



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

**ΔΙΑΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΚΑΙ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»**

**«ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΦΑΙΔΡΟΣ: Ο ΕΡΩΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΙΔΕΑ- Ο
ΕΡΩΣ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΑΛΗΘΕΙΑ»**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

της

ΚΥΡΙΑΚΟΠΟΥΛΟΥ ΕΥΣΤΑΘΙΑΣ

(ΑΜ: 132010009)

Διπλωματούχου του Τμήματος Ελληνικής Φιλολογίας του Εθνικού Καποδιστριακού
Πανεπιστημίου Αθηνών 2006



Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Κα Ξανθάκη- Καραμάνου Γεωργία - καθηγήτρια
Συνεπιβλέπων Καθηγητής: Κος Πανταζάκος Παναγιώτης- επίκ. καθηγητής
Συνεπιβλέπων Καθηγητής: Κος Κωνσταντινόπουλος Βασίλειος- επίκ καθηγητής

Καλαμάτα, Σεπτέμβριος 2012

Αφιερώνεται στους γονείς μου
Κυριακόπουλο Κων/νο και Πλεμμενοπούλου Σταυρούλα
και στην αδερφή μου Κυριακοπούλου Πελαγία

Θέλω να ευχαριστήσω θερμά, όλους τους καθηγητές μου στο διατμηματικό μεταπτυχιακό πρόγραμμα «Ηθική Φιλοσοφία», γιατί στο πρόσωπό τους εκπληρώθηκε επάξια η έννοια του δασκάλου που -παρά τις όποιες δυσκολίες-, αγωνίζεται να μεταδώσει τις γνώσεις του, να κοινωνήσει στους μαθητές του τις Ιδέες και να «πτερώσει» έτσι -κατά τη δεινότητα του εκάστοτε κοινωνούντος-, την ψυχή τους. Ευχαριστώ επίσης θερμά το διοικητικό προσωπικό του πανεπιστημίου καθώς και το προσωπικό της βιβλιοθήκης, για την αμέριστη βοήθειά του σε οτιδήποτε ζητήθηκε καθ' όλη την διάρκεια των σπουδών μου.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες θα ήθελα να απευθύνω στην επιβλέπουσα καθηγήτριά μου, κα. Ξανθάκη- Καραμάνου Γεωργία, γιατί με την επιστημονική της δεινότητα μα κυρίως με την ανθρώπινη προσέγγισή της στο πρόσωπο του φοιτητή, αποτελεί πρότυπο για όποιον θεωρεί τη διδασκαλία λειτούργημα. Στον καιρό της κατάρρευσης και της πνιγερής μελαγχολίας, ανήκει στους ιδεολόγους εκείνους που πιστεύουν στην δύναμη της παιδείας και το κυριότερο όλων είναι πως αφήνει πίσω της "μαγιά", « *καλλίων σπουδῆ περι αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυτόμενοι τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν*» [Φαίδρος 276e-277a].

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

A. ΕΙΣΑΓΩΓΗ	5
B. "ΦΑΙΔΡΟΣ" : Ο ΠΕΡΙ ΕΡΩΤΟΣ ΛΟΓΟΣ, Ο ΠΕΡΙ ΛΟΓΟΥ ΕΡΩΤΑΣ	7
B.1. ΘΕΜΑΤΟΛΟΓΙΑ	7
B.2. ΧΡΟΝΟΛΟΓΙΚΗ ΤΟΠΟΘΕΤΗΣΗ	9
B.3. ΣΩΚΡΑΤΗΣ-ΦΑΙΔΡΟΣ: ΜΥΣΤΗΣ ΚΑΙ ΜΥΟΜΕΝΟΣ	11
Γ. ΕΡΩΣ	14
Γ.1. Ο ΕΡΩΤΑΣ ΣΤΗ ΜΥΘΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΗ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ.....	14
Γ.2. ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΕΡΩΤΟΣ	17
Γ.3. Ο ΕΡΩΤΑΣ ΣΤΑ ΣΠΑΡΓΑΝΑ- ΠΡΟΟΙΜΙΟ ΔΙΑΛΟΓΟΥ	26
Γ.4. ΛΥΣΙΟΥ ΠΕΡΙ ΕΡΩΤΟΣ ΛΟΓΟΣ: Ο ΗΔΟΝΙΣΤΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ	35
Γ.5. ΠΡΩΤΟΣ ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ: ΕΡΩΣ ΠΡΟΣΒΑΛΛΟΜΕΝΟΣ - ΛΟΓΟΣ ΕΠΙΚΑΛΥΠΤΩΝ	46
Δ. Ο ΕΡΩΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΙΔΕΑ - ΠΑΛΙΝΩΔΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ.....	64
Δ.1. Η ΔΑΙΜΟΝΙΑ ΔΥΝΑΜΗ	64
Δ.2. Η ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΜΑΝΙΑ	68
Δ.3. Ο ΜΕΓΑΛΟΣ ΜΥΘΟΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ.....	72
Δ.3.1 Ο ΟΡΟΣ ΨΥΧΗ ΣΤΟΥΣ ΠΡΟΓΕΝΕΣΤΕΡΟΥΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ	73
Δ.3.2 Η ΨΥΧΗ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΚΑΙ ΟΙ ΙΔΙΟΤΗΤΕΣ ΠΟΥ ΤΗΣ ΑΠΟΔΙΔΕΙ ΣΤΟ "ΦΑΙΔΡΟ"	78
Δ.3.3. Η ΜΟΡΦΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ - ΔΙΑΦΟΡΕΣ ΘΕΪΚΗΣ ΚΑΙ ΘΝΗΤΗΣ ΨΥΧΗΣ	86
Δ.3.4. Η ΑΡΜΑΤΟΔΡΟΜΙΑ ΤΩΝ ΨΥΧΩΝ.....	90
Δ.3.5 Η ΕΝΣΩΜΑΤΩΣΗ ΤΩΝ ΨΥΧΩΝ-ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΟΣ ΠΡΟΟΡΙΣΜΟΣ ...	98
Δ.4. Ο ΜΕΓΑΛΟΣ ΜΥΘΟΣ ΤΟΥ ΕΡΩΤΑ	107
Δ.4.1. Η ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΤΑ ΑΙΤΙΑ ΤΟΥ ΕΡΩΤΑ.....	107
Δ.4.2. Η ΔΡΑΣΗ ΤΟΥ ΕΡΩΤΑ ΣΤΟΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑ	110
Δ.4.3. ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΕΡΩΣ.....	130

E. Ο ΕΡΩΣ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΑΛΗΘΕΙΑ	141
E.1. Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗΣ -ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ ΣΤΗΝ ΑΘΗΝΑΪΚΗ ΝΕΟΛΑΙΑ	141
E.2. Η ΤΕΧΝΗ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ.....	146
E.2.1. ΠΕΡΙ ΤΟΥ "ΓΡΑΦΕΙΝ ΛΟΓΟΥΣ".....	146
E.2.2. ΚΑΤΑΚΤΩΝΤΑΣ ΤΟ "ΓΕΡΑΣ ΤΩΝ ΜΟΥΣΩΝ": ΚΟΙΝΩΝΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΟΥΣΙΑ ΤΩΝ ΟΝΤΩΝ.....	152
E.2.3 ΖΥΓΙΖΟΝΤΑΣ ΤΟ "ΕΙΚΟΣ" ΚΑΙ ΤΗΝ "ΑΛΗΘΕΙΑ"	156
E.2.4. Η ΤΕΧΝΗ ΤΗΣ ΠΕΙΘΟΥΣ	158
E.3. ΑΓΩΝΑΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ-ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ	163
E.3.1. Ο ΛΥΣΙΑΚΟΣ ΤΡΟΠΟΣ ΤΟΥ "ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΕΙΝ".....	163
E.3.2. Ο ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΣ-ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΟΣ ΤΡΟΠΟΣ ΤΟΥ "ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΕΙΝ"	167
E.3.4. Ο "ΔΙΑ ΑΤΟΠΟΥ ΑΠΑΓΩΓΗΣ" ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ.....	173
E.3.5. Η ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΩΣ ΑΛΗΘΙΝΗ ΤΕΧΝΗ-ΠΡΟΣΑΡΜΟΓΗΣ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ ΨΥΧΗΣ.....	177
E.4. ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΣ ΚΑΙ ΓΡΑΠΤΟΣ ΛΟΓΟΣ	185
ΣΤ. ΕΠΙΛΟΓΟΣ - ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	197
Z. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	200
H. ΕΙΚΟΝΕΣ	207

«Εκεί βρίσκεται η αρετή που κάθε πνεύμα ποθεί. Εκεί η ανάπαυση που όλοι αναζητούν. Εκεί ο έρωτας, ακόμα και η απόλαυση. Εκεί, στον πιο ψηλό ουρανό αν οδηγηθείς ψυχή μου! Εκεί θα βρεις την Ιδέα του Ωραίου που λατρεύω σ' αυτό τον κόσμο»

Joachim DU BELLAY, L' Olive, 1549

A. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ας γίνει λόγος για τον Έρωτα... Ο Όμηρος, η Σαπφώ, ο Ιπώνακτας, ο Σοφοκλής, ο ιπποτικός Ακρίτας, τα βυζαντινά ρομάντζα... ο Καβάφης, ο Ελύτης ή ο Καββαδίας θα συνεπικουρήσουν. Ο έρωτας αποτυπώθηκε παντού και είναι ατέλειωτη η λίστα των «σηματωρών» του. Καθένας με την πέννα, το βίωμα και την αντίληψή του, του προσέδωσε μια άλλη διάσταση, καταγράφοντας μια διαφορετική ενσυναίσθηση του έρωτος. Εντούτοις κανένας δεν προχώρησε σε ορισμό του, γνωρίζοντας καλά, το μη ευκαταίο του επιχειρήματος.

Το να ορίσεις τον έρωτα, είναι ένα αναλόγων διαστάσεων επιχείρημα του να ορίσεις τον θεό. Η παραλληλία αυτή, καταδεικνύει πως μεταχειριζόμαστε μια έννοια ασύνορη, ασύγκλιτη εν συνόλω και πολυδιάστατη εν τω όλω. Κάθε ορισμός, είτε βιολογικός (διαίωνιση), είτε αισθησιακός (ηδονή), είτε αισθητικός (ομορφιά), είτε ηθικός (κοινωνική τάξη) κερματίζει και μερικεύει το σώμα του¹.

Ο έρωτας λοιπόν, είναι φαινόμενο ρευστό, ένα διαρκώς συντελούμενο γεγονός, ένα «μεταξύ», μια «μανία». Ο «υπέρ-διανοητής» που θα κατόρθωνε να τον ορίσει, να τον λεξικογραφήσει και να τον περιχαρακώσει, θα ήταν και ο υπαίτιος του θανάτου του, θα ήταν σαν να σκότωνε ορίζοντάς τον, τον ίδιο το θεό.

Στο «Φαίδρο» του Πλάτωνος, ο έρωτας εντέχνως και σταδιακά απαγκιστρώνεται από την υλιστική διάσταση που του προσδίδει ο Λυσίας και η ομήγουρή του, και μετέρχεται όλο και υψηλότερων διανοημάτων, φτάνοντας μέσα από την παλινωδία του Σωκράτη, την απόλυτη ιδεαλιστική του σύλληψη. Από την άλλη πλευρά ο λόγος, όπως ποιοτικά αποτυπώνεται στις τρεις περί έρωτος πραγματείες, και όπως αυτός καθ' αυτός αναλύεται

¹ Λιαντίνης Δ., 2006: 188

στο δεύτερο μέρος του διαλόγου, διανύει αντίστοιχους αναβαθμούς, φτάνοντας στον έσχατο βαθμό της σύλληψής του, ν'αποτυπωθεί ως μέσω της «ψυχαγωγίας» και δια τούτου ως απαιτητός κοινωνός της αλήθειας.

Έρωτας και λόγος συμπλέκονται, σε σημείο που το έργο μπορεί να υπομνηματισθεί, ως Λόγος για τον Έρωτα ή Έρωτας για το Λόγο. Αν και κατ' όψεως, φαίνεται να χωρίζεται σε δυο μέρη, κατ' ουσίαν πρόκειται για ένα δεμένο όλο, με παράλληλο εσωτερικό διάλογο των δυο μερών.

Το «Συμπόσιο» που προηγήθηκε, αποτέλεσε τη μεταφυσική του έρωτος, ο «Φαίδρος» τώρα αποτελεί τη μεταφυσική του κάλλους², γιατί πλέον έχει συλληφθεί η έννοια της τριχοτομημένης ψυχής και είναι δυνατόν να γίνει θέαση της ανόδου της προς την ιδέα του έρωτα. Η ψυχή τώρα μετέρχεται των ιδεών και του θεϊκού κόσμου και συνδέεται με τη διαλεκτική, σε μια προσπάθεια προσαρμογής των άνω οφθέντων με τα επί γης δημιουργήματα.

Οι έννοιες της «συναίρέσεως» και της «διαίρέσεως» δημιουργούν πολλαπλά και παράλληλα επίπεδα αφήγησης που συμπλέκονται αριστουργηματικά. Η «συναίρεθείσα» ψυχή, ως άρμα θεάται τις ιδέες στον υπερουράνιο τόπο και μεταλαμβάνει την αλήθεια, την οποία και επιμόνως απαιτεί στα δημιουργήματα του λόγου που θέλουν να προκρίνονται ως έργα τέχνης. Γι' αυτό και δια της «διαίρέσεως», αναζητεί στον λόγο και απαιτεί από αυτόν καταγραφή της αλήθειας.

Ο «Φαίδρος» αποτελεί μεταξύ των άλλων υποδειγματική χαρτογράφηση, της ανόδου και καθόδου της ψυχής, καθώς τις αποτυπώνει μέσω του λόγου. Από τους πρώτους λόγους περί έρωτος, αναγόμεστε στον υποδειγματικό λόγο της παλινωδίας που θα σκιαγραφήσει τη μετάληψη του έρωτος και από τον ιδεατό αυτόν λόγο, κατερχόμεθα στην ιδεατή ρητορική, η οποία μετέρχεται διαλεκτικής και αλήθειας. Ρητορική, διαλεκτική και αλήθεια συμπλέκονται κατεχόμενες ταυτόχρονα, από τη συνθήκη της ερωτικής μανίας.

² Ράμφορ Στ., 2003: 203

B. "ΦΑΙΔΡΟΣ" : Ο ΠΕΡΙ ΕΡΩΤΟΣ ΛΟΓΟΣ, Ο ΠΕΡΙ ΛΟΓΟΥ ΕΡΩΤΑΣ

B.1. ΘΕΜΑΤΟΛΟΓΙΑ

Έρωτας- Λόγος. Αυτοί είναι οι δυο πυλώνες της φιλοσοφικής σκέψης του Πλάτωνα, όπως αποτυπώνεται στον «Φαίδρο». Ο Έρωτας, ο Λόγος, ο Λόγος για τον Έρωτα και τανάπαλιν ξεδιπλώνονται περίτεχνα, σε όλο το εύρος της πολυδιάστατης ουσίας τους.

Φαίδρος και Σωκράτης, συναντιούνται καταμεσήμερο, εκτός των τειχών της αρχαίας Αθήνας, στην περιοχή των Στυλών του Ολυμπίου Διός³. Ο Φαίδρος ομολογεί στον Σωκράτη τη γοητεία που του άσκησε ο περί έρωτος λόγος του Λυσία –του κατεξοχήν ρητορικού εκπροσώπου-, που μόλις είχε διατυπωθεί σε κάποιο συμπόσιο. Σύμφωνα με αυτόν, ευνοείται πραγματικά όποιος προσφέρεται ερωτικά σε εραστή που δεν τον ποθεί, παρά σ' αυτόν που τον ποθεί ειλικρινά.

Αυτή η παράδοξη διατύπωση του Λυσία, αποτελεί και την αφορμή του διαλόγου τους, ο οποίος εξελικτικά ανάγει το δίπολο έρωτας –λόγος στην απόλυτη ιδεατή του σύλληψη, μέσω της διαγραφής ομόκεντρων κύκλων αυξούμενης ποιότητας. Επομένως ζήτημα του «Φαίδρου», δεν είναι απλά ο έρωτας αλλά και ο φιλοσοφικός εκείνος λόγος, που θα φωτίσει την αλήθεια. Η θέση του Λυσία για το ερωτικό συναίσθημα, εγείρει την πλατωνική κριτική, η οποία αναπτύσσεται ειρωνικά και αντιθετικά-ως προς τις αρχές της- στον πρώτο λόγο του Σωκράτη, προκειμένου να αποδοθεί με την παλινωδία του, η οντολογική διάσταση του έρωτα ως *μανίας για το κάλλος*⁴.

Ο μύθος της ψυχής και του έρωτα, θα βοηθήσουν τον νεαρό Φαίδρο στη σύλληψη της ιδέας του κάλλους, μα θ' αποτελέσουν και την αφορμή για ν' ανοίξει νέος κύκλος συζήτησης, όπου πλέον το κάλλος και η αλήθεια του θα είναι το κριτήριο για την ανάλυση των εκφερόμενων λόγων. Ο αγώνας ανάμεσα στα τρία μέρη της ψυχής, κατά την προσπάθειά της να αναβιβαστεί οντολογικά, μορφοποιείται στην εικόνα δυο φτερωτών αλόγων (θυμοειδές και επιθυμητικό) που ηνιοχούνται από φρόνιμο ηνίοχο (νου).

³ Ράμφορ Στ., 2003: 23

⁴ Δόικος Π., 2001: 13



Εικ.1: Le Char d'Apollon, Odilon Redon

Ο μύθος αυτός υποδηλώνει τη διαβαθμισμένη δυνατότητα, να ελέγχεται η αισθησιακή έλξη από την μανία για το ιδεατό κάλλος, αποτυπώνοντας την πλατωνική οντολογία περί της ένθεης ορμής προς την ομορφιά⁵. Όμως στο σημείο αυτό επιτυγχάνεται μια συνειδητή αισθητική τροπή του λόγου, ο οποίος δραματοποιώντας την αυτοκίνηση της ερωτευμένης ψυχής, ενεργοποιεί την εσωτερικότητα του έρωτα, δηλαδή τον πόθο της *αναμνησιακής σύλληψης* του κάλλους με έναυσμα την αντανάκλαση της ιδεατής ομορφιάς πάνω την αισθητή ερώμενη μορφή⁶.

Έτσι ο φιλοσοφικό λόγος, τη στιγμή που προσεταιρίζεται τη μανία της ερωτευμένης ψυχής να συλλάβει το υπερβατικό κάλλος, εκφράζει την ενδότερη, ερωτική όψη της πλατωνικής γνώσης και γίνεται ο ίδιος προσωπικός, εσωτερικός και κατεξοχήν ερωτικός⁷.

Η βαθύτατη αυτή ερμηνεία του έρωτα, όπως αποτυπώνεται κυρίως με την παλινωδία του Σωκράτη, απογυμνώνει τον οντολογικά επιφανειακό λόγο του Λυσία. Σε αυτόν η αισθητική επιθυμία δεν ποθεί το υπερβατικό κάλλος, ο έρωτας δεν είναι υπόθεση βαθιά εσωτερική και πνευματική, μα ιδιοτελής ενέργεια, αποσκοπούσα στην σαρκική ηδονή και την επικύρωση της εγωιστικής ματαιότητας. Η βάνουση αττική παιδεραστία, δεν έχει καμία σχέση με τη δαιμόνια πλατωνική έλξη του πνευματικά ώριμου ανθρώπου προς τον φερέλπιδα νέο, το άγραφο βιβλίο, το έτοιμο να δεχτεί τον καρπό του πνεύματος και να τον καλλιεργήσει μέσα στην ψυχή του.

⁵ Δόικος Π., 2001: 13

⁶ Δόικος Π., 2001: 14

⁷ Δόικος Π., 2001: 14

Όμως μέσα από τις συγκρίσεις αυτές δεν προκύπτουν απλά, οι περί έρωτος διαφορετικές ποιοτικές αντιλήψεις, αλλά καταδεικνύονται και οι ποιοτικές διαφορές μιας αβασάνιστης ρητορικής, απέναντι στο φιλοσοφικό μεγαλείο, που ιεροποιεί ό,τι η πρώτη εκφυλίζει.

Έτσι λοιπόν πέρα από τον ίδιο τον έρωτα κρίνεται εκ παραλλήλου, ο Λογογράφος Λυσίας και ο Εραστής του λόγου, Σωκράτης. Καταδεικνύεται το χωρίς ουσία λογοτεχνικό τεχνούργημα, έναντι της σωκρατικής διαλεκτικής, η οποία αναζητά πρώτα την ουσία του επικείμενου λεγομένου, και μέσω αυτής βρίσκει την τέχνη, τον ιδανικό λόγο να το εκφράσει.

Ο «Φαίδρος» εντούτοις, δεν είναι ένας δεύτερος «Γοργίας», ένα δεύτερο όπλο στη φαρέτρα του Πλάτωνα ενάντια της σοφιστικής και της ρητορικής· εμπεριέχει το καταστάλαγμα όλων των προηγηθέντων λόγων και τη σπουδή της ψυχής. Ό,τι εκφράζεται, οφείλει να είναι ομόλογο προς την ψυχή⁸. Η σκληρότητα της επίθεσης σε σχέση με αυτή του «Γοργία» είναι τώρα επιφανειακά πιο ήπια, θα λέγαμε ασυναίσθητη, για τον απλό αναγνώστη. Η ικανότητα της διαλεκτικής ωστόσο, σε μια κορυφαία της έκφανση, όπως αυτή του «Φαίδρου», αποφέρει εσωτερικά μη ανατρέψιμα πλήγματα.

Εν τέλει ο Πλάτων με το «Φαίδρο» ανακεφαλαιώνει όχι μόνο το παιδευτικό πρόγραμμα της Ακαδημίας του, αλλά αποτυπώνει και την ακμή της προσωπικής του, δημιουργίας. Με αφορμή το λόγο του Λυσία, όπου ο μεγάλος θεός της ακαδημίας, ο Έρως, καθυβρίζεται ως μωρία και εκθειάζεται η άνευρη πρόσκαιρη ηδονή, ανοίγει εδώ ο Πλάτων, έναν αγώνα λόγου, που ανεβάζει την ψυχή ως τον τελευταίο της αναβαθμό, ως την αθάνατη αρχή της⁹.

B.2. ΧΡΟΝΟΛΟΓΙΚΗ ΤΟΠΟΘΕΤΗΣΗ

Οι εγκυρότεροι πλατωνιστές έχουν υποστηρίξει πως οι διάλογοι «Φαίδρος», «Φαίδων» και «Συμπόσιο» απαρτίζουν την ψυχολογική τριλογία του Πλάτωνα και είναι καρποί της ωριμότερης συγγραφικής του δραστηριότητας¹⁰. Αν και πολλοί τοποθέτησαν

⁸ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 30

⁹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 41

¹⁰ Παππάς Στ., Δημόπουλος Τ., Ελεπούλου Κ., 1975: 3

το έργο στα νεανικά δημιουργήματα του φιλοσόφου¹¹-κάποιοι ελάχιστοι δε το χαρακτήρισαν ως το πρωτόλειό του¹²-, το ίδιο το κείμενο είναι αποκαλυπτικό.

Ο μύθος του έρωτος και της ψυχής είναι δυνατόν να κατανοηθεί με σαφήνεια, εφόσον ο αναγνώστης έχει μνηθεί στα του έρωτος και της ψυχής, μέσω του «Συμποσίου» και της «Πολιτείας». Ο μύθος του άρματος θα ήταν δυσκολονόητος αν δεν προηγείτο η τριχοτόμηση της ψυχής στο Δ' βιβλίο της «Πολιτείας» και ο επουράνιος τόπος του «Φαίδρου» φαίνεται να προσομοιάζει περισσότερο με την κοσμολογία των μεταγενεστέρων «Τιμαίου» και «Νόμων» παρά με τον «νοητό τόπο» που περιγράφεται στην «Πολιτεία»¹³. Παρά τις όποιες ενστάσεις -που θα αναλυθούν οσονούπω-, τα επιχειρήματα αυτά είναι επικρατέστερα γι' αυτό και ο διάλογος τοποθετείται στη μέση περίοδο της πλατωνικής δημιουργίας (περ.385-368 π.Χ)¹⁴ σχεδόν με απόλυτη βεβαιότητα μετά το «Συμπόσιο» και την «Πολιτεία». Κάποιοι από τους φιλολόγους, υποστηρίζουν πως γράφτηκε λίγο πριν το δεύτερο ταξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία, δηλαδή μεταξύ της διετίας 370-368 π.Χ¹⁵.

Οι απόψεις εκείνων που εντάσσουν τον «Φαίδρο» στα πρώιμα έργα του Πλάτωνα στηρίχτηκαν κατά βάσιν στον ανατρεπτικό ύφος του διαλόγου και στην κατά την άποψή τους νεανική ατεχνία, κατά την οποία ο διάλογος άλλοτε καταντά βαρετός λόγω της επίμονης περιγραφής και άλλοτε απόκρυφος και δυσνόητος λόγω της πύκνωσης των νοημάτων¹⁶. Οι θέσεις αυτές στηρίχθηκαν κυρίως στα επικριτικά σχόλια του Δικαιάρχου, του Διογένη του Λαέρτιου, του Ερμεία και του Διονυσίου του Αλικαρνασσεά, οι οποίοι κατηγόρησαν το ιδιότυπο λογοτεχνικό ύφος του διαλόγου, και την -κατ' αυτούς πάντοτε-, επιμελημένα επιδιωκόμενη αφέλεια των δυο πρωταγωνιστών¹⁷. Ορισμένοι Αλεξανδρινοί δε δίστασαν να χαρακτηρίσουν ορισμένα πεζά μέρη του διαλόγου ως κατ' εξοχήν διθυραμβικά, ενώ μεταγενέστεροι όπως ο μελετητής Robin, διείδαν στον «Φαίδρο», μια ιδιότυπη μουσική αρμονία¹⁸ αταίριαστη με το σύνηθες πλατωνικό ύφος. Τα προβλήματα εντοπίζονται επομένως στο αφηγηματικό και διαλογικό ύφος, στην ιδιαίτερη σατιρική

¹¹ Kenny A., 2004: 41

¹² Φιλολογική ομάδα Κάκτου 1993²: 21

¹³ Παππάς Στ., Δημόπουλος Γ., Ελεοπούλου Κ., 1975: 6-7

¹⁴ Φιλολογική ομάδα Κάκτου 1993²: 22

¹⁵ Δόικος Π., 2001: 417

¹⁶ Φιλολογική ομάδα Κάκτου 1993²: 21

¹⁷ Φιλολογική ομάδα Κάκτου 1993²: 21, Thomson H. W., 1868: xxiv

¹⁸ Φιλολογική ομάδα Κάκτου 1993²: 21

στάση του Σωκράτη, σε εσωτερικά κριτήρια και τέλος, στο ότι ο «Φαίδρος», δεν παρουσιάζεται ως διάλογος συστηματικής διδασκαλίας, παρά μάλλον ως είδος πνευματικής διασκέδασης (Wilamowitz)¹⁹.

Η χρονολόγηση της σκηνής του διαλόγου, αποτέλεσε άλλο πονοκέφαλο για τους πλατωνιστές. Δεδομένου πως ο Φαίδρος είναι ένας εκ των πρωταγωνιστών του «Συμποσίου», το οποίο και τοποθετείται γύρω στο 416 π.Χ.²⁰, χρονολογούν τη σκηνή μεταξύ 412 π.Χ- 403 π.Χ, τα χρόνια που και ο Λυσίας γνώριζε καταξίωση στους κύκλους της Αθήνας²¹.

B.3 ΣΩΚΡΑΤΗΣ-ΦΑΙΔΡΟΣ: ΜΥΣΤΗΣ ΚΑΙ ΜΥΟΜΕΝΟΣ

Δυο μονάχα είναι τα δρώντα πρόσωπα στον «Φαίδρο»: ο ίδιος και ο δάσκαλός του Σωκράτης. Η επιλογή δεν είναι τυχαία, γιατί έτσι μέλλεται να φανερωθεί σε όλο της το βάθος η άδολη σχέση δασκάλου- μαθητή, όπου ο μεν καταθέτει όλη την εσωτερική του πνευματικότητα και ο δε ανοίγοντας σαν καρπερό χωράφι την ψυχή του, ετοιμάζεται να δεχθεί τους σπόρους της γνώσης. Ο Λυσίας εντέχνως παρουσιάζεται ως το τρίτο πρόσωπο, παρ' ότι φυσικά απών. Έχει προλάβει ωστόσο να καταστήσει φερέφωνό του το νέο Φαίδρο.

