη περίπτωση ένα φτωχό υποκατάστατο αυτού που καθιστά ένα ανθρώπινο ον αληθινά αξιόλογο. Σήμερα, ο κατά κύριο λόγο προφορικός τρόπος διδασκαλίας των σοφιστών έχει αντικατασταθεί από την τυπογραφική και την ηλεκτρονική εκδοχή του. Όμως πολλά άτομα κάνουν περιουσίες —περιουσίες αντίστοιχες εκείνης την οποία φέρεται να συσώρευσε για τον εαυτό του ο Πρωταγόρας— δείχνοντας στους ανθρώπους τα «μυστικά» διαφόρων μορφών επιτυχίας (στις διαπροσωπικές σχέσεις, στα επιχειρηματικά εγχειρήματα, στην απόκτηση εξουσίας), ενώ οι διανοούμενοι γενικά και οι φιλόσοφοι ειδικότερα προσπερνούν αυτά τα άτομα με σιωπηλή περιφρόνηση και απαξίωση. Μολονότι είμαστε πεπεισμένοι ότι γυρολόγοι τέτοιου φυράματος δεν διδάσκουν αυτό που διαφημίζουν και ότι, ακόμη και αν το κάνουν, μεταδίδουν μια φάυλη αντίληψη για αυτό που αποτελεί μια άξια λόγου ανθρώπινη ζωή, αρνούμαστε να τους αντιμετωπίσουμε και να αρθρώσουμε άμεσα και δημόσια μια εναλλακτική αντίληψη για αυτό στο οποίο συνίσταται μια τέτοια ζωή. Αυτό, όμως, είναι ακριβώς ό,τι έκαναν ο Σωκράτης και ο Πλάτων που ακολούθησε τα βήματα του δασκάλου του: αρνήθηκαν να προσπεράσουν τέτοιους ανθρώπους, τους επιτέθηκαν ευθέως και χωρίς υπεκφυγές, υποστήριξαν ότι αυτό που εκείνοι δίδασκαν, εάν όντως το δίδασκαν, δεν ήταν παρά κατ' επίφασιν επιτυχία και δεν είχε εξ αρχής καμία αξία να το μάθει κανείς, και παρουσίασαν μια αντίληψη για την πραγματική επιτυχία, η οποία καθιστά τους ανθρώπους δικαίως αξιοθαύμαστους.