

Ποιον θεραπεύει ο Ασκληπιός; Ιστορική αλήθεια και φιλοσοφική επινόηση πίσω από τα τελευταία λόγια του Σωκράτη*

Ανάμεσα στα κείμενα που περιγράφουν τις συνθήκες θανάτου ενός φιλοσόφου ο Φαίδων κατέχει ξεχωριστή θέση: αφενός, λόγω της κεντρικής του σημασίας στην πρόσληψή μας του ίδιου του Σωκράτη, μια που ο θάνατός του κατά παράδοξο ίσως τρόπο σημαίνει την αρχή της καταγραφής ή ακόμη και –στο μέτρο που διατηρούμε επιφυλάξεις για τη σχέση των σωκρατικών διαλόγων με τη σκέψη του ιστορικού Σωκράτη– της παραγωγής της φιλοσοφικής του σκέψης από τους επιγόνους του· αφετέρου, επειδή ο Πλάτων, που θα λέγαμε ότι με αυτόν τον τρόπο εγκαινιάζει το γραμματειακό είδος της «θανατογραφίας», εκμεταλλεύεται την κατάσταση και, προσφέροντας ως δώρο στον δάσκαλό του τη θεωρία της ανάμνησης, αναπτύσσει με νηφαλιότητα μια σειρά από καίρια ζητήματα που συνδέονται με το θέμα του θανάτου, ξεκινώντας από την ιδέα της αθανασίας της ψυχής και καταλήγοντας στο πρόγραμμα της τελεολογικής εξήγησης των φυσικών φαινομένων. Κανείς σήμερα δεν θα χρησιμοποιούσε τον Φαίδωνα ως ιστορικό τεκμήριο των τελευταίων στιγμών του Σωκράτη, παρά μόνο, και πάντα με κάποια επιφύλαξη, για ελάχιστα πραγματολογικά στοιχεία, όπως είναι η πληροφορία ότι η εκτέλεση της ποινής καθυστέρησε, επειδή η ημέρα της συνέπεσε με την αποστολή του πλοίου που κά-

* Θα ήθελα να ευχαριστήσω την Παρασκευή Κοτζιά, τον Γιώργο Ζωγραφίδη, τον Στασινό Σταυριανέα, τον Κώστα Μακρή, τον Βασίλη Κάλφα, τον Γιώργο Παπαδόπουλο και την Ξανθίππη Μπουρολογιάννη για τις πολύτιμες παρατηρήσεις τους στο κείμενό μου. *Συντομογραφίες*: DK = H. Diels & W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Βερολίνο ¹⁰1961· LSJ = H.G. Liddell, R. Scott & H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*. Οξφόρδη ⁹1968.

θε χρόνο έστελναν οι Αθηναίοι στη Δήλο,¹ ή η περιγραφή της τελικής σκηνής του θανάτου.² Όμως τόσο η αναστολή της εκτέλεσης της ποινής όσο και η περιγραφή των κλινικών συμπτωμάτων του Σωκράτη στην τελική σκηνή του θανάτου αφορούν μεμονωμένες πληροφορίες, που δεν φαίνονται να συνδέονται με ουσιαστικό τρόπο με τα επιχειρήματα του διαλόγου. Διαφορετική είναι η

1. *Φαίδων* 58a· Ξενοφών, *Απομνημονεύματα*, 4.8.2. Το να πιστεύουμε ότι ο Πλάτων ενδιαφερόταν να καταγράψει συζητήσεις ανάμεσα στον Σωκράτη και τους μαθητές του με ιστορική ακρίβεια, ή το να θεωρούμε πως η αντίθετη επιλογή θα ισοδυναμούσε με συνειδητή εξαπάτηση του κοινού εκ μέρους του φιλοσόφου προϋποθέτει μια μάλλον αναχρονιστική αντίληψη για τις αρχαίες πηγές. Ενδεικτικό της απόστασης που χωρίζει τις απαιτήσεις της νεότερης ιστοριογραφίας από τις αρχαίες πηγές είναι το πώς ο ίδιος ο Θουκυδίδης, στις πολύ γνωστές παρατηρήσεις του σχετικά με τη μέθοδο που ακολουθεί ο ίδιος, εξηγεί ότι στόχος του δεν ήταν να μιλήσει για το τι πράγματι είπαν οι ομιλητές αλλά να συνθέσει λόγους οι οποίοι κατά τη γνώμη του αιτιολογούσαν τη στάση που επέλεξε ο κάθε ομιλητής (1.22.1). Βλ. σχετικά Finley 1985, 12-5· Yunis 2003, 201. Ο Momigliano (1971, 46) τοποθετεί τους Σωκρατικούς σε «μια ζώνη μεταξύ αλήθειας και φαντασίας που τόσο εκπλήσσει τον επαγγελματία ιστορικό». Ωστόσο, η πιο αναχρονιστική προσέγγιση των διαλόγων του Πλάτωνα, και πιο συγκεκριμένα του *Φαίδωνα*, αποτυπώνεται σε κατά τα άλλα έγκριτες μελέτες. Χαρακτηριστική είναι η διατύπωση του Taylor (2000, 215-6· το βιβλίο του δημοσιεύεται για πρώτη φορά το 1927): «Είμαστε [...] υποχρεωμένοι να δεχτούμε ως ιστορική σε όλα της τα ουσιαστικά σημεία την περιγραφή που δίνει [ο Πλάτων] για τη συμπεριφορά και τη συνομιλία του Σωκράτη την τελευταία ημέρα της ζωής του, εκτός αν είμαστε έτοιμοι να θεωρήσουμε τον Πλάτωνα ικανό για μια συνειδητή και σκόπιμη διαστρέβλωση των γεγονότων, την οποία μπορούσαν να επισημάνουν τα ίδια τα πρόσωπα που κατονομάζει ως πηγές της αφήγησής τους»· πρβ. Burnet 1911, ix-x. Ότι ο *Φαίδων* δεν πρέπει να θεωρηθεί ως αξιόπιστη πηγή για την τελευταία μέρα του Σωκράτη είναι η άποψη που παρουσιάζεται ήδη από τον Αθήναιο, XI 505e, ο οποίος παραπέμπει στη σχετική ετυμολογία του ίδιου του *Φαίδωνα*. Για την αξιοπιστία των περιγραφών των θανάτων των φιλοσόφων ως ιστορικών πηγών, βλ. και Μακρής στον παρόντα τόμο.

2. Σε ένα πολύ γνωστό άρθρο του, ο Christopher Gill έχει υποστηρίξει την άποψη ότι ο Πλάτων χάριν ευπρεπείας αποφεύγει να καταγράψει τα απεχθή συμπτώματα που θα έπρεπε να έχει η χορήγηση του φαρμάκου στον Σωκράτη, έτσι ώστε να μην αλλοιώσει την εικόνα ενός αξιοπρεπούς φιλοσόφου ο οποίος με θάρρος οδεύει προς το τέλος του (Gill 1973, ακολουθούμενος από τον Ober 1977· πρβ. Graves κ.ά. 1991). Ωστόσο, αυτό το εκ πρώτης όψεως εύλογο επιχειρήμα δεν λαμβάνει υπόψη του ορισμένα χωρία από τον Θεόφραστο από τα οποία προκύπτει ότι το κώνειο μπορούσε να επιφέρει έναν ήρεμο θάνατο – μάλιστα ο Θεόφραστος αναφέρει ανθρώπους που επέλεξαν το κώνειο γι' αυτήν ακριβώς την ιδιότητά του (*Περί φυτών ιστορία*, 9.16.8). Η ακριβής σύσταση του φαρμάκου που χορηγήθηκε στον Σωκράτη δεν μας είναι γνωστή· φαίνεται πως διαφορετικά είδη του φυτού μπορούσαν να έχουν διαφορετικά αποτελέσματα. Από την άλλη, η ίδια η πηγή από την οποία αντλεί τις πληροφορίες του ο Gill προκειμένου να αμφισβητήσει την αξιοπιστία της περιγραφής του Πλάτωνα είναι προβληματική· πρόκειται για τον Νίκανδρο, στρατιωτικό γιατρό του 2ου αιώνα, του οποίου η αυθεντία έχει αμφισβητηθεί (βλ. Gow & Scholfield 1953, 24)· επικυρώσεις για την αξιοπιστία των πληροφοριών εγείρονται και από τους διαφορετικούς σκοπούς του κάθε συγγραφέα (ο Νίκανδρος δραματοποιεί σε ποιητική γλώσσα

περίπτωση της τελευταίας φράσης του Σωκράτη, που απευθύνεται στον Κρίτωνα ζητώντας του να προσφέρει τη θυσία ενός κόκορα στον Ασκληπιό: τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρούνα· ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε (118a7-8). Το αν η φράση αυτή αντιστοιχεί στα ipsissima verba του φιλοσόφου είναι κατ' ουσίαν ένα ανοιχτό θέμα, μολοντί στον τεράστιο όγκο της σχετικής βιβλιογραφίας επικρατεί η άποψη ότι πράγματι έτσι συνέβη.³ Στην υιοθέτηση αυτής της άποψης ίσως συνηγορούν ο κρυπτικός χαρακτήρας της πρότασης, η λεπτομέρεια με την οποία περιγράφεται η σκηνή, αλλά και η συνδυασμένη χρήση των ρημάτων *εἶπεν*, *ἐφθέγγετο* και *ἔφη* που χρησιμοποιεί ο Πλάτων, ίσως ακριβώς για να τονίσει ότι τουλάχιστον η συγκεκριμένη πρόταση όντως αντιστοιχούσε στα αυθεντικά τελευταία λόγια του δασκάλου του.⁴ Βεβαίως αν πράγματι πρόκειται για ιστορική αλήθεια αναρωτιέται κανείς ποια θα ήταν η πρόθεση του Σωκράτη: μήπως δεν ξέρει πια τι λέει καθώς βρίσκεται υπό την επήρεια του φαρμάκου;⁵ Ή μήπως ο Σωκράτης πράγματι όφειλε ένα χρέος στον Ασκληπιό, γιατί κάποιος συγγενής, όπως η Ξανθίππη ή κάποιος από τα παιδιά του, είχε θεραπευτεί από κάποια ασθένεια;⁶ Ή μήπως η θυσία αφορά τον ίδιο τον Πλάτωνα, ο οποίος, σύμφωνα με τις πληροφορίες που μας δίνει ο Φαίδων στην αρχή του διαλόγου, απουσίαζε από τη συζήτηση επειδή ήταν ασθενής (*Πλάτων δέ, οἶμαι, ἡσθένει*, 59b10);⁷

Όμως η ιστορική αλήθεια δεν αποκλείει τη φιλοσοφική επινόηση. Γιατί, ακόμη και αν ο ιστορικός Σωκράτης απηύθυνε αυτή την προτροπή στον Κρίτωνα, καλούμαστε να εξηγήσουμε πώς νοηματοδοτήθηκαν τα λόγια αυτά από τον ίδιο τον Πλάτωνα, πώς δηλαδή εντάχθηκαν στο πλαίσιο της φιλοσοφικής

θέλοντας να εντυπωσιάσει το κοινό του, ακόμη και εγείροντας δυσάρεστα συναισθήματα: πρβ. Wittern (1982). Αξιοποιώντας κάποια από τα παραπάνω επιχειρήματα, η E. Bloch (2002) έχει πρόσφατα υποστηρίξει ότι η περιγραφή του Πλάτωνα μπορεί πράγματι να αντιστοιχεί στη δράση του συγκεκριμένου φαρμάκου, που στην περίπτωση αυτή πρέπει να ήταν το *conium maculatum*, ικανό να επιφέρει ήπια συμπτώματα σαν αυτά που αναφέρει ο Πλάτων.