Σωκράτης και Φαίδρος εκτός της Αγοράς, κοντά στα τείχη της πόλης, συνδιαλέγονται για όσα διημείφθησαν εντός. Αμέσως ορθώνονται τα δίπολα: Σωκράτης -Λυσίας, παιχνίδια και τεχνάσματα του λόγου στην Αγορά -παράθεση της πιο άδολης και υψηλής διδασκαλίας, Ακαδημία Πλάτωνος -Ρητορική και Σοφιστές. Ο Σωκράτης στον «Φαίδρο», κουβαλά το απόσταγμα της σοφίας που με κόπο κατέκτησε σε όλους τους προηγούμενους διαλόγους.

Η οσιότητα, το δίκαιο και το άδικο, η σωφροσύνη, το διδακτέον της αρετής, η ανδρεία, η φιλία, το αγαθό, ο θάνατος, η μάχη ενάντια στη Σοφιστική, η εξύμνηση του έρωτα (στο «Συμπόσιο» που προηγείται χρονικά), η παιδεία και πλείστες άλλες έννοιες έχουν διατρέξει τους πνευματικούς πόρους του Σωκράτη, αποδίδοντας μια εγχάρακτη στο νου πια, πνευματική ανύψωση. Από την «Απολογία» ως το «Φαίδρο», η μορφή του

¹⁹ Φιλολογική ομάδα Κάκτου 1993²: 21

²⁰ Παππάς Στ., Δημόπουλος Τ., Ελεοπούλου Κ., 1975: 9

²¹ Παππάς Στ., Δημόπουλος Τ., Ελεοπούλου Κ., 1975: 9

Σωκράτη, έχει γίνει πυκνότερη και έχει αποκτήσει βάθος απειροδύναμο²². Είναι ο μελετητής του θανάτου, και ο Βάκχος της ζωής, είναι αυτός που στο «Κρατύλο», έχει φαντασθεί, ακόμα και τον Άδη ως φιλόσοφο²³.

Μια μόνο του ιδιότητα, παρέμεινε ως είχε και έγινε σύμφυτη με το ίδιο του το Είναι: η αναπόφευκτη ανάγκη του να ρωτά και να εξετάζει. Αυτή είναι το εργαλείο του και στο «Φαίδρο», μόνο που τώρα, ο θεμελιωτής της λογικής, θα το χρησιμοποιήσει, για να φανερώσει, τον κόσμο της φαντασίας και της εσωτερικής εποπτείας.²⁴ Εξάλλου και γραμματειακά ο διάλογος αυτός εντάσσεται -όπως ήδη ειπώθηκε- στην περίοδο της συγγραφικής ωριμότητας του Πλάτωνα.

Ο Φαίδρος είναι ο νέος, έφηβος με τα πολλά σωματικά και ψυχικά χαρίσματα, που διακατέχεται από τη φυσική ορμή της νιότης του, να μάθει για τον έρωτα και την τέχνη του λόγου. Είναι από τους ενθουσιώδεις εκείνους τύπους που αρέσκονται να παρακολουθούν κάθε πνευματική κίνηση της πόλης, που συχνάζουν στους φιλολογικούς κύκλους και στα συμπόσια²⁵. Ένας νέος ευαίσθητος, ζαλισμένος από την πνευματική επανάσταση που συντελείται γύρω του και στρεφόμενος προς όλες τις κατευθύνσεις για να μην του ξεφύγει τίποτα²⁶. Αν τον κερδίσει η ρητορική, και απαίδευτος θα μείνει και ίσως επιζήμιος για την πόλη αργότερα, το μόνο που θα κατακτησει ίσως, είναι μια ευκολία στην παραγωγή εύκολων λογοτεχνικών τσιτάτων στερουμένων ουσίας. Η φιλοσοφία όμως, θα ανυψώσει το πνεύμα του και μέσω αυτού, θ' ανυψωθεί και ίδια η πόλη, δια της μορφώσεως των ατόμων που τη διαβιούν.

Στον «Πρωταγόρα» γνωρίζουμε το Φαίδρο ως ζηλωτή της Σοφιστικής²⁷. Εκεί τον παρουσιάζει ο Πλάτων καθήμενος, μαζί με άλλους να ρωτά το Σοφιστή Ιππία για τη φύση και τα αστροφυσικά ζητήματα: «...ἐκάθηντο ἐπὶ βάθρων Ἐρυσίμαχος τε ὁ Ἀκουμενοῦ καὶ **Φαῖδρος ὁ Μυρρινούσιος** ...καὶ ἄλλοι τινές. ἐφαίνοντο δὲ περὶ φύσεώς τε καὶ τῶν **μετεώρων ἀστρονομικῶς** ἄττα διερωτᾶν τὸν Ἰππίαν, ὁ δ' ἐν θρόνῳ καθήμενος ἐκάστοις αὐτῶν διέκρινεν καὶ διεξήει τὰ ἐρωτώμενα»[315c]²⁸.

²² Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 64

²³ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 64

²⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 65

²⁵ Αχείμαστος Ν.,(χ.χ): 6

²⁶ Ράμφορ Στ., 1999: 22

²⁷ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 65

²⁸ Burnet J., 1903, απ' όπου και όλα τα αποσπάσματα του «Φαίδρου» και των υπολοίπων πλατωνικών αποσπασμάτων

Στο «Συμπόσιο», ο ίδιος είναι που παρακινεί το γιατρό Ερυζίμαχο, να μιλήσει για τον έρωτα²⁹ αγανακτώντας για την παραμέλησή του, «οὐ γὰρ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλὰ **Φαίδρου** τοῦδε, ὃν μέλλω λέγειν. **Φαῖδρος** γὰρ ἐκάστοτε πρὸς με ἀγανακτῶν λέγει· **Οὐ δεινόν, φησίν, ὃ Ἐρυζίμαχε, ἄλλοις μὲν τισι θεῶν ὕμνους καὶ παιῶνας εἶναι ὑπὸ τῶν ποιητῶν πεποιημένους, τῷ δὲ Ἐρωτι, τηλικούτῳ ὄντι καὶ τοσοῦτῳ θεῷ, μηδὲ ἓνα πώποτε τοσοῦτων** [177a]. Ο φιλοπερίεργος αυτός νέος είναι λοιπόν ο συνομιλητής του Σωκράτη στον ομώνυμο διάλογο που εξετάζουμε και σε αυτόν μέλλεται να ξεδιπλωθεί αυτή τη φορά, η φιλοσοφική ενάργεια του Σωκράτη.

Ο Λυσίας τέλος, το εν απουσία, μα δραστικά παρόν «τρίτο» πρόσωπο του διαλόγου, είναι ο γνωστός ρήτορας γιός του εκ Συρακουσών πλουσίου μετοίκου Κεφάλου, που διατηρούσε στον Πειραιά οπλοποιείο³⁰. Όταν ήταν περίπου δεκαπέντε ετών μετέβη στους Θουρίους της Κάτω Ιταλίας, μαθήτευσε στην ρητορική σχολή του Τισίου, και κατόπιν εκδιώχθηκε μετά τη σικελική καταστροφή των Αθηναίων³¹. Ύστερα από τη δήμευση της περιουσίας του από τους Τριάκοντα, αξιοποίησε την καλλιέργειά του και τη συρακούσια ικανότητα της ετοιμολογίας του ως συνήγορος, πράγμα που ασκούσε με επιτυχία³². Κατείχε πλήρως την τεχνική των δικανικών λόγων, κληροδότημα της πατρίδας του εισάγοντας μάλιστα αυτό το είδος και στην λογοτεχνία³³. Ικανός στυλίστα του λόγου, δε δίσταζε να πλέκει εγκώμια ακόμα και για αναξιοπρεπείς, αν αυτό απαιτούσε η περίπτωση. Χαρακτηριστικό είναι πως οι ρήτορες της εποχής του Αυγούστου, που ενδιαφέρονταν μόνο για την αττική πρόζα, τον αντιμετώπιζαν με μεγάλη εκτίμηση³⁴.

Ως παρέα του αναφέρονται στο «Φαίδρο» ο Μόρυχος και ο Επικράτης, γνωστοί γλεντοκόποι της εποχής³⁵ «παρ' **Επικράτει, ἐν τῇδε τῇ πλησίον τοῦ Ὀλυμπίου οἰκίᾳ τῇ Μορυχίᾳ.**» [222b]. Ο περίφημος περί έρωτος λόγος του Λυσία, στο σπίτι του Μορύχου διατυπώθηκε, και επί τη αφορμή της εκφώνησής του δημιουργήθηκε ο «Φαίδρος», καθώς σε αυτόν, ο Πλάτων αναγνώρισε την διαστροφή της κυριώτερης τάσης της πλατωνικής παιδείας. Ο έρωσ του δασκάλου προς τον έφηβο, να υποβιβάζεται σε εκφυλιστικές οινοποσιακές διατυπώσεις.

²⁹ Ferrari G.R.F., 1987: 6 , Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 65

³⁰ Αχείμαστος Ν.,(χ.χ): 7

³¹ Αχείμαστος Ν.,(χ.χ): 7

³² Wilamowitz-Moellendrff U²., 2006: 40-41

³³ Wilamowitz-Moellendrff U²., 2006: 40

³⁴ Wilamowitz-Moellendrff U²., 2006: 40

³⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 65

Γ. ΕΡΩΣ

Γ.1. Ο ΕΡΩΤΑΣ ΣΤΗ ΜΥΘΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΗ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

Ποιητές και καλλιτέχνες, αρέσκονταν στο να παριστάνουν τον Έρωτα σαν ένα μικρό γυμνό αγόρι με χρυσά φτερά στους ώμους και τόξο στα χέρια, με το οποίο συνήθιζε να "κεντά" τις καρδιές θνητών μα και θεών³⁶. Τον θεωρούσαν γιό της Αφροδίτης και του Άρη ή άλλοτε τ' Ουρανού και συχνά χαρακτηριζόταν ως «*τύραννος θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ἢ δαιμόνων ὑπέρτατος*»³⁷. Κατά τους Ορφικούς ο Έρωτας ξεπετάχθηκε από το αυγό, που ο Κρόνος γέννησε στην αγκαλιά του Χάους και έφερε κατά τον Φερεκύδη την αρμονία στο αρχέγονο σύμπαν³⁸. «*Φερεκύδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλήσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστάς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἔνωσιν τήν δι' ὄλων διήκουσαν*»[(3)PROCL.in Tim 32]³⁹. Ο Έρωτας πέρασε στις ελληνικές κοσμογονίες σαν μια από τις πρώτες δυνάμεις που ξεπηδούν από το χάος και που με την ενέργειά τους συνθέτουν τον κόσμο, μια δύναμη που κυριεύει έμψυχα και άψυχα και τα ωθεί στην ένωση και την αναδημιουργία⁴⁰.

Η τέχνη και κυρίως η ποίηση εξέλιξε την έννοια του έρωτα, απαγκιστώνοντάς την από την αποκλειστική δήλωση του ομόνυμου θεού, και μεταπλάθοντάς την στη δήλωση συναισθήματος και ένωσης.

Στον Όμηρο ο έρωτας περιορίζεται προσδιορίζοντας περισσότερο τον πόθο⁴¹, από τον οποίο συχνά φλέγεται ο μεγαλόπρεπος Ζεύς, «*ἴδε δὲ νεφεληγερέτα Ζεὺς ὥς δ' ἴδεν, ὥς μιν ἔρωσ πυκινὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν*»⁴² [Ιλιαδ. Ξ 294-295]. Στην αρχή της «Θεογονίας», ο Ησίοδος αναφέρει γι' αυτόν, «*Ἔρως, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν*». Αυτή ήταν λοιπόν η δύναμη του και ως τέτοια υμνήθηκε τόσο από τη

³⁶ Ι.Θ. Κακριδής., 1986: 253-254

³⁷ Ι.Θ. Κακριδής., 1986: 254

³⁸ Σφυρόερα Σ., 2003: 148

³⁹ Diels H.- Kranz W., 1903: 508

⁴⁰ Ι.Θ. Κακριδής., 1986: 254

⁴¹ Συλλογικό., 1999: 49

⁴² Monro B. D- Allen. W. Th., 1920

λαϊκή φαντασία όσο και από τη λογοτεχνία και την τέχνη. Επομένως πέρα από την τυπολογική ταύτιση με ένα θεό, ο έρωσ άρχισε να δηλώνει την έννοια εκείνης της δύναμης που κινεί και γεννά τα εγκόσμια⁴³.

Η Λυρική ποίηση είναι η κατεξοχήν υμνήτρια του έρωτος. Ο Αρχίλοχος στο (104) απόσπασμα περιγράφει την παραλυτική δύναμη του έρωτα, «*τοῖος γὰρ φιλόητος ἔρωσ ὑπὸ καρδίην ἔλυσθεις πολλὴν κατ' ἀχλὺν ὀμμάτων ἔχευεν, κλέψας ἐκ στήθεων ἀταλάς φρένας*»⁴⁴, ο Αλκμάνας μιλά για τον «*μάργον ἔρωτα*» και η Σαπφώ για τον έρωτα που εγκαταλείποντας τα αιθέρια δώματα γίνεται γήινος, ανθρώπινος και καθημερινός⁴⁵, «*Ἔρωσ ὡς ἄνεμος κατ' ὄρος δρυσὶν ἐμπεσὼν φρένας (ἀμμετέρας) ἐτίναξεν*»(74), «*Ἔρωσ δηῦτε μ' ὁ λυσιμελής δόνει, γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον*»(37)⁴⁶.

Από τους τρεις κορυφαίους τραγικούς μόνο ο Αισχύλος δεν περιγράφει ερωτικές καταστάσεις⁴⁷. Και αν ο κορυφαίος αυτός δραματουργός αρνήθηκε ν' ασχοληθεί με τ' ερωτικά των βροτών, ο άλλος κορυφαίος ο Σοφοκλής έγραψε γι' αυτόν έναν από τους ωραιότερους ύμνους, «*Ἔρωσ ἀνίκατε μάχαν, Ἔρωσ, ὃς ἐν κτήμασι πίπτεις, ὃς ἐν μαλακαῖς παρειαῖς νεάνιδος ἐννουχεύεις, φοιτᾷς δ' ὑπερπόντιος ἐν τ' ἀγρονόμοις αὐλαῖς: καί σ' οὐτ' ἀθανάτων φύξιμος οὐδεὶς οὐθ' ἀμερίων σέ γ' ἀνθρώπων. ὁ δ' ἔχων μέμνηεν σὺ καὶ δικαίων ἀδίκους φρένας παρασπᾶς ἐπὶ λώβα, σὺ καὶ τόδε νεῖκος ἀνδρῶν ζῖναιμον ἔχεις ταραξας: νικᾷ δ' ἐναργῆς βλεφάρων ἴμερος εὐλέκτρου νόμφας, τῶν μεγάλων πάρεδρος ἐν ἀρχαῖς θεσμῶν. ἄμαχος γὰρ ἐμπαίζει θεός, Ἀφροδίτα*»⁴⁸[Αντιγ. 781-791].

Στον Ευριπίδη πάλι, ο έρωτας εμφανίζεται είτε ως ακραίο πάθος όπως στον «Ιππόλυτο», «*σὺ τὰν θεῶν ἄκαμπτον φρένα καὶ βροτῶν ἄγεις, Κύπρι, σὺν δ' ὁ ποικιλόπτερος ἀμφιβαλὼν ὠκυτάτῳ πετρῶ. ποτᾶται δὲ γαῖαν εὐάχητόν θ' ἄλμυρόν ἐπὶ πόντον, θέλγει δ' Ἔρωσ ᾧ μαινομένα κραδία πτανὸς ἐφορμάση χρυσοφαγῆς, φύσιν ὄρεσκόων σκύμωνων πελαγίων θ' ὅσα τε γὰ τρέφειτά τ' αἰθόμενος ἄλιος δέρκεται, ἄνδρας τε: συμπάντων βασιληίδα τιμάν, Κύπρι, τῶνδε μόνα κρατύνεις*»⁴⁹[Ιππόλ. 1268-1282]-, είτε ως ολέθρια καταστροφή όπως στην «Μήδεια», «*ἔρωτες ὑπὲρ μὲν ἄγαν ἐλθόντες οὐκ*

⁴³ Γεωργούλης Δ.Κ., 2007: 27

⁴⁴ Hiller E., 1890: 15

⁴⁵ Συλλογικό., 1999: 49

⁴⁶ Hiller E., 1890: 196

⁴⁷ Συλλογικό., 1999: 50

⁴⁸ Jebb R., 1891

⁴⁹ Kovacs D., 1995

εὐδοξίαν οὐδ' ἀρετὰν παρέδωκαν ἀνδράσιν: εἰ δ' ἄλλῃς ἔλθοι Κύπρις, οὐκ ἄλλα θεὸς εὐχάρις οὕτως μήποτ', ὧ δέσποιν', ἐπ' ἐμοὶ χρυσεῶν τόξων ἀφείης ἰμέρω χρίσασ' ἄφυκτον οἰστόν»[Μηδ.627-635]⁵⁰.

Από τους κωμικούς ο εκπρόσωπος της νέας κωμωδίας, ο Μένανδρος, αποκαλύπτεται περισσότερο πραγματιστής και ανθρώπινος, δηλώνοντας πως «*ἔρωτος οὐδέν ἰσχύει πλέον*»⁵¹, ενώ ο Αριστοφάνης, όταν δεν αστειεύεται πλησιάζει τον έρωτα στη συμπαντική του διάσταση, θυμίζοντάς μας σκηνές της «Θεογονίας», «*Χάος ἦν καὶ Νυξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς, γῆ δ' οὐδ' ἀήρ οὐδ' οὐρανὸς ἦν: Ἐρέβους δ' ἐν ἀπέιροσι κόλποις τίκτει πρῶτιστον ὑπηνέμιον Νυξ ἢ μελανόπτερος ὤον, ἐξ οὗ περιτελλομέναις ὄραις ἔβλασταν Ἔρωσ ὁ ποθεινός, στίλβων νῶτον πτερύγοιν χρυσαῖν, εἰκῶς ἀνεμῶκεσι δίναις. οὗτος δὲ Χάει πτερόεντι μίγεις νυχίῳ κατὰ Τάρταρον εὐρὸν ἐνεόττευσεν γένος ἡμέτερον, καὶ πρῶτον ἀνήγαγεν ἐς φῶς. πρότερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἔρωσ ζυνέμειξεν ἅπαντα*»[Ορνιθ.693-701]⁵².

Από τους φιλοσόφους τώρα, ο Παρμενίδης, λαμβάνει την έννοια του έρωτος ως κινητήρια δύναμη των πάντων και ως εκ τούτου θεωρεί, «*πρῶτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων*»⁵³[αποσπ.13] σε μια ανάλογη απόδοση εκείνου που πρωτοανέφερε ο Ησίοδος⁵⁴. Ο Εμπεδοκλής στο έργο του «Φιλότης» του αποδίδει την ίδια κοσμική διάσταση⁵⁵. Τα τέσσερα ριζώματα του κόσμου, σύμφωνα με αυτόν τα κινεί, η «Φιλότητα» και το «Νείκος», η πρώτη ενώνοντάς το δεύτερο προκαλώντας το διαχωρισμό τους⁵⁶. Η «Φιλότητα» είναι η δύναμη του έρωτα στην κοσμική της θεώρηση και είναι η ίδια δύναμη όπως λέει ο Εμπεδοκλής, που συναντούμε μέσα στα μέλη των θνητών φυτρωμένη, αυτή που τους προκαλεί φιλία και τους ωθεί σε καλόγνωμα έργα καλώντας την Ηδονή και την Αφροδίτη⁵⁷, «... καὶ **Φιλότης** ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε τὴν σύ νόωι δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθπηρός ἦτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος

⁵⁰Κovacs D.,1995

⁵¹ Συλλογικό., 1999: 51

⁵²Hall F.W. and Geldart W.M.,1907: (

⁵³ Diels H.- Kranz W., 1903: 127

⁵⁴ Γεωργούλης Δ.Κ., 2007:27

⁵⁵ Μιχαηλίδης Κ.,1998: 109

⁵⁶ Wilamowitz-Moellendrrff U¹., 2006: 127

⁵⁷ Μιχαηλίδης Κ.,1998: 109-110

ἄρθροις, τῆι τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθμια ἔργα τελοῦσι *Γηθοσύνην* καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ' Ἀφροδίτην»⁵⁸.

Ο Πλάτων στον «Κρατύλο», προσπάθησε αρχικά να δώσει μια ετυμολογική ερμηνεία του ἔρωτα⁵⁹, «*ἔρως* δέ, ὅτι *εἰσρεῖ ἔξωθεν* καὶ οὐκ οἰκεία ἐστὶν ἡ ῥοή αὕτη τῷ ἔχοντι ἀλλ' ἐπίσακτος διὰ τῶν ὀμμάτων, διὰ ταῦτα ἀπὸ τοῦ ἐσρεῖν ἔσρος' τό γε παλαιὸν ἐκαλεῖτο— τῷ γὰρ οὗ ἄντι τοῦ ὧ ἐχρώμεθα—νῦν δ' ἔρως' κέκληται διὰ τὴν τοῦ ὧ ἄντι τοῦ οὗ μεταλλαγὴν» [Κρατ.420a-b]. Ο Φιλόσοφος φυσικά δεν ἀρκέστηκε σε μια ἀπλή ετυμολογική ερμηνεία, ἀλλὰ ἐπανήλθε παραμβάνοντας τις παραδεδομένες θεωρήσεις για τον ἔρωτα τις οποίες μετέπλασε προσδίδοντάς τους νέο φιλοσοφικό βάθος

Στο «Συμπόσιο» καὶ στον «Φαῖδρο», μίλησε για τὴ φύση καὶ τὴν οντολογία του ἔρωτα. Ἐρως εἶναι πλέον μια δαιμονική δύναμη που ἔλκει τους θνητούς προς τὴν ἀθανασία, εἶναι ὁ δαίμων του "μεταξύ", που γεφυρώνει τὸ γίνεσθαι με τὸ εἶναι καὶ ωθεῖ τὴν ψυχὴ ν' ἀνεβεί τους ἀναβαθμούς προς τὴν αἰώνια ομορφιά, για να θεασθεῖ καὶ να γεννήσει ἔργα ἀθάνατα⁶⁰. Ο ἔρως ὁμως, δεν παύει να εἶναι παράλληλα καὶ δεσμός ἀγάπης, μόνο που τώρα γίνεται παιδαγωγός, γίνεται ἡ δύναμη που ἔλκει ἐραστή καὶ ἐρώμενο προς τὴν ἰδέα καὶ τὴν ολοκλήρωση τῆς ἀρετῆς⁶¹.

Γ.2. ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΕΡΩΤΟΣ

Στον «Φαῖδρο» ἡ μούσα που ψάλλει τον ἔρωτα, εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης. Πέρα ἀπὸ πάθη σαρκικά καὶ ἡδονές, καταγράφει τὸ μόχθο τῆς ψυχῆς να κατακτήσει τους ἀναβαθμούς τῆς ἰδέας καὶ να μεταλάβει τὴν ἀνώτατη βαθμίδα τῆς. Εἶναι ὁ ἔρως τῆς ψυχῆς προς τὴν ἰδέα.

Για τὴν κατανόηση του διαλόγου, εἶναι βοηθητική ἀν ὄχι ἀπαιτητή ἡ περί ἔρωτος θεώρηση του «Συμποσίου». Στὸ «Συμπόσιο» που προηγείται του «Φαίδρου», ὁ Φαῖδρος ὡς συμμετέχον πρόσωπο καὶ πρῶτος ομιλητής, ἀντιλαμβάνεται τον ἔρωτα ὡς

⁵⁸ Diels H.- Kranz W., 1903: 188

⁵⁹ Συλλογικό., 1999: 49

⁶⁰ Μιχαηλίδης Κ., 1998: 110

⁶¹ Μιχαηλίδης Κ., 1998: 110

κοσμογονική αρχή στα χνάρια του Ησιόδου, Αισχύλου, Εμπεδοκλέους και Παρμενίδη⁶². Ο Έρωσ, όντας ο αρχαιότερος και πιο αξιοσέβαστος των θεών, είναι χορηγός των μεγαλύτερων ευεργετημάτων στον άνθρωπο και πυροδοτεί την επιθυμία του για την αρετή, κυρίως μέσω της ανδρείας⁶³. Η αντίληψη αυτή, αν και προσδίδει ευγενή χαρακτηριστικά στον έρωτα λόγω της θεϊκής του αρχής, εντούτοις ανοίγει ένα χάσμα μεταξύ ενός κοσμολογικού θεϊκού έρωτα και του ανθρώπινου έρωτα⁶⁴. Γιατί αν ο έρωσ, ήταν καθ' ολοκληρίαν θεϊκός δε θα συνοδευόταν συχνά από αισθήματα πόνου και καταστάσεις αθλιότητας.

Ο δεύτερος ομιλητής του «Συμποσίου», ο Πausanίας μίλησε για δύο είδη έρωτος τον Πάνδημο και τον Ουράνιο, καθείς απ' τους οποίους καταπιάνεται με ό,τι ομολογεί το ίδιο του το όνομα. Ο έρωσ των ανθρώπων ρέπει προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση ανάλογα με το ποιόν του ανθρώπου και την καλλιέργειά του. Εδώ δεν υπάρχει η εγγενής θετικότητα που του απέδωσε ο Φαίδρος, αλλά ο σκοπός που του δίνει ο άνθρωπος καθορίζει και το ποιόν του έρωτος⁶⁵. Στη συνέχεια ο ίδιος νομιμοποιεί και καθαγιάζει τον παιδικό έρωτα, βάζοντας για ευνόητους λόγους, τον όρο ο εραστής να είναι χρηστός και κόσμιος και ο έρωτας που καλλιεργείται ανθεκτικός στο χρόνο⁶⁶. Είναι πασιφανές πως μέσα από το λόγο του θέλει να προκρίνει τον ομοφυλοφιλικό έρωτα και να διατηρήσει οπωσδήποτε το αισθησιακό στοιχείο, πλην περιβεβλημένο με το φωτοστέφανο της αρετής⁶⁷.

Ο γιατρός Ερυξίμαχος, που λαμβάνει το λόγο στη συνέχεια, αντιμετωπίζει τον έρωτα, με γνώμονα την ιατρική πράξη και με μια φυσιολογική ματιά, θεωρώντας πως έρωτας καλός, είναι μόνο ο αρμονικός και πως η αρμονία επιτυγχάνεται μέσω μιας «υγιούς» σύνένωσης των ανομοίων, μέσω της εναρμόνισης των αντιθέτων⁶⁸. Η φυσιολογική αυτή αντίληψη του έρωτα, από τον Ερυξίμαχο, εντάσσεται στα πλαίσια της ιατρικής αντίληψης για την συμμετρία των αντιθέτων στοιχείων στο σώμα⁶⁹. Ο έρωσ, όπως τον αντιλαμβάνεται, βγαίνει από τα περιορισμένα πλαίσια της ανθρώπινης σχέσεως και

⁶² Ράμφορ Στ., 1999: 22

⁶³ Σπυρόπουλορ Η., 2004: 56

⁶⁴ Ράμφορ Στ., 1999: 26

⁶⁵ Ράμφορ Στ., 1999: 27

⁶⁶ Σπυρόπουλορ Η., 2004: 57-58

⁶⁷ Ράμφορ Στ., 1999: 31

⁶⁸ Ράμφορ Στ., 1999: 33

⁶⁹ Ράμφορ Στ., 1999: 35

αναδεικνύεται έστω με γενικεύσεις, κοσμικός ρυθμός, κάτι πολύ σπουδαιότερο από συναισθηματικό φαινόμενο. Αυτή τη στιγμή ωστόσο που ο Ερυξίμαχος τεχνολογεί τον έρωτα, μας δημιουργεί την ανάγκη να τον κατανοήσουμε πνευματικά, κάτι που θα γίνει αργότερα με το λόγο του Σωκράτη⁷⁰.

Για τον Αριστοφάνη-τέταρτο κατά σειρά ομιλητή-, ο έρωσ δεν είναι τίποτα άλλο, παρά δύναμη και μάλιστα δύναμη που προκαλεί την ίαση μιας «προπατορικής» αλλοίωσης που έχει υποστεί το ανθρώπινο είδος. Με σύμμαχο την ακαταμάχητη φαντασία του, δημιουργεί έναν μύθο κατά το πρότυπο των «Θεογονιών», έναν γενεαλογικό μύθο για την πρώτη κατάσταση του ανθρώπου και τη δραματική κατάπτωση του αρχικού ενιαίου διπλού ανθρωπολογικού όντος, τα τραγικά αποτελέσματα της οποίας, μόνο ο έρωσ με το «φιλόανθρωπό» του ιδίωμα μπορεί ν' αναιρέσει⁷¹.

Παλιά οι άνθρωποι ήταν τελείως διαφορετικοί, έχοντας τα πάντα πάνω τους διπλά, μεταξύ των οποίων και τα γεννητικά όργανα. Το τερατόμορφο αυτό ανθρώπινο είδος λόγω των σωματικών του ιδιοτήτων ήταν παντοδύναμο με αποτέλεσμα κάποτε να φτάσει ως και την ύβρη απέναντι στους θεούς⁷². Γι' αυτό και εκείνοι τους χώρισαν στη μέση και ύστερα από τις αναγκαίες τροποποιητικές παρεμβάσεις του Απόλλωνα προέκυψε η τωρινή μορφή του ανθρώπου. Τα ανθρώπινα μισά έκτοτε ζητούν το σμίξιμο με το ταίρι τους και ο έρωτας γεννήθηκε από την ίδια μας τη φύση, εξαιτίας της αρχέγονης ενότητας που χάθηκε, η ουσία του έγκειται στον ανθρώπινο πόθο για αποκατάσταση της ενότητας αυτής⁷³. Ο έρωσ έρχεται ως θεραπευτής, ως «*συναγωγέας τῆς ἀρχαίας φύσεως*», ως ο μόνος που μπορεί να επαναφέρει στην αρχική ενότητά τους τα δύο «*ἡμίτομα*» του κάθε αρχικά ενιαίου ευτυχισμένου διπλού όντος⁷⁴.

Με τον λόγο αυτό του Αριστοφάνη το κλίμα του πλατωνικού «Συμποσίου» μεταβάλλεται απότομα. Από τις θεολογικές, ηθοπλαστικές και τις επιστημονικές αναλύσεις περνούμε σε μια μυθική σύνθεση, η στερεότητα της οποίας, έχει να κάνει με τον εσωτερικό κραδασμό και όχι με αποδείξεις⁷⁵. Είναι σαν να λέει, πως ο έρωτας είναι

⁷⁰ Ράμφορ Στ., 1999: 39

⁷¹ Σπυρόπουλορ Η., 2004: 60

⁷² Σπυρόπουλορ Η., 2004: 61

⁷³ Ράμφορ Στ., 1999: 41

⁷⁴ Σπυρόπουλορ Η., 2004: 61

⁷⁵ Ράμφορ Στ., 1999: 41

μέγα μυστήριο και θαύμα και μόνο ο μύθος το εκφράζει⁷⁶. Οι διπλοί άνθρωποι του μύθου ενσαρκώνουν την ιδέα μιας αρχικής φυσικής αυτάρκειας του γένους μας, με την κατοχή τιτάνιας δύναμης και αυτοολοκλήρωσης που φτάνει σε σημείο ύβρις έναντι των θεών ήτοι των ηθικών δυνάμεων⁷⁷. Πρόκειται για αρχανθρώπους του είδους, χωρίς διακρίσεις φύλου υπηρετικές της αναπαραγωγής, ανθρώπους που αρνήθηκαν την κοινωνία με τους θεούς, τείνοντας σε μια αυτοθέωση⁷⁸. Η διχοτόμηση, είχε ως αποτέλεσμα το να δημιουργήσει στους διαιρεμένους πλέον ανθρώπους, το βίωμα της αδυναμίας και της ελλείψεως. Ο έρωτας έρχεται για την πληρώσει μια υπαρξιακή φτώχεια, για να αποκαταστήσει με τον τρόπο του την χαμένη αρχέγονη ενότητα. Ωστόσο ο αριστοφάνειος μύθος έχει την αδυναμία ότι δεν ορίζει επαρκώς την ένωση για την οποία ομιλεί και τις προϋποθέσεις υπό τις οποίες την επιδιώκουμε, έχει όμως τη δύναμη και το μεγαλείο της συλλήψεως που αγκαλιάζει με μιας το πεπρωμένο μας⁷⁹.

Εν αντιθέσει με τους προηγηθέντες ομιλητές, ο Αγαθών δεν θα μιλήσει για τις ιδιότητες και τις συνέπειες του έρωτα αλλά για την φύση του. Ο έρωτας, είναι από τους θεούς, ο ωραιότερος και ευδαιμονέστερος. Απαλός γιατί κατοικεί στις ψυχές θεών και ανθρώπων, υγρός γιατί σχηματίζεται αθόρυβα και αρμονικά, πανέρμοφος στο σώμα και ανθηρός⁸⁰. Ο Πλάτων σκιαγραφεί με μεγάλη οξυδέρκεια την πνευματική προϊστορία του έρωτα και την παρουσιάζει ως κάθοδο από την μυθική αντίληψη, που τον θέλει αποκλειστικά θεό, στην αριστοφάνεια, που τον θέλει ανθρώπινη δύναμη και τώρα ως συναίρεση των δύο. Ο έρωτας του Αγάθωνος είναι θεός και συγχρόνως ανθρώπινο αίσθημα, κοσμική δύναμη και ψυχική. Αυτή η διφυΐα του, συνιστά την καλλονή και την αρετή του, στις οποίες ο νεαρός ποιητής αφιερώνει κατά βάση το εγκώμιο του έρωτος⁸¹.

Ο Σωκράτης ομολογεί πως γνωρίζει καλά τα του έρωτος ζητήματα⁸², «ὅς οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά»[177d], στη συνέχεια ωστόσο εντέχνως και επιτηδευμένα γίνεται φερέφωνο της μάντισσας Διοτίμας και εξιστορεί όσα εκείνη του αποκάλυψε για τη φύση του έρωτα. Η Διοτίμα δεν είναι παρά το προσωπείο ενός διχασμένου Σωκράτη,

⁷⁶ Ράμφος Στ., 1999: 41

⁷⁷ Ράμφος Στ., 1999: 42-43

⁷⁸ Ράμφος Στ., 1999: 43

⁷⁹ Ράμφος Στ., 1999: 44-45

⁸⁰ Ράμφος Στ., 1999: 48

⁸¹ Ράμφος Στ., 1999: 49

⁸² Reeve D. C., 2011

ανάμεσα στη διαλεκτική και τη μυσταγωγία⁸³. Η Διοτίμα λοιπόν αποκαλύπτει πως ο έρωτας δεν είναι ούτε όμορφος, ούτε άσχημος, ούτε σοφός, ούτε αμαθής. Δεν είναι ούτε θεός, ούτε άνθρωπος⁸⁴, αλλά «τι **μεταξύ**»[202b] θνητού και αθανάτου, είναι «μέγας δαίμων»⁸⁵, «**δαίμων μέγας, ὃ Σώκρατες: καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ**»[202d-e]. Τα αντίθετα εδώ, ούτε αρμονίζονται ούτε συνενώνονται, μένουν αντίθετα μ' έναν κοινό δεσμό: το **μεταξύ**. Εάν το υπαρκτικό αντίστοιχο των δυο κόσμων του Πλάτωνος, είναι ο θεός και ο άνθρωπος, το μεταξύ είναι ο δαίμων⁸⁶.

Οι δαίμονες της αρχαίας θρησκείας αποτελούν είδος, κατωτέρων θεοτήτων, είναι νόθοι γόνιοι θεών και νυμφών είτε μετά θάνατον αγαθοί άνθρωποι. Πρόκειται για εξατομικεύσεις θεϊκής δυνάμεως, που δεν μπορούν και δεν γίνονται αντικείμενο ιδιαίτερης λατρείας⁸⁷. Ο καθένας έχει τον δαίμονά του, την δύναμη η οποία τον οδηγεί στις ηθικές του επιλογές, πάντα εν σχέσει με τη βούληση των άνω⁸⁸. Κατά την ετυμολογία του ονόματος (δαίομαι: μοιράζω), ο δαίμων είναι μοίρα δοτική, θεότητα που χαρίζει, αρχέγονη υπέρλογη μορφή της ψυχικής ροπής προς την υπέρβαση⁸⁹.

Τέτοιος λοιπόν, είναι ο έρωτας, ένας δαίμων. Η δύναμή του, είναι να μεταφέρει στους θεούς τα ανθρώπινα και στους ανθρώπους τα θεϊκά, και όντας στη μέση να συμπληρώνει το κενό και έτσι το σύμπαν να αποκτά τη συνοχή του⁹⁰ «**διαπορθμεῶν θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὃν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι**»[202e].

Η Διοτίμα αποδίδει αυτή τη «μεταξύ» φύση του έρωτα και στην καταγωγή του, ως καρπού της Πενίας και του Πόρου, «**ἢ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεται τε παρ' αὐτῷ καὶ ἐκύησε τὸν ἔρωτα**»[203b-c]. Την ημέρα του εορτασμού της γεννήσεως της Αφροδίτης, οι θεοί έστησαν τρανό συμπόσιο στον Όλυμπο, γιορτάζοντας το γεγονός. Μεταξύ των θεών παρευρισκόταν και ο θεός Πόρος, ο οποίος βαρύς και μεθυσμένος από το νέκταρ

⁸³ Μιχαηλίδης Κ., 1998: 121, Partenie C., 2004: 23

⁸⁴ Diès A., 1955: 131

⁸⁵ Rochnik D., 2004: 137

⁸⁶ Ράμφος Στ., 1999: 66

⁸⁷ Ράμφος Στ., 1999: 67

⁸⁸ Ράμφος Στ., 1999: 66

⁸⁹ Ράμφος Στ., 1999: 67

⁹⁰ Γεωργούλης Δ.Κ., 2007: 145

κατέβηκε στον κήπο του Διός και αποκοιμηθήκε κατα γής. Η Πενία εν τω μεταξύ είχε μόλις καταφθάσει για να απαιτήσει ο,τι απέμεινε από το θεϊκό δείπνο. Τότε θωρώντας τον μεθυσμένο Πόρο συλλαμβάνει την ιδέα να σμίξει μαζί του, να αποκτήσει δικό του τέκνο και τοιουτοτρόπως, να ξεφύγει από την αιώνια μιζέρια της. Έτσι γεννήθηκε ο Έρωτας⁹¹. Μια συρροή απροβλέπτων γεγονότων- μέθη και ύπνος του Πόρου στον κήπο του Διός, απαιτεία της Πενίας και απεγνωσμένη της προσπάθεια να γλυτώσει από τη μόνιμη μιζέρια- φέρνει στον κόσμο τον Έρωτα, και σφραγίζει την ύπαρξή του τόσο με την γέννηση του Κάλλου, όσο και με το αθέμιτο σμίξιμο της πλησμονής και της στερήσεως⁹². Ο Έρωτας του μύθου της Διοτίμας ζωντανεύει πλαστικά τον «μεταξύ» δαιμόνιο έρωτα, για τον οποίο προ ολίγου έγινε λόγος.

Ο έρωτας συνδυάζει τα χαρακτηριστικά των γονέων του και δεν είναι ούτε φτωχός, ούτε πλούσιος, ούτε σοφός, ούτε αμαθής⁹³. Από τους σοφούς κανείς δε φιλοσοφεί, ούτε και κανείς από τους αμαθείς. Αυτός που φιλοσοφεί είναι το μεταξύ τους, είναι ο έρωτας⁹⁴, ο οποίος όντα φιλόσοφος βρίσκεται ανάμεσα στη σοφία και την αμάθεια, *«ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἔρωτος ποτὲ οὔτε πλουτεῖ, σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστὶν ἔχει γὰρ ὧδε. θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι—ἔστι γάρ—οὐδ' εἷ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι...ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρωτος. ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἢ σοφία, Ἔρωτος δ' ἐστὶν ἔρωτος περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς»* [203e-204c]. Αυτό λοιπόν είναι ο έρωτας, ένας φιλόσοφος, όπως θα υποστηρίξει πολύ αργότερα και ο κορυφαίος Nietzsche⁹⁵.

Έρωτας λοιπόν κατά την αποκάλυψη της Διοτίμας δεν είναι το ωραίο, το καλό ή το αγαθό-όπως υποστήριζαν προηγούμενοι συνομιλητές-, αλλά η κατάσταση μεταξύ σοφίας και αμάθειας, που μας ωθεί φιλοσοφώντας προς την κατάκτηση αυτών. Όλοι είμαστε ερωτευμένοι, γιατί όλοι θέλουμε ν' αποκτήσουμε τα καλά. Και τούτο είναι ευδαιμονία, *«ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν...ὅτι εὐδαιμόνων ἔσται»* [204e]. Επιπροσθέτως κατά τη μάντισσα, ο έρωτας δεν αποβλέπει στο ωραίο, αυτό καθαυτό αλλά στη γέννηση μέσα από αυτό «τῆς

⁹¹ Ράμφορ Στ., 1999: 69

⁹² Ράμφορ Στ., 1999: 73

⁹³ Νιάρχος Κ., 1989: 31, ⁹³ Κάλφας Β., 2008 : 11

⁹⁴ Μιχαηλίδης Κ., 1998: 119

⁹⁵ Lancelin A., - Lemonnier M., 2008: 204

γεννήσεως και τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ» [206e], και τούτο γιατί η γέννηση είναι κάτι αθάνατο μέσα στο θνητό, «ὅτι ἀειγενές ἐστὶ καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἢ γέννησις» [206e]. Ο έρωσ άνευ τόκου είναι ομορφιά χωρίς ζωή, μορφή που τρέφεται με τα υλικά στοιχεία της, όπως ο Κρόνος/Χρόνος με τα παιδιά του⁹⁶. Ως δια του τόκου, ες αεί κτήση του αγαθού, ο έρωσ αποτελεί καθολικό φαινόμενο της δημιουργίας⁹⁷.

Η γέννα λοιπόν, η διαίωνιση, προσφέρει στον θνητό την αθανασία. Όλα γεννιούνται και όλα χάνονται, σε μια διαρκή εναλλαγή δημιουργίας και φθοράς. Κι όπως το σώμα ανανεώνει τα κύτταρά του, έτσι και η ψυχή διασώζεται με νέες γνώσεις και μνήμες. Μ' αυτό το «τέχνασμα» το θνητό μετέχει της αθανασίας. Επομένως έρωτας είναι και πόθος για την αθανασία⁹⁸, «ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι» [207a]. Και αν οι πολλοί προσβλέπουν στην εν χρόνω αθανασία με τη διαίωνιση, οι λίγοι τείνουν στην κατάκτηση της άχρονης αθανασίας που συνδέεται με τη θέα και την κατάκτηση των ιδεών⁹⁹. Είναι αυτοί που γεννούν μέσα στις όμορφες ψυχές, οι «αρσενικές μητέρες» του Nietzsche¹⁰⁰, αυτοί που παιδεύουν τις ψυχές των ανθρώπων που ερωτεύονται, και παιδεύοντάς τες, τις βοηθούν να γεννήσουν¹⁰¹, «ἀπτόμενος γὰρ οἶμαι τοῦ καλοῦ καὶ ὁμιλῶν αὐτῷ, ἃ πάλαι ἐκῦει τίκτει καὶ γεννᾷ, καὶ παρὼν καὶ ἀπῶν μεμνημένος, καὶ τὸ γεννηθὲν συνεκτρέφει κοινῇ μετ' ἐκείνου» [209c].

Στο σημείο αυτό ο λόγος της Διοτίμας συγκλίνει χαρακτηριστικά με όσα πρόκειται να αποκαλυφθούν μέσω της συναντήσεως Σωκράτη και Φαίδρου στον ομώνυμο διάλογο. Στην προοπτική αυτής της ερμηνευτικής, ο έρωτας δεν είναι επιμέρους λειτουργία της φύσης, ικανότητα διαίωνισης του είδους¹⁰². Ανήκει στον προσωπικό τρόπο υπάρξεως της φύσης¹⁰³. Γι' αυτό και ενεργείται καθολικά, με κάθε σωματική και ψυχική ενέργεια ή λειτουργία της φύσης¹⁰⁴, δίχως δυνατότητες να οριοθετηθεί και να διασταλεί το ψυχικό από το σωματικό γεγονός στον έρωτα¹⁰⁵.

⁹⁶ Ράμφος Στ., 1999: 88

⁹⁷ Ράμφος Στ., 1999: 89

⁹⁸ Lancelin A., - Lemonnier M., 2008: 28, Roochnik D., 2004: 138

⁹⁹ Μιχαηλίδης Κ., 1998: 120

¹⁰⁰ Lancelin A., - Lemonnier M., 2008: 211

¹⁰¹ Reeve D. C., 2011

¹⁰² Γιανναράς Χ., 2003

¹⁰³ Γιανναράς Χ., 2003

¹⁰⁴ Γιανναράς Χ., 2003

¹⁰⁵ Γιανναράς Χ., 2003

Η ερωτική κοινωνία του ανθρώπου με την ιδεατή τελειότητα βασίζεται σε προσεκτικό διασκελισμό σειράς αναβαθμών που οδηγούν από το αισθητό εις το νοητό κάλλος και δημιουργούν την έννοια της κλίμακας, η οποία και διατυπώνεται επιγραμματικά από τη Διοτίμα με τη φράση, «ὥσπερ *ἐπαναβασμοῖς* χρώμενον»[211c]. Η κλίμακα του «Συμποσίου» αποτελεί την αρχετυπική παράσταση της αναγωγικής πορείας του ανθρώπου προς το θείο και το τέλειο¹⁰⁶. Ο έρωσ δεν είναι πλέον ενστικτώδης όρεξη, αλλά δύναμη μεταμορφωτική και ως εκ τούτου αναγωγική. Είναι δύναμη που ξυπνά από το αισθητό κάλλος και πορεύεται πολύ πέραν αυτού· από τον θαυμασμό της φυσικής ομορφιάς, ο παιδαγωγικός έρωσ μας μεταφέρει στην ίδια την ομορφιά, που με την καθαρότητά της αγνίζει το αφετηριακό πάθος¹⁰⁷.

Με αφορμή τη φυσική ομορφιά, ο παιδαγωγός διδάσκει αυτό που χαρακτηρίζει οποιοδήποτε σώμα ωραίο, την συμμετρία, η οποία υψώνει κάτι σε «ἐπ' εἶδει *καλόν*» και έχει γίνει ήδη στροφή της πνευματικής επιθυμίας από το ένα προς κάθε ωραίο. Στην δεύτερη βαθμίδα της ερωτικής κλίμακας ο παιδαγωγός διδάσκει στον εκλεκτό του, ν' αγαπά την ομορφιά της ψυχής, χωρίς να την συνδέει με την ωραιότητα του σώματος¹⁰⁸. Στον τρίτο ερωτικό αναβαθμό ο παιδαγωγός, μυεί τον διδασκόμενο στην ομορφιά των νοητικών κατακτήσεων, εκεί όπου αρχίζουν τα όρια του αιωνίου κόσμου· ο άνθρωπος τώρα τείνει ν' απαγκιστρωθεί από τον ωφελιμοθηρικό του εαυτό και διεκδικεί την πνευματική του αυτοδιάθεση μέσω της άφθονης φιλοσοφίας, της εσωτερικής του διάνοιξης¹⁰⁹.

Η τοποθέτηση του «Συμποσίου» στα αριστουργήματα του Πλάτωνος, δεν οφείλεται ωστόσο μονάχα στη βαρυσήμαντη διήγηση της Διοτίμας. Σπουδαίο λογοτεχνικό εύρημα, είναι και η ξαφνική είσοδος του Αλκιβιάδη και το εγκώμιο που απευθύνει στο Σωκράτη. Ο ίδιος ταυτίζει κατ' ουσίαν τον Σωκράτη με τον ίδιο τον έρωτα, τον έρωτα- φιλόσοφο που μόλις έχει περιγραφεί δια στόματος Διοτίμας¹¹⁰. Ο Σωκράτης του Αλκιβιάδη είναι η επίγεια προσωποποίηση και του έρωτα και της φιλοσοφίας. Είναι και αυτός άσχημος, σκληρός, φτωχός, ανυπόδητος, γοητευτικός και ανικανοποίητος¹¹¹. είναι κυρίως

¹⁰⁶ Ράμφορ Στ., 1999: 107

¹⁰⁷ Ράμφορ Στ., 1999: 109

¹⁰⁸ Ράμφορ Στ., 1999: 110

¹⁰⁹ Ράμφορ Στ., 1999: 110

¹¹⁰ Κάλφας Β., 2008: 12

¹¹¹ Κάλφας Β., 2008: 12

«άτοπος», όπως ο φιλοσοφικός έρωτας, «τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι, μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων, τοῦτο ἄξιον παντὸς θαύματος... οἷος δὲ οὔτοσι γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ»[221c-d]. Η μορφή του είναι ὅμοια με σιληνοῦ και σατύρου, «ἀπεικάζοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις»[221d] και τα λόγια του στην αρχή μοιάζουν απλά και εὐληπτα «διὰ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ φαίνεται λέγειν, ὥστε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος»[221e], ὁμως στο πέραν της συζήτησης οι λόγοι του μαγεύουν, αιχμαλωτίζουν και εκστασιάζουν τους ανθρώπους, τους κάνουν να αγγίζουν κάτι απ' το θεῖο, «τῶν λόγων καταγελάσειεν. διοιγομένους δὲ ἰδῶν ἂν τις καὶ ἐντὸς αὐτῶν γιγνώμενος πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας ἔνδον μόνους εὐρήσει τῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστα ἀγάλματ' ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας καὶ ἐπὶ πλεῖστον τείνοντας, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῷ κάγαθῷ ἔσεσθαι»[222a].

Στην «Πολιτεία» που προηγείται του «Φαίδρου»¹¹², καταδεικνύεται ως υπέρτατος στόχος ο συγκερασμός, της ιδέας του αγαθοῦ και του «επιθυμεῖν», με ὅλες τις συνεπακόλουθες ηδονές¹¹³. Το δίπολο αυτό αν και αρχικά μοιάζει αντιθετικό, είναι συμπληρωματικό και δηλωτικό της πολυσχιδούς σύνθεσης της ζωής. Η ζωή κινείται μεταξύ, η μάλλον είναι αυτά τα δυο ἄκρα.

Η επιθυμία, εφόσον απομονωθεί και θεωρηθεί ως χωριστή δύναμη της ψυχής, φανερώνει την ἀπόλυτη υποκειμενικότητα, η Ἰδέα του Αγαθοῦ πάλι, εφόσον θεασθεῖ ἀπὸ το Νου, δηλώνει την ἀπόλυτη αντικειμενικότητα, την υπέρτατη ἀξία¹¹⁴. Ο Νους λοιπόν, ο Λόγος είναι αὐτός που προσδίδει στην Ἰδέα την αντικειμενικότητα, ὁμως και αὐτόν πρέπει η ψυχή να τον αγαπήσει, να τον ποθήσει. Επομένως η επιθυμία δεν είναι κάτι που μπορεί να περιοριστεί στο επιθυμητικό¹¹⁵ μέρος της ψυχής, ἀλλά απλώνεται σε ὅλα τ' ἄλλα και τα κινεῖ προς τα ἔργα και τα αντικείμενά τους. Τότε η επιθυμία, γίνεται ΕΡΩΣ¹¹⁶. Ο φιλοσοφικός αὐτός ΕΡΩΣ, ἀποζητάει τη γνώση, την αντικειμενικότητα και τη δικαιοσύνη.

¹¹² Taylor A.E., 2009: 349

¹¹³ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 23

¹¹⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 24

¹¹⁵ Βάσει της πλατωνικής τριχοτόμησης της ψυχής σε : λογιστικό, θυμοειδές και επιθυμητικόν

¹¹⁶ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 24

Αν όμως ισχύουν όλα αυτά, η ηδονή που βρίσκεται; Η ηδονή που παραστέκει σε όλη την προηγηθείσα πορεία είναι υποκειμενική, αυτό σημαίνει πως δε μπορεί να γίνει μέτρο κανενός άλλου πράγματος και μόνο το λογιστικό, η άλλη εκ των τριών δυνάμεων της ψυχής, δύναται να την ανάγει στην ανώτερη σφαίρα της θεωρίας¹¹⁷. Στο επίπεδο αυτό ακόμα και τα ζώδια, πρωτόγονα πάθη της ζωής συμφιλιώνονται με τη νοημοσύνη και μορφώνονται ως καθαρή ψυχική ηδονή.

Η επιθυμία στο «Φαίδρο» εξαγνίζεται, αποβάλλει ιδιοτέλεια και πάθη και μετατρέπεται σε ένα πνευματικό «ερᾶν». Παρ' όλα αυτά σκιαγραφείται με παραστατικό τρόπο η μάχη του λογιστικού και επιθυμητικού μέρους της ψυχής, όπου μεν το πρώτο ρέπει προς την πνευματική αντίληψη του έρωτα το δε δεύτερο προς την κάρπωση της σάρκας¹¹⁸. Ο Πλάτων δείχνει για πρώτη φορά ν' αντιλαμβάνεται την πιθανότητα της "ακρασίας", δηλαδή της εσωτερικής σύγκρουσης του ευγενούς σκοπού και της αδυναμίας της σάρκας¹¹⁹.

Γ.3. Ο ΕΡΩΤΑΣ ΣΤΑ ΣΠΑΡΓΑΝΑ- ΠΡΟΟΙΜΙΟ ΔΙΑΛΟΓΟΥ



*“Εκεί που άλλοτε κυλούσε ο Ιλισσός
εκάθισα και έκλαψα, μισός
αιχμάλωτος, μισός
ερωτευμένος..κι ανέβαινε
στα χείλη μου ο αίνος.”¹²⁰*

Εικ. 2: Οι εκβολές του Ιλισσού, αγνώστου

¹¹⁷ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 25

¹¹⁸ Κάλφας Β., 2008 : 13

¹¹⁹ Κάλφας Β., 2008 : 13

¹²⁰ «Εκεί που κάποτε κυλούσε ο Ιλισσός...», ποίημα του Δ. Καψάλη από τη συλλογή «Αισθηματική αγωγή»

Το προοίμιο του «Φαίδρου» θεωρείται, ένας εν τω λόγω τυπωμένος πίνακας κλασικής ομορφιάς. Ο Ιλισσός και το αττικό τοπίο συνθέτουν τον κατάλληλο καμβά, πάνω στον οποίο θα κεντηθεί η του έρωτος εξύμνηση. Η επιλογή του δεν είναι τυχαία, ο έρωτας δε μπορεί να εξυμνηθεί στην πνιγερή Αγορά, εστία μεν της δημοκρατίας αλλά παράλληλα της δημαγωγίας και της σοφιστικής διαστροφής. Ο Ιλισσός, το ιερό των Νυμφών και του Πανός, το μεσημεριάτικο αττικό τοπίο, δημιουργούν κλίμα συγκίνησης και κατάνυξης, πρόσφορο έδαφος να γίνει λόγος για τον έρωτα.

Φαίδρος και Σωκράτης συναντιούνται λίγο πριν το μεσημέρι μέσα στη Αθήνα. Ο νέος γρήγορα εξιστορεί πως μόλις έφυγε από το σπίτι του Επικράτους, στο οποίο από το πρωί βρισκόταν μαζί με το Λυσία και άλλους. Η σωκρατική ειρωνεία, είναι και σ' αυτόν το διάλογο από την αρχή παρούσα. Ο φιλόσοφος διατείνεται με σιγουριά πως ο Λυσίας τον «φίλεψε» με ωραίους λόγους, «τίς οὖν δὴ ἦν ἡ διατριβή; ἢ δῆλον ὅτι τῶν λόγων ὑμᾶς Λυσίας εἰστία;» [227b]. Λόγοι ικανοί για να παραμεληθεί κάθε άλλη ασχολία, κατά πως λέει και ο Πίνδαρος «οὐκ ἂν οἶει με κατὰ Πίνδαρον “καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον πρᾶγμα” ποιήσασθαι τὸ τεὴν τε καὶ Λυσίου διατριβὴν ἀκοῦσαι;» [227b].