3. Η εκδοχή κατά την οποία τα λόγια αυτά είναι προϊόν της φαντασίας του Πλάτωνα δεν φαίνεται να βρίσκει ανταπόκριση στη σχετική βιβλιογραφία: βλ., ωστόσο, Most 1993, 97 σημ. 11.

4. Βλ. Baron 1975, 269.

5. Βλ. Gautier 1955.

6. Βλ. Wilamowitz-Moellendorff 1919, 178 σημ.1.

7. Η πρόταση διατυπώνεται από την P. Clark (1952, 146) και υιοθετείται αργότερα από τον Most (1993, 106).

οικονομίας του δικού του διαλόγου. Όπως θα ήταν αναμενόμενο, το ερώτημα έχει προσφέρει αρκετό νερό στον ερμηνευτικό μύλο των σχολιαστών του *Φαίδωνα*. Η σχετική συζήτηση έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, όχι μόνο γιατί μας βοηθάει να λύσουμε το μυστήριο ως προς το περιεχόμενο της προβληματικής της τελευταίας φράσης αλλά και επειδή, όπως θα δούμε στη συνέχεια, μας φέρνει αντιμέτωπους με αρκετά διαφορετικές αναγνώσεις του διαλόγου, που με τη σειρά τους προϋποθέτουν (ή και οδηγούν σε) διαφορετικές απαντήσεις στο ερώτημα «ποιο είναι το βασικό θέμα του κειμένου;».

Η πιο διαδεδομένη και για αιώνες κυρίαρχη ανάγνωση του *Φαίδωνα* είναι ασφαλώς αυτή που θεωρεί ως κεντρικό θέμα του κειμένου τον διυισμό ψυχής και σώματος. Αν σκοπός του Πλάτωνα στον συγκεκριμένο διάλογο ήταν πράγματι να υποστηρίξει τη διάκριση της ψυχής από το σώμα, την οντολογική της προτεραιότητα και, τέλος, την αθανασία της, τότε η προτροπή του Σωκράτη προς τον Κρίτωνα να θυσιάσει στον Ασκληπιό έναν κόκορα μοιάζει να αφορά τη «λύτρωση» που επέρχεται στον άνθρωπο όταν τελικά απαλλάσσεται από το σώμα του. Ωστόσο, σε ένα γνωστό άρθρο που δημοσιεύτηκε το 1993, ο Glenn Most υποστήριξε ότι αυτή η ερμηνεία της προτροπής του Σωκράτη προς τον Κρίτωνα είναι αναχρονιστική και δεν συνάδει με το πνεύμα της σκέψης του ίδιου του Πλάτωνα. Σύμφωνα με το επιχείρημα του Most, η ερμηνεία αυτή ανάγεται στον νεοπλατωνικό Δαμάσκιο, ο οποίος, στα σχόλιά του στον *Φαίδωνα*, εξετάζει το συγκεκριμένο ερώτημα (*διὰ τί τῷ Ἀσκληπιῷ τὸν ἀλεκτρούνα ἀποδίδωσιν*), και αποφασίζει: *ἵνα τὰ νεοσηκότα τῆς ψυχῆς ἐν τῇ γενέσει ταῦτα ἐξιάσῃται*.⁸ Αυτή η νεοπλατωνική ερμηνεία περνάει στην ιταλική Αναγέννηση μέσα από τα έργα του Pico della Mirandola, του Marsilio Ficino και του Lodovico Ricchieri,⁹ ενώ η επικράτησή της ως τη δική μας παράδοση φαίνεται να συνδέεται με την απήχηση του Nietzsche στις κλασικές σπουδές, ο οποίος την υιοθετεί στην αρχή της *Χαρούμενης επιστήμης*.¹⁰

Το επιχείρημα του Most βρήκε μεγάλη απήχηση και έδωσε ώθηση σε μια σειρά από συζητήσεις γύρω από το νόημα της τελευταίας φράσης του Σω-

8. Δαμάσκιος, 285 (561) Westerink· πρβ. 371 (157). Προϊόν της ίδιας παράδοσης είναι και ο εντοπισμός στον *Φαίδωνα* ενός από τους έξι κανονικούς ορισμούς της φιλοσοφίας, κατά τον οποίο η φιλοσοφία είναι *μελέτη θανάτου*. Βλ. σχετικά Κοτζιά 2007, 105.

9. Heiberg 1902, 108-9· πρβ. Most 1993, 100.

10. *Χαρούμενη επιστήμη*, βιβλίο 4, §340· πρβ. Crooks 1998, 117.

κράτη. Δεν έλειψαν όμως και οι αντιρρήσεις. Έτσι, ο Αλέξανδρος Νεχαμάς, αρνούμενος να εγκαταλείψει την ερμηνεία του Nietzsche, εξηγεί γιατί, σε αντίθεση προς τον Most, η άποψη ότι η ζωή είναι ασθένεια ή ότι ο θάνατος είναι η θεραπεία της παραμένει κεντρική θέση του διαλόγου. Μπορεί πράγματι κάποιες από τις ιδέες που κέντρισαν το ενδιαφέρον της νεοπλατωνικής παράδοσης στον Φαίδωνα να μην απαντούν σε άλλες πηγές της κλασικής γραμματείας, συμπεριλαμβανομένων των υπόλοιπων διαλόγων του Πλάτωνα – αλλά κάτι τέτοιο δεν πρέπει να μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο ίδιος ο Πλάτων τις υποβαθμίζει. Σύμφωνα με τον Νεχαμά, η ιδέα ότι το σώμα είναι από τη φύση του διεφθαρμένο και ότι η ψυχή είναι φυλακισμένη μέσα του εισάγεται από τον Πλάτωνα στον Φαίδωνα προκειμένου να του επιτρέψει να δώσει μια απάντηση σε ένα ερώτημα που κυριαρχεί στους ονομαζόμενους σωκρατικούς διαλόγους, δηλαδή στο γιατί «οι περισσότεροι άνθρωποι ζουν ολόκληρη τη ζωή τους παγιδευμένοι από την πλάνη και την ανεξέταστη γνώμη».¹¹ Η πλατωνική απάντηση ισοδυναμεί με την ανάδειξη της αξίας της ίδιας της φιλοσοφίας, αφού η θεραπεία στην ασθένεια του να ζει κανείς μέσα σε ένα σώμα επιτυγχάνεται μόνο χάρη στην ενασχόληση με τη φιλοσοφία, κύριο μέλημα της οποίας είναι, για την αρχαία παράδοση, η *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*.

Στο σημείο αυτό η ερμηνεία του Νεχαμά διασταυρώνεται με εκείνη που υιοθετεί ο Michel Foucault στις τελευταίες διαλέξεις του στο Collège de France:¹² κοινή και στις δύο περιπτώσεις είναι η πεποίθηση ότι η θεραπεία για την οποία οφείλεται η θυσία στον Ασκληπιό θα επέλθει όταν οι νοσούντες φροντίσουν για τον εαυτό τους, με τον τρόπο που υποδεικνύει η ίδια η άσκηση της φιλοσοφίας. Αυτό που διαφοροποιεί τις δύο ερμηνείες είναι ο προσδιορισμός της ασθένειας. Όπως είδαμε, ο Νεχαμάς, αντιδρώντας στην αλλαγή ερμηνευτικής πλεύσης που προτείνεται από τον Most, επιμένει στην παραδοσιακή ανάγνωση, κατά την οποία η ασθένεια είναι η ζωή μέσα στο σώμα. Αντίθετα, ο Foucault, αξιοποιώντας το γεγονός ότι η προτροπή του Σωκράτη απευθύνεται στον Κρίτωνα, επιχειρεί να συνδέσει την ερμηνεία του με τον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο, και, πιο συγκεκριμένα, με την επιμονή που δείχνει ο Σω-

11. Νεχαμάς 2001, 221 (το βιβλίο πρωτοδημοσιεύεται το 1998). Για την εμπεριστατωμένη κριτική του Νεχαμά στα επιχειρήματα του Most κατά της νεοπλατωνικής ερμηνείας, βλ. σ. 326 σημ. 9.

12. Foucault 2009, 87-107.

κράτης εκεί να «εκπαιδεύσει» τον Κρίτωνα στο να πειθαρχεί στη λογική αναγκαιότητα των επιχειρημάτων. Αυτό από το οποίο νοσεί η ψυχή είναι οι γνώμες που δεν έχουν ελεγχθεί επαρκώς, και επομένως η αδυναμία ανθρώπων όπως ο Κρίτων να ακολουθήσουν τον ορθό λόγο. Στον Κρίτωνα παρακολουθούμε πώς ο Σωκράτης ασκεί αυτή τη θεραπεία, επιδιώκοντας να απαλλάξει τον συνομιλητή του από την πλάνη· εδώ η θεραπεία ισοδυναμεί με την ίδια τη φιλοσοφία,¹³ και αυτός είναι τελικά ο λόγος για τον οποίο οι συνομιλητές οφείλουν μια θυσία στον θεό.

Ωστόσο, πέρα από το θέμα της ίασης, η αναφορά στον Ασκληπιό συνδέεται και με το θέμα της θρησκείας και των θρησκευτικών πρακτικών. Στο πρόσφατο βιβλίο της για την πρόσληψη του θανάτου του Σωκράτη, η Emily Wilson θεωρεί ότι η επίκληση του θεού μπορεί απλώς να δείχνει την ευσέβεια του φιλοσόφου και έτσι να λειτουργεί ως έμμεση απάντηση στους κατηγορούς του· καθώς όμως ο Ασκληπιός δεν ανήκε στο παραδοσιακό δωδεκάθεο, και μάλιστα αποτελούσε αρκετά πρόσφατη προσθήκη στην αθηναϊκή θρησκεία, η επίκληση αυτή ίσως ισοδυναμεί με ένα «κλείσιμο ματιού» προς όσους κακόπιστα υποστήριζαν ότι ο Σωκράτης ήταν αυτός που εισήγε στην πόλη καινὰ δαιμόνια, παραβλέποντας την ελαστικότητα με την οποία οι ίδιοι οι Αθηναίοι δέχονταν καινούριες επιδράσεις.¹⁴ Αλλά η επίκληση του συγκεκριμένου θεού θα μπορούσε να συνδέεται στενότερα με το περιεχόμενο του συγκεκριμένου διαλόγου. Όπως διαπιστώνεται συχνά, η επιλογή του Σιμμία και του Κέβητα ως συνομιλητών στον διάλογο φαίνεται να οφείλεται στη σχέση τους με την πυθαγόρεια παράδοση και, πιο συγκεκριμένα, με τον Φιλόλαο (61d).¹⁵ Όμως η

13. Για μια ανάγνωση που λαμβάνοντας υπόψη την ερμηνεία του Foucault συνδέει το θέμα της *έπιμελείας* *έαυτου* με βασικά θέματα του *Φαίδωνα*, βλ. επίσης Madison 2002.

14. Πρβ. Wilson 2007, 114. Η μεταφορά του ιερού από την Επίδαυρο στην Αθήνα ήταν πρόσφατη. Για τη «δεξίωση» του θεού από τον Σοφοκλή, ο οποίος για τον λόγο αυτό ονομάστηκε και «Δεξίων», βλ. Radt 1977, 57-58.