Προχωρούν λοιπόν μαζί, με έκδηλη την όρεξη του Σωκράτη να ακούσει τα θαυμαστά λεγόμενα του Λυσία, τα οποία και ο Φαίδρος αποκαλύπτει με έκσταση. Μίλησε για τον έρωτα ο Λυσίας, και μάλιστα καυχήθηκε ιδιαίτερος με το ευφυολόγημά του· ο όμορφος πρέπει να χαρίζεται σ' αυτόν που δεν είναι μαζί του ερωτευμένος, παρά σ' εκείνον που σφόδρα τον ποθεί¹²¹, «ὁ γάρ τοι λόγος ἦν, περὶ ὃν διετρίβομεν, οὐκ οἶδ' ὄντινα τρόπον ἐρωτικός γέγραφε γὰρ δὴ ὁ Λυσίας πειρώμενόν τινα τῶν καλῶν, οὐχ ὑπ' ἐραστοῦ δέ, ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ κεκόμψευται: λέγει γὰρ ὡς χαριστεόν μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι»[227c].

Η περιέργεια του Σωκράτη φουντώνει· θέλει ν' ακούσει τις ρητορικές διατυπώσεις για τον έρωτα που διημείφθησαν στην πρωινή συνάντηση, «ἔγωγ' οὖν οὕτως ἐπιτεθύμηκα ἀκοῦσαι»[227d]. Ο Φαίδρος διστάζει, κοπιάζει τάχα να θυμηθεί και επικαλείται την ταπεινότητά του μπροστά στο μεγαλείο της δεινότητας του Λυσία, για την οποία θ' απαρνιόταν το χρυσάφι, «καίτοι ἐβουλόμην γ' ἂν μᾶλλον ἢ μοι πολὺ χρυσίον γενέσθαι» [228a].

¹²¹ Schleiermacher F.,1959(;): 8

Ήδη από το προοίμιο, ο έρωσ για το λόγο είναι κατάδηλος. Ο μεν Σωκράτης φλέγεται να τον ακούσει -ακόμα και ο δρόμος να μας έβγαζε στα Μέγαρα , εγώ θα ήμουν δίπλα να σ' ακούω, λέει στο Φαίδρο¹²² «ὥστ' ἐὰν βαδίζων ποιῆ τὸν περίπατον **Μέγαράδε**»[227d]-, ενώ ο Φαίδρος προκρίνει τη δεινότητα του λόγου έναντι του χρυσοῦ. Ο Σωκράτης, λίγο μετέπειτα χαρακτηρίζεται ως εθισμένος στην ακρόαση των λόγων¹²³ «ἀπαντήσας δὲ τῶ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν»[228b], ως «συγκορυβαντιῶν»[228c]^{124,125} ἄμα τη ακροάσει τους, και δεινός εραστής τους «τῶν λόγων ἐραστοῦ»[228c].

Για τον έρωτα ποιού λόγου μιλάμε όμως; Είναι γνωστό πως η γλωσσική ευστροφία σοφιστῶν και ρητόρων, μάγευε τους νέους της εποχής. Παρότι διδακτέα επί πληρωμή, υποσχόταν γρήγορη απόσβεση των χρημάτων, και παντοδυναμία γι' αυτόν που την κατακτούσε. Το να χαρακτηριστούν συλλήβδην όλες οι τεχνικές ή όλοι οι σοφιστές και ρήτορες, «κομπογιαννίτες» του λόγου θα ήταν τουλάχιστον μηδενιστικό. Το κεφάλαιο της Σοφιστικής και της Ρητορείας είναι τεράστιο και πολύπλευρο(κομμάτι του θα αναλυθεί σε επόμενο κεφάλαιο). Γεγονός είναι πάντως, πως η έλευσή τους τάραξε την καθεστηκυία αθηναϊκή παιδεία, με επιπτώσεις θετικές και αρνητικές. Ο Σωκράτης αν και σατιρίστηκε, από τον Αριστοφάνη στις «Νεφέλες» ως Σοφιστής¹²⁶, πάλεψε όσο κανένας να διατρανώσει την αντικειμενική αλήθεια, απέναντι στην υποκειμενική που διακήρυσσαν αυτοί, και παρ' ότι οι τελευταίοι έσπειραν στην αθηναϊκή νεολαία τα «καινά δαιμόνια», αυτός ήπια τελικά το κόνειο.

Εκ προοιμίου, λοιπόν γίνεται λόγος για τον έρωτα, και έρωτας για την τέχνη του λόγου. Κι αν ο Σωκράτης τεχνηέντως, παρουσιάζεται ως ομοιοπαθείς, ως περί τον λόγο «συγκορυβαντιῶν» με το Φαίδρο, θα χρειαστεί να διανύσουμε όλη τη διαλεκτική πορεία του πλατωνικού αυτού έργου, για να συνειδητοποιήσουμε, τις ποιοτικές διαφορές τόσο της έννοιας του έρωτα όσο και του λόγου, στους δυο συνομιλητές.

¹²² Hamilton E., 2004: 105

¹²³ Ferrari G.R.F.,1987: 7

¹²⁴ Αυτός που αισθάνεται τον ίδιο ενθουσιασμό, το «κορυβαντιῶν» σημαίνει το ενθουσιαστικῶς κινεῖσθαι. Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 398

¹²⁵ Οι Κορύβαντες ήταν ιερείς της θεάς μητέρας Κυβέλης ή Εκάτης. Ήταν ακόλουθοί της και είχαν θεραπευτικές ικανότητες. Σχετίζοντο με τον εκστατικό χορό και τον αποκρυφισμό (βλ. Φιλολογική ομάδα Κάκτου 1993²: 209-210)

¹²⁶ Guthrie W.K.C., 2005: 63-81



Εικ.3: Αρπαγή της Ωρείθυιας από το Βορέα, Evelyn De Morgan, 1896

Ο Φαίδρος παρ' ότι προθυμοποιείται να αναφέρει -υστερόβουλα όπως διαφαίνεται αργότερα- τα κύρια σημεία του λόγου του Λυσία δεν προλαβαίνει. Ο Σωκράτης αντιλαμβάνεται πως έχει κρυμμένο στο ρούχο του -«τί ἄρα ἐν τῇ ἀριστερᾷ ἔχεις ὑπὸ τῶ ἱματίῳ τοπάζω γάρ σε ἔχειν τὸν λόγον αὐτόν» [228e]-, αυτούσιο τον λόγο, και προτιμά να φέρει δι'αυτού, ενώπιόν του το Λυσία, παρά

να καταστεί το αντικείμενο εξάσκησης της μνήμης του Φαίδρου¹²⁷, «**Σωκράτης:** παρόντος δὲ καὶ Λυσίου, ἐμαυτὸν σοι ἐμμελετᾶν παρέχειν οὐ πάνυ δέδοκται... **Φαίδρος:** παῦε. ἐκκέκρουκάς με ἐλπίδος, ᾧ Σώκρατες, ἦν εἶχον ἐν σοὶ ὡς ἐγγυμνασόμενος ἀλλὰ ποῦ δὴ βούλει καθιζόμενοι ἀναγνώμεν;» [228e-229a].

Ο Σωκράτης δε θέλει να υποβιβάσει το Φαίδρο, αλλά να έρθει αντιμέτωπος με τον ίδιο το Λυσία, έστω και εν τη απουσία του, μέσω του λόγου του. Η υποκειμενική ή ελλειπτική ερμηνεία, από το Φαίδρο, θα τον έφερνε σε αμηχανία ή απορία. Τώρα έχει απέναντί του, το έτερον ήμισυ στο Αγώνισμα του Λόγου και φλέγεται ν' αρχίσει.

Δάσκαλος και μαθητής, προχωρούν κατά μήκος του Ιλισσού, ζητώντας μέρος πρόσφορο, να επιδοθούν στις συζητήσεις τους. Δροσίζουν τα ξυπόλυτα πόδια τους στα τρεχούμενα νερά του ποταμού, και σύντομα βρίσκουν μέρος σκιερό κάτω από πανύψηλο πλατάνι. Η φύση γύρω τους είναι τόσο όμορφη, που ο Φαίδρος υποθέτει πως εδώ επιτελέσθηκε η αρπαγή της παρθένας Ωρείθυιας από το Βορέα¹²⁸. Ο Σωκράτης, αν και εξέρχεται από την πόλη για πρώτη φορά¹²⁹, γνωρίζει καλά το τοπίο και το μύθο και

¹²⁷ Hamilton E., 2004: 106

¹²⁸ Σύμφωνα με το μύθο ο Βορέας, άρπαξε την Ωρείθυια, κόρη του Ερεχθέα, την ώρα που αυτή έπαιζε με μια άλλη παρθένο τη Φαρμακεία, σε κάποιο σημείο του Ιλισσού. Δόικος Π., 2001: 417. Ο Θεοδωρακόπουλος πιστεύει πως η τοποθέτηση αυτού του μύθου εδώ, δεν είναι τυχαία· σχετίζεται με το υλικό κάλλος, με την ομορφιά. Το βαθύτερο θέμα του «Φαίδρου» είναι το αιώνιο κάλλος της ιδέας, που δε μαραίνεται ποτέ και ομορφαίνει την ψυχή. Το σωματικό κάλλος του εφήβου, θα μαραθεί κι' αυτό κάποια στιγμή, η φιλοσοφία όμως και ο έρωσ της, θα οδηγήσουν την ψυχή του προς το κάλλος της ιδέας, που μένει αναλλοίωτο, στο πέρας των χρόνων (2010:400-401)

¹²⁹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 73, Jowett B., 1892

αποφαίνεται, πως το περί ου ο λόγος σημείο, βρίσκεται λίγα στάδια πιο κάτω, κοντά στο ιερό της Άγρας και στο βωμό του Βορέα¹³⁰ [229a-229c].

Αυτό που έχει σημασία εδώ είναι η ερώτηση που απευθύνει ο Φαίδρος στο Σωκράτη: «*εἰπέ πρὸς Διός, ὦ Σώκρατες, σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθῃ ἀληθὲς εἶναι;*»[229c]. Πιστεύει άραγε ο Σωκράτης, στην αλήθεια αυτού του μυθολογήματος;

Πριν δούμε την απόκρισή του, κρίνεται σκόπιμη, μια μικρή περί μύθου παρέκβαση. Στο προοίμιο και πάλι υψώνεται ένα αντιθετικό δίπολο. Ο Φαίδρος βάσει των πλατωνικών αποσπασμάτων- που παρατέθηκαν-, αλλά και των ιστορικών πηγών, φαίνεται πως είχε «γητευτεί» από τις ιδέες της σύγχρονης σοφιστικής, η οποία έχοντας ως αρχή την αιτιοκρατική εξήγηση, διάκειται κριτικά απέναντι στους μύθους. Ο Σωκράτης- Πλάτων, τόσο στο «Φαίδρο, όσο και αλλού, χρησιμοποιεί το μύθο, εργαλειακά όχι όμως με τη στενή έννοια του όρου. Αφενός δέχεται το μύθο, ως μύθο, με την έννοια μιας παραδεδομένης μυθοπλασίας ξεθεμελιωμένης πια από την οντολογία, αλλά έμπλης μουσικότητας και αφετέρου μεταπλάθει τον παραδεδομένο μύθο σε μύθο φιλοσοφικό, προσήκοντα στο Λόγο, παραθέτει δηλαδή έναν «*εικότα μύθον*»¹³¹.

Απο την «Πολιτεία», εξάλλου είναι γνωστή η βαρύνουσα σημασία που δίνει ο Πλάτων στους μύθους όσον αφορά κυρίως την ψυχοπλαστική τους βαρύτητα κατά την διαπαιδαγώγηση¹³², «*οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδιά ἢ γυμνασίαις χρώμεθα*»[377a]. Ο τωρινός μύθος Βορέα- Ωρείθυιας, αφενός προετοιμάζει για το μεγάλο πλατωνικό μύθο για την ψυχή και για τον κόσμο, που θα έρθει με την παλινωδία του Σωκράτη, αφετέρου καταδεικνύει τον τόπο, ως κατά παράδοση μυθικό, πρόσφορο για να διατυπωθεί αυτός ο μέγας μύθος.

Ο Σωκράτης λοιπόν του απαντά, με διάχυτη και εδώ λεπτή ειρωνεία που διαπερνά κάθε του σκέψη. Αν δεν πίστευε τους μύθους, αυτό δε θα έπρεπε να κατακριθεί, αλλά να ληφθεί ως προσεταιρισμό του, στους σοφούς αυτούς, στους σύγχρονους πεφωτισμένους, που εξηγούν τους μύθους αιτιοκρατικά, εννοώντας του Σοφιστές «*ἀλλ' εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶην*»[229c]. Έτσι για παράδειγμα και κατ' αυτούς, η

¹³⁰ Ferrari G.R.F.,1987: 10

¹³¹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 74

¹³² Δεσποτόπουλος Ι. Κ., 1980: 105

Ωρείθια δεν θα υφαρπαζόταν από τον Βορέα, λόγω του πάθους του, αλλά θα δινόταν μια άλλη αιτιοκρατική εξήγηση. Καθώς έπαιζε κοντά στις όχθες του Ιλισσού δυνατός βοριάς την κατακρήμνισε [229c-229d]. Τέτοιες εξηγήσεις έχουν τη χάρη και τη γοητεία τους, ομολογεί -ειρωνικά- ο φιλόσοφος, και σίγουρα απαιτείται άμετρη σοφία και μόχθος για να εξαχθούν.

Μετά ωστόσο θα πρέπει να γίνει λόγος και για τους Ιπποκένταυρους, τις Γοργόνες, τους Πήγασους..... για όλα τα αλλόκοτα και τερατόμορφα πλάσματα των μύθων¹³³ «ἐγὼ δέ, ὦ Φαῖδρε, ἄλλως μὲν τὰ τοιαῦτα **χαρίεντα** ἠγοῦμαι, λίαν δὲ **δεινοῦ** καὶ **ἐπιπόνου** καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός, κατ' ἄλλο μὲν οὐδέν, ὅτι δ' αὐτῶ ἀνάγκη μετὰ τοῦτο τὸ τῶν **Ἴπποκενταύρων** εἶδος ἐπανορθοῦσθαι, καὶ αὖθις τὸ τῆς **Χιμαίρας**, καὶ ἐπιρρεῖ δὲ ὄχλος τοιούτων **Γοργόνων** καὶ **Πηγάσων** καὶ ἄλλων ἀμηχάνων **πλήθη** τε καὶ ἀτοπία **τερατολόγων** τινῶν φύσεων.»[229d-229e].

Τι νόημα όμως έχουν όλα αυτά; Αν κάποιος, δεν έχει πίστη σε αυτά, αν κοπιάζει με την αιτιοκρατική ερμηνεία τους, θα χάσει χρόνο και θα παράξει άξεστη φιλοσοφία «αἷς εἴ τις **ἀπιστῶν προσβιβᾷ** κατὰ τὸ εἰκὸς ἕκαστον, ἅτε **ἀγροίκῳ** τινὶ **σοφία** **χρῶμενος**, πολλῆς αὐτῶ σχολῆς δεήσει»[229e]. Η ορθολογιστική ερμηνεία του μύθου δεν είναι παρά ματαιοπονία. Με αυτά ασχολούνται οι αιτιοκρατικά εφορμούμενες σοφιστείες και ρητορείες. Την πλατωνική σκέψη ἔλκει, η ελεύθερη μεθερμηνεία των μυθικών παραστάσεων και μορφών της λαϊκής θρησκείας, προσδίδοντάς τους αναβαθμούς¹³⁴. Ο Πλάτων προς το λαϊκό μύθο, ἔρχεται ως μεταπλαστής όχι ως χαλαστής. Ο μύθος σε αυτόν, είναι ένα ἔργαλειό· ὅπως ο κόσμος των φαινομένων είναι απλή εικόνα, οντολογικά κατώτερη από εκείνη του αληθοῦς κόσμου των ιδεών, ἔτσι και ο «εἰκός» λόγος ἢ μύθος, αποτελεί εικόνα κατώτερη, ως προς την εγκυρότητα και τη βεβαιότητα, του αληθοῦς λόγου της διαλεκτικής¹³⁵. Ο Σωκράτης λοιπόν, παίρνει θα λέγαμε τις αποστάσεις του από τον σοφιστικό ορθολογισμό¹³⁶.

Ο Σωκράτης δεν φλέγεται να εξηγήσει τους μύθους, δεν θέλει να μιλήσει για τα τέρατα και τα θηρία· ἀκόμα προσπαθεί, κοπιάζει να γνωρίσει το εἶναι του, τον εαυτό

¹³³ Hamilton E., 2004: 113

¹³⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 75

¹³⁵ Τσέλικας Σ., 2010

¹³⁶ Ράμφος Στ., 2003: 30

του¹³⁷ «έμοι δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστὶ σχολή· τὸ δὲ αἴτιον, ᾧ φίλε, τούτου τόδε. οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἑμαυτὸν» [229e]. Γελοίο να θέλει κάποιος, να εξηγήσει τη φύση των τεράτων, όταν δεν ανακαλύψει τη δική του φύση «*γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν*» [229e-230a]. Το δελφικό «ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ», τον τυραννά μονίμως, τον βασανίζει ο άνθρωπος και η ουσία του¹³⁸ «οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἑμαυτὸν» [229e-230a].

Αυτή η πανάρχαια ρήση, που μοιάζει σαν να' ναι σύμφυτη με το σωκρατικό λόγο, πρέπει να απαντηθεί και αυτή είναι που θα δώσει ερμηνεία, σ' όλα τα ύστερα του κόσμου. Ο δελφικός απολλώνιος Σωκράτης, εμφανίζεται και πάλι, η έλξη που του ασκεί το μυστηριακό τοπίο των Δελφών, είναι γνωστή ήδη από την «Απολογία»¹³⁹, «... καὶ δὴ ποτε καὶ εἰς Δελφοῦς ἐλθὼν ἐτόλμησε τοῦτο μαντεύσασθαι... ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι...» [21a]. Αυτό ήταν πάντα το μέλημά του να ζει φιλοσοφώντας και να εξετάζει τον εαυτό του και του άλλους¹⁴⁰, «*φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους*» [Απολ.28e].

Ὡς ἄλλος Απόλλων, παλεύει ρίχνοντας, το δικό του φως, -αυτό της γνώσης- να ξεδιαλύνει τα «τέρατα» εντός του, να αποφασίσει, μήπως εν τέλει και αυτός είναι ένα θηρίο πιο μπερδεμένο και φουσκωμένο κι' από τον ίδιο τον Τυφώνα¹⁴¹ ή κανένα πιο ήμερο και απλό πλάσμα, που του' χει τάξει η φύση μέρος από το θεϊκό κλήρο, «*σκοποῦ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἑμαυτὸν, εἴτε τι θηρίον ὃν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον*» [230a]. Το χωρίο αυτό θυμίζει έντονα εκείνο της «Πολιτείας», όπου το κατώτερο μέρος της ανθρώπινης φύσης παρομοιάζεται με ένα ετερόκλητο και πολυκέφαλο θηρίο¹⁴², «*θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλὰς κύκλω καὶ ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φέειν ἐξ αὐτοῦ πάντα ταῦτα*» παρόμοιο με «*ἢ τε Χιμαίρας καὶ ἡ Σκύλλης καὶ Κερβέρου*» [IX.588c].

¹³⁷ Hamilton E., 2004: 114

¹³⁸ Ferrari G.R.F., 1987: 11

¹³⁹ Θεοδωρακόπουλος I., 2010: 75

¹⁴⁰ Σαμαράς Θ., 2003: 203

¹⁴¹ Ferrari G.R.F., 1987: 11

¹⁴² Thomson H. W., 1868: 9

Μέσα σε δυο γραμμές, αποτυπώνεται η πάλη των δυνάμεων της ψυχής, ό,τι μέλλεται να εκφραστεί μ' ενάργεια στην παλινωδία του Σωκράτη¹⁴³. Αυτό είναι το πρόβλημα του ανθρώπου, το «διϋπόστατο» της ψυχής του, από τη μια να τον τραβά κάτω η επιθυμία, να του ανακατεύει τα σωθικά, να τον μορφώνει σ' αδάμαστο θηρίο και από την άλλη η νόηση να καταναγάζει το είναι της ψυχής, τραβώντας την ψηλά εκεί που ατενίζει και κοινωνεί την αθανασία.

Η φύση γύρω τους ξεδιπλώνει όλη της το μεγαλείο, παραστέκει με το κάλος της τα λόγια του Σωκράτη. Πλατάνια σκιερά, ολάνθιστες λυγαριές, πηγές με τρεχούμενα κρυστάλλινα νερά, περίτεχνα αγάλματα, δροσερό αεράκι και ρυθμικό τραγούδι τζίτζικιών, «*ἦ τε γὰρ πλάτανος αὕτη μάλ' ἀμφιλαφής τε καὶ ὑψηλή, τοῦ τε ἄγνου τὸ ὕψος καὶ τὸ σύσκιον πάγκαλον, καὶ ὡς ἀκμὴν ἔχει τῆς ἄνθης, ὡς ἂν εὐωδέστατον παρέχοι τὸν τόπον· ἦ τε αὖ πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ῥεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος,...* Νυμφῶν τέ τινων καὶ Ἀχελῷου ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων ἔοικεν εἶναι....θερινόν τε καὶ λιγυρὸν ὑψηλεῖ τῶ τῶν τεττίγων χορῶ πάντων δὲ κομψότατον τὸ τῆς πόας, ὅτι ἐν ἡρέμα προσάντει ἰκανὴ πέφυκε κατακλινέντι τὴν κεφαλὴν παγκάλως ἔχειν ὥστε ἄριστά σοι ἐξενάγηται, ὃ φίλε Φαῖδρε [230b-230c]...τόπος μυσταγωγίας. Εδώ θα ξεγυμνωθεί ο στεγνός διεστραμμένος λόγος του Λυσία, εδώ σ' αυτό το ιερό μέρος θ' αποκαλυφθεί και θα υμνηθεί ο φιλοσοφικός λόγος.

Ο Σωκράτης θαυμάζει το τοπίο, και ο Φαίδρος τον παρατηρεί, λέγοντας πως κάνει σαν ξενοχωρίτης, μιας και η ζωή του κλείνεται ολότελα στα τείχη της πόλης, εκεί που τον απασχολούν οι συζητήσεις και οι διαλέξεις. Ο Σωκράτης συμφωνεί· μα στις παλαισטרές, στην Αγορά και την Ακαδημία, απέναντι σε ανθρώπους, και διαλεγόμενος μ' αυτούς, ζητούσε την αλήθεια του ανθρώπου. Εν αντιθέσει με τους ανθρώπους, τα δέντρα και οι εξοχές δεν τον διδάσκουν, «*φιλομαθῆς γὰρ εἰμι· τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι*» [230d]. Ωστόσο ευγνωμονεί το Φαίδρο που κρατώντας ανά χείρας το λόγο του Λυσία, τον «έσυρε» σαν πεινασμένο ζώο, σ' αυτό το κατανακτικό τοπίο, «*σὺ μέντοι δοκεῖς μοι τῆς ἐμῆς ἐξόδου τὸ φάρμακον ἠύρηκεναι. ὥσπερ γὰρ οἱ τὰ πεινῶντα θρέμματα θαλλὸν ἢ τινα καρπὸν προσείοντες*

¹⁴³ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 76

ἄγουσιν, σὺ ἐμοὶ λόγους οὕτω προτείνων ἐν βιβλίοις τήν τε»[230e]. Ἐτσι μετὰ τον ορθολογισμό των Σοφιστῶν, αντιπαρέρχεται και τους φυσιοκράτες φιλοσόφους¹⁴⁴.

Εδώ τελειώνει το προοίμιο του «Φαίδρου», ὅμως η ρήση του Σωκράτη, «τὰ μὲν οὖν *χωρία* και τὰ *δένδρα* οὐδέν μ' ἐθέλει *διδάσκειν*, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι» [230d], δε μπορεί να προσπελαστέι αβασάνιστα.

Ο Σωκράτης δε θέλει να υποτιμήσει τη φύση, ἔχει ἤδη γίνει πασιφανής ο εκστασιασμός του. Εδώ ο Πλάτων παρότι συνδέει την ανθρωπογνωσία του Σωκράτη με την καινούργια θεώρηση του κόσμου, που είναι ταυτόχρονα αισθητική αλλά και μεταφυσική, εντούτοις δε θέλει να φύγει μακριά από την παραδεδομένη ιστορική εικόνα του Σωκράτη¹⁴⁵. Την ὥρα που συγχωνεύει τον ιστορικό Σωκράτη, τον πλατωνικό Σωκράτη και τα περί φύσεως προσωκρατικά κατασταλάγματα, τεχνηέντως, με αυτή τη φράση που του αποδίδει προσπαθεῖ να δείξει ιστορική συνέπεια.

Ο Αριστοτέλης «*Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν*»[Μ.τ.Φ 987.β.1]¹⁴⁶ και ο Ξενοφώντας, «*οὐρανίων, ἧ ἕκαστα ὁ θεὸς μηχανᾶται, φροντιστὴν γίγνεσθαι ἀπέτρεπεν: οὔτε γὰρ εὐρετὰ ἄνθρωποις αὐτὰ ἐνόμιζεν εἶναι* » [Απομν.IV 7,6]¹⁴⁷, ἐξάλλου δεν θα του ἔδιναν το περιθώριο να παρεκτραπέι. Ἐτσι αφορμή να βγει ο Σωκράτης, εκτός των τειχῶν είναι ο λόγος του Λυσία, είναι και πάλι ο ἄνθρωπος. Ο Πλάτων, «ξεμπερδεψε» με τις ιστορικότητες και τώρα θα μιλήσει ο δικός του Σωκράτης, ο πλατωνικά προσλαμβανόμενος και αφομοιούμενος.

Ο Πλάτων, με τον Σωκράτη του «Φαίδρου», θα ενώσει ξανά τον ἄνθρωπο με τη φύση, από την υψηλή σκοπιά της ιδέας¹⁴⁸, ὄχι φυσιοκρατικά αλλά φιλοσοφικά, γι' αυτό και ο ιστορικός Σωκράτης που τώρα στο προοίμιο, αποφαίνεται «τὰ μὲν οὖν *χωρία* και τὰ *δένδρα* οὐδέν μ' ἐθέλει *διδάσκειν*», θ' αναιρεθεῖ από τον πλατωνικό Σωκράτη, λέγοντας πως η ανθρώπινη ψυχή, δε δύναται να ερευνηθεῖ, δίχως την καθολική θεώρηση του κόσμου, «*ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἶει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;*»[270c].

¹⁴⁴ Ράμφος Στ., 2003: 30

¹⁴⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 78

¹⁴⁶ Ross W.D., :1924

¹⁴⁷ Xenophon., 1921

¹⁴⁸ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 79

Αυτή την καθολική θεώρηση, ανθρώπου και κόσμου, μέλλεται να δώσει ο «Φαίδρος». Ο διάλογος αυτός δεν είναι σαν του άλλους, δε μπορεί ν' αρχίσει ξαφνικά η πυρδότηση μιας συζήτησης, πρέπει πρώτα να δημιουργηθεί το κατάλληλο περιβάλλον, το δεκτικό σε μια περί έρωτος συζήτηση. Το σκηνικό έχει στηθεί· καλοκαιρινό τοπίο στις δροσερές εκβολές του Ιλισσού, τόπος μαγικός και μυθικός. Εδώ πρέπει και εδώ μπορεί κάτω από το καθαρό αττικό φως να αποκαλυφθεί ο έρωτας.

Γ.4. ΛΥΣΙΟΥ ΠΕΡΙ ΕΡΩΤΟΣ ΛΟΓΟΣ: Ο ΗΛΟΝΙΣΤΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ

«Μα λείπει η ωραία πραγμάτωσις του έρωτος·λείπει η πραγμάτωσις που πρέπει να 'ναι κι απ' τους δυο μ' έντασιν επιθυμητή»

[Κ.Π. Καβάφης, Ένας νέος, της Τέχνης του Λόγου-στο 24^{ον} έτος του, 1928]

Μετά το απερίγραπτα λυρικό προοίμιο, όπως αποτυπώθηκε, ακολουθεί ο παγερός, ωφελμιστικός λόγος του Λυσία. Μια φτηνή διαχείριση του έρωτα· τι πρέπει, τι δεν πρέπει, τι ωφελεί και τι βλάπτει. Ο λόγος του Λυσία, μοιάζει με φτηνό ρομάντζο που προσφέρει αβίαστα ερωτικές συμβουλές, ένα εγχειρίδιο έρωτος που προσομοιάζει περισσότερο σε «φυλλάδα» παρά σε απόσταγμα ρητορικής σοφίας. Ενδεχομένως οι λυσιακές προτάσεις να εύρισκαν πρόθυμο συνήγορο τον Επίκουρο και την περί ηδονών θεωρία του- που θεωρεί την ηδονή σε οποιαδήποτε μορφή της ως το ύψιστο αγαθό¹⁴⁹, όμως η πλατωνική θεώρηση του έρωτα θεωρώντας ως ύψιστη ηδονή την επαφή με τις Ιδέες των όντων μέλλεται να παλινωδήσει μετά τον πρώτο λόγο του Σωκράτη προς αποκατάσταση του έρωτα.

Παρά τις όποιες ενστάσεις, είναι πλέον ελάχιστα αμφισβητήσιμη, η αυθεντικότητα του λόγου αυτού, ο οποίος εγκιβωτίζεται στην αφήγηση του «Φαίδρου». Οι Ritter και Vahlen¹⁵⁰, ασχολήθηκαν με το ζήτημα αυτό και θεωρούν το λόγο, ως την εντέχνως τοποθετημένη απ' τον Πλάτωνα «μαγιά», που θα βοηθήσει στην περαιτέρω ανάπτυξη

¹⁴⁹ Πελεγρίνης Θ., 1997: 19-20

¹⁵⁰ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 406

των ιδεών του. Με την ίδια άποψη συντάσσεται και ο Taylor, θεωρώντας απίθανο ο Πλάτων να δοκίμαζε μια παράθεση ενός κατ' απομίμηση λόγου τόσο γνωστού λογογράφου, όπως ο Λυσίας, στον οποίο λόγο ασκεί δριμεία κριτική για την τεχνική του¹⁵¹. Ο Jowett πάλι αμφισβητεί την αυθεντικότητά του, και τον θεωρεί ως έναν εντέχνως κατασκευασμένο λόγο- παρωδία κατά τα πρότυπα της κακώς εννοούμενης ρητορικής¹⁵². Νεότεροι μελετητές συντάσσονται και με τη δική του άποψη, θεωρώντας τον ένα πλατωνικό δημιούργημα με σαφές προηγούμενο, τον λόγο του Πausanias στο «Συμπόσιο»¹⁵³.

Εκεί ο Πausanias, είχε επιχειρήσει να ορίσει το ερωτικό ιδεώδες με τέτοιο τρόπο, ώστε να δικαιώνεται ηθικά η παιδευσιμότητα και μέσω της ηθικής δικαίωσης επιδίωκε και την κοινωνική εδραίωση. Στην τωρινή τώρα περίπτωση ο Λυσίας επιχειρεί κάτι σχετικό να δικαιώσει κοινωνικά, αφού πρώτα εκλογικεύσει ωφελιμοθηρικά, την ψυχρή ερωτική επιθυμία, χωρίζοντας αποφασιστικά το πάθος από τον έρωτα¹⁵⁴. Ο λόγος του Λυσίας-αυθεντικός ή μη-, είναι τοποθετημένος εδώ, γιατί στριμωγμένος ανάμεσα σε ένα λυρικό προοίμιο και στο απαύγασμα των ιδεών του Σωκράτη, που έπονται, απογυμνώνει τον Λυσία επικυρώνοντας τον μετέπειτα ορισμό του Nietzsche, περί αντιστοιχίας ρητορικής και ανηθικότητας.

Ο λόγος-δι'ανάγνωσης Φαίδρου- αρχίζει με υπονοούμενα και φαίνεται πως αποτελεί συνέχεια, άλλου λόγου που προ ολίγου ειπώθηκε από τον «μη εραστή»¹⁵⁵ προς νεαρό που επιθυμούσε. Αυτός λοιπόν, ο μη εραστής, ζητά από το νέο να μην τον απαρνηθεί, λόγω της απουσίας του συναισθήματος, λόγω του ότι δεν νιώθει έρωτα στο πρόσωπό του, αλλά ακριβώς γι' αυτό να του δοθεί και επί τούτου επιχειρηματολογεί, ώστε να τον πείσει¹⁵⁶. Τα επιχειρήματα, παρατίθενται ως εξής:

¹⁵¹ Taylor A.E., 2009: 350

¹⁵² Jowett B., 1892

¹⁵³ Ράμφος Στ., 2003: 36

¹⁵⁴ Ράμφος Στ., 2003: 36

¹⁵⁵ Χρησιμοποιείται ο όρος του Θεοδωρακόπουλου και εφεξής θα δηλώνει, τον άντρα που ζητά ερωτική επαφή, χωρίς να είναι ερωτευμένος με το άτομο που επιθυμεί.

¹⁵⁶ Waterfield R., 2002: 16

- Ο εραστής, μόλις απολαύσει τη λεία του, μόλις ο πόθος κορεστεί, πιθανόν να μετανιώσει¹⁵⁷, ενώ ο «μη εραστής», ουδέποτε κατεχόμενος από καταπιεστικό πάθος, αλλά από απλή θέληση, δε θα μετανιώσει για τίποτα, «ὡς ἐκείνοις(εραστές) μὲν τότε μεταμέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσονται· τοῖς δὲ(μη εραστές) οὐκ ἔστι χρόνος ἐν ᾧ μεταγνῶναι προσήκει οὐ γὰρ ὑπ' ἀνάγκης ἀλλ' ἐκόντες.»[231a]

- Οι εραστές, πάντα σκέφτονται, τι θυσιάσαν για τον έρωτα, τι έκαναν, πόσο μόχθησαν και εν τέλει σκέφτονται, πως μετά απ' όλα αυτά απόσβησαν με το παραπάνω το χρέος έναντι αυτού που τους χαρίστηκε «ἔτι δὲ οἱ μὲν ἐρῶντες σκοποῦσιν ἅ τε κακῶς διέθεντο τῶν αὐτῶν διὰ τὸν ἔρωτα καὶ ἃ πεποιήκασιν εὖ, καὶ ὃν εἶχον πόνον προστιθέντες ἡγοῦνται πάλαι τὴν ἀξίαν ἀποδεδωκέναι χάριν τοῖς ἐρωμένοις·». Οι μη εραστές, δε μπορούν να παραπονεθούν για τίποτα απ' τα παραπάνω και έτσι απρόσκοπτα συνεχίζουν το βίο τους, «τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν οὔτε τὴν τῶν οἰκείων ἀμέλειαν διὰ τοῦτο ἔστιν προφασίζεσθαι, οὔτε τοὺς παρεληλυθότας πόνους ὑπολογίζεσθαι, οὔτε τὰς πρὸς τοὺς προσήκοντας διαφορὰς αἰτιάσασθαι· ὥστε περιηρημένων τοσοῦτων κακῶν οὐδὲν ὑπολείπεται ἀλλ' ἢ ποιεῖν προθύμως ὅτι ἂν αὐτοῖς οἴωνται πράζαντες χαριεῖσθαι» [231b]

- Οι εραστές διακατέχονται από το πάθος και είναι ικανοί να παραμερίσουν τους πάντες για τον αγαπημένο τους. Μα και αυτόν τον ίδιο μόλις ερωτευτούν ξανά. Οι ίδιοι συχνά ομολογούν, πως χάνουν τα λογικά τους από την ερωτική μανία. Ποιος μπορεί να είναι σίγουρος για τις πράξεις του, όταν κατέχεται από ερωτική δίνη; «...καὶ ἔτοιμοί εἰσι καὶ ἐκ τῶν λόγων καὶ ἐκ τῶν ἔργων τοῖς ἄλλοις ἀπεχθάνομενοι τοῖς ἐρωμένοις χαρίζεσθαι, ῥάδιον γινῶναι, εἰ ἀληθῆ λέγουσιν, ὅτι ὅσων ἂν ὕστερον ἐρασθῶσιν, ἐκείνους αὐτῶν περὶ πλείονος ποιήσονται, καὶ δῆλον ὅτι, ἐὰν ἐκείνοις δοκῆ, καὶ τούτους κακῶς ποιήσουσιν. καίτοι πῶς εἰκός ἐστι τοιοῦτον πρᾶγμα προέσθαι τοιαύτην ἔχοντι συμφορὰν, ἣν οὐδ' ἂν ἐπιχειρήσειεν οὐδεὶς ἔμπειρος ὧν ἀποτρέπειν; καὶ γὰρ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν, καὶ εἰδέναι ὅτι κακῶς φρονοῦσιν, ἀλλ' οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν· ὥστε πῶς ἂν εὖ φρονήσαντες ταῦτα καλῶς ἔχειν ἡγήσαιντο περὶ ὧν οὕτω διακείμενοι βουλευόνται;»[231c-231d].

¹⁵⁷ Ferrari G.R.F.,1987: 88

- Ακόμα και από αριθμητική πλευρά, η υπεροχή του «μη εραστή», είναι σαφής. Αν κάποιος πρέπει να διαλέξει τον καλύτερο, ανάμεσα σε αυτούς που είναι μαζί του ερωτευμένοι, τότε η εκλογή θα γίνει μέσα από λίγους. Η πιθανότητα, όμως να βρεθεί ο καλύτερος, ανάμεσα σε αυτούς, που δεν τον αγαπούν είναι μεγαλύτερη, γιατί και αυτοί αριθμητικά είναι περισσότεροι *«καὶ μὲν δὴ εἰ μὲν ἐκ τῶν ἐρώντων τὸν βέλτιστον αἰροῖο, ἐξ ὀλίγων ἂν σοι ἢ ἐκλεξῖς εἶη· εἰ δ' ἐκ τῶν ἄλλων τὸν σαυτῷ ἐπιτηδειότατον, ἐκ πολλῶν ὥστε πολὺ πλείων ἐλπίς ἐν τοῖς πολλοῖς ὄντα τυχεῖν τὸν ἄξιον τῆς σῆς φιλίας»* [231d - 231e].

- Οι εραστές, κατεχόμενοι από άμετρη ζήλια, διαλαλούν τον έρωτά τους και «μαρκάρουν» τον αγαπημένο τους, τρέχουν συχνά ξοπίσω του, κάνοντας έτσι φανερό ποιος είναι κτήση τους, προκαλώντας μάλιστα ντροπή σ' εκείνον που δε θα' θελε να μαθευτεί στην πόλη¹⁵⁸, *«... μὴ πυθομένων τῶν ἀνθρώπων ὄνειδος σοι γένηται, εἰκός ἐστι τοὺς μὲν ἐρώντας, οὕτως ἂν οἰομένους καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων ζηλοῦσθαι ὥσπερ αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν, ἐπαρθῆναι τῷ λέγειν καὶ φιλοτιμουμένους ἐπιδείκνυσθαι πρὸς ἅπαντας ὅτι οὐκ ἄλλως αὐτοῖς πεπόνηται»*. Οι «μη εραστές» από την άλλη, σεβαστικοί και εγκρατεῖς, νοιάζονται για το συμφέρον τους, δεν εκθέτουν και δεν εκτίθενται. Όταν κάποιος δει το νέο κοντά σε εραστή τον στιγματίζει άμεσα, καθώς ο πόθος και η ζήλια είναι φανερά, όταν όμως ο νέος βρίσκεται κοντά σ' αυτόν που δεν τον αγαπά, το πολύ πολύ, να υποτεθεί πως μιλούν απλά από ανάγκη ή ευχαρίστηση *«τοὺς δὲ μὴ ἐρώντας, κρείττους αὐτῶν ὄντας, τὸ βέλτιστον ἀντὶ τῆς δόξης τῆς παρὰ τῶν ἀνθρώπων αἰρεῖσθαι. ἔτι δὲ τοὺς μὲν ἐρώντας πολλοὺς ἀνάγκη πυθέσθαι καὶ ἰδεῖν ἀκολουθοῦντας τοῖς ἐρωμένοις καὶ ἔργον τοῦτο ποιουμένους, ὥστε ὅταν ὀφθῶσι διαλεγόμενοι ἀλλήλοις, τότε αὐτοὺς οἴονται ἢ γεγεννημένης ἢ μελλούσης ἔσεσθαι τῆς ἐπιθυμίας συνεῖναι· τοὺς δὲ μὴ ἐρώντας οὐδ' αἰτιᾶσθαι διὰ τὴν συνουσίαν ἐπιχειροῦσιν, εἰδότες ὅτι ἀναγκαῖόν ἐστιν ἢ διὰ φιλίαν τῷ διαλέγεσθαι ἢ δι' ἄλλην τινὰ ἡδονήν»*[232a-232b]

¹⁵⁸ Kraut R., 1992: 263, Waterfield R., 2002: 17

- Ο εραστής, απομονώνει το νέο που αγαπά, και του απαγορεύει τις σχέσεις και συναναστροφές με άλλους, καθώς φοβάται μήπως τον χάσει εκτιμώντας την υπεροχή, ή τα πλούτη άλλων εραστών¹⁵⁹ «διόπερ καὶ τὰς πρὸς τοὺς ἄλλους τῶν ἐρωμένων συνουσίας ἀποτρέπουσιν, φοβούμενοι τοὺς μὲν οὐσίαν κεκτημένους μὴ χρήμασιν αὐτοὺς ὑπερβάλλωνται, τοὺς δὲ πεπαιδευμένους μὴ συνέσει κρείττους γένωνται· πείσαντες μὲν οὖν ἀπεχθέσθαι σε τούτοις εἰς ἐρημίαν φίλων καθιστάσιν». Αντίθετα, ο μη εραστής, μη διακατεχόμενος από πόθο, θέλει το νέο κοινωνικό και μισεί, όσους τον περιφρονούν «...ὄσοι δὲ μὴ ἐρῶντες ἔτυχον, ἀλλὰ δι' ἀρετὴν ἔπραξαν ὧν ἐδέοντο, οὐκ ἂν τοῖς συνοῦσι φθονοῖεν, ἀλλὰ τοὺς μὴ ἐθέλοντας μισοῖεν, ἡγούμενοι ὑπ' ἐκείνων μὲν ὑπερορᾶσθαι, ὑπὸ τῶν συνόντων δὲ ὠφελεῖσθαι» [232c- 233a].

- Επιπροσθέτως ο εραστής, ποθώντας εξ' αρχής το σώμα του νέου, είναι πιθανό αργότερα όταν σβήσει η επιθυμία, να μην επιζητά τη φιλία του· ο μη εραστής όμως απελευθερωμένος, από οποιαδήποτε συναισθηματική μεταβολή, παραμένει φίλος με το νέο, και ανακαλεί πάντα με ευχαρίστηση τη συνεύρεσή τους, «καὶ μὲν δὴ τῶν μὲν ἐρῶντων πολλοὶ πρότερον τοῦ σώματος ἐπεθύμησαν ἢ τὸν τρόπον ἔγνωσαν καὶ τῶν ἄλλων οἰκείων ἔμπειροι ἐγένοντο, ὥστε ἄδηλον αὐτοῖς εἰ ἔτι τότε βουλήσονται φίλοι εἶναι, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσονται· τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν, οἱ καὶ πρότερον ἀλλήλοις φίλοι ὄντες ταῦτα ἔπραξαν, οὐκ ἐξ ὧν ἂν εὖ πάθωσι ταῦτα εἰκὸς ἐλάττω τὴν φιλίαν αὐτοῖς ποιῆσαι, ἀλλὰ ταῦτα μνημεῖα καταλειφθῆναι τῶν μελλόντων ἔσεσθαι» [232c- 233a]

- Οι εραστές, φοβούμενοι την απώλεια του νέου, επαινούν κάθε πράξη του, ακόμα και όταν είναι αντίθετη στο καλό, έχουν θολωμένη την κρίση από το πάθος. Εν γένει στους εραστές, αξίζει λύπηση, γιατί αν ατυχήσουν στον έρωτα, στεναχωρούνται ακόμα και για τ' ασήμαντα, αν πάλι έχουν τύχη σ' αυτόν τα επαινούν και τα εκθειάζουν «ἐκεῖνοι μὲν γὰρ καὶ παρὰ τὸ βέλτιστον τὰ τε λεγόμενα καὶ τὰ πραττόμενα ἐπαινοῦσιν, τὰ μὲν δεδιότες μὴ ἀπέχθωνται, τὰ δὲ καὶ αὐτοὶ χεῖρον διὰ τὴν ἐπιθυμίαν γινώσκοντες. τοιαῦτα γὰρ ὁ ἔρως ἐπιδείκνυται· δυστυχοῦντας μὲν, ἃ μὴ λύπην τοῖς ἄλλοις παρέχει, ἀνιαρὰ ποιεῖ νομίζειν· εὐτυχοῦντας δὲ καὶ τὰ μὴ ἡδονῆς ἄξια παρ' ἐκείνων ἐπαίνου ἀναγκάζει τυγχάνειν».

¹⁵⁹ Kraut R., 1992: 263

Ο μη εραστής, δε θυμώνει με μικροπράγματα και ξέρει να συγχωρεί· σημάδια απτά μιας φιλίας που πρόκειται να κρατήσει. Εξάλλου οι δυνατές σχέσεις της ζωής (γονείς, παιδιά και φίλοι) δε δημιουργούνται από έρωτα¹⁶⁰, «*ταῦτα γάρ ἐστι φιλίας πολὸν χρόνον ἐσομένης τεκμήρια. εἰ δ' ἄρα σοι τοῦτο παρέστηκεν, ὡς οὐχ οἶόν τε ἰσχυρὰν φιλίαν γενέσθαι ἐὰν μὴ τις ἐρῶν τυγχάνῃ, ἐνθυμεῖσθαι χρὴ ὅτι οὐτ' ἂν τοὺς ὑεῖς περὶ πολλοῦ ἐπιούμεθα οὐτ' ἂν τοὺς πατέρας καὶ τὰς μητέρας, οὐτ' ἂν πιστοὺς φίλους ἐκεκτήμεθα, οἱ οὐκ ἐξ ἐπιθυμίας τοιαύτης γεγόνασιν ἀλλ' ἐξ ἑτέρων ἐπιτηδευμάτων*» [233a-233d].

- Εν τέλει ο νέος πρέπει να χαρίζει την ομορφιά του, όχι σε αυτόν, που την έχει ανάγκη, σε αυτόν που την επαιτεί και που μόλις τη χαρεί, θα καυχηθεί και ύστερα θ' αποτραβηχτεί αναζητώντας νέα πάθη, αλλά στον μη εραστή που θα θ' ανταποδώσει την επιλογή με τη μεγαλύτερη ωφέλεια, στερεώνοντας γερή φιλία και παρέχοντας διακριτικότητα. Αυτό δε σημαίνει, πως θα πρέπει να χαρίζει άκριτα την ομορφιά σε κάθε μη εραστή που τον προσεγγίζει, αλλά σε αυτόν, με τον οποίο θα δημιουργήσει σχέση κοινής ωφέλειας¹⁶¹, «*...οὐ τοῖς σφόδρα δεομένοις χαρίζεσθαι, ἀλλὰ τοῖς μάλιστα ἀποδοῦναι χάριν δυναμένοις· οὐδὲ τοῖς προσαιτοῦσι μόνον, ἀλλὰ τοῖς τοῦ πράγματος ἀξίοις· οὐδὲ ὅσοι τῆς σῆς ὥρας ἀπολαύσονται, ἀλλ' οἵτινες πρεσβυτέρῳ γενομένῳ τῶν σφετέρων ἀγαθῶν μεταδώσουσιν· διὰ παντὸς τοῦ βίου φίλοις ἐσομένοις· ...ἴσως ἂν οὖν ἔροιο με εἰ ἅπασιν σοι παραινῶ τοῖς μὴ ἐρῶσι χαρίζεσθαι. οὔτε γὰρ τῶ λαμβάνοντι χάριτος ἴσης ἄξιον, οὔτε σοὶ βουλομένῳ τοὺς ἄλλους λανθάνειν ὁμοίως δυνατόν· δεῖ δὲ βλάβην μὲν ἀπ' αὐτοῦ μηδεμίαν, ὠφελίαν δὲ ἀμφοῖν γίγνεσθαι.* » [233d-234c]

Η ανάγνωση τελειώνει. Ο έρωτας κακοποιήθηκε, μετατρεπόμενος σε όπλο χρηστικό. Αποστερήθηκε κάθε συναισθήματος και παρουσιάστηκε με όλη την υλιστικότητα της δικανικής λογικής υπέρ της επιλογής του μη εραστή. Γι' αυτήν του την έμπνευση περηφανευόταν ο Λυσίας, για τη μιζέρια του βολέματος, για την απαξίωση της ψυχικής ερωτικής παραφοράς. Η στάση του συμπίπτει μ' εκείνη των απομυθευτών του μύθου της Ωρείθυιας, η οποίοι δεν ησυχάζουν, παρά μόνο αν σύρουν- ή διασύρουν- τα πάντα στην

¹⁶⁰ Ράμφορ Στ., 2003: 34

¹⁶¹ Ράμφορ Στ., 2003: 34

πνευματική τους συμβατικότητα¹⁶². Τα επιχειρήματα είναι λίγα, χτυπητά κατά τη μορφή, κούφια ως προς την ουσία και συχνά επαναλαμβανόμενα. Είναι σαφές πως ο Λυσίας παραθέτει αρκετά όμοια επιχειρήματα, για να υσχειριστεί το προφανές. Την τυφλότητα και το πάθος που διέπουν έναν εραστή¹⁶³.

Ο λόγος δεν αποτυπώνει τέχνη, αλλά δικανική «τριβή», η οποία όμως στάθηκε ικανή να μαγέψει το Φαίδρο. Το θέμα της ερωτικής κοινωνίας που εξυμνείται στο «Συμπόσιο»¹⁶⁴, καπηλεύεται τώρα από τη ρητορική και υποβαθμίζεται σε ερωτικό εγχειρίδιο ωφελμιστικού χαρακτήρα. Η απαρίθμηση και το ζύγισμα ωφελειών και ζημιών από την κάθε επιλογή θυμίζει έντονα το υπολογιστικό σύστημα καταμέτρησης υπέρ της μιας ή της άλλης επιλογής όσον αφορά την επιτέλεση ηδονής που κατήρτησε ο Τζέρεμυ Μπένθαμ¹⁶⁵.

Το χωρίο θυμίζει ως προς την μεταχείριση των εννοιών και την τεχνική αντίστοιχο του λόγου «Ιππίας Μείζων». Εκεί ο σοφιστής Ιππίας διατεινόταν πως είχε συνθέσει λόγο απαριθμούντα τις πράξεις που πρέπει να κάνει ένας νέος για να βγάλει καλό όνομα¹⁶⁶, «ἔστι γάρ μοι περὶ αὐτῶν παγκάλως λόγος συγκείμενος, καὶ ἄλλως εἴ διακεείμενος καὶ τοῖς ὀνόμασι: *πρόσχημα δέ μοί ἐστι καὶ ἀρχὴ τοιάδε τις τοῦ λόγου... ποῖά ἐστι καλὰ ἐπιτηδεύματα, ἃ ἂν τις ἐπιτηδεύσας νέος ὦν εὐδοκιμώτατος γένοιτο*»[Ιππ.Μειζ.286a-b]

Ο Αλκιβιάδης στο «Συμπόσιο», αποκαλύπτει τον πνευματικό του έρωτα απέναντι στο μέγα δάσκαλό του Σωκράτη, κλείνοντας μέσα στη μεστότητά του, όλα τα πνευματικά περί έρωτος απαυγάσματα που προηγήθηκαν. Εδώ παρουσιάζεται ένας διαφορετικός δάσκαλος, ο Λυσίας· απευθύνεται στο νέο, ομολογεί την έλξη του, που δεν εμπεριέχει συναισθήματα έρωτα και επιχειρεί να τον πείσει πως τέτοιου είδους συννευρέσεις, είναι αυτές που εν τέλει ωφελούν.

Έχοντας κανείς στο νου, τα λόγια του Αλκιβιάδη και της Διοτίμας στο «Συμπόσιο»,- η οποία απευθυνόμενη στο αθάνατο μέρος της ψυχής, μιλάει για την ουσία του έρωτος, ως τάση κατάκτησης του αγαθού μέσα από το κάλλος¹⁶⁷-, ο λόγος του Λυσία, αν όχι

¹⁶² Ράμφορ Στ., 2003: 38

¹⁶³ Taylor A.E., 2009: 353

¹⁶⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 85

¹⁶⁵ Πελεγρίνης Θ., 1997: 102-104

¹⁶⁶ Καρούσου Χ.- Κακριδή Θ.Ι., 1973: 55

¹⁶⁷ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 87

αηδιαστικός φαντάζει κούφιος. Ο πραγματικός έρωτας, ως βάση της πλατωνικής παιδείας, αποσκοπεί να μετατρέψει τον υποκειμενικό έρωτα του μαθητή προς το δάσκαλο, τη γοητεία που αισθάνεται, σε έρωτα προς τα αντικειμενικά αγαθά του πνεύματος¹⁶⁸. Έχει επίσης δυο υποκείμενα που αμοιβαία τρέφουν αισθήματα και όχι σχέσεις μονόπλευρου ωφελισμισμού¹⁶⁹. Όλη η μαγεία του κόσμου, δύναται να συλληφθεί μέσω ενός συμβόλου, του ΕΡΩΤΑ, αυτού που τόσο βάνουσα καταπάτησε ο Λυσίας.

Ο Φαίδρος, δεν έχει ακόμα κοινωνήσει το σωκρατικό λόγο γι' αυτό και δηλώνει καταγοητευμένος από εκείνον του Λυσία, «τί σοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες, ὁ λόγος; οὐχ ὑπερφυῶς τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν εἰρησθαι;»[234d]. Ο Σωκράτης, απαντά με τη γνωστή ειρωνική χροιά του λόγου του και δηλώνει πράγματι καταγοητευμένος, «*δαιμονίως μὲν οὖν, ὦ ἑταῖρε, ὥστε με ἐκπλαγῆναι*» [234d], όχι όμως από το λόγο, αλλά με την κατάπληξη και θαυμασμό που βιώνει ο Φαίδρος¹⁷⁰. Κατευθείαν εδώ, το κέντρο βάρους μετακινείται από το λόγο του Λυσία στον έφηβο, με σκοπό ωστόσο να κρίνει και τους δυο.

Ο Σωκράτης καταθαμπώθηκε από το Φαίδρο, κοιτάζοντάς να διαβάσει ολόφωτος, γεμάτος ζέση το λόγο του Λυσία, και ισχυρίστηκε πως σίγουρα ο νέος γνωρίζει περισσότερα για τον έρωτα, δικαιολογώντας τη φλόγωση που του προκλήθηκε «*καὶ τοῦτο ἐγὼ ἔπαθον διὰ σέ, ὦ Φαῖδρε, πρὸς σέ ἀποβλέπων, ὅτι ἐμοὶ ἐδόκει γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου μεταξὺ ἀναγιγνώσκων· ἡγούμενος γὰρ σέ μᾶλλον ἢ ἐμὲ ἐπαῖειν περὶ τῶν τοιούτων σοὶ εἰπόμην, καὶ ἐπόμενος **συνεβάκχευσα** μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς*»[234d]. Ενώ λοιπόν ο Σωκράτης, ομολογεί, πως ο λόγος του Λυσία του φάνηκε «δαιμονικός», αυτοστιγμεί δηλώνει, πως αυτό το ένιωσε κοιτάζοντας τον φεγγοβολώντα Φαίδρο. Η ειρωνεία του Σωκράτη, έχει σαφώς τριπλή κατεύθυνση. Προς το Φαίδρο, που γοητεύτηκε από ένα τόσο κούφιο λόγο, προς το Λυσία που τον έγραψε και μάλιστα καυχείται για αυτόν, αλλά και προς τον ίδιο του τον εαυτό, γιατί ενώ δηλώνει πως «*συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ*», εν τέλει δεν το έκανε.

Πράγματι, ο λόγος αυτός, δεν ήταν δαιμονικός· δαιμονικός λόγος μέλλεται ν' ακολουθήσει. Ο Φαίδρος θαμπώθηκε, όμως σε λίγο η ψυχή του θα θαμπωθεί ες αεί, και τότε μαζί με το δάσκαλό του Σωκράτη, θα γίνει πραγματικός βάκχος του πνεύματος.