15. Στην εισαγωγή του στη σχολιασμένη έκδοση του *Φαίδωνα*, ο Rowe (1993, 7· 194-5) διατυπώνει επιφυλάξεις για τη νομιμότητα αυτής της σύνδεσης· ωστόσο αργότερα φαίνεται να εγκαταλείπει αυτή την επιφύλαξη (Rowe 2007, 120). Η πιο ενδιαφέρουσα και πειστική επιχειρηματολογία για τη σύνδεση τόσο του ίδιου του Φαίδωνα όσο και του Σιμμία και του Κέβητα με την πυθαγόρεια παράδοση αναδεικνύεται από τον Sedley (1995), ο οποίος υποστηρίζει πως το επιχείρημα του Σιμμία για την ψυχή ως αρμονία του σώματος ανάγεται στον ίδιο τον Φιλόλαο. Για τον προγραμματικό χαρακτήρα του *Φαίδωνα* στο πλαίσιο της προσπάθειας του Πλάτωνα να προσδώσει ολοένα και μεγαλύτερη συμβολική

διαπίστωση αυτή οδηγεί σε ένα νέο πρόβλημα όσον αφορά την τελευταία φράση του Σωκράτη: αν δηλαδή θεωρήσουμε ότι, στο πνεύμα της συζήτησης που προηγήθηκε, έχουμε να κάνουμε με μια *captatio benevolentiae* ενός πυθαγόρειου ακροατηρίου, τότε θα περιμέναμε η επίκληση του Σωκράτη να απευθύνεται όχι στον Ασκληπιό αλλά στον Απόλλωνα – ακόμη περισσότερο, σύμφωνα με τις σωζόμενες πηγές, δεν αποκλείεται η θυσία του κόκορα, που ζητάει από τον Κρίτωνα ο Σωκράτης, να παραβιάζει παρά να ενισχύει την πυθαγόρεια πρακτική, αφού φαίνεται πως μερικοί τουλάχιστον Πυθαγόρειοι απαγόρευαν οποιαδήποτε θυσία ζώου, και ειδικά του κόκορα.¹⁶ Με αυτό το σκεπτικό ο J. Mitscherling έχει οδηγηθεί στην πρόταση ότι η αναφορά του Σωκράτη στον Ασκληπιό ενέχει ένα μάλλον απαξιωτικό σχόλιο σχετικά με τους Πυθαγόρειους.¹⁷ Έκκινώντας από αυτή τη διαπίστωση, λίγα χρόνια αργότερα, ο J. Crooks επιχείρησε να εντοπίσει τους αποδέκτες αυτής της κριτικής στο πυθαγόρειο ακροατήριο του Σωκράτη, και στρέφει την προσοχή μας σε ένα χωρίο που κατά κανόνα θεωρείται ως παρέκβαση στον κύριο διάλογο: στη συζήτηση για τον κίνδυνο της μισολογίας, της αποστροφής δηλαδή προς τα επιχειρήματά.¹⁸ Υπεύθυνη για την αποστροφή αυτή είναι η σύγχυση που προκαλείται σε ανθρώπους που, όπως οι συνομιλητές του Σωκράτη στον διάλογο, δεν είναι σε θέση να βάλουν σε τάξη την κρίση τους. Έτσι η οφειλή στον Ασκληπιό μπορεί να ιδωθεί σαν ένα πείραγμα προς τους αποθεραπευμένους Πυθαγόρειους: σε μια κατεύθυνση που δεν απέχει πολύ από την ερμηνευτική γραμμή του Foucault που συναντήσαμε πιο πάνω, η ασθένεια από την οποία απειλούνταν αφορά την αδυναμία τους να βάλουν σε τάξη την κρίση τους, ενώ η ίαση επέρχεται χάρι στην αυστηρότητα της σκέψης του πραγματικού φιλοσόφου.¹⁹

αξία στους χαρακτήρες των διαλόγων του, βλ. Sedley 1995, 6. Για μια παλαιότερη απόπειρα ανάδειξης της αξίας των χαρακτήρων για την κατανόηση του συγκεκριμένου διαλόγου, πρβ. Grünwald 1910.

16. Διογένης Λαέρτιος 8.23· *Ιάμβλιχος, Περί του πυθαγορικού βίου*, 99, 186. Για την περίπτωση του λευκού κόκορα, βλ. Διογ. Λαέρτ. 8.34· *Ιάμβλιχος, ό.π.*, 84· *Αιλιανός, Ποικίλη Ιστορία*, 4.17· *Πλούταρχος, Συμποσιακά*, 4.5.2. Ωστόσο, στηριζόμενος στο Διογ. Λαέρτ. 8.20, ο Mitscherling (1985, 161) τονίζει ότι οι πηγές μας είναι αντιφατικές. Για τη σπουδαιότητα του λευκού κόκορα στην πυθαγόρεια παράδοση, βλ. Cumont 1942· για τη σχέση του με τη λατρεία του Ασκληπιού στο τέλος του *Φαίδωνα*, Cumont 1943.

17. Mitscherling 1985.

18. Crooks 1998. Η πρόταση αυτή έχει διατυπωθεί και παλαιότερα από τον Minadeo (1970).

19. Για σχολιασμό της συζήτησης του Foucault ως προς το συγκεκριμένο σημείο, βλ. Νεχαμάς 2001, 218.

Το ότι ο Πλάτων επιθυμεί να τονίσει το επεισόδιο της μισολογίας φαίνεται από τη δραματική ένταση που συσσωρεύει, καθώς στο σημείο αυτό (88e) μας μεταφέρει από το επίπεδο της συζήτησης που διεξάγεται στη φυλακή στον αρχικό διάλογο μεταξύ Εχεκράτη και Φαίδωνα. Ο Εχεκράτης, που είναι το πρόσωπο στο οποίο υποτίθεται ότι ο Φαίδων διηγείται την ιστορία όπως εκείνος την άκουσε στη φυλακή, διακόπτει τον συνομιλητή του και παραδέχεται ότι η συζήτηση έχει φτάσει σε αδιέξοδο: σε ποιο επιχείρημα θα πιστέψουμε τώρα που η θέση του Σωκράτη για την αθανασία της ψυχής μοιάζει να απειλείται από τα αντεπιχειρήματα του Σιμμία και του Κέβητα; Αν ακολουθήσουμε τον Σιμμία, η ψυχή είναι για το σώμα ό,τι και η αρμονία για το μουσικό όργανο, και η ψυχή, αντίθετα από ό,τι υποστηρίζει ο Σωκράτης, εξαρτάται και έπεται, αντί να προηγείται από τη σύσταση του σώματος με το οποίο συνδέεται. Στην περίπτωση του Κέβητα, η ψυχή να μεν προϋπάρχει του σώματος, όμως αυτή η παραδοχή δεν θεωρείται ικανή για να αποδείξει και ότι η ψυχή ποτέ δεν πεθαίνει. Η ένταση επιτείνεται και από την απάντηση του Φαίδωνα στον Εχεκράτη, που δεν καταγράφει απλώς τα λόγια του Σωκράτη, αλλά αξιολογεί και τη συμπεριφορά του, τονίζοντας την οξυδερκεια με την οποία αντιλαμβάνεται τι έχει συμβεί στους νέους (*ὡς ὄξεως ἤισθετο ὃ ἐπεπόνθεμεν ὑπὸ τῶν λόγων*), και πράγματι περιγράφει την απάντηση που πρόκειται να δώσει (ή ίσως τη στάση του) ως θεραπεία (*ἔπειτα ὡς εὖ ἡμᾶς ἰάσατο*).²⁰

Με τη σειρά του, ο Σωκράτης δεν περνά αμέσως στην απάντηση: είναι η σκηνή στην οποία χαιδεύει τα μαλλιά του Φαίδωνα και του λέει πως ίσως χρειαστεί σύντομα να τα κόψει, εις ένδειξιν πένθους, όχι όμως για τον χαμό του ίδιου: τα μαλλιά αυτά θα κοπούν σήμερα, λέει ο Σωκράτης, μαζί με τα δικά μου, αν ο λόγος μας πεθάνει κι εμείς δεν κατορθώσουμε να τον αναστήσουμε (89b). Όμως ο πραγματικός κίνδυνος που εντοπίζει ο Σωκράτης δεν αφορά το περιεχόμενο των επιχειρημάτων (αν δηλαδή θα κερδίσει το επιχείρημα υπέρ της

20. Όπως επισημαίνει ο Crooks (1998, 122), η μεταφορά της *ιάσης*, μέσα από τη χρήση του ρήματος *ιάομαι* και του επιθέτου *ὕγιες*, εντοπίζεται σε αρκετά σημεία στο συγκεκριμένο χωρίο. Βεβαίως η μεταφορά δεν είναι επινόηση του Πλάτωνα. Η έκφραση *ὕγιες λόγος* χρησιμοποιείται ωστόσο για να δηλώσει και το γερό, το μη σαθρό επιχείρημα (βλ. σχετικά LSJ, λήμμα «*ὕγιης*»). Ανάλογη εμβέλεια έχει και ο όρος «*sound*» στα αγγλικά, που χρησιμοποιείται στη λογική για να περιγράψει το αληθές επιχείρημα, είναι όμως και συνώνυμο του επιθέτου «*υγιής*».

αθανασίας, το επιχείρημα που παρουσιάζει την ψυχή σαν αρμονία του σώματος, ή το επιχείρημα που θεωρεί πως η ψυχή ναι μεν προϋπάρχει του σώματος, το γεγονός όμως αυτό δεν την καθιστά και αθάνατη· ο κίνδυνος που θέλει να αποκλείσει ο Σωκράτης είναι αυτός της μισολογίας, δηλαδή της καλλιέργειας καχυποψίας απέναντι στα ίδια τα επιχειρήματα. Αυτό συμβαίνει όταν κανείς πιστέψει στην αλήθεια ενός λόγου και λίγο μετά αλλάξει γνώμη, χωρίς να έχει κάποιο σημείο αναφοράς, κάποιο σταθερό κριτήριο, ώστε να αποφασίσει αν συμφωνεί ή όχι (90b). Η σύγχυση στην οποία περιέρχεται ο άνθρωπος που έχει αυτή την εμπειρία παρομοιάζεται με το φαινόμενο των στενών του Ευρίπου: όπως τα νερά του, έτσι και τα πράγματα (τὰ ὄντα) φαίνονται να πηγαινούν πάνω-κάτω, και δεν μένουν ποτέ στο ίδιο σημείο. Οι σχολιαστές συχνά συνδέουν αυτή την εικόνα με την κριτική στη θεωρία του Ηράκλειτου που παρουσιάζει ο Πλάτων στον *Κρατύλο* και τον *Θεαίτητο*. Όμως και στις δύο αυτές περιπτώσεις ο Πλάτων συνδυάζει την πολεμική του στον Ηράκλειτο, ως εκπρόσωπο της θέσης τὰ πάντα ρεῖ, με μια αντίστοιχα κριτική στάση απέναντι στον σχετικισμό του Πρωταγόρα.²¹ Και παρά τη δύναμη της εικόνας του νερού που ίσως παραπέμπει πιο αυτόματα στον ποταμό του Ηράκλειτου (DK B 12· 91), αυτό που είναι κυρίαρχο εδώ είναι μάλλον η δύναμη και η απειλή της αντιλογικής, δηλαδή της τεχνικής που συνίσταται στην ανάπτυξη αντιθετικών επιχειρημάτων υπέρ και εναντίον μιας δεδομένης θέσης,²² την οποία φαίνεται πως ο Πλάτων συνέδεε με τον σοφιστή Πρωταγόρα.²³ Οι άνθρωποι, λοιπόν, που ασχολήθηκαν με τις αντιλογίες (*οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικούς λόγους διατρίψαντες*: 90c), σύμφωνα με το κείμενό μας, είναι αυτοί που ικανοποιούνται και μάλιστα πιστεύουν ότι έχουν γίνει σοφώτατοι ακριβώς

21. *Κρατύλος* 440a-c· *Θεαίτητος* 152a-160e· πρβ. Bluck 1955, 171· Rowe 1993, 214· McCabe 2000, 94· Barney 2002, 158.