¹⁶⁸ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 87

¹⁶⁹ Ferrari G.R.F., 1987: 95

¹⁷⁰ Ράμφος Στ., 2003: 34

Ο Σωκράτης όμως δεν τον αποθαρρύνει άμεσα και εξακολουθεί να δείχνει ενδιαφέρον. Άραγε, υπάρχει άλλος Έλληνας, πέρα απ' το Λυσία, που θα μπορούσε να μιλήσει με τόση ενάργεια, γι' αυτά τα θέματα, αναρωτιέται ο Φαίδρος, «ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς εἶπε πρὸς Διὸς φίλιον, οἶει ἂν τινα ἔχειν εἰπεῖν ἄλλον τῶν Ἑλλήνων ἕτερα τούτων μείζω καὶ πλείω περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος;»[234e]. Φαντάζει υβριστική, μια τέτοια ερώτηση, όταν ενώπιον βρίσκεται ο Σωκράτης.

Οι προθέσεις του νέου δεν είναι τέτοιες, αλλά δεν υποπεύεται ακόμα το μεγαλείο του περί έρωτος λόγου που σε λίγο θα του αποκαλυφθεί. Όμως και ο Σωκράτης, δε φανερώνεται απ' την αρχή· θέλει ό,τι ειπωθεί να εξαχθεί από το διάλογο και όχι να δοθεί εξ' αρχής και απότομα. Γι' αυτό συνηγορεί και συμφωνεί για το κάλλος του λόγου, υποτάσσοντας σ' αυτό τη μηδαμινότητά του, «εἰ γὰρ δεῖ, συγχωρητέον χάριν σὴν, ἐπεὶ ἐμέ γε ἔλαθεν ὑπὸ τῆς ἐμῆς οὐδενίας» [235a]. Τον τοννευμένο και στρογγυλεμένο λόγο δεν τον αρνείται, λογίζεται όμως αν ο Λυσίας εἶπε αυτά που έπρεπε να ειπωθούν, τα «δέοντα» για τον έρωτα, «ἐπαινεθῆναι, ὡς τὰ δέοντα εἰρηκότος τοῦ ποιητοῦ, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη μόνον, ὅτι σαφῆ καὶ στρογγύλα, καὶ ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνευται;»[234e].

Έχει τη γνώμη πως παρά το κάλλος, ο Λυσίας δεν εκφράστηκε με ευχέρεια για την ουσία του έρωτα ή μπορεί και εκουσίως να μην ασχολήθηκε μ' αυτή, μένοντας συχνά στα ίδια και τα ίδια επιχειρήματα¹⁷¹ «δις καὶ τρις τὰ αὐτὰ εἰρηκέναι, ὡς οὐ πάνυ εὐπορῶν τοῦ πολλὰ λέγειν περὶ τοῦ αὐτοῦ, ἢ ἴσως οὐδὲν αὐτῷ μέλον τοῦ τοιοῦτου.»[235a]. Ο Σωκράτης σχολιάζει με εγκράτεια ένα λόγο που συνοψίζει όλες τις αδυναμίες της ρητορικής των σοφιστῶν αλλά και της εν γένει πνευματικής τους τοπθέτησης¹⁷², αδυναμίες εξόφθαλμες για τον Σωκράτη: αταξία της επιχειρηματολογίας, παλιλογία, ρηχότητα και εν συνόλω μετριότητα.

Ο Φαίδρος, με το θάρρος των νιάτων του, μα και με τη θρασύτητα που μπόλιασε στην ψυχή του η ρητορική παρέα του, αποκρίνεται πως αυτά που ισχυρίζεται ο Σωκράτης δεν ισχύουν και πως κανείς δε μπορεί ν' αντιτάξει λόγο αξιότερο και καλύτερο απ' εκείνο του Λυσία, «οὐδὲν λέγεις, ὦ Σώκρατες· αὐτὸ γὰρ τοῦτο καὶ μάλιστα ὁ λόγος ἔχει τῶν γὰρ ἐνότων ἀξίως ῥηθῆναι ἐν τῷ πράγματι οὐδὲν παραλέλοιπεν, ὥστε παρὰ τὰ

¹⁷¹ Ράμφορ Στ., 2003: 34

¹⁷² Ράμφορ Στ., 2003: 37

ἐκείνω εἰρημένα μηδέν' <ἄν> ποτε δύνασθαι εἰπεῖν ἄλλα πλείω καὶ πλείονος ἄξια»[235b] . Η ψυχὴ του νέου εἶναι ἀκόμα «κλειστή», πρὸς τὴ διαλεκτικὴ, μα καὶ ο Πλάτων, σκιαγραφώντας τον ἔτσι χτυπᾶ τους μικροτεχνίτες τῆς ρητορικῆς, τὴ διδασκαλία καὶ τὴν ἐπιρροή τῆς στὴν ἀθηναϊκὴ νεολαία τῆς ἐποχῆς. Ταυτόχρονα ἀνυψώνει τὴ διδασκαλικὴ συμπεριφορὰ του Σωκράτη, με τὴ θεία ὑπομονή καὶ τὴν εἰρωνικὴ αὐτοταπείνωση, που ἐπιδεικνύει¹⁷³.

Μα θὰ ῥθουν ἄλλοι σοφοὶ καὶ παλαιοὶ διανοητές, να ἐλέγξουν τὸ Σωκράτη, ἀν αὐτὸς ἀκριτα δεχθεῖ, τὸ λόγο του Λυσία· τὸ «ἐξετάζειν τὸν λόγον», ἦταν ἄλλωστε, ἀνεκαθεν τὸ ἔργο του¹⁷⁴. Εἶναι ἡ Σαπφώ καὶ ο Ἀνακρέων καὶ τόσο ἄλλοι ποιητές καὶ πεζογράφοι, που εὐκόλα θ' ἀράδιαζε ἀν ἡ μνήμη δὲν ἦταν τόσο ἀσθενικὴ γιὰ να τους ἀνακαλέσει «παλαιοὶ γὰρ καὶ σοφοὶ ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες περὶ αὐτῶν εἰρηκότες καὶ γεγραφότες ἐξελέγξουσὶ με, ... δῆλον δὲ ὅτι τινῶν ἀκήκοα, ἢ που Σαπφοῦς τῆς καλῆς ἢ Ἀνακρέοντος τοῦ σοφοῦ ἢ καὶ συγγραφέων τινῶν»[235c].

Φυσικὰ ἡ μνήμη του στέκει γερὴ, μα εἶναι τὸ στήθος που ξεχειλίζει, καὶ ο νους του θυμίζοντάς του, πὼς ἦρθε ἡ ὥρα κι' αὐτὸς να καταθέσει τὰ του ἔρωτος. Ἐρωτικὰ νάματα, που χρόνια πρὶν εἰπώθηκαν, γέμισαν τὴν ψυχὴ του, ἡ ὁποία τώρα θέλει τώρα ν' ἐκφραστεῖ, δηλώνοντας ταυτόχρονα τὴν ταπεινότητά τῆς, «πλήρες πῶς, ὦ δαιμόνιε, τὸ στήθος ἔχων αἰσθάνομαι παρὰ ταῦτα ἂν ἔχειν εἰπεῖν ἕτερα μὴ χεῖρω. ὅτι μὲν οὖν παρὰ γε ἑμαυτοῦ οὐδὲν αὐτῶν ἐννεόηκα, εὖ οἶδα, συνειδῶς ἑμαυτῷ ἀμαθίαν· λείπεται δὲ οἶμαι ἐξ ἄλλοτριῶν ποθὲν ναμάτων διὰ τῆς ἀκοῆς πεπληρωσθαί με δίκην ἀγγείου. ὑπὸ δὲ νοθείας αὖ καὶ αὐτὸ τοῦτο ἐπιλέλησμαι, ὅπως τε καὶ ὄντινων ἤκουσα» [235c -235d].

Ὁ Φαῖδρος μοιάζει ἀσυγκράτητος, θέλει ν' ἀκούσει τὸ Σωκράτη να μιλάει γιὰ τὸν ἔρωτα, ἔχει ἀρχίζει να υποψιάζεται πὼς κάτι μεγάλο πρόκειται να εἰπωθεῖ. Ὁ φιλόσοφος ἀρχικὰ προβαίνει στὴν ἐξῆς διατύπωση· Θέτοντας *ad hoc*, ο Λυσίας τὴν ἐπιλογή του μὴ ἐραστὴ ἔναντι του ἐραστὴ ὡς φρονιμότερη, ἐπιχειρηματολόγησε πάνω σε αὐτό. Ὡς πρὸς τὴ διαπίστωση αὐτή, ὅσα καὶ να πει κανεῖς, δε θα καινοτομήσει, ὡς πρὸς τὸ Λυσία. Ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει δὲν πρόκειται ν' ἀσχοληθεῖ με τὸ περιεχόμενο, ἀλλὰ με τὸν τρόπο πραγμάτευσής του, με τὴ ρητορικὴ του δόμηση.

¹⁷³ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 96

¹⁷⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 97

Αυτό που πρέπει να ελεγχθεί, είναι αν ο λόγος του έχει λογική συνέπεια και αναγκαιότητα. Όσο ασήμαντος λογογράφος και αν είναι κάποιος, θα μιλήσει για την παραφροσύνη που διακατέχει τον ερωτευμένο και για τη σωφροσύνη του μη ερωτευμένου. Αυτά είναι κοινοτυπίες και λόγια αυτονόητα, το ζήτημα είναι αν κάποιος κατόρθωσε να φτάσει λίγο πιο βαθιά, να «σκαλίσει» λίγο πιο πολύ τις έννοιες, «εἴτ' ἄλλ' ἄττα ἔξιν λέγειν;»[236a]. Η σωκρατική κριτική έχει να κάνει κυρίως με το κεντρικό σημείο του λόγου του: ο μανικός εραστής είναι αλήθεια νοσεί, το πάθος του είναι ασθένεια. Τέτοιες παρατηρήσεις οδηγούν κατ' ανάγκην σε εγκώμιο του φρονίμου και ψόγο του άφρονος, οπότε δεν πρέπει να ενδιαφέρει το περιεχόμενο του λόγου, όσο η μορφή και η συγκρότησή του¹⁷⁵, «τοῦ δὲ τὸ ἄφρον ψέγειν, ἀναγκαῖα γοῦν ὄντα... καὶ τῶν μὲν τοιούτων οὐ τὴν εὗρεσιν ἀλλὰ τὴν διάθεσιν ἐπαινετέον»[236a].

Στ' αλήθεια αν καταφέρει να ξεπεράσει στα λόγια το Λυσία, ἀγαλμα θα του στήσει, σε Ολυμπία και Δελφούς, αποφαινεται ο Φαίδρος¹⁷⁶ και τον προκαλεί να μιλήσει πάνω στα ίδια δεδομένα, πως ο φλεγόμενος εραστής είναι πιο άρρωστος από τον ψυχρό, «τὸ μὲν τὸν ἐρώντα τοῦ μὴ ἐρώντος μᾶλλον νοσεῖν δώσω σοι ὑποτίθεσθαι, τῶν δὲ λοιπῶν ἕτερα πλείω καὶ πλείονος ἄξια εἰπὼν τῶνδε Λυσίου παρὰ τὸ Κυψελιδῶν ἀνάθημα σφρηγῆλατος ἐν Ὀλυμπία στάθητι»[236a-b].

Ο Σωκράτης θ' αδράξει την ευκαιρία της νοσηρότητας του αισθηματία εραστή, για ν' αντιταχθεί στον Λυσία, γιατί ο δεύτερος παρ' ὄλο που αναφέρει πως ο εραστής νοσεί, δεν αναφέρει την αιτία, παρά μόνο μένει στο σύμπτωμα¹⁷⁷. Αυτό το «νοσεί» θα υπογραμμίσει στον πρώτο του λόγο. Αυτό το «νοσεί» του εραστή, που τρελαίνεται από το κάλλος και μπρος του δεν υπολογίζει τίποτα, θα εξεταστεί και ακόμα αν πρόκειται να μεμφθεί στον πρώτο αυτό λόγο, θα υποβόσκει η υπεροχή της τρέλας του έναντι αυτού που ηρεμεί μες στο βολικό «κλείσιμό» του.

Ο Σωκράτης διστάζει. Ωστόσο θα υποκύψει στις πιέσεις του και θα μιλήσει με θέμα το μοτίβο του Λυσία, ήγουν ότι ο ερών νοσεί πλέον του ανεράστου και κατ' αυτή την έννοια αξίζει να χαρισθεί στον τελευταίο ο ερώμενος¹⁷⁸. Θα μιλήσει ωστόσο κεκρυμμένος «ἐγκαλυψάμενος ἐρῶ, ἴν' ὅτι τάχιστα διαδράμω τὸν λόγον καὶ μὴ βλέπων

¹⁷⁵ Ράμφορ Στ., 2003: 39

¹⁷⁶ Jowett B., 1892

¹⁷⁷ Ράμφορ Στ., 2003: 39

¹⁷⁸ Ράμφορ Στ., 2003: 35

πρὸς σὲ ὕπ' αἰσχύνῃς διαπορῶμαι»[237a]. Ο υμνητής του έρωτα στο «Συμπόσιο», καλείται τώρα έστω και για να εξυπηρετήσει τις τελικές του θέσεις, να υπερθεματίσει, να εξάγει κάτι περισσότερο, μα πάντα πάνω στα λεγόμενα του Λυσία. Καλείται να υβρίσει, τον Έρωτα, το θεό και πυλώνα της πλατωνικής παιδείας. Όμως ο λόγος-παρωδία, που σε λίγο θα εκστομίσει, δεν είναι απότοκος της βίας που εξάσκησε ο Φαίδρος να συμφωνήσει με τα λεχθέντα, αλλά εργαλείο απογύμνωσης του λυσιακού λόγου.



Εικ. 4: Λίνος και Μουσαίος, Ερυθρόμορφος Κόλικας, 440-435 π.Χ, Λούβρος

Γ.5. ΠΡΩΤΟΣ ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ: ΕΡΩΣ ΠΡΟΣΒΑΛΛΟΜΕΝΟΣ - ΛΟΓΟΣ ΕΠΙΚΑΛΥΠΤΩΝ

*«Ο νικήσαντος τον Άδη και τον Έρωτα
σώσαντας αυτός ο Πρίγκιπας των
Κρίνων είναι»*

[Οδυσσέας Ελύτης, Άξιον Εστί, 1959]

«Άγετε δή, ὦ Μοῦσαι, εἴτε δι' ᾠδῆς εἶδος λίγειαι, εἴτε διὰ γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων ταύτην ἔσχετ' ἐπωνυμίαν, "ζῦμ μοι λάβεσθε" τοῦ μύθου, ὃν με ἀναγκάζει ὁ βέλτιστος οὔτοσι λέγειν, ἴν' ὁ ἐταῖρος αὐτοῦ, καὶ πρότερον δοκῶν τούτῳ σοφὸς εἶναι, νῦν ἔτι μᾶλλον

δόξη»[237a-237b]. Ο Σωκράτης επικαλείται τώρα τις Μούσες, να επικουρήσουν, ώστε να ειπωθεί ο μύθος, που εκβιαστικά ζητά Φαίδρος. Το κίνητρο αυτής της διθυραμβικής επίκλησης, είναι η πρόθεση του Πλάτωνα να δώσει ένα τόνο επιτήδευσης και στυλιζαρίσματος του λόγου που πρόκειται ν' ακολουθήσει¹⁷⁹. Στο χωρίο η λέξη "μύθος" εκφέρεται με μια χαλαρότερη έννοια, υπονοώντας πως πρόκειται να ειπωθεί λόγος και μάλιστα ρητορικός στα χνάρια του Λυσία¹⁸⁰.

Ο Φαίδρος έχει ήδη πεισθεί απ' το Λυσία, δόθηκε στο μη εραστή, ακολούθησε τις «σωστές» κατευθύνσεις. Όμως αυτός ο μη εραστής, αποκαλείται τώρα απ' το Σωκράτη ως «έταϊρος», γιατί συνέβη το αντίστροφο· ο νέος να δοθεί στον μη εραστή, αλλά να τον ερωτευτεί αυτός. Ο Φαίδρος, έχει δοσμένη την ψυχή του στο Λυσία, ενδόμυχα φοβάται μήπως ο Σωκράτης ανατρέψει τα λεγόμενά του¹⁸¹, και μαζί μ' αυτά και τις συντελεσθείσες πράξεις.

Όμως ο λόγος του Σωκράτη, θ' αποκαλύψει ποιός πραγματικά ήταν ο Λυσίας. Ήταν λοιπόν ένας πλανευτής, «αίμύλος ἦν» [237b], ανάμεσα σε εραστές που ποθούσαν, όμορφο αγόρι, ο οποίος παρότι το ποθούσε και το αγαπούσε ισάξια με τους άλλους, το είχε πείσει για το αντίθετο. Για να το κερδίσει, επιχειρηματολογούσε, πως κάποιος, δεν πρέπει να χαρίζεται σ' αυτόν που είναι μαζί του ερωτευμένος, αλλά σε κάποιον που δεν είναι. Έτσι αρχίζει το δικό του λόγο ο Σωκράτης.

Το θέμα τίθεται εξ' αρχής· η ερωτική σχέση, η ηδονή ήταν το ζητούμενο. Αυτό επιδίωκε ο λόγος του Λυσία και ο ίδιος με το λόγο του. Όλα τ' άλλα στολίδια και «τορνεύματα» του λόγου και προπαντός η ταμπέλα «μη εραστής», αποσκοπούσε στην αποπλάνηση του νέου. Αυτό το προοίμιο του μύθου-λόγου του Σωκράτη, είναι γενικό και δεν απευθύνεται άμεσα προς τον «καλόν παῖδα», είναι μια γενική θεώρηση, ένα «παραμυθάκι» πριν προχωρήσει στην κύρια τοποθέτησή του.

Τώρα απευθύνεται άμεσα στο Φαίδρο. Πρώτα πρέπει να μάθει κάποιος να σκέπτεται, πρέπει να γνωρίζει καλά, το ζήτημα που επιχειρεί να εξετάσει, να γνωρίζει την ουσία του ζητήματος και όχι να την προϋποθέτει, ως δεδομένη, ως γνωστή, «περὶ παντός, ὃ παῖ, **μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλευέσθαι· εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ἦ ἡ βουλή, ἢ παντὸς ἁμαρτάνειν ἀνάγκη. τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἐκάστου**» [237b-

¹⁷⁹ Thomson H. W., 1868: 25

¹⁸⁰ Partenie C., 2009

¹⁸¹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 104

237c]. Ο Λυσίας, λοιπόν και το μη εραστή παρίστανε, και προπαντός, άρχισε να πραγματεύεται, ένα θέμα, τον έρωτα, χωρίς να έχει μιλήσει για την ουσία του, για την υπόστασή του.

Ο διαλεκτικός Σωκράτης, αρχίζει με λογική απαίτηση, ζητά να ορισθεί το πράγμα που πρόκειται να εξετασθεί, *«περι έρωτος οϊόν τ' εστι και ην έχει δύναμιν, όμολογία θέμενοι όρον, εις τοϋτο αποβλέποντες και αναφέροντες την σκέψιν ποιώμεθα ειτε ωφελίαν ειτε βλάβην παρέχει»* [237c-237d]. Ο Σωκράτης θέτει εξ' αρχής τη λογική ακολουθία των επιχειρημάτων του. Θα εξετασθεί κάτι αν είναι ωφέλιμο ή βλαβερό, μόνο και εφόσον έχει οριστεί αυτό. Η αντιμαχία αυτή, με τη Ρητορική, ή μάλλον με τους τρόπους της, ή ακόμα καλύτερα με τους «μη τρόπους της», έχει ήδη ξεκινήσει από το «Γοργία»¹⁸². Αντιπαλεύουν από τη μια η τέχνη του λόγου και η επιστήμη που ζητά να ορίσει τη φύση του αντικείμενου και από την άλλη η εμπειρία, η τριβή του σοφιστή και τα τεχνάσματά του.

Ο έρωσ, λέει ο Σωκράτης, είναι κάποια επιθυμία¹⁸³, *«ότι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ό έρωσ, άπαντι δηλον»*[237d]. Επομένως το αντικείμενο του λόγου, τοποθετείται στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής. Η τριχοτόμηση της ψυχής είναι ήδη γνωστή από την «Πολιτεία»¹⁸⁴, *«ήν δ' εγώ, ότι τριττά είδη ψυχής διαστησάμενοι συνεβιβάζομεν δικαιοσύνης τε περί και σωφροσύνης και άνδρείας και σοφίας ό έκαστον ειη»*[504a]. Οπότε κάνουμε λόγο, για ένα πάθος, για μια έξη και διάθεση της ψυχής. Ο τωρινός αυτός ορισμός του έρωτα, θα αναιρεθεί, πάλι από το Σωκράτη, όχι όμως ακόμα, αλλά στην παλινωδία του¹⁸⁵. Εκεί και πάλι μέσω της τριχοτόμησης της ψυχής, θα καταδείξει, πως το πάθος από μόνο του, δεν μπορεί να ερμηνεύσει την ουσία του έρωτα, εκείνου του έρωτα που έχει την τάση ν' αποκολλάται από τη σάρκα και να οδηγείται προς την ψυχή την οποία και διαμορφώνει. Ο κατώτερος-μονομερής αυτός ορισμός του έρωτα που δίνεται από το Σωκράτη, ως επιθυμία ηδονής, δεν είναι προϊόν αδυναμίας ή ατεχνίας, είναι μια εργαλειακού χαρακτήρα τοποθέτηση που θα τον βοηθήσει να φτάσει σταδιακά στην κορύφωση που θα επιτελεσθεί με την παλινωδία του.

¹⁸² Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 106

¹⁸³ Ράμφορ Στ., 2003: 43

¹⁸⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 106

¹⁸⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 106

Εφόσον λοιπόν, έρωσ είναι η επιθυμία για ηδονή, είναι λογικό εραστές και μη εραστές να επιθυμούν τους όμορφους νέους, «*ὅτι δ' αὖ καὶ μὴ ἐρώοντες ἐπιθυμοῦσι τῶν καλῶν, ἴσμεν*». Η επιθυμία λοιπόν, υπάρχει και στους μεν και στους δε. Δεν είναι κριτήριο διαφοροποίησης αλλά το κοινό σημείο τους. Είναι αναγκαίο να βρεθεί άλλο κριτήριο, «*τῷ δὴ τὸν ἐρώοντά τε καὶ μὴ κρινοῦμεν;*»[237d]. Ἦδη έχει γίνει νύξη για το Λυσία· αυτός ο κατά τα λεγόμενά του μη εραστής, επιθυμεί επίσης την ομορφιά, δεν χωρίζεται από τον εραστή, ως προς αυτό, αλλά ως προς την κακή του πρόθεση¹⁸⁶.

Ο Σωκρατικός λόγος συνεχίζεται με τη ίδια λογική ακολουθία. Μετά τον ορισμό του έρωτος ως επιθυμία και την υπαγωγή σε αυτόν, και του εραστή και του μη εραστή, κρίνει αναγκαία την εμπέδωση της λειτουργίας του νου. Έτσι λοιπόν λέει, πως το νου κατευθύνουν δύο δυνάμεις. Η μια είναι έμφυτη, είναι η επιθυμία για τις ηδονές, η άλλη πάλι είναι επίκτητη, είναι η σωστή γνώμη που ζητά να φτάσει το άριστο, στο σωστό δηλαδή και το καλύτερο¹⁸⁷ «*δεῖ αὖ νοῆσαι ὅτι ἡμῶν ἐν ἐκάστῳ δύο τινέ ἐστων ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε, οἷν ἐπόμεθα ἢ ἂν ἄγητον, ἡ μὲν ἔμφυτος οὗσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου*»[237d]. Η μια λοιπόν δύναμη, η έμφυτη, η ενστικτώδης, έλκει τον άνθρωπο αλόγως προς τις ηδονές, η δε άλλη η επίκτητη, πορεύεται δια του λόγου και ταυτίζεται με την σωφροσύνη.

Ο Σωκράτης μεταχειρίζεται εδώ την ιδέα, όχι με την καθ' αυτή πλατωνική της έννοια, αλλά με την κοινή σημασία της εποχής¹⁸⁸. Μιλά για τις δυο όψεις της εσωτερικής ζωής, το πάθος και το λογισμό, αυτές οι δυο εξουσίες παλεύουν μέσα στον καθένα, η επιθυμία και η γνώμη «δόξα», η οποία ζητά να κατακτήσει την αλήθεια¹⁸⁹ «*δύο τινέ ἐστων ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε, οἷν ἐπόμεθα ἢ ἂν ἄγητον, ἡ μὲν ἔμφυτος οὗσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου*» [237d]. Αυτές άλλοτε συμπορεύονται και άλλοτε αντιμάχονται, κερδίζοντας κάθε φορά η μια ή η άλλη την κυριαρχία του νου, «*τούτω δὲ ἐν ἡμῖν τοτὲ μὲν ὁμονοεῖτον, ἔστι δὲ ὅτε στασιάζετον· καὶ τοτὲ μὲν ἡ ἑτέρα, ἄλλοτε δὲ ἡ ἑτέρα κρατεῖ*» [237d -237e].

Όμως πέρα από τη γνώμη, την "δόξα" υπάρχει και ο λόγος, το λογικό· μ' αυτόν οδηγό προσπαθεί καθείς να φτάσει στο άριστο, και αυτό ονομάζεται σωφροσύνη, « *δόξης μὲν*

¹⁸⁶ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 107

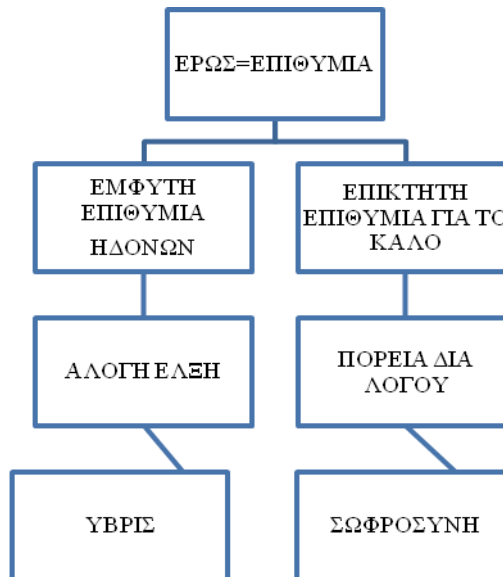
¹⁸⁷ Jowett B., 1892

¹⁸⁸ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 107

¹⁸⁹ Wan- Soo, 1981: 40

οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα»[237e]. Όταν όμως επικρατεί η επιθυμία, μας σέρνει αλόγιστα στις ηδονές, και αυτό ονομάζεται ακολασία, ονομάζεται ὕβρις¹⁹⁰ «ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἐλκούσης ἐπὶ ἡδονὰς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη» [238a].

Η μέχρι εδώ παρουσίαση του έρωτα θα μπορούσε να παρασταθεί με το εξής σχήμα:



Ο Σωκράτης εδώ, διαιρεί κατά είδη, την ενότητα του αντικειμένου του. Η διαίρεση, είναι μέθοδος της διαλεκτικής, όμως ότι διαιρεί, το ενώνει και πάλι, το ξαναφέρνει στην ολότητά του, εν αντιθέσει με την κατακερματιστική τάση της ρητορικής. Γι' αυτό και η διαλεκτική δικαιολογημένα χαρακτηρίστηκε ως θεόσταλτο δώρο¹⁹¹, «θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὧς γε καταφαίνεται ἐμοί»[Φιληβ. 16c].

Ο κόσμος της ψυχής, χωρίστηκε λοιπόν στις δυνάμεις, που τον απαρτίζουν, στο επιθυμητικό και το δοξαστικό, και αφού ορίστηκε η αλόγιστη επιθυμία, η ακολασία ως «ὕβρις», τώρα χωρίζεται στα διάφορα είδη της και από τη γενική της έννοια, ο λόγος «κατεβαίνει» για να ορίσει τις ειδικές της έννοιες, τα είδη της. Η ακολασία, έχει και διαβαθμίσεις και ποικιλία ως προς τα είδη της.

Η άμετρη επιθυμία για φαγητό ή ποτό ονομάζεται λαιμαργία και μέθη αντίστοιχα, και αναλόγως ονοματίζονται όσοι ρέπουν σε αυτές. Το ίδιο συμβαίνει και με τις υπόλοιπες

¹⁹⁰Reeve D. C., 2011, Wan- Soo, 1981: 40

¹⁹¹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 108

επιθυμίες¹⁹². «**ὄβρις** δὲ δὴ **πολυώνυμον** --**πολυμελές** γὰρ καὶ **πολυμερές**--... τὴν αὐτῆς **ἐπωνυμίαν ὀνομαζόμενον** τὸν **ἔχοντα** παρέχεται... περὶ μὲν γὰρ **ἐδωδὴν** κρατοῦσα τοῦ λόγου τε τοῦ ἀρίστου καὶ τῶν ἄλλων ἐπιθυμιῶν ἐπιθυμία **γαστριμαργία** τε καὶ τὸν ἔχοντα ταῦτόν τοῦτο κεκλημένον παρέζεται· περὶ δ' αὖ **μέθας** τυραννεύσασα, τὸν κεκτημένον ταύτῃ ἄγουσα, δῆλον οὗτ' τεύζεται προσρήματος· καὶ **τᾶλλα** δὴ **τὰ τούτων** ἀδελφὰ καὶ ἀδελφῶν **ἐπιθυμιῶν ὀνόματα** τῆς ἀεὶ δυναστευούσης ἢ προσήκει καλεῖσθαι **πρόδηλον**»[238a-238b].

Ἔτσι και στην περίπτωση του έρωτος,-που εξετάζεται και αποτελεί και το προκείμενο του λόγου-, η άλογη επιθυμία, υποτάσσει τη λογική , και παρασύρει την ψυχή στην απόλαυση της σωματικής ομορφιάς· τότε συμβαίνει αυτό που ονομάζουμε έρωτα, « **ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὀρώσεως κρατήσασα** ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὐτῶν **ἐαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωματῶν κάλλος ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα** νικήσασα ἀγωγῆ, ἀπ' αὐτῆς τῆς **ῥώμης** ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, **ἔρωσ ἐκλήθη**»[238b-238c]. Σε αυτό τον ορισμό λοιπόν, έρωσ, είναι η παράλογη επιθυμία για την απόλαυση της σωματικής ομορφιάς, μια μορφή επιθυμίας με αντικείμενο τη σωματική ηδονή¹⁹³. Οι επιθυμίες έχουν φυσική προέλευση, είναι σύμφυτες στην ανθρώπινη φύση, διαφέρουν ωστόσο μεταξύ τους ως προς το αντικείμενο που κατευθύνονται¹⁹⁴.

Ο Σωκράτης ορίζει τώρα εδώ καθαρά το αντικείμενο του λόγου του Λυσία, τον βάνουσο, τον πάνδημο, τον «παιδικό έρωτα», σε όλη του την υβριστικότητα¹⁹⁵. Τη διαφορά πανδήμου και ουρανίου έρωτος την είχε επισημάνει και ο Πausανίας στο «Συμπόσιο», λέγοντας πως ο πρώτος είναι κατά λέξη "πάνδημος", καθώς καταπιάνεται με ό,τι βρεθεί μπροστά του, χωρίς καμιά διάκριση και επι τη αφορμή των σωματῶν και όχι των ψυχῶν¹⁹⁶, «**ὁ μὲν οὖν τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτης ὡς ἀληθῶς πάνδημός ἐστι καὶ ἐξεργάζεται ὅτι ἂν τύχη· καὶ οὗτός ἐστιν ὃν οἱ φαῦλοι τῶν ἀνθρώπων ἐρῶσιν. ἐρῶσι δὲ οἱ τοιοῦτοι πρῶτον μὲν οὐχ ἤττον γυναικῶν ἢ παιδῶν, ἔπειτα ὧν καὶ ἐρῶσι τῶν σωματῶν μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν**»[181a-b].

¹⁹² Jowett B., 1892

¹⁹³ Καζά Π., 2005: 98

¹⁹⁴ Καζά Π., 2005: 98

¹⁹⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 109

¹⁹⁶ Reeve D. C., 2011

Αυτόν τον ορισμό του έρωτα τον αντικαθιστά ο Πλάτων, με την παλινωδία του Σωκράτη που ακολουθεί, αλλά πρωτίστως με όλη τη σκιαγράφηση της εικόνας του Σωκράτη- δασκάλου και της ευγενικής αγάπης προς το μαθητή του. Εδώ δεν έχει γίνει ακόμα λόγος για το φιλοσοφικό έρωτα αλλά για τον τυραννικό, «καὶ τὸ πάλαι διὰ τὸ τοιοῦτον τύραννος ὁ Ἔρως λέγεται» [Πολιτ. 573b]. Επειδή ακριβώς, βρισκόμαστε ακόμα σε αυτό το επίπεδο διανόησης, εισάγει ο Πλάτων και ένα ετυμολογικό παιχνίδι· μιλώντας γι' αυτό το είδος του έρωτα, τον ετυμολογεί συνδέοντάς τον, με τη **ρώμη**, τη δύναμη που τα παρασύρει όλα.

Στον «Κρατύλο», ο έρως ετυμολογήθηκε διαφορετικά, «ὅτι γὰρ *ίμενος ρεῖ* καὶ ἐφιέμενος τῶν πραγμάτων, καὶ οὕτω δὴ ἐπισπᾶ σφόδρα τὴν ψυχὴν διὰ *τὴν ἔσιν τῆς ῥοῆς*, ἀπὸ ταύτης οὖν πάσης τῆς δυνάμεως *ἴμερος* ἐκλήθη ... *ἔρως* δέ, ὅτι *εἰσρεῖ ἔξωθεν* καὶ οὐκ οἰκεία ἐστὶν ἡ ῥοὴ αὕτη τῷ ἔχοντι ἀλλ' ἐπίσαστος διὰ τῶν ὁμμάτων, διὰ ταῦτα ἀπὸ τοῦ *ἔσρεῖν ἔσρος* τό γε παλαιὸν ἐκαλεῖτο...*νῦν δ' ἔρως κέκληται*»[420a-b].

Ο Σωκράτης παρασύρεται, ρεῖ ο λόγος του, σαν χείμαρρος· ασυνήθιστη τακτική για τον εραστή του διαλόγου και της μαιευτικής, «πάνυ μὲν οὖν, ὃ Σώκρατες, *παρὰ τὸ εἰωθὸς εὐροιά τις σε εἴληφεν*»[238c], διαπιστώνει ο Φαίδρος¹⁹⁷. Ο ίδιος νιώθει σαν να τον κατέλαβε, πάθος θεϊκό, «ὥσπερ ἐμαυτῷ, *θεῖον πάθος*» [238c]. Πρόκειται για μια οξύμωρη εξομολόγηση, την ώρα που παρουσιάζει τον έρωτα, ως άλογη επιθυμία της σάρκας. Δεν είναι ωστόσο κάτι ανεξήγητο¹⁹⁸, αν παραβάλλουμε όσα λέει ο Πλάτων στο «Συμπόσιο», «*ποιητῆς ὁ θεὸς σοφὸς οὕτως ὥστε καὶ ἄλλον ποιῆσαι: πᾶς γοῦν ποιητῆς γίνεταί, “ κὰν ἄμουσος ἦ τὸ πρὶν, ” οὐδ' ἂν Ἔρως ἄψηται*»[Συμπ.196e]. Ο θεός Έρωτας λοιπόν, αν και ακόμα δεν έχει εξυμνηθεί, αλλά μονάχα οριστεί συμβατικά και μάλιστα μέσω των κατωτέρων εκφάνσεών του, έχει μπει στην ψυχή του Σωκράτη σαν θεϊκή πνοή.

Θεϊκός, έμπλεος της αύρας των Νυμφών, ποιητικός, σχεδόν διθυραμβικός, εμφανίζεται ο Σωκράτης «*σιγῇ τοίνυν μου ἄκουε. τῷ ὄντι γὰρ θεῖος ἔοικεν ὁ τόπος εἶναι, ὥστε ἐὰν ἄρα πολλάκις νυμφόληπτος προϊόντος τοῦ λόγου γένομαι, μὴ θαυμάσης: τὰ νῦν γὰρ οὐκέτι πόρρω διθυράμβων φθέγγομαι*» [238c-238d]. Δεν έχει φτάσει ακόμα όμως η θεία μανία· η επίδραση των λυρικών, ο ιερός ο τόπος και η κουβέντα που του άνοιξε ο νέος, φλογίζουν έτσι την ψυχή του Σωκράτη.

¹⁹⁷ Ράμφορ Στ., 2003: 43

¹⁹⁸ Θεοδωρακόπουλορ Ι., 2010: 109

Αφού λοιπόν, ορίστηκε ο έρωσ, ήρθε η στιγμή να εξεταστεί ποιά η ωφέλεια και ποια η βλάβη, να χαρίζεται ο νέος σε εραστή ή μη εραστή, «*βλέποντες δὲ δὴ πρὸς αὐτὸ τὰ λοιπὰ λέγωμεν τίς ὠφελία ἢ βλάβη ἀπὸ τε ἐρώοντος καὶ μὴ τῷ χαριζομένῳ ἐξ εἰκότος συμβήσεται*»[238e].

Εφόσον κατά τα προηγούμενα, ο έρωσ, είναι μια βάνουση ηδονή, ο εραστής επιδιώκει να πάρει ἀπό το νέο τη μεγαλύτερη δυνατή ευχαρίστηση. Αρρωστημένος καθὼς είναι ἀπό το πάθος του, θα θεωρήσει τερπνὸ και ευχάριστο, ὅτι δεν του εναντιώνεται. Γι' αυτό θα κρατήσει το νέο χαμηλά, κατώτερο και πιο αδύναμο ἀπ' αὐτόν. Θα τον κρατήσει ἀμόρφωτο και δειλό, και θα «καλλιεργήσει» ὅλα ὅσα τον υποβιβάζουν¹⁹⁹ «*τῷ δὴ ὑπὸ ἐπιθυμίας ἀρχομένῳ δουλεύοντί τε ἡδονῆ ἀνάγκη που τὸν ἐρώμενον ὡς ἡδιστον ἑαυτῷ παρασκευάζειν· νοσοῦντι δὲ πᾶν ἡδὺ τὸ μὴ ἀντιτεῖνον, κρείττον δὲ και ἴσον ἐχθρόν. οὔτε δὴ κρείττω οὔτε ἰσούμενον ἐκὼν ἐραστής παιδικὰ ἀνέξεται, ἤττω δὲ και ὑποδεέστερον ἀεὶ ἀπεργάζεται· ἤττων δὲ ἀμαθῆς σοφοῦ, δειλὸς ἀνδρείου, ἀδύνατος εἰπεῖν ῥητορικοῦ, βραδὺς ἀγχίνου. τοσοῦτων κακῶν και ἔτι πλειόνων κατὰ τὴν διάνοιαν ἐραστήν ἐρωμένῳ ἀνάγκη γιγνομένων τε και φύσει ἐνότων [τῶν] μὲν ἡδεσθαι, τὰ δὲ παρασκευάζειν, ἢ στέρεσθαι τοῦ παραυτίκα ἡδέος*»[238e-239b].

Παράλληλα θα εἶναι φθονερός και θα οδηγήσει το νέο σε ἀπομόνωση, και η ἀπομόνωση που θα του στοιχήσει πιο πολύ, θα εἶναι ἐκείνη ἀπό τη γνώση και τη φρόνηση. Και αὐτή δεν εἶναι ἄλλη ἀπό τη θεία φιλοσοφία²⁰⁰, «*φθονερόν δὴ ἀνάγκη εἶναι, και πολλῶν μὲν ἄλλων συνοουσιῶν ἀπείργοντα και ὠφελίμων ὅθεν ἂν μάλιστ' ἀνὴρ γίγνοιτο, μεγάλης αἴτιον εἶναι βλάβης, μεγίστης δὲ τῆς ὅθεν ἂν φρονιμώτατος εἴη. τοῦτο δὲ ἡ θεία φιλοσοφία τυγχάνει ὄν, ἥς ἐραστήν παιδικὰ ἀνάγκη πόρρωθεν εἴργειν, περίφοβον ὄντα τοῦ καταφρονηθῆναι· τὰ τε ἄλλα μηχανᾶσθαι ὅπως ἂν ἦ πάντα ἀγνοῶν και πάντα ἀποβλέπων εἰς τὸν ἐραστήν, οἷος ὢν τῷ μὲν ἡδιστος, ἑαυτῷ δὲ βλαβερώτατος ἂν εἴη. τὰ μὲν οὖν κατὰ διάνοιαν ἐπίτροπός τε και κοινωνός οὐδαμῆ λυσιτελῆς ἀνὴρ ἔχων ἔρωτα*» [239b-239c].

Ἐτσι φθάνουμε στην πιο ἀπίθανη ἀντίθεση, ο έρωτας να εἶναι το κατώτερο ἐκεῖνο στοιχείο, που κρατὰ τον ἀνθρωπο ἐγκλωβισμένο στα τάρταρα του κοινωνικού και παιδευτικού βίου. Και φυσικά εἶναι τέτοιος, γιατί ἐδὼ γίνεται ἀκόμα λόγος για τον

¹⁹⁹ Jowett B., 1892

²⁰⁰ Ράμφορ Στ., 2003: 44

έκφυλο παιδικό έρωτα, για την κοινή παιδευαστία²⁰¹, για την κατώτερη μορφή έρωτος, που εξαντικειμενικοποιεί το νέο σε σκεύος ηδονής, στερούμενο οιασδήποτε πνευματικής ανάτασης.

Η ψυχή του νέου ωστόσο, δεν είναι η μόνη που κακοποιείται, αλλά παράλληλα με αυτή και το σώμα του. Αυτό θα το κρατήσει ο εραστής μαλθακό και ασκληραγώγητο, ισκιοθρεμμένο· ευμεταχειρίστη ύλη στα καταστροφικά του χέρια. Σώμα άτεχνο στις παλαιότερες και στον πόλεμο, έμπειρο στα φτιασίδια και στους αταίριαστους σε άντρα τρόπους²⁰². αυτήν την διάπλαση επιθυμούν και επιδιώκουν οι εραστές, «*όφθήσεται δὴ μαλθακόν τινα καὶ οὐ στερεὸν διώκων, οὐδ' ἐν ἡλίῳ καθαρῷ τεθραμμένον ἀλλὰ ὑπὸ συμμιγῆ σκιᾶ, πόνων μὲν ἀνδρείων καὶ ἰδρώτων ξηρῶν ἄπειρον, ἔμπειρον δὲ ἀπαλῆς καὶ ἀνάνδρου διαίτης, ἀλλοτρίοις χρώμασι καὶ κόσμοις χήτει οἰκείων κοσμούμενον, ...τὸ γὰρ τοιοῦτον σῶμα ἐν πολέμῳ τε καὶ ἄλλαις χρεῖαις ὅσαι μεγάλαι οἱ μὲν ἐχθροὶ θαρροῦσιν, οἱ δὲ φίλοι καὶ αὐτοὶ οἱ ἐρασταὶ φοβοῦνται*»[239c-239d].

Τέτοιος είναι ο εραστής, και όλες του οι πράξεις αποσκοπούν στη μεγιστοποίηση της ηδονής του μέσω του «ψυχή τε και σώματι» χειραγωγούμενου νέου. Ακόμα πιο ευτυχής θα ήταν, αν ο νέος ήταν ορφανός από γονεῖς μα και από φίλους, άμοιρος ελέγχου και επικρίσεων, «*σαφές δὴ τοῦτό γε παντὶ μὲν, μάλιστα δὲ τῷ ἐραστῇ, ὅτι τῶν φιλτάτων τε καὶ ἐνούστατων καὶ θειοτάτων κτημάτων ὀρφανὸν πρὸ παντὸς εὖζαιτ' ἂν εἶναι τὸν ἐρώμενον· πατρὸς γὰρ καὶ μητρὸς καὶ συγγενῶν καὶ φίλων στέρεσθαι ἂν αὐτὸν δέξαιτο, διακωλυτὰς καὶ ἐπιτιμητὰς ἡγούμενος τῆς ἡδίστης πρὸς αὐτὸν ὀμιλίας*» [239d -240a].

Πέρα τούτων, ένα υποχείριο θα παραμένει επίφοβο αποστασίας, όταν διαθέτει περιουσία, γιατί αυτή δίνει δύναμη, ενώ αντίθετα ο φτωχός νέος είναι πιο ευμεταχειρίστος, «*ἀλλὰ μὴν οὐσίαν γ' ἔχοντα χρυσοῦ ἢ τινος ἄλλης κτήσεως οὐτε εὐάλωτον ὁμοίως οὐτε ἀλόντα εὐμεταχειρίστον ἡγήσεται· ἐξ ὧν πᾶσα ἀνάγκη ἐραστὴν παιδικοῖς φθονεῖν μὲν οὐσίαν κεκτημένοις, ἀπολλυμένης δὲ χαίρειν*»[240a]. Έτσι αποστερημένον από τα πάντα και τους πάντες, επιθυμεί τον νέο ο εραστής, και τον κρατά επί μακρόν άγαμο και άκληρο, καρπώνοντας αυτός τα καλύτερα νεανικά του χρόνια, «*ἔτι τοίνυν ἄγαμον, ἄπαιδα, ἄοικον ὅτι πλεῖστον χρόνον παιδικὰ ἐραστής εὖζαιτ' ἂν γενέσθαι, τὸ αὐτοῦ γλυκὸ ὡς πλεῖστον χρόνον καρποῦσθαι ἐπιθυμῶν* »[240a].

²⁰¹ Θεοδωρακόπουλος I., 2010: 112

²⁰² Jowett B., 1892

Ο εραστής κοντά σε όλα τα κακά που, κάνει στο νέο αγαπημένο, είναι και ολοκληρωτικά αηδιαστικός, και κυρίως αυτός που είναι μεγάλος σε ηλικία. Κυνηγά νυχθημερόν το λάφυρό του, κυριευμένος από ακόρεστη φιληδονία, προσφέροντας ο ίδιος ένα λείψανο εραστού, αηδιαστικής υπόστασης. Επαινεί με γλυκόλογα ακόμα και τα λάθη, για να μην χάσει το νέο, μα η γλώσσα του γίνεται χυδαία όταν σκοπός της είναι πάλι ηδονή, *«ἤλικα γὰρ δὴ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος τέρπειν τὸν ἤλικα νεωτέρῳ γὰρ πρεσβύτερος συνὼν οὐθ' ἡμέρας οὔτε νοκτὸς ἐκὼν ἀπολείπεται, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης τε καὶ οἴστρου ἐλαύνεται, ὃς ἐκείνῳ μὲν ἡδονὰς ἀεὶ διδοὺς ἄγει,.... τῷ δὲ δὴ ἐρωμένῳ ποῖον παραμύθιον ἢ τίνας ἡδονὰς διδοὺς ποιήσει τὸν ἴσον χρόνον συνόντα μὴ οὐχὶ ἐπ' ἔσχατον ἐλθεῖν ἀηδίας..... ἀκαίρους τε ἐπαίνους καὶ ὑπερβάλλοντας ἀκούοντι, ὡς δ' αὐτῶς ψόγους ... ἐπαισχεῖς, παρρησίᾳ κατακορεῖ καὶ ἀναπεπταμένη χρωμένου;»*[240c-240e].

Όσο κρατάει ο έρωτας, τόσο βλαβερός και αηδιαστικός είναι ο εραστής· μόλις όμως του περάσει, γίνεται άπιστος και ξεχνά τα παρακάλια και του όρκους που έδινε στο νέο αγαπημένο, ο οποίος με τη σειρά του υπέμενε προσβλέποντας σε κάποια επικείμενη ωφέλεια, *«καὶ ἐρῶν μὲν βλαβερὸς τε καὶ ἀηδής, λήξας δὲ τοῦ ἔρωτος εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ἄπιστος, εἰς ὃν πολλὰ καὶ μετὰ πολλῶν ὄρκων τε καὶ δεήσεων ὑπισχνούμενος μόγις κατεῖχε τὴν γ' ἐν τῷ τότε συνουσίαν ἐπίπονον οὔσαν φέρειν δι' ἐλπίδα ἀγαθῶν»*[240e-241a].

Ο εραστής όμως, δεν είναι πλέον ο ίδιος, ο άρρωστος κυριευμένος από το πάθος άνθρωπος, αλλά ο αυτός που η σωφροσύνη και η λογική του έχουν κατασβέσει τις πρότερες επιθυμίες και του υποδεικνύουν τη φυγή, *«τότε ... μεταβαλὼν ἄλλον ἄρχοντα ἐν αὐτῷ καὶ προστάτην, νοῦν καὶ σωφροσύνην ἀντ' ἔρωτος καὶ μανίας, ἄλλος γεγωνὸς λέληθεν τὰ παιδικά. καὶ ὁ μὲν αὐτὸν χάριν ἀπαιτεῖ τῶν τότε, ὑπομιμνήσκων τὰ πραχθέντα καὶ λεχθέντα...ὁ δὲ ὑπ' αἰσχύνῃς οὔτε εἰπεῖν τολμᾷ ὅτι ἄλλος γέγονεν, οὐθ' ὅπως τὰ τῆς προτέρας ἀνοήτου ἀρχῆς ὄρκωμόσιά τε καὶ ὑποσχέσεις ἐμπεδώσῃ ἔχει, νοῦν ἤδη ἐσχηκῶς καὶ σεσωφρονηκῶς, ...φυγὰς δὴ γίνεταί ἐκ τούτων, καὶ ἀπεστερηκῶς ὑπ' ἀνάγκης ὁ πρὶν ἐραστής.»*[241a-241b].

Ο νέος, μαραμένος, αποστερημένος και εγκαταλελειμμένος νιώθει αγανάκτηση και καταριέται, μα πιο πολύ θυμώνει με τον εαυτό του, που προτίμησε τον εραστή από το μη εραστή, *«ὁ δὲ ἀναγκάζεται διώκειν ἀγανακτῶν καὶ ἐπιθεάζων, ἡγνοηκῶς τὸ ἅπαν ἐξ ἀρχῆς, ὅτι οὐκ ἄρα ἔδει ποτὲ ἐρῶντι καὶ ὑπ' ἀνάγκης ἀνοήτῳ χαρίζεσθαι, ἀλλὰ πολὺ*

μᾶλλον μὴ ἐρώωντι καὶ νοῦν ἔχοντι» [241b-241c]. Γιατί ο τελευταίος, θα είχε εξαρχῆς και νου και σωφροσύνη, μη κατεχόμενος από την τρέλα του έρωτα. Μα οι όρκοι και οι υποσχέσεις του θολώσανε το νου, και χάρισε την ομορφιά και την ψυχή του σε άντρα, άπιστο, δύστροπο, βλαβερό σε όλα.

Μα πιο πολύ σ' αυτόν τον απολογισμό «κοστίζει», η βλάβη που έχει γίνει στις ψυχῆς την παιδείυση και κάτι πιο πολύτιμο σ' ανθρώπους και θεούς από τούτο δεν υπάρχει, «εἰ δὲ μή, ἀναγκαῖον εἶη ἐνδοῦναι αὐτὸν ἀπίστω, δυσκόλῳ, φθονερῷ, ἀηδεῖ, βλαβερῷ μὲν πρὸς οὐσίαν, βλαβερῷ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἕξιν, πολὺ δὲ βλαβερωτάτῳ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς παιδείυσιν, ἧς οὔτε ἀνθρώποις οὔτε θεοῖς τῆ ἀληθείᾳ τιμώτερον οὔτε ἔστιν οὔτε ποτὲ ἔσται»[241c].

Αυτά έχει η φίλια του εραστή, και ο νέος είναι στην αγκαλιά του, σαν πρόβατο σε στόμα λύκου²⁰³, «ὡς λύκοι ἄρνας ἀγαπῶσιν, ὡς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί» [241d]. Τη φράση αυτή την δανείστηκε ο Πλάτων, από την ομηρική Ιλιάδα²⁰⁴, «οὐδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν, ἀλλὰ κακὰ φρονέουσι διαμπερὲς ἀλλήλοισιν»²⁰⁵[Ιλιάς, X 263-264] και μάλλον είχε αποκτήσει παροιμιακή χρήση για την υποδήλωση οξύμωρων ή επικίνδυνων καταστάσεων. Ο Πλάτων στις «Επιστολές» του μέμφεται τον τύραννο Διονύσιο τον 2^ο και χαρακτηρίζει τη σχέση τους²⁰⁶ ως «τὴν ἐμὴν καὶ σὴν λυκοφιλίαν»[III.318e].

Ο ίδιος ο Σωκράτης, χαρακτηρίζει αυτό τον πρώτο λόγο του, ως μύθο εξ' αρχῆς, «ζῦμοι λάβεσθε" τοῦ μύθου», [237a], το ίδιο κάνει και κατά το τέλος του λόγου, «καὶ οὕτω δὴ ὁ μῦθος ὅτι πάσχειν προσήκει αὐτῷ, τοῦτο πείσεται»[241a]. Πρέπει λοιπόν τώρα ο μύθος να πάθει ὅ,τι του πρέπει, δηλαδή να τελειώσει. Ο χαρακτηρισμός, «μύθος», δεν είναι τυχαίος: δηλώνει πως ὅ,τι έχει ειπωθεῖ μέχρι τώρα, δεν είναι η αλήθεια για το τι πραγματικά είναι έρωσ, αλλά μόνο η εξέτασή του, ως προς τη βάνουση, ηδονιστική μορφή του, και ὄχι ως προς αυτή του αγωγού της ψυχῆς προς τη θέαση του αιώνιου κάλλους.

²⁰³ Jowett B., 1892

²⁰⁴ Φιλολογική ομάδα Κάκτου 1993²: 212

²⁰⁵ Monro B. D- Allen.W. Th.,1920

²⁰⁶ Thomson H. W., 1868: 34

Υπάρχει, ωστόσο και άλλη αιτία για το χαρακτηρισμό αυτό²⁰⁷. Εξ' αρχής μίλησε ο Σωκράτης, για το ξέχειλο στήθος από νάματα έρωτος αρχαίων λυρικών. Η λυρική ποίηση, όσο και αν εξύμνησε τον έρωτα δεν έφτασε ποτέ στο σημείο της πλατωνικής του αντίληψης. Παρέστησε κυρίως τα κοινά ανθρώπινα πάθη, τα όσα έρχονται από την αισθησιακή πλευρά της ψυχής, δεν αποκάλυψε ποτέ την ουσία του ανθρώπου²⁰⁸. Ως προς την ουσία του έρωτα, έμεινε ο Σωκράτης –άσχετα με την εφαρμογή της διαλεκτικής- στα χνάρια της λυρικής ποίησης, στην παραδεδομένη ποίηση. Είναι χαρακτηριστικό, ότι ο πρώτος αυτός λόγος του Σωκράτη, κλείνει με επικό εξάμετρο, «ὡς λύκοι ἄρνας ἀγαπῶσιν, ὡς παῖδα φιλοῦσιν ἔρασταί» [241d].

Η ειρωνική αναλήθεια του πρώτου σωκρατικού λόγου, έχει και αυτή το σκοπό της. Ο λόγος αυτός, αν και μεταχειρίζεται κοινό με το Λυσία θέμα, και από την ίδια σκοπιά, έχει ήδη καταδείξει την ανωτερότητα της διαλεκτικής. Ακόμα και η λυρική επιρροή που επικαλείται ο Σωκράτης, φαντάζει μίλια ανώτερη από τον κυνισμό του Λυσία. Παρ' όλα αυτά η Σαπφώ και ο Ανακρέων, δε δύνανται ν' αποκαλύψουν την αληθινή βακχεία του Σωκράτη, παρά μόνο μια λυρική, επική και διθυραμβική επιδεξιότητά του. Ο ενθουσιασμός που εμπνέει ο τόπος και οι Νύμφες, δεν είναι αληθινή θεϊκή τρέλα, όπου όλη η ψυχή, «οἰστρᾷ καὶ ὀδυνᾶται»[251d], αλλά μόνο η αποκάλυψη της αλόγιστης επιθυμίας, που οδηγεί την ψυχή με βιαιότητα, «πρὸς τὰ παιδικὰ καὶ μνειᾶν ποιεῖσθαι τῆς τῶν ἀφροδισίων χάριτος» [254a], στη θύμηση δηλαδή της ακόλαστης ηδονής.