22. Η τεχνική αυτή πρέπει να ήταν αρκετά διαδεδομένη από τα μέσα του 5ου αιώνα και μετά, και γνωστή στο ευρύτερο κοινό χάρη στην αξιοποίησή της από τον Ευριπίδη και τον Αριστοφάνη (βλ. Solmsen 1975, 23-31).

23. Έχει υποστηριχθεί η άποψη ότι ο τίτλος *Αντιλογίων α' β'* που παραδίδει ο Διογένης Λαέρτιος στον κατάλογο του των έργων του Πρωταγόρα (Διογ. Λαέρτ. 9.55=DK80 A1· πρβ. Διογ. Λαέρτ. 3.37 και 57=DK80 B5, όπου παραδίδεται ο τίτλος *Αντιλογικά*) χρησιμοποιείται για το βιβλίο του Πρωταγόρα που είναι γνωστό ως *Αλήθεια ή Καταβάλλοντες*. Η πρόταση αυτή εισάγεται από τον Bernays (1850) και αναπτύσσεται πιο πρόσφατα από τη Lee (2005, 25, με παραπομπές σε παλαιότερη βιβλιογραφία στη σημ. 35).

επειδή είναι οι μόνοι που κατανοούν ότι όχι μόνο στα πράγματα αλλά ούτε και στους λόγους δεν υπάρχει τίποτε το υγιές:

Και κυρίως για όσους ασχολήθηκαν με τα αντιλογικά επιχειρήματα γνωρίζεις ότι τελικά πιστεύουν ότι έχουν γίνει πιο σοφοί από όλους τους άλλους και ότι είναι οι μόνοι που έχουν καταλάβει ότι κανένα πράγμα και κανένα επιχείρημα δεν είναι υγιές ή βέβαιο, αλλά τα πάντα κατά κάποιον τρόπο πηγαίνουν πάνω κάτω, όπως στα στενά του Ευρίπου, και ούτε μια στιγμή τίποτε δεν μένει σταθερό (90c).²⁴

Αυτό λοιπόν από το οποίο μοιάζει να ενδιαφέρεται να σώσει τους μαθητές του λίγο πριν πεθάνει ο πλατωνικός Σωκράτης είναι ο σχετικισμός:²⁵ αναπτύσσοντας και εξετάζοντας διαφορετικές, ίσως εξίσου τολμηρές και πρωτότυπες, απαντήσεις σε ένα θεμελιώδες (όσο όμως και αναπάντητο) ερώτημα όπως το «τι γίνεται η ψυχή μετά τον θάνατο;», ο Σωκράτης καταγγέλλει τη σύγχυση στην οποία οδηγούμαστε όταν, ακολουθώντας τους αντιλογικούς, πιστεύουμε πως η βεβαιότητα τόσο για τα πράγματα όσο και για τους λόγους δεν είναι δυνατή. Το κρίσιμο σε αυτές τις περιπτώσεις, μας λέει ο Σωκράτης, είναι να κατανοήσει κανείς ότι υπεύθυνος για τη σύγχυση που προκαλείται δεν είναι ο ίδιος ο λόγος αλλά η αδυναμία του «χρήστη» να τον ελέγξει:

Πρώτα πρώτα, είπε, ας προσέξουμε κι εγώ μην καλλιεργήσουμε στην ψυχή μας την εντύπωση ότι τελικά κανένα επιχείρημα δεν είναι υγιές· αντίθετα πρέπει να υψώσουμε το ανάστημά μας και να φροντίσουμε την υγεία μας (ὕγιῶς ἔχειν), στην περίπτωση τη δική σου και των άλλων για χάρη της υπόλοιπης ζωής σας, στη δική μου περίπτωση για χάρη του θανάτου μου: γιατί βέβαια εγώ κινδυνεύω στην κατάσταση που βρίσκομαι να μην συμπεριφερόμαι φιλοσόφως αλλά όπως οι εντελώς ακαλλιεργητοί, φιλονίκως (90d-91a).

Δεν είναι σίγουρο αν ο στόχος του Πλάτωνα εδώ είναι η προηγούμενη ομάδα, ή, ακριβέστερα, αν ο τωρινός στόχος ταυτίζεται με τον προηγούμενο.²⁶ Αν

24. οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲ ὑγιῆς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων, ἀλλὰ πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει. Είναι εντυπωσιακή η ομοιότητα αυτού του χωρίου με τον Κρατύλο 440c.

25. Για το πρόβλημα της νομιμότητας της χρήσης του όρου στα κείμενα των Σοφιστών, βλ. Bett 1989.

26. Πρβ. Rowe 1993, 215.

θέλουμε να είμαστε αυστηροί, η απάντηση είναι πως πρόκειται για μια άλλη ομάδα, που δεν ενδιαφέρεται καν για το πώς έχουν τα πράγματα (τη στιγμή που οι αντιλογικοί θα μπορούσαν να ξεκινούν και από ένα τέτοιο ενδιαφέρον), αλλά μόνο για το πώς θα κερδίσουν τις εντυπώσεις του ακροατηρίου τους (91a) – χωρίς, ωστόσο, να αποκλείουμε ότι πρόθεση του Πλάτωνα είναι ακριβώς να τονίσει πώς η πρώτη στάση, που αντιστοιχεί στην αντιλογική, κινδυνεύει να οδηγήσει στη δεύτερη, που αντιστοιχεί στην εριστική.²⁷ Από την άλλη, δεν έχουμε κανέναν λόγο να θεωρούμε πως ο Πλάτων λειτουργεί ως ιστορικός της φιλοσοφίας καταγράφοντας έτσι με ακρίβεια τις διαφορετικές τάσεις στην εκπαίδευση που θα επικρατούσαν στην Αθήνα του Σωκράτη, ή ότι οι τάσεις αυτές είχαν διαμορφωθεί και αποκρυσταλλωθεί σε σημείο ώστε να επιτρέπουν μια τέτοια καταγραφή. Προτεραιότητα του Πλάτωνα είναι μάλλον να τονίσει την απόσταση που χωρίζει αυτό που ο ίδιος αντιλαμβάνεται ως φιλοσοφία από ό,τι άλλο επικρατούσε την εποχή εκείνη. Ας δούμε λοιπόν με ποιον τρόπο οφείλει να βγει ο φιλόσοφος από το αδιέξοδο στο οποίο έχει οδηγήσει η αντιπαράθεση φαινομενικά ισοσθενών επιχειρημάτων.

Στη συνέχεια της συζήτησης ο Σωκράτης καλεί τον Σιμμία να συμφωνήσει πως είναι αδύνατον κανείς να δέχεται ταυτοχρόνως (α) ότι η μάθηση είναι ανάμνηση (91e) αλλά και (β) ότι η ψυχή είναι αρμονία που εξαρτάται από την οργάνωση του σώματος (92a). Αυτό που έχει ενδιαφέρον είναι το κριτήριο που επικαλείται ο Σιμμίας για να επιλέξει την πρόταση α έναντι της β. Η δεύτερη πρόταση, λέει ο Σιμμίας, προέκυψε *άνευ αποδείξεως μετά εἰκότος τινός και εὐπρεπείας*, σε αντίθεση με την πρώτη, που υποστηρίχθηκε μέσα από μια υπόθεση που αξίζει να την αποδεχθούμε: *δι' ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέξασθαι* (92d). Τι εννοεί ο Σιμμίας όταν αναγνωρίζει πως η δική του πρόταση βασίζεται σε *εἰκός*, ενώ η πρόταση του Σωκράτη σε μια υπόθεση, και επομένως αυτή η δεύτερη συνιστά απόδειξη;

Ο όρος «ἀποδέδεικται» χρησιμοποιείται από τον Σιμμία μετά την ολοκλήρωση του επιχειρήματος (74a-79a) που βασίζει την προϋπαρξη της ψυχής στη θέση ότι η γνώση είναι ανάμνηση. Η υπόθεση στην οποία αναφέρεται ο Σιμμίας στο συγκεκριμένο χωρίο είναι η παραδοχή ότι η ψυχή υπάρχει πριν μπει στο σώμα, ως κάτι που έχει τη φύση των Ιδεών. Το χωρίο προοικονομεί την

27. Για τη σχέση εριστικής και αντιλογικής, βλ. Kerferd 1999, κεφ. 6· Nehamas 1990.

εισαγωγή της υποθετικής μεθόδου που θα ακολουθήσει στο 101, ίσως όμως δεν έχουμε λόγο να πιστεύουμε ότι ο Σιμμίας αναφέρεται εδώ σε μια μέθοδο με την πιο τεχνική σημασία της. Αυτό που νομίζω ότι εννοεί όταν μιλάει για υπόθεση εδώ είναι μια βάση, ένα σταθερό σημείο αναφοράς, μια άγκυρα που ρίχνει κανείς, κάτι πάνω στο οποίο πράγματι μπορεί να στηρίξει ό,τι άλλο έχει να πει.²⁸

Συγκρινόμενο προς το επιχείρημα του Σωκράτη, το επιχείρημα του Σιμμία ότι η ψυχή είναι για το σώμα ό,τι είναι η αρμονία για τα υλικά συστατικά του μουσικού οργάνου συνιστά αυτό που θα περιγράφαμε ως νόμιμη, εύλογη, εκ πρώτης όψεως αληθοφανή εικασία, ή εξιστόρηση, ανοιχτή σε έναν κριτικό έλεγχο τον οποίο ακόμη δεν έχει υποστεί. Αυτή ακριβώς τη λειτουργία επιτελεί η συζήτηση που ακολουθεί. Ο Σωκράτης καλεί τον Σιμμία να αναλογιστεί τα αδιέξοδα στα οποία θα οδηγούσε η υιοθέτηση του επιχειρήματος της αρμονίας: αν η ψυχή είναι για το σώμα ό,τι η αρμονία για το μουσικό όργανο, τότε τι είναι αυτό που θα αντιστοιχούσε, στο επίπεδο της ψυχής, στο ότι ένα όργανο θα μπορούσε να είναι περισσότερο ή λιγότερο κουρδισμένο; Ή ακόμη, πώς η εξάρτηση της αρμονίας από τα στοιχεία του οργάνου μπορεί να περιγράψει την ένταση που συχνά αναπτύσσεται ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα μας; Για τους σκοπούς της συζήτησής μας αυτό που έχει σημασία δεν είναι η αξιολόγηση των ενστάσεων που εγείρει ο Σωκράτης στο επιχείρημα της αρμονίας, αλλά το γεγονός ότι ο Σωκράτης ενδιαφέρεται να τις εγείρει, προκειμένου να το ελέγξει, θεωρώντας ότι αυτό δεν μπορεί να συμβεί στη συνεκτική εξήγηση που ασπάζεται ο ίδιος, με την έννοια ότι η δική του συνεκτική εξήγηση θα άντεχε οποιοδήποτε έλεγχο. Αυτή η κριτική στάση απέναντι στον λόγο, η προσπάθεια ανασκευής, ή το σοβαρό ενδιαφέρον για την εσωτερική συνέπεια ενός επιχειρήματος με σκοπό την ανακάλυψη της αλήθειας ή την επίτευξη μιας συμφωνίας ανάμεσα στους συνομιλητές, μας οδηγεί στο μοντέλο του Σωκράτη που ο Πλάτων προσπάθησε να διαφυλάξει (ή ίσως και να κατασκευάσει), προκειμένου να διαχωρίσει τη στράτευση του δασκάλου του (ή του προσώπου που αποκτά αυτό το όνομα στους διαλόγους του) σε μια μέθοδο που μας οδηγεί πιο κοντά στην αλήθεια (είτε αυτή αφορά την εξωτερική πραγματικότητα είτε απλώς τον εαυτό μας) από την καιροσκοπία (ή μάλλον

28. Για τις μη τεχνικές σημασίες του όρου *υπόθεση*, βλ. Schiefsky 2005, 111-26.

ό,τι ο Πλάτων αντιλαμβάνονταν ως καιροσκοπία) των εν γένει Σοφιστών. Και αν οι «σωκρατικοί» διάλογοι συχνά οδηγούν τους συνομιλητές σε εμπειρίες που θυμίζουν τη θέα των στενών του Ευρίπου,²⁹ ο Πλάτων στον *Φαίδωνα* είναι παρών ως ο από μηχανής θεός που θα προσφέρει τη λύση στα αδιέξοδα της προηγούμενης «διαλεκτικής». Ακόμη και οι οπαδοί των απόψεων του Φιλόλαου, που φαίνεται πως ήταν ιδιαίτερα προσφιλείς στους συνομιλητές του διαλόγου, έρχονται να ευεργετηθούν από τη βεβαιότητα που αξιώνει η εισαγωγή της θεωρίας των Ιδεών.³⁰ Είναι όμως πράγματι οι Πυθαγόρειοι, εκπροσωπούμενοι εδώ από τον Σιμμία και τον Κέβητα, οι αποκλειστικοί ή έστω οι κύριοι αποδέκτες αυτής της κατά το μάλλον ή ήττον επιτυχημένης απόπειρας θεραπείας; Είδαμε πώς τα επιχειρήματα του Mitscherling και του Crooks οδηγούν σε μια καταρχήν θετική απάντηση. Ωστόσο, μια πιο προσεκτική μελέτη των χαρακτήρων του διαλόγου οδηγεί σε μια κάπως διαφορετική πρόταση. Σε ένα άρθρο που δημοσιεύτηκε λίγα χρόνια πριν από το κείμενο του Crooks, ο David Sedley στρέφει την προσοχή μας στη διαφοροποίηση των δύο συνομιλητών του Σωκράτη στον *Φαίδωνα*,³¹ και πιο συγκεκριμένα σε στοιχεία που δείχνουν πως ο κίνδυνος της μισολογίας πιθανόν να μην αναφέρεται στον Κέβητα, του οποίου οι αμφιβολίες πατούν σε στέρεο έδαφος,³² αλλά στον Σιμμία, ο οποίος δεν χαρακτηρίζεται ούτε από υπομονή ούτε από μεθοδολογική αυστηρότητα. Στον *Φαίδρο* ο Σωκράτης λέει πως ο Σιμμίας ξεπερνά στην παραγωγικότητα λόγων τον ίδιο τον Φαίδρο –σχόλιο καθόλου κολακευτικό αν θυμηθούμε την ευπιστία που διακρίνει τον ομώνυμο συνομιλητή στον συγκεκριμένο διάλογο (242b)–, ενώ σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο (2.124) ο Σιμ-

29. Ας θυμηθούμε την παρομοίωση των λόγων με τα αγάλματα του Δαίδαλου στον *Ευθύφρονα*, μια παρομοίωση που αναφέρεται τόσο στα επιχειρήματα του Ευθύφρονα όσο και του ίδιου του Σωκράτη, 11b-c' πρβ. *Μένων* 97d.

30. Ο Sedley (1995, 13) υποστηρίζει πως μέσω του Σωκράτη ο Πλάτων στον *Φαίδωνα* επιχειρεί να απαλλάξει τους Πυθαγόρειους από τη σύγχυση στην οποία τους οδηγούσαν τα επιχειρήματα που είχαν ασπαστεί, αξιωνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο για τον εαυτό του την ουσιαστική πατρότητα της ίδιας της θεωρίας της αθανασίας.

31. Οι παρατηρήσεις μου όσον αφορά τη διαφοροποίηση του Σιμμία και του Κέβητα στον διάλογο ακολουθούν κυρίως τον Sedley (1995), ο οποίος επισημαίνει την απουσία σχετικής συζήτησης στη βιβλιογραφία, με την εξαίρεση του Grünwald (1910).

32. Στο 63a ο Σωκράτης εγκωμιάζει τον Κέβητα για την τάση του να εξετάζει τα επιχειρήματα (λόγους τινάς άνερευνᾷ) και να μην πείθεται για τίποτε με ευκολία, ενώ ο ίδιος ο Σιμμίας στο 77a τον χαρακτηρίζει ως καρτερώτατο[ν] ἀνθρώπων [...] πρὸς τὸ ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις.

μίας έγραψε είκοσι τρεις διαλόγους οι οποίοι χωρούσαν σε ένα μόλις βιβλίο. Παραπέμποντας σε έναν άνθρωπο που δεν πληροί τους όρους της διανοητικής πειθαρχίας που απαιτεί η πλατωνική διαλεκτική, τα δύο αυτά στοιχεία συνηγορούν με την εικόνα που, όπως είδαμε, παρουσιάζει και ο ίδιος ο Σιμμίας για τον εαυτό του: ενός ανθρώπου που εύκολα ενδίδει στην πειστική κομψότητα από την οποία επηρεάζεται ο περισσότερος κόσμος, παραβλέποντας την απουσία αποδείξεων: *άνευ απόδειξεως μετά εικότος τινός και εύπρεπείας, ὅθεν και τοῖς πολλοῖς δοκεῖ ἀνθρώποις* (92d).³³ Αυτή η εικόνα εκ πρώτης όψεως κλονίζεται αν προσέξουμε τις μεθοδολογικές παρατηρήσεις με τις οποίες λίγο νωρίτερα ο Σιμμίας έχει εισηγηθεί την ένστασή του που βασίζεται στην αντίληψη της ψυχής ως αρμονίας του σώματος. Πράγματι, οι παρατηρήσεις αυτές μοιάζουν να ισοδυναμούν με κατάθεση ψήφου εμπιστοσύνης στη σωκρατική μέθοδο:

Κι εγώ θα σου πω πού πιστεύω ότι βρίσκεται το αδιέξοδο, και ο Κέβης σε ποιο σημείο διαφωνεί με ό,τι προηγήθηκε. Γιατί εμένα, Σωκράτη, μου φαίνεται πως για αυτά τα θέματα, όπως μάλλον θα συμφωνούσες κι εσύ, το να καταλήξουμε σε κάποια βεβαιότητα σε αυτήν εδώ τη ζωή είναι ή αδύνατο ή εξαιρετικά δύσκολο· και ωστόσο είναι πολύ αδύναμος όποιος δεν ελέγχει προς κάθε κατεύθυνση ό,τι λέγεται γι' αυτά και όποιος δεν εγκαταλείπει την προσπάθεια παρά μόνο αφού τα έχει εξετάσει από κάθε άποψη. Γιατί βέβαια πρέπει είτε να μάθουμε ή να ανακαλύψουμε πώς είναι αυτά τα πράγματα είτε, αν αυτό είναι αδύνατον, να δεχτούμε το καλύτερο ανθρώπινο επιχείρημα, αυτό που αντιστέκεται περισσότερο από όλα στον έλεγχο, και να πορευτούμε πάνω σε αυτό, σαν να αποφασίζαμε πως πάνω σε μια τέτοια σχεδία θα δοκιμάζαμε να κάνουμε το ταξίδι της ζωής μας, εφόσον δεν θα είχαμε τη δυνατότητα να πλεύσουμε με τρόπο πιο ασφαλή και λιγότερο επίφοβο, πάνω σε ένα πιο σίγουρο όχημα, ή μέσα από κάποιον θείο λόγο (85b-d).

33. Το συγκεκριμένο χωρίο έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη συζήτηση γύρω από την αποδεικτική μέθοδο, αλλά, από όσο γνωρίζω, δεν έχει τύχει της δέουσας προσοχής. Ο Σιμμίας σπεύδει να προσθέσει ότι οι αποδείξεις που γίνονται *διὰ τῶν εἰκότων* (εδώ καταστρατηγώντας τη διάκριση που μόλις έχει χρησιμοποιήσει ανάμεσα σε *ἀπόδειξιν* και *εἰκός*) είναι απατηλές, τόσο στη γεωμετρία, όσο και σε κάθε άλλη γνώση, και ότι αυτό που ο ίδιος έχει εκτιμήσει στην προσέγγιση του Σωκράτη είναι ότι στηρίζεται σε μια υπόθεση που αξίζει να αποδεχτούμε (*δι' ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέξασθαι*).

Είναι όμως η στάση που περιγράφει ο Σιμμίας πράγματι σωκρατική; Σύμφωνα με τον Sedley, το κείμενο αυτό δείχνει ακριβώς τη σύγχυση στην οποία βρίσκεται ο Σιμμίας, καθώς επιχειρεί να συνδυάσει την πίστη του στον σωκρατικό έλεγχο με τη σκέψη του Φιλόλαου, για τον οποίο η ουσία των πραγμάτων δεν είναι προσβάσιμη στην ανθρώπινη αλλά στη θεϊκή γνώση.³⁴ Αυτό όμως που, σύμφωνα με τον Sedley, δεν αναγνωρίζει ο Σιμμίας είναι ότι ο Σωκράτης δεν θα δίσταζε να θέσει υπό έλεγχο ακόμη κι έναν θεό. Τουλάχιστον σε ένα τέτοιο συμπέρασμα μας οδηγεί η πρακτική που ο ίδιος λέει ότι ακολούθησε στην *Απολογία* προκειμένου να κρίνει τη ρήση του μαντείου των Δελφών.³⁵ Από αυτή την άποψη, μπορούμε να θεωρήσουμε πως η ψήφος εμπιστοσύνης που προσφέρει ο Σιμμίας στον Σωκράτη πέφτει στο κενό, και ότι η δική του προσπάθεια να μιμηθεί τη μέθοδο του δασκάλου του δύσκολα αποφέρει καρπούς.

Αν τα όσα προηγήθηκαν ευσταθούν, και ανεξάρτητα από την ακριβή ταυτότητα των αποθεραπευομένων, το ζήτημα του εντοπισμού της σωστής μεθόδου προσέγγισης της αλήθειας μοιάζει να αρχίζει να διεκδικεί τη μερίδα του λέοντος, σε έναν διάλογο που παραδοσιακά έχει θεωρηθεί ότι αφορά πρωτίστως το θέμα της αθανασίας της ψυχής.³⁶ Η επιλογή του θέματος, όπως είδαμε, υποδεικνύει τους πυθαγόρειους συνομιλητές ως τους πλέον κατάλληλους για την περίπτωση, ίσως μάλιστα επιτρέποντάς μας να διακρίνουμε πίσω από την αναφορά στον Ασκληπιό μια ειρωνική δήλωση του Σωκράτη. Θα ήθελα, ωστόσο, να στρέψω την προσοχή μας σε μια άλλη δυνατότητα, που αφορά την αξιοποίηση όχι μόνο των συνομιλητών που πράγματι εμπλέκονται στη συζήτηση, αλλά και της αρκετά μεγάλης ομάδας των άλλων επισκεπτών που παρευρίσκονταν στη φυλακή. Σε αυτή την περίπτωση, ο Σιμμίας μπορεί να συνιστά ένα εξαιρετικό πρότυπο μισολόγου εναντίον του οποίου στρέφεται

34. Βλ. Φιλόλαος DK B6. Για τη συγγένεια της άποψης ότι η ψυχή είναι αρμονία του σώματος με τη σκέψη του Φιλόλαου, βλ. Sedley 1995, 22-6· πρβ. Huffman 1993, κεφ. 6· η αντίθετη θέση έχει υποστηριχτεί από τον Gottschalk 1971.

35. Sedley (1995, 20), με αναγνώριση του χρέους του σε προφορικές παρατηρήσεις του Myles Burnyeat.

36. Φυσικά τα δύο θέματα δεν είναι ασύνδετα μεταξύ τους: η φιλοσοφική μέθοδος είναι αυτή που μας επιτρέπει να απαντήσουμε στην πρόκληση του διαλόγου και να καταπαιστούμε με ένα θέμα τόσο δύσκολο όσο το θέμα της αθανασίας της ψυχής.

η σχετική παρέκβαση του κειμένου, χωρίς ωστόσο αυτό να αποκλείει ότι το πρόσωπό του λειτουργεί ως παράδειγμα ή ίσως και ως συγκάλυψη για άλλους αποδέκτες της ίδιας κριτικής. Ποιοι θα ήταν, λοιπόν, οι άλλοι πιθανοί αποδέκτες; Στο σημείο αυτό μερικές παρατηρήσεις για την ταυτότητα των υπόλοιπων ακροατών της συζήτησης στο δεσμοτήριο ίσως αποβούν διαφωτιστικές.

Είναι αλήθεια ότι η εγκιβωτισμένη αφήγηση του Φαίδωνα, το γεγονός δηλαδή ότι ο διάλογος του Σωκράτη με τους φίλους του τις τελευταίες στιγμές της ζωής του εγγράφεται μέσα σε μια άλλη, χρονικά και γεωγραφικά απομακρυσμένη συζήτηση, συχνά μας κάνει να ξεχνάμε ότι παρόντες στη συζήτηση της φυλακής δεν ήταν μόνο ο Φαίδων, που τη μεταφέρει στον Εχεκράτη, ο Κρίτων, που παρουσιάζεται ως αποδέκτης της κρυπτικής παραγγελίας που μας απασχόλησε, και προφανώς ο Κέβης και ο Σιμμίας. Δεν έχουμε λόγο να αμφισβητούμε ότι ο Κέβης και ο Σιμμίας πράγματι παρευρίσκονταν στη φυλακή τις τελευταίες στιγμές του Σωκράτη. Ο Ξενοφών τους αναφέρει, μαζί με τον Απολλόδωρο και τον Αντισθένη, που επίσης παρευρίσκονται στη σκηνή, ως ανθρώπους του στενού κύκλου του Σωκράτη.³⁷ Ο κατάλογος των υπολοίπων δεν φαίνεται να κρύβει ιδιαίτερες εκπλήξεις: με τον ένα ή τον άλλο τρόπο όλα τα ονόματα των παρευρισκομένων αντιστοιχούν σε ανθρώπους από το περιβάλλον του Σωκράτη. Ο Ερμογένης είναι ομιλητής στον Κρατύλο και αδερφός του Καλλία, του μαικήνα των Σοφιστών. Ο Επιγένης εμφανίζεται στον κατάλογο των νέων που είχαν ευεργετηθεί από τη συντροφιά του Σωκράτη και παρευρίσκονται στην *Απολογία* (33d-e), το ίδιο και ο Αισχίνης και ο Κρίτων, αλλά και ο Κριτόβουλος. Τόσο ο Κριτόβουλος όσο και ο Κτήσιππος εμφανίζονται και στον *Ευθύδημο*: ο Σωκράτης χαρακτηρίζει τον Κριτόβουλο «καλό δόλωμα» για τη συζήτηση με τον Διονυσόδωρο και τον ίδιο τον Ευθύδημο (272d), ενώ θαυμάζει την ικανότητα του Κτήσιππου να ασκεί την τεχνική των δύο σοφιστών (303e). Ο Κτήσιππος εμφανίζεται και στον *Λύσι*,³⁸ μαζί με τον Μενέξενο, που προφανώς είναι παρών και στον ομώνυμο διάλογο. Ο Ξενοφών αναφέρει τον Φαιδώνδη ανάμεσα σε εκείνους (εδώ συγκαταλέγονται και πάλι ο Κρίτων, ο Ερμογένης, ο Σιμμίας και ο Κέβης) που συναναστρέφονταν τον Σωκράτη χωρίς να έχουν ως στόχο τη διάκρισή τους στα δικαστήρια

37. *Απομνημονεύματα*, 3.11.17.

38. Για το ενδιαφέρον που δείχνει ο *Λύσις* για την αντιλογική, βλ. 211b· πρβ. 216a.

και σε άλλες λαϊκές συνελεύσεις.³⁹ Ο Ευκλείδης, ιδρυτής της Μεγαρικής Σχολής, μας είναι γνωστός και από τον *Θεαίτητο*, ως συντάκτης του κειμένου που καταγράφει τη συνομιλία ανάμεσα στον Σωκράτη και τον Θεαίτητο (143a). Η μεταγενέστερη παράδοση (Διογ. Λαέρτ. 3.6, 2.106) αναφέρει ότι μετά τον θάνατο του Σωκράτη ο Πλάτων και άλλοι Σωκρατικοί τον επισκέφτηκαν στα Μέγαρα. Από τα Μέγαρα προέρχεται και ο Τερψίων, που επίσης τον ξανασυναντάμε ως συνομιλητή στον *Θεαίτητο*.

Η καταγραφή αυτή μας βοηθάει να συνειδητοποιήσουμε ότι το δραματικό κοινό του διαλόγου στη φυλακή περιλάμβανε αρκετούς και αρκετά ετερόκλητους χαρακτήρες, πολλοί από τους οποίους μάλιστα δεν περιορίζονταν στον ρόλο του απλού ακροατή αλλά έγραφαν (σε αντίθεση μάλιστα με τον Σωκράτη) και δικά τους κείμενα,⁴⁰ και ότι οι άνθρωποι αυτοί αποτελούσαν τον κύκλο του ιστορικού Σωκράτη.⁴¹ Οι φήμες σχετικά με τις προτιμήσεις και τις αντιπάθειες του σπουδαίου σοφού αλλά και των μαθητών του μεταξύ τους κυκλοφορούσαν ήδη στην αρχαιότητα. Μαθαίνουμε, έτσι, πως η αναφορά στην απουσία του Αρίστιππου, με την ισχνή δικαιολογία ότι βρισκόταν στην Αίγινα, ενείχε έναν τόνο ειρωνείας: η μικρή αυτή απόσταση δεν δικαιολογούσε την απουσία του ανθρώπου που θεωρήθηκε ιδρυτής της Κυρηναϊκής Σχολής.⁴² ή, πάλι, ότι η προσπάθεια φυγάδευσης του Σωκράτη από τη φυλακή ήταν στην πραγματικότητα πρωτοβουλία του Αισχίνη, αλλά εξαιτίας της φιλίας του Αισχίνη με τον Αρίστιππο ο Πλάτων προτίμησε να τον αντικαταστήσει με τον Κρίτωνα.⁴³

39. *Απομνημονεύματα*, 1.2.48.

40. Πρβ. Declava Caizzi 2006, 122.

41. Για μια ευφάνταστη προσπάθεια σύνδεσης του αριθμού των δεκατεσσάρων συντρόφων του Σωκράτη που αναφέρονται ονομαστικά με τους δεκατέσσερις Αθηναίους που σώζει ο Θησέας σκοτώνοντας τον Μινώταυρο, βλ. Burger 1999, 19-20· πρβ. Madison 2002, 423. Για την κοινωνική τους σύνθεση, βλ. Nails 2002, xxxix. Αυτό που είναι εντυπωσιακό είναι ο αριθμός των παρευρισκομένων. Συνυπολογίζοντας τα μέλη της οικογένειας, τους δούλους και το προσωπικό της φυλακής, η Nails (2009, 19 σημ. 14) θεωρεί ότι θα πρέπει να ήταν περίπου είκοσι τρεις, γεγονός που δεν θα τους επέτρεπε να βρίσκονται στον ίδιο χώρο παρά μόνον εναλλάξ.

42. Βλ. Δημήτριος, *Περί ερμηνείας*, 288. Ο υπαινιγμός εναντίον του Αρίστιππου θεωρείται δεδομένος στο κείμενο, που χρησιμοποιεί το παράδειγμα του Φαίδωνα για να εξηγήσει τι σημαίνει *εὐπρέπεια*. Σύμφωνα με το κείμενο, εκτός από τον Αρίστιππο απουσίαζε και ο Κλεόμβροτος, ο οποίος, ωστόσο, δύσκολα μπορεί να ταυτιστεί· πρβ. Nails 2002, λήμμα «Cleombrotus».

43. Διογ. Λαέρτ. 2.60.

Ποιες θα ήταν οι πραγματικές συμπάθειες του Σωκράτη; Η απάντηση εδώ είναι κάθε άλλο παρά εύκολη και οποιαδήποτε απόπειρα εικασίας είναι τουλάχιστον χιμαιρική. Είναι όμως πιο εύκολο, και αρκετά σκόπιμο σε σχέση με τη στόχευση της παρέκβασης περί μισολογίας, να θέσουμε το ίδιο ερώτημα για την περίπτωση του Πλάτωνα.

Κυρίαρχο, σε οποιαδήποτε απόπειρα απάντησης, πρέπει να είναι το όνομα του πολυγραφότατου Αντισθένη, όχι μόνο εξαιτίας της φήμης που τον είχε καθιερώσει ως ίσως τον σπουδαιότερο από τους μαθητές του Σωκράτη αρκετά προτού εμφανιστεί ο Πλάτων,⁴⁴ αλλά και λόγω του περιεχομένου της κριτικής της παρέκβασης. Η αντιπαλότητα του Αντισθένη με τον Πλάτωνα είναι γνωστή: σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, η οργή του πρώτου απέναντι στον δεύτερο εκφράστηκε στον περιπαικτικό τίτλο του βιβλίου του *Σάθων ή περί του αντιλέγειν*⁴⁵ – ενώ και ο Πλάτων φαίνεται να έχει υπόψη του τον Αντισθένη όταν γράφει τον *Ευθύδημο*.⁴⁶

Η παρουσίαση της σκέψης του Αντισθένη με βάση τα σωζόμενα αποσπάσματα ξεπερνά τις δυνατότητες της παρούσας συζήτησης. Μπορούμε ωστόσο να αναφερθούμε σε κάποια στοιχεία που ενθαρρύνουν τη σύνδεση με τον *Φαίδωνα*, όπως είναι το ενδιαφέρον του Αντισθένη για τη σωστή κατηγορήση (τον προσδιορισμό του *οίκειου λόγου*), που συμπεριλάμβανε πολλές επιφυλάξεις για την προσπάθεια ανακάλυψης της πραγματικής ουσίας των πραγμάτων μέσα από τον εντοπισμό του ορισμού. Η υπονόμευση αυτής της δυνατότητας με τη σειρά της οδηγούσε σε μια ριζοσπαστική θέση για τη χρήση των αντιλογιών, που συνοψιζόταν στην εμβληματική φράση *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*.⁴⁷ Τόσο η αναφορά στους αντιλογικούς στην παρέκβαση της αντιλογίας, όσο και

44. Βλ. Kahn 1996, 4-5.

45. Πρβ. Διογ. Λαέρτ. 3.35. Το όνομα *Σάθων* προέρχεται από τη λέξη «*σάθη*» που σημαίνει το ανδρικό μόριο.

46. Πρβ. κυρίως 285d-286b. Όπως παρατηρεί ο Burnyeat (1970, 110), ο *Ευθύδημος* ίσως τροφοδότησε τη φαντασία της μεταγενέστερης βιογραφικής παράδοσης που καταγράφει διάφορα ανέκδοτα για τη σχέση των δύο ανδρών (βλ. Διογ. Λαέρτ. 3.35· πρβ. Ηρόδικος στον Αθήναιο 220D-E, 507A =C 36-37B· Διογ. Λαέρτ. 7.3-7, *Gnom. Vat.* 13 =C 150-3). Για επιφυλάξεις ως προς την αξιοποίηση του *Ευθύδημου* ως πηγής για τα επιχειρήματα του Αντισθένη, βλ. Denyer 1991, 28.

47. Βλ. πρόσφατα Declava Caizzi 2006, 126-7· Prince 2009· για μια σύντομη αλλά και διαφωτιστική ανασυγκρότηση της θέσης του *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*, βλ. Denyer 1991, 28-9.

η συζήτηση για την κατηγορήση που ξεκινάει στο 99d θα μπορούσε κάλλιστα να έχει ως αποδέκτη της τον Αντισθένη.⁴⁸

Οι παρατηρήσεις μου σχετικά με τον Αντισθένη ασφαλώς και δεν μας οδηγούν κατ' ανάγκην στο συμπέρασμα ότι αυτός ήταν ο κύριος αποδέκτης της κριτικής του Πλάτωνα στη μεθοδολογική παρέκβαση για τη μισολογία: και αυτό όχι μόνο επειδή τα στοιχεία μας δεν επαρκούν, αλλά και επειδή δεν υπάρχει λόγος να πιστεύουμε ότι η κριτική του Πλάτωνα θα περιοριζόταν σε έναν μόνο, ιστορικά προσδιορίσιμο αντίπαλο. Αυτό που φαίνεται περισσότερο βέβαιο είναι ότι ο προγραμματικός χαρακτήρας του *Φαίδωνα*, ως έργου που σηματοδοτεί τη μετάβαση από τα «σωκρατικά» αδιέξοδα στις πλατωνικές λύσεις τους,⁴⁹ θα καθιστούσε αναγκαία την οριοθέτηση αλλά και την προβολή του συγκεκριμένου συγγραφέα σε σχέση με τα άλλα ως τότε γνωστά και δημοφιλή μέλη του σωκρατικού κύκλου. Εξάιρεση εδώ ενδεχομένως να μην αποτελούσε και ο ίδιος ο ιστορικός Σωκράτης. Είναι αλήθεια ότι, παρά το γεγονός ότι η συγγένεια του τελευταίου με την εριστική τέχνη έχει επισημανθεί ήδη από τον Henry Sidgwick (1872), η αδράνεια της ερμηνευτικής παράδοσης που εμμένει στην πλατωνική αγιοποίηση του φιλοσόφου δεν έχει ευνοήσει την αξιοποίηση μιας τέτοιας παρατήρησης. Ωστόσο το τοπίο αρχίζει να αλλάζει, καθώς όλο και περισσότεροι μελετητές αναγνωρίζουν τη συγγένεια του Σωκράτη με τη σοφιστική σκέψη, επισημαίνοντας ταυτόχρονα τη δυσκολία της διάκρισης ανάμεσα σε σοφιστές, εριστικούς και αντιλογικούς.⁵⁰ Αν, λοιπόν, ο ιστορικός Σωκράτης δεν άφησε γραπτά κείμενα, αν ό,τι γνωρίζουμε γι' αυτόν προέρχεται μόνον από τους μαθητές και τους συντρόφους του, αν, τέλος, η πολύ γνωστή εικόνα του Σωκράτη όπως αποτυπώνεται στην ιστορία της φιλοσοφίας δεν έχει παρά ελάχιστα κοινά σημεία με τα όσα σώζονται από τους υπόλοιπους, «ελάσσονες» Σωκρατικούς, τότε γιατί πιστεύουμε πως ο στόχος της μεθοδολογικής «παρέ-

48. Αναφορά στον Αντισθένη θα μπορούσε να είναι και το σχόλιο του Σωκράτη στο 61a για τη διασκευή των μύθων του Αισώπου σε ποιήματα. Για τη χρήση του Αισώπου από τον Αντισθένη, βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1284a15 κ.ε. (=Caizzi απ. 100): πρβ. Rankin 1986, 140.

49. Για μια πρόσφατη υποστήριξη αυτής της άποψης, βλ. Sedley 2007, 94-5.

50. Μια ματιά στους τίτλους αρκετών από τις πιο έγκριτες πρόσφατες επισκοπήσεις της σκέψης των Σοφιστών αρκεί για να δείξει την αναγνώριση αυτής της σχέσης. Βλ. π.χ. Broadie 2003· Wallace 2007· πρβ. Woodruff 2009. Από τα πρώτα και τα καλύτερα δείγματα αυτής της στροφής είναι το Nehamas 1999 (δημοσιευμένο για πρώτη φορά το 1990).

κβασης» ενός κειμένου όπως ο Φαίδων θα απέκλειε τον ίδιο τον δάσκαλο του Πλάτωνα; Στην αρχή αυτού του κειμένου μιλήσαμε για το «δώρο» που προσφέρει ο Πλάτων στον Σωκράτη όταν τον βάζει να εκφέρει τη θεωρία της ανάμνησης. Όμως αυτή η διαπίστωση πρέπει να μας οδηγήσει σε ένα άλλο ερώτημα, που απλά διατυπωμένο θα ήταν: «ποιος χαρίζει τι και σε ποιον;». Συνηθίζουμε να θεωρούμε ως δεδομένο το ότι ο Σωκράτης του Πλάτωνα είναι ο ιστορικός Σωκράτης αγιοποιημένος από τον Πλάτωνα, δηλαδή ο Σωκράτης όπως τον κατάλαβε ο Πλάτων. Η εκτίμηση αυτή μπορεί ως έναν βαθμό να είναι σωστή, αν και, όπως προσπάθησα να δείξω, η επιτυχία άλλων Σωκρατικών, τους οποίους εμείς σήμερα, ως κληρονόμοι του Πλάτωνα, χαρακτηρίζουμε «ελάσσονες», θα συντελούσε ώστε το όνομα Σωκράτης να μην παρέπεμπε στον ιστορικό Σωκράτη αλλά σε αυτό που θα μπορούσε να είναι ο Σωκράτης. Όπως παρατηρεί ο Arnaldo Momigliano, «οι Σωκρατικοί πειραματίστηκαν με τη βιογραφία, και τα πειράματα προσανατολίστηκαν στον εντοπισμό όχι των πραγματικοτήτων αλλά των δυνατοτήτων των ατομικών βίων». ⁵¹ Από τη στιγμή, λοιπόν, που συμφωνούμε ότι ο Σωκράτης των διαλόγων είναι κατ' ουσίαν ένας χαρακτήρας του Πλάτωνα, ή ίσως και το προσωπείο του ίδιου του Πλάτωνα, τότε μένει ανοιχτό το ενδεχόμενο μέσα στους ίδιους τους διαλόγους να παρεισφρέει και η κριτική του Πλάτωνα προς αυτό που ο ίδιος αντιλαμβανόταν ως ιστορικό Σωκράτη. Έτσι, το «δώρο» που τόσο γενναιόδωρα φαίνεται να προσέφερε ο Πλάτων στον δάσκαλό του, βάζοντάς τον να εισηγείται τη θεωρία των Ιδεών και την αλληλένδετη με εκείνην θεωρία της ανάμνησης, έχει ένα υψηλό τίμημα: γιατί αν δεχθούμε ότι χωρίς τη θεωρία των Ιδεών ο ιστορικός Σωκράτης δύσκολα θα μπορούσε να διακριθεί από τους εν γένει Σοφιστές και αντιλογικούς, ⁵² τότε αυτό που αρχικά φαινόταν ως προσφορά ενός δώρου λειτουργεί τελικά υπονομευτικά για τον ίδιο τον αποδέκτη του. ⁵³

51. Momigliano 1971, 46· πρβ. Kahn 1993, 128.

52. Σε αυτό το συμπέρασμα οδηγείται ο Nehamas 1999, 117.

53. Για την αμφίθυμη στάση του Πλάτωνα προς τον Σωκράτη με βάση τη μαρτυρία του Σοφιστή, βλ. πρόσφατα C.C.W. Taylor 2006· ο Scott (2006, 73-4) συνδέει την παρέκβαση περί μισολογίας με μια σειρά από άλλα κείμενα (Μένων 79e-80d· Χαρμίδης 166c4-6· Πολιτεία 537d7-539d6) τα οποία κατά τη γνώμη του αντικατοπτρίζουν την ανησυχία του ίδιου του Πλάτωνα για το ενδεχόμενο ο σωκρατικός έλεγχος πράγματι να οδηγούσε σε μια αποστροφή απέναντι στα επιχειρήματα, και αναφέρει ως παράδειγμα τέτοιας παράπλευρης απώλειας την περίπτωση του Αλκιβιάδη.

Ποιον θεραπεύει, λοιπόν, ο Ασκληπιός; Η προσπάθεια προσδιορισμού μιας απάντησης σε αυτό το ερώτημα θα μας επιτρέψει να συνοψίσουμε τα όσα προηγήθηκαν. Συμφωνήσαμε, λοιπόν, ότι, ανεξάρτητα από το αν η προτροπή προς τον Κρίτωνα έχει ιστορική βάση, ο Πλάτων δεν μπορεί παρά να τη νοηματοδοτεί με τρόπο που να την εντάσσει στην οικονομία του έργου του. Κι έτσι το επόμενο ζητούμενο είναι να αποφασίσουμε, ακολουθώντας το κείμενο, ποια είναι η ασθένεια που θεραπεύεται. Είδαμε ότι η προσπάθεια του Most να ανατρέψει την κυρίαρχη ερμηνεία, κατά την οποία η οφειλή στον Ασκληπιό αφορά την απαλλαγή από το σώμα, έδωσε ώθηση, τουλάχιστον στον αγγλοσαξωνικό χώρο, σε μια αναβίωση του ενδιαφέροντος για το θέμα. Επιμένοντας στην ερμηνεία που ο Most επιχειρεί να καταρρίψει, και αξιοποιώντας τα χειρόγραφα του Foucault, ο Νεχαμάς τονίζει τη σπουδαιότητα της φιλοσοφίας στην αντιμετώπιση της ασθένειας που είναι η ίδια η ζωή. Την ίδια περίπου εποχή, και συμφωνώντας με τον Most ως προς την εγκατάλειψη της παραδοσιακής ερμηνείας, ο Crooks επιχειρεί να συνδέσει τη μεταφορά της θεραπείας με την «παρέχβαση» περί μισολογίας: αυτοί που χρήζουν θεραπείας είναι, σύμφωνα με την πρότασή του, οι πυθαγόρειοι συνομιλητές του διαλόγου. Η κατεύθυνση αυτή γίνεται ακόμη πιο ενδιαφέρουσα υπό το φως της προσεκτικής προσπάθειας του Sedley, ο οποίος, λίγα χρόνια πριν από τη δημοσίευση του άρθρου του Crooks, στρέφει την προσοχή μας στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του Σιμμία, τα οποία θα τον καθιστούσαν ιδεώδη υποψήφιο της κριτικής του Σωκράτη. Η μελέτη του Sedley εντάσσεται στην πολύ γόνιμη στροφή των πλατωνικών σπουδών προς την ανάδειξη των αφηγηματικών στοιχείων των διαλόγων, συμπεριλαμβανομένης της επιλογής και της επεξεργασίας των διαφορετικών χαρακτήρων. Η παλαιότερη απουσία τέτοιου ενδιαφέροντος από τη σχετική βιβλιογραφία ίσως να ευθύνεται για το ότι κανείς, από όσο γνωρίζω, δεν έχει επιχειρήσει να συνδέσει τη σιωπηλή παρουσία άλλων Σωκρατικών στη φυλακή με κάποιο από τα θέματα του διαλόγου. Υποστήριξα ότι μια τέτοια σύνδεση θα μπορούσε να φέρει καρπούς τουλάχιστον για την περίπτωση του Αντισθένη: ανεξάρτητα από τις λεπτομέρειες της διδασκαλίας του και τις ερμηνευτικές δυσκολίες της ανασυγκρότησής της, η σχέση του με την αντιλογική θα ήταν δεδομένη για το ακροατήριο του διαλόγου. Φυσικά ο Αντισθένης δεν θα ήταν ο μόνος από τους Σωκρατικούς που θα ασπαζόταν αυτή τη μέθοδο. Και πραγματικά ίσως ο στόχος του Πλάτωνα να μην είναι αποκλειστικά ένας συνομιλητής (ο Σιμμίας), που εκπροσωπεί ίσως

μία ομάδα φιλοσόφων (τους Πυθαγόρειους), ή ένας Σωκρατικός (ο Αντισθένης), και ενδεχομένως πίσω από αυτόν ένας Σοφιστής (ο Πρωταγόρας). Η κριτική του Πλάτωνα θα μπορούσε να απευθύνεται σε έναν συνδυασμό στοχαστών οι οποίοι αφενός δεν χειρίζονται τον λόγο με την απαιτούμενη αυστηρότητα και πειθαρχία και αφετέρου δεν διαθέτουν το εννοιολογικό οπλοστάσιο που μόνον ο ίδιος είναι σε θέση να τους προσφέρει. Προφανώς η προσέγγισή μας δεν μπορεί να ξεπεράσει σε βεβαιότητα το επίπεδο της εικασίας. Όμως, τίποτε δεν μπορεί να αποκλείσει από τον κατάλογο των πιθανών υποψηφιοτήτων το όνομα ενός προσώπου η ταυτότητα του οποίου θα παραμένει για πάντα ένα μυστήριο: του ίδιου του ιστορικού Σωκράτη.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Ahbel-Rappe, S. & R. Kamtekar (επιμ.). 2009. *A Companion to Socrates*. Οξφόρδη.
- Barney, R. 2001. *Names and Nature in Plato's Cratylus*. Λονδίνο.
- Baron, J. 1975. «On Separating the Socratic from the Platonic in *Phaedo* 118», *Classical Philology* 70: 268-269.
- Bernays, J. 1850. «Die Καταβάλλοντες des Protagoras», *Rheinisches Museum für Philologie* 7: 464-80 [ανατύπωση στο: H. Usener (επιμ.), *Gesammelte Abhandlungen*, 1. Βερολίνο 1885, 117-121].
- Bett, R. 1989. «The Sophists and Relativism», *Phronesis* 34: 139-169.
- Bloch, E. 2002. «Hemlock Poisoning and the Death of Socrates», στο: Brickhouse & Smith 2002, 255-278.
- Bluck, R.S. 1955. *Plato. Phaedo*. Λονδίνο.
- Brickhouse, Th. & N. Smith (επιμ.). 2002. *The Trial and Execution of Socrates: Sources and Controversies*. Οξφόρδη.
- Broadie, S. 2003. «The Sophists and Socrates», στο: D. Sedley (επιμ.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge, 73-97.
- Burger, R. 1999. *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven/Λονδίνο.
- Burnet, J. 1911. *Plato's Phaedo*. Οξφόρδη.
- Burnyeat, M. 1970. «The Material and Sources of Plato's Dream», *Phronesis* 15: 101-122.
- Clark, P. 1952. «A Cock to Asclepius», *Classical Review* n.s. 2: 146-147.

- Crooks, J. 1998. «Socrates' Last Words: Another Look at an Ancient Riddle», *Classical Quarterly* 48: 117-125.
- Cumont, F. 1942. «Le coq blanc des Mazdéens et les Pythagoriciens», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres*, 284-300.
- . 1943. «Á propos des dernières paroles de Socrate», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres*, 112-126.
- Decleva Caizzi, F. 2006. «Minor Socratics», στο: M.L. Gill & P. Pellegrin (επιμ.), *A Companion to Ancient Philosophy*. Οξφόρδη, 119-135.
- Denyer, N. 1991. *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. Λονδίνο/Νέα Υόρκη.
- Finley, M.I. 1985. *Ancient History: Evidence and Models*. Λονδίνο.
- Foucault, M. 2009. *Le courage de la vérité: Cours au Collège de France*. Παρίσι.
- Gautier, R. 1955. «Les dernières paroles des Socrates», *Revue Universitaire* 64: 274-275.
- Gill, Ch. 1973. «The Death of Socrates», *Classical Quarterly* n.s. 23: 25-28 (ανατ. στο: Brickhouse & Smith 2002, 251-255).
- Gottschalk, H.B. 1971. «Soul as Harmonia», *Phronesis* 16: 179-198.
- Gow, A.S.F. & A.F. Scholfield. 1953. *Nicander: Poems and Poetical Fragments*. Cambridge.
- Grünwald, E. 1910. «Simmius und Kebes in Platons Phaidon», *Zeitschrift für das Gymnasialwesen* 64: 257-263.
- Graves, B. κ.ά. 1991. «Hemlock Poisoning: Twentieth Century Scientific Light Shed on the Death of Socrates», στο: K.J. Boudouris (επιμ.), *The Philosophy of Socrates*. Αθήνα, 156-168.
- Heiberg, J.L. 1902. «Sokrates' sidste ord», *Oversigt over det kgl. Danske videnskabernes selskabs forhandling*, 105-116.
- Huffman, C. 1993. *Philolaus of Croton*. Cambridge.
- Kahn, C.H. 1993. «Ο Σωκράτης του Γ. Βλαστού», μτφ. Στ. Μείντανόπουλος, *Δευκαλίων* 12.1, 123-151 [«Vlastos' Socrates», *Phronesis* 37 (1992)].
- . 1996. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge.
- Kerferd, G.B. 1999. *Η σοφιστική κίνηση*, μτφ. Π. Φαναράς. Αθήνα.
- Κοτζιά, Π. 2007. *Περί του μήλου ή Περί της Αριστοτέλους τελευτής (Liber de pomo)*. Θεσσαλονίκη.
- Lee, Mi-Kyoung. 2005. *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Οξφόρδη.

- Madison, L.A. 2002. «Have We Been Careless with Socrates' Last Words?», *Journal of the History of Philosophy* 40: 421-436.
- McCabe, M.M. 2000. *Plato and His Predecessors*. Cambridge.
- Minadeo, R. 1970. «Socrates' Debt to Asclepius», *Classical Journal* 66: 294-297.
- Mitscherling, J. 1985. «Phaedo 118: The Last Words», *Apeiron* 19: 161-165.
- Momigliano, A. 1971. *The Development of Greek Biography*. Cambridge, Mass.
- Most, G.W. 1993. «A Cock for Asclepius», *Classical Quarterly* 43: 96-111.
- Nails, D. 2002. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Ινδιανάπολις/Cambridge, 2002.
- . 2009. «The Trial and Death of Socrates», στο: Ahbel-Rappe & Kamtekar 2009, 5-20.
- Nehamas, A. 1999. «Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry», στο: του ιδίου, *Virtues of Authenticity*. Princeton, N.J., 108-122 [πρώτη δημοσίευση: *History of Philosophy Quarterly* 7 (1990) 3-15].
- . 2001. *Η τέχνη του βίου: Σωκρατικοί στοχασμοί από τον Πλάτωνα στον Foucault*, μτφ. Β. Σπυροπούλου. Αθήνα.
- Nietzsche, F. 2010. *Χαρούμενη επιστήμη*, μτφ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη.
- Ober, W. 1977. «Did Socrates Die of Hemlock Poisoning?», *New York State Journal of Medicine* 77: 254-258.
- Prince, S. 2009. «Socrates, Antisthenes, and the Cynics», στο: Ahbel-Rappe & Kamtekar 2009, 75-92.
- Radt, S. 1977. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 4. Göttingen.
- Rankin, H.D. 1986. *Antisthenes Sokraticos*. Amsterdam.
- Rowe, C.J. 1993. *Plato. Phaedo*. Cambridge.
- . 2007. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge 2007.
- Schiefsky, M.J. 2005. *Hippocrates. On Ancient Medicine*. Leiden.
- Scott, D. 2006. *Plato's Meno*. Cambridge.
- Sedley, D. 1995. «The Dramatis Personae of Plato's *Phaedo*», στο: T. Smiley (επιμ.), *Philosophical Dialogues: Plato, Hume and Wittgenstein. Proceedings of the British Academy* 85. Οξφόρδη, 3-26.
- . 2007. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley/Los Angeles.
- Sidgwick, H. 1872. «The Sophists», *The Journal of Philology* 4: 287-307.
- Solmsen, F. 1975. *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*. Princeton.
- Taylor, A.E. 2000. *Πλάτων: Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφ. Ι. Αρζόγλου. Αθήνα.

- Taylor, C.C.W. 2006. «Socrates the Sophist», στο: L. Judson & V. Karasmanis (επιμ.), *Remembering Socrates*. Οξφόρδη, 157-168.
- Wallace, R.A. 2007. «Plato's Sophists, Intellectual History after 450, and Sokrates», στο: L.J. Samons II (επιμ.), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*. Cambridge, 215-237.
- Westerink, L.G. 1977. *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, 2: *Damascius*. Amsterdam.
- Wilamowitz-Moelendorff, U. 1919. *Platon*. 2η έκδ. Βερολίνο.
- Wilson, M. 2007. *The Death of Socrates*. Λονδίνο.
- Wittern, R. 1982. «Das Gift der frommen Denkart – Zur Pharmakologie des Schierlings in der Antike», στο: E. Hickel & G. Schröder (επιμ.), *Neue Beiträge zur Arzneimittelgeschichte*. Στουτγάρδη, 15-28.
- Woodruff, P. 2009. «Socrates among the Sophists», στο: Ahbel-Rappe & Kamtekar 2009, 36-46.
- Yunis, H. 2003. «Writing for Reading: Thucydides, Plato, and the Emergence of the Critical Reader», στο: H. Yunis (επιμ.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge, 189-212.