Η μέχρι τώρα τοποθέτηση του Σωκράτη, σχετικά με τον έρωτα, δείχνει ελλιπής, ως προς δυο σκέλη. Αφενός μεν ως προς την ουσία του έρωτος, η οποία έχει ακόμα παραμένει στο ορισμό ως επιθυμία ηδονής, αφετέρου, ως προς το δεύτερο προκείμενο, τούτου του ορισμού. Δηλαδή δεν ειπώθηκαν ακόμα οι ωφέλειες και βλάβες που προκαλούνται μέσω της επιλογής του μη εραστού· ή μήπως ήδη ειπώθηκαν;

Ο Σωκράτης απαντά τώρα και ως προς τα δυο, ανολοκλήρωτα σκέλη του λόγου με την εξής ρήση προς το Φαίδρο, «οὐκ ἤσθου, ὦ μακάριε, ὅτι ἤδη ἔπη φθέγγομαι ἀλλ' οὐκέτι διθυράμβους, καὶ ταῦτα ψέγων; ἐὰν δ' ἐπαινέιν τὸν ἕτερον ἄρξωμαι, τί με οἶει ποιήσειν;» [241e]. Τα ποιητικά μέσα του Σωκράτη, εξαντλήθηκαν. Έπαιξε με τις λέξεις, μίλησε για τις μούσες και ανέπτυξε το θέμα του *λυρικοτάτω τρόπω*. Τώρα προετοιμάζει

²⁰⁷ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 113

²⁰⁸ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 114

την κορύφωση· εξάλλου η κούραση έχει επέλθει γιατί κάτι νέο δεν ειπώθηκε, μα το ίδιο με το Λυσία λεχθέν, κάπως πιο ποιητικά. Ήρθε η πλήρωση του χρόνου, για την έλευση του πλατωνικού μύθου, αυτού που πέρα από γλωσσοπλαστικές ικανότητες και τα τεχνάσματα, θ' ανυψώσει τον έρωτα στο σημείο που δεν κατόρθωσε ούτε ο λόγος του Λυσία, ούτε ο λόγος -παρωδία του Σωκράτη.

Ο Σωκράτης, κατηγορώντας τόσο απροκάλυπτα τον εραστή, δεν επιδιώκει την περίτρανη υπεροχή του μη εραστού. Ως προς τη φιλοσοφική του υπόσταση, και μέχρι τα του «Φαίδρου» λεχθέντα και πραχθέντα, θα παρουσιαζόταν ως κάτι ανυπόφορα αποδεκτό. Όμως έχει ήδη επισημανθεί πολλάκις, πως μέχρι τώρα κείται πλάι στον Λυσία ρητορικάς και δίπλα στους Λυρικούς λυρικός· η βαθειά φιλοσοφική σκέψη επίκειται.

Πέραν τούτου, μια εκ νέου μακροσκελής αναφορά στα του μη εραστή θα καταντούσε τον λόγο ανιαρό, δηλώνοντας και πάλι τα αυτονόητα, *«λέγω οὖν ἐνὶ λόγῳ ὅτι ὅσα τὸν ἕτερον λελοιδορήκαμεν, τῷ ἑτέρῳ τάναντία τούτων ἀγαθὰ πρόσεστιν. καὶ τί δεῖ μακροῦ λόγου; περὶ γὰρ ἀμφοῖν ἰκανῶς εἴρηται»* [241e]. Τα ελαττώματα του εραστή, που σαφώς καταδείχθηκαν, αποτελούν τα προτερήματα του μη εραστή και τανάπαλιν. Όμως, ας θυμηθούμε πως εξαρχής ο Σωκράτης, ταύτισε κατ' ουσίαν εραστή και μη εραστή, γιατί και οι δυο ζητούν το ίδιο, πράγμα από το νέο[237b]. Αυτό που αλλάζει είναι οι επιδράσεις που ο καθένας εξασκεί σε αυτόν. Επομένως το ζήτημα στη βάση που το έθεσε ο Λυσίας, είναι εξαντλημένο. Έτσι τερματίζει ο Σωκράτης όλη αυτή τη ρητορική, που δε γνωρίζει την ουσία των πραγμάτων και πλάθει γύρω τους τεχνάσματα για ν' απατήσει άλλους, τη στιγμή που η ίδια βρίσκεται μέσα στην απάτη.

Ο λόγος αυτός, όμως έχει το σκοπό της προπαιδείας και της μαγιάς που είναι απαραίτητη για να εκτυλιχθεί στην παλινωδία του Σωκράτη, η φιλοσοφική προσέγγιση του έρωτα. Γι' αυτό και ξεκινά έτσι ο «Φαίδρος». Πρέπει να καταδειχθεί, η διαστροφή του έρωτος από τη ρητορεία και κατόπιν, να λάβει τη σωστή προσέγγιση ως βασική λειτουργία της ανθρώπινη ψυχής. Όσο και αν ο πλατωνικός αναγνώστης, «τρομάζει» την ανάγνωση του λόγου αυτού, γρήγορα κατανοεί πως δεν πρόκειται παρά για ένα εργαλείο αφαίρεσης του προσωπίου του Λυσία, και απογύμνωση εν τέλει όλης της ρητορικής.

Τώρα έφτασε επιτέλους η ώρα για την κριτική συζήτηση όσων λέχθηκαν, έφτασε η ώρα του θείου φιλοσοφικού λόγου και γι' αυτό αφορμή θα σταθεί και πάλι ο πιεστικός Φαίδρος· άλογο νωθρό και αυτός μέχρι τώρα που κεντρίστηκε από την αλογόμυγα-

Σωκράτη, «*ἵπῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπὸ μεγέθους δὲ νοθεστέρῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπός τινος*»[Απολ.30ε]. Μέσα στο μεσημέρι, την ώρα που η πόλη πέφτει σε λήθαργο, και μέσα στο καυτό λιοπύρι, μέσα στην «μεσημβρία» την «καλουμένη σταθερά»[242a], θα πυρωθεί μια άλλη «σταθερά», η πλατωνική ιδέα.

Ο έφηβος Φαίδρος, ο «καλός παῖς» που μαγεύτηκε πρότερα με τον τονρευμένο λόγο του Λυσία, εκμαιεύει τον έρωτα του δασκάλου και γίνεται η αιτία να ειπωθεί η παλινωδία του Σωκράτη, «καὶ νῦν αὖ̄ δοκεῖς αἰτιός μοι γεγενῆσθαι λόγῳ τινὶ ῥηθῆναι»[242b].

Εἶναι ὅμως και το «δαιμόνιο», αυτή η εξωλογική δύναμη που εισβάλλει με θεία μανία²⁰⁹ στην ψυχή του Σωκράτη και τον καλεῖ να παλινωδήσει, και να υπερασπιστεί τον τσαλαπατημένο έρωτα²¹⁰, «τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίνεσθαι ἐγένετο --αἰ̄ δέ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν» [242c]. Τα μαντεύματα της ψυχῆς του θα καταθέσει· «ὡς δὴ τοι, ὦ̄ ἑταῖρε, μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχὴ» [242c] γιατί είναι τέτοια η φύση της ψυχῆς, όπου λόγος και τη δαιμόνια ρήση στεγάζονται μαζί. Η λογική και η «δαιμόνια» ενσυναίσθηση, στην ιερότερη επιμειξία τους θα γεννήσουν το σωκρατικό λόγο.

Αυτός θα δώσει άφεση αμαρτιών· γιατί τώρα νιώθει βαρὺ το αμάρτημα, «νῦν δ' ἤσθημαι τὸ αμάρτημα»[242d]. Θέλησε και αυτός ὅπως λέει και ο ποιητής Ἴβυκος, να δοξασθεῖ από θνητούς, θεούς υβρίζοντας, «κατ' Ἴβυκον, μή τι παρὰ θεοῖς ἀμβλακῶν τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἀμείψω»[242c-242d]. Μα τώρα επιζητᾷ εξαγνισμό, «πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι» [242c].

Σιγά-σιγά και βαθμιαία, ο Πλάτων διανύει του ομόκεντρους κύκλους της περί έρωτος διανόησης. Ο έρωτας του Λυσία, αρχίζει να σβήνει στη μνήμη. Τώρα φανερώθηκε το «δαιμόνιο», ομολογήθηκε το αμάρτημα και ήρθε το πλήρωμα του χρόνου ν' ανοιχθεί η κατεύθυνση προς την ιδέα, προς το αντικειμενικό έρωτα της ψυχῆς των ανθρώπων που θέλουν, να μορφώσουν ή να μορφωθούν²¹¹. Ηρθε ο καιρός ο δεσμώτης του σπηλαίου, αποδεσμευτεί και ν' αντικρύσει κατάματα το καθαρό «φως» εκτός του σπηλαίου Έτσι ο εραστής δεν θα είναι αυτός που ηδονικά επιθυμεί τον παῖδα, αλλά ο μύστης στην πραγματική φιλοσοφία και αντίστοιχα, ερώμενος θα είναι ο μυσούμενος σε αυτή.

²⁰⁹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 137

²¹⁰ Schleiermacher F., 1959(:): 9

²¹¹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 139

Ο αληθινός έρωας, ο μέγας δαίμων που τείνει προς την εσωτερική ισορροπία, προς την ευδαιμονία, δεν είναι το επονείδιστο κακό που προσπάθησε ο Λυσίας να δείξει. Έρωτας ακόμα και για το μύθο, είναι θεός, ο γιός της Αφροδίτης· Μα κι αν θεός δεν είναι, είναι κάτι θείο· «τὸν **ἔρωτα οὐκ Ἀφροδίτης καὶ θεόν** τινα ἠγῆ;... εἰ δ' ἔστιν, ὡσπερ οὖν ἔστι, **θεὸς ἢ τι θεῖον ὁ Ἔρωας, οὐδὲν ἂν κακὸν εἶη**, τὼ δὲ λόγῳ τὼ νυνδὴ περὶ αὐτοῦ εἰπέτην ὡς τοιούτου ὄντος· ταῦτη τε οὖν **ἡμαρτανέτην** περὶ τὸν ἔρωτα» [242d-242e], είναι ο οδηγός της ψυχῆς προς τους αναβαθμούς της ομορφιάς, που αρχίζουν βέβαια από τα ὁμορφα σώματα, φθάνουν ὅμως ως τα ανώτατα ὁμορφα ἔργα του ανθρώπου, τους νόμους της πολιτείας, την επιστήμη και τη φιλοσοφία²¹². Το θείο εν γένει δε μπορεί να είναι κακό, ο λόγος που ειπώθηκε, ἦταν ανόητος και ανίερος.

Ὡστόσο πριν κακολογήθηκε, τόσο απ' το λόγο του Λυσία, ὅσο και απ' το λόγο-παρωδία που ειπώθηκε εξαναγκαστικά απ' το Σωκράτη. Η μάλλον που ειπώθηκε απ' το Φαίδρο, ἔχοντας ως φερέφωνό του το Σωκράτη, « **δεινὸν λόγον αὐτός τε ἐκόμισας ἐμέ τε ἠγάγκασας εἰπεῖν**»[242d], «οὐ τι ὑπὸ γε Λυσίου, οὐδὲ ὑπὸ τοῦ σοῦ λόγου, ὃς διὰ τοῦ ἐμοῦ στόματος καταφαρμακευθέντος ὑπὸ σοῦ ἐλέχθη»[242e].

Μα και αυτή η αισχρολογία μπορεί κάποτε να χρησιμεύσει, δείχνοντας πῶς λόγοι κούφιοι δύνανται πολλές φορές, «*ανθρωπίσκους*» να πλανέψουν και να ριζώσουν μέσα τους βαθειά, « **ἔτι τε ἡ εὐήθεια αὐτοῖν πάνυ ἄστυα, τὸ μηδὲν ὑγιῆς λέγοντε μηδὲ ἀληθῆς σεμνύνεσθαι ὡς τι ὄντε, εἰ ἄρα ἀνθρωπίσκους τινὰς ἐξαπατήσαντε εὐδοκιμήσετεν ἐν αὐτοῖς**»[242e-243a]. Σκληρὴ η κριτικὴ του Σωκράτη, τόσο για το Λυσία και τους ομότεχούς του, ὅσο και για το Φαίδρο, μα πιο πολύ για το δικό του πρώτο λόγο· ἓνα λογύδριο ἦταν και αυτό, ἄσχετα με την εργαλειακό του σκοπό, που ο πλατωνικός αναγνώστης σαφῶς αναγνωρίζει.

Αυτός που αμαρτάνει και το ομολογεί, ἔχει ἀνάγκη εξαγνισμού, «**ἐμοὶ μὲν οὖν, ὦ φίλε, καθήρασθαι ἀνάγκη· ἔστιν δὲ τοῖς ἀμαρτάνουσι περὶ μυθολογίαν καθαρμὸς ἀρχαῖος**»[243a]. Ο Στησίχορος εξαγνίσθηκε μετὰ την ὕβριν ἀπέναντι στην ωραία Ελένη, γράφοντας την παλινωδία του²¹³, « **Στησίχορος δὲ τῶν γὰρ ὀμμάτων στερηθεὶς διὰ τὴν Ἑλένης κακηγορίαν ... καὶ ποιήσας δὴ πᾶσαν τὴν καλουμένην Παλινωδίαν παραχρῆμα ἀνέβλεψεν**»[243a-243b].

²¹² Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 144

²¹³ Ράμφορ Στ., 2003: 39

Έτσι και ο Σωκράτης, ακολουθώντας τα χνάρια του, και επιθυμώντας να βρει το φως της ψυχής του, που παροδικά λιγόστεψε, θα εξαγνιστεί με την δική του παλινωδία και την αποκατάσταση του έρωτα²¹⁴. Ο μύθος, που θ' αρχίσει τώρα θα είναι γνήσια πλατωνικός, ο μύθος περί ψυχής, έρωτος και ιδέας, ένας «εικός μύθος» που θ' αντικατοπτρίζει την αλήθεια²¹⁵. Όμως ο μύθος δεν πρέπει να ερμηνευτεί κατά γράμμα, αλλά ως μια μυθοπλασία που ενέχει την αλήθεια, ειδάλως η ερμηνεία του θα οδηγήσει σε παρανοήσεις²¹⁶.

Στον «Πρωταγόρα» εξάλλου, ο Πλάτων, κάνει σαφή διάκριση μεταξύ «μύθου» και «λόγου», λέγοντας πως ο μεν πρώτος αναφέρεται σε μια ιστορία, ο δε δεύτερος σε επιχειρήματα²¹⁷, «τί δήποτε οί ἄνδρες οί ἀγαθοί τὰ μὲν ἄλλα τοὺς αὐτῶν ὑεῖς διδάσκουσιν ἃ διδασκάλων ἔχεται καὶ σοφοὺς ποιοῦσιν, ἦν δὲ αὐτοὶ ἀρετὴν ἀγαθοὶ οὐδενὸς βελτίους ποιοῦσιν. τούτου δὴ πέρι, ὃ Σώκρατες, οὐκέτι μῦθόν σοι ἐρῶ ἀλλὰ λόγον»[Πρωτ.324d]. Ωστόσο ο μύθος δεν θα πρέπει να εκληφθεῖ απλά ως ένα «παραμυθάκι» που παραθέτει ο Πλάτων. Η επίδραση που επέφερε η στρουκτουραλιστική ανάλυση των μύθων από τον Lévy-Strauss δεν άφησε ανεπηρέαστη την ερμηνεία της αρχαιοελληνικής γραμματολογίας, υποδηλώνοντας σαφή και άμεση σχέση μύθου και λόγου, δηλαδή επιστημονικής ανάλυσης²¹⁸.

Τώρα το παράδειγμα το δίνει ο δωρικός Στησίχορος, λυρικός και αυτός, μα παρασάγγας διαφορετικός, απ' τους αιολικούς που έδωσαν το έναυσμα του πρώτου λόγου. Η δωρική λυρική ποίηση του Στησίχορου, τραγούδησε εξύμνησε, όχι την ομηρική ωραία Ελένη, αλλά την ωραία Ελένη ως θεότητα των Δωριέων. Η ωραία Ελένη, το σύμβολο του κάλλους, έρχεται κοντά τώρα στο θέμα του «Φαίδρου», όπου ο έρωσ τείνει προς το κάλλος²¹⁹.

Ο Στησίχορος και η παλινωδία του, ανοίγουν το δρόμο της παλινωδίας του Σωκράτη²²⁰. Πάλι ένας ποιητής, δίνει το υπόδειγμα, αλλά όχι την ταύτιση, και ο Σωκράτης το επισημαίνει αυτό, «ἐγὼ οὖν *σοφώτερος ἐκείνων γενήσομαι κατ' αὐτό γε τοῦτο*»[243b]. Τα περιεχόμενα του μύθου της παλινωδίας, θα ενδυθούν την ποιητική

²¹⁴ Ferrari G.R.F.,1987: 115

²¹⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 146

²¹⁶ Partenie C., 2009

²¹⁷ Partenie C., 2009

²¹⁸ Τσέλικας Σ., 2010

²¹⁹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 148

²²⁰ Partenie C., 2004: 69

τέχνη, επιδιώκοντας την εύληπτη αναπαράσταση του αγώνα προς την κατάκτηση της ιδέας του έρωτα.

Αυτή τη φορά μάλιστα, με ξέσκεπο κεφάλι, με ξέσκεπη ψυχή. Ο πρώτος λόγος του υπαγορευόταν από το Φαίδρο, τώρα από το Στησίχορο μα προπαντός απ' την ψυχή του, «*ἀποδοῦναι τὴν παλινωδίαν, γυμνῇ τῇ κεφαλῇ καὶ οὐχ ὥσπερ τότε ὑπ' αἰσχύνῃς ἐγκεκαλυμμένος*»[243b]. Ο Φαίδρος ανυπομονεί τα λόγια του Σωκράτη, δείχνοντας κιάλας λησμονιά σ' εκείνα του Λυσία, «*τουτωνί, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἔστιν ἄτι' ἂν ἐμοὶ εἶπες ἡδίω*»[243b]. Νιώθει πλέον, πολύ κοντά στο δάσκαλο Σωκράτη, έτοιμος να δεχτεί το λόγο του και ν' αναιρέσει όλα τα προηγούμενα, «*οὗτος παρά σοι μάλα πλησίον ἀεὶ πάρεστιν, ὅταν σὺ βούλῃ*»[243e].

Και τα λόγια αυτά, τον έρωτα όπως του πρέπει θα υμνήσουν, και τη σκέψη των αληθινών εραστών θα επανορθώσουν, επικαλύπτοντας τα πρότερα λεχθέντα για εραστής φθονερούς, μικροπρεπείς και τιποτένιους, σαν να μην γεννήθηκε ποτέ κανένας μεγαλόψυχος έρωτας· έρωτας που μορφώνει και ελευθερώνει την ψυχή από το σκοτάδι της άγνοιας «*καὶ γάρ, ὡγαθὲ Φαῖδρε, ἐννοεῖς ὡς ἀναιδῶς εἴρησθον τῷ λόγῳ, οὗτός τε καὶ ὁ ἐκ τοῦ βιβλίου ῥηθεῖς. εἰ γὰρ ἀκούων τις τύχοι ἡμῶν γεννάδας καὶ πρᾶος τὸ ἦθος, ἐτέρου δὲ τοιούτου ἐρῶν ἢ καὶ πρότερόν ποτε ἐρασθεῖς, λεγόντων ὡς διὰ σμικρὰ μεγάλας ἔχθρας οἱ ἐρασταὶ ἀναιροῦνται καὶ ἔχουσι πρὸς τὰ παιδικὰ φθονερῶς τε καὶ βλαβερῶς, πῶς οὐκ ἂν οἶει αὐτὸν ἠγεῖσθαι ἀκούειν ἐν ναύταις που τεθραμμένων καὶ οὐδένα ἐλεύθερον ἔρωτα ἐωρακότων...*»[243c-243d].

Αυτός, ο «*τις τύχοι ἡμῶν γεννάδας καὶ πρᾶος τὸ ἦθος*», που θα τους ψέξει, δεν είναι άλλος από τον ίδιο το Σωκράτη, ο καθαρά πλατωνικός τώρα, που θα μιλήσει για τον ιδανικό έρωτα, τον συγκεράσαντα εσωτερικό ήθος και εξωτερικός κάλλος, και αναχθέντα αυτά ως όλο, στις πιο ψηλές στοιβάδες της ιδέας του έρωτος. Αυτή σαν ακουσθεί, σαν κατακάθαρο νόμα, θα σβήσει δια παντός την αλμύρα του λυσιακού λόγου, «*ἐπιθυμῶ ποτίμῳ λόγῳ οἶον ἄλμυρὰν ἀκοὴν ἀποκλύσασθαι*»[243d] και τότε θα καταδειχθεί πως «*ὡς χρὴ ἐραστῆ μᾶλλον ἢ μὴ ἐρῶντι ἐκ τῶν ὁμοίων χαρίζεσθαι*»[243d], υποδεικνύοντας ταυτόχρονα σ' αυτόν και τους ομότεχνούς του το δρόμο της αλήθειας, «*συμβουλεύω δὲ καὶ Λυσία ὅτι τάχιστα γράψαι*»[243d].

Πλατωνικοί μελετητές βρίσκουν σε αυτόν τον πρώτο λόγο του Σωκράτη ισοκράτεια επίδραση²²¹. Καθαρή και συστηματική οργάνωση του λόγου, ορισμός του υποκείμενου θέματος μα κυρίως η απάντηση σε αντίπαλο μέσω ανώτερου λόγου που διαχειρίζεται ακριβώς το ίδιο θέμα²²². Ο Ισοκράτης στο έργο «Βούσιρις» επιχειρεί να ξεπεράσει τον αντίπαλο του Πολυκράτη, κατά πρώτον ορίζοντας τι εστί εγκώμιον και εν τέλει καταλήγοντας με την παραδοχή πως ακόμα και αν οι δυο λόγοι έχουν λάθη, ο δικός του υπερέχει γιατί εξυπηρετεί σωστότερα το είδος του εγκωμίου²²³, «*εἰ καὶ τυγχάνομεν ἀμφοτέροι ψευδῆ λέγοντες, ἀλλ' οὖν ἐγὼ μὲν κέχρημαι τούτοις τοῖς λόγοις, οἷσπερ χρὴ τοὺς ἐπαινοῦντας, σὺ δ' οἷς προσήκει τοὺς λοιδοροῦντας: ὥστ' οὐ μόνον τῆς ἀληθείας αὐτῶν ἀλλὰ καὶ τῆς ἰδέας ὅλης δι' ἧς εὐλογεῖν δεῖ, φαίνει διημαρτηκῶς*»[11.33]. Ο ισχυρισμός αυτός, έχει κάποια δυναμική, αν συσχετισθεί και με τα λεγόμενα του Πλάτωνα στο δεύτερο μέρος του διαλόγου, όπου εξαιρεί τον Ισοκράτη από τους υπόλοιπους ρήτορες, ως τον μοναδικό έχοντα κάποιο τάλαντο.



Εικόνα 5: Σωκράτης και Δαιμόνιο

²²¹ Asmis E., 1986: 160

²²² Asmis E., 1986: 160

²²³ Asmis E., 1986: 160

Δ. Ο ΕΡΩΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΙΔΕΑ - ΠΑΛΙΝΩΔΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ

«Λες τον έρωτα δεσμότη/
λέω τον έρωτα λυόμενο
Ο ένας καταπάνω τ' αλλουνού
για τράκο κίνησαν οι δυο
κουρσάροι»
[Έκτωρ Κακναβάτος, «Του
έρωτα»]

Δ.1. Η ΔΑΙΜΟΝΙΑ ΔΥΝΑΜΗ

Η διανοητική μεταστροφή του λόγου, όπως αυτός εκφέρεται από την αρχή της παλινωδία του Σωκράτη, φανερώνεται μεταξύ των άλλων, από τη χρήση ιερατικών, εορταστικών, προφητικών πανάρχαιων συμβόλων²²⁴ μετουσιωμένων από τον Πλάτωνα σε πνευματικά και ψυχικά σήμαντρα της επικείμενης ψυχικής χαρτογράφησης.

Η κωμωδία του έρωτος, παίχτηκε ήδη εις διπλούν. Τώρα στην τραγωδία, θ' αναπαρασταθεί η επίπονη προσπάθεια της δαιμόνιας ψυχής, ο αιώνιος ίμερός της για τη θέαση «τοῦ κάλλους». Κωμωδία και τραγωδία, ως απαιτητές και παράλληλα εκπληρούμενες- κατά το «Συμπόσιο»²²⁵ -εκφάνσεις του αληθινού ποιητή, πραγματώνονται τώρα στο «Φαίδρο», και συντελείται εδώ σε όλη του την πληρότητα, η «*τοῦ βίου συμπάση τραγωδία καὶ κωμωδία, λύπας ἡδοναῖς ἅμα κεράννυσθαι*»[Φιληβ.50b].

Η παλινωδία του Σωκράτη, αρχίζει αναιρετικά, όπως ακριβώς και εκείνη του Στησιχόρου, «*ὅτι οὐκ ἔστ' ἔτνος λόγος*»[244a]. Ο πρότερος λόγος, που έλεγε πως, «*ὄς ἂν παρόντος ἐραστοῦ τῷ μὴ ἐρῶντι μᾶλλον φῆ δεῖν χαρίζεσθαι, διότι δὴ ὁ μὲν μαίνεται, ὁ δὲ σωφρονεῖ*», δεν ήταν αληθινός. Αν ήταν δυνατό να οριστεί η μανία μονοσήμαντα ως

²²⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 158

²²⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 159

δύναμη φθονερή και βλαβερή «εί μὲν γὰρ ἦν ἀπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο»[244a], τότε σίγουρα ο ορισμός θα ἔστεκε²²⁶. Μα εἶναι αὐτή η δαιμόνια ορμή που δύναται ἀπὸ το ἔρεβος να ανυψώσει την ψυχή στο υπέρτατο αγαθό²²⁷.

Τα μεγαλύτερα καλά ἔρχονται ἀπὸ τη μανία, και αὐτή χαρίζεται, σα θεῖο δῶρο στους θνητούς²²⁸, «νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίνετα διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης»[244a]. Η μεγάλη μάντισσα των Δελφῶν, οι ἱερείες στη Δωδώνη, η Σίβυλλα και μυριάδες ἄλλοι, μετερχόμενοι της μανίας, γέννησαν καλά και ὄχι επαίσχυντα πράγματα, «ἢ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφήτις αἶ τ' ἐν Δωδώνη ἱερεῖαι μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδία τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα ἠργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν· καὶ ἐὰν δὴ λέγωμεν Σίβυλλάν τε καὶ ἄλλους, ὅσοι μαντικῇ χρώμενοι ἐνθέω πολλὰ δὴ πολλοῖς προλέγοντες εἰς τὸ μέλλον ὄρθωσαν»[244a-244b].

Η δαιμόνια αὐτή δύναμη, ὅσο και αν τη προσπελάζει ο λόγος και τη φωτίζει, μένει κατὰ βάθος, ὅτι εἶναι, δηλαδή δαιμονικό της ψυχῆς, την οποία και συγκλονίζει ανοίγοντάς της μια προοπτική ἀπρόσιτη στο λόγο²²⁹. Επομένως στη συγκρότηση του ὅλου, της προσωπικότητας, πέρα ἀπὸ το λόγο και τη θέληση, υπάρχει και η μανία, που αν εἶναι ἐνθεη, ανυψώνει την ψυχή²³⁰. Ἐτσι πέρα ἀπὸ τη βλαβερή μανία, υπάρχει και η ἱερή, που χαρίζει στους ανθρώπους τα μεγάλα αγαθά²³¹. Η ερωτική μανία δε, «παρὰ θεῶν ἢ τοιαύτη μανία δίδοται»[245b].

Ἀπέναντι στα πολλά ἤδη του ηδονικού πάθους, ὅπως αὐτό καταδείχθηκε στους πρώτους λόγους, η παλινωδία ἀντιτάσσει τα γόνιμα εἶδη της μανίας· την προφητική, την καθαρτική- τελεστική, την ποιητική και την ερωτική²³².

Ἐκτός λοιπὸν ἀπὸ τον καθαρὸ λόγο, ἀναδύεται τώρα ἀπὸ τα βάθη της ἀνθρώπινης ψυχῆς και η μανία, η ἐπίνοια, το εκ θεοῦ κατέχεσθαι και ενθουσιάζειν²³³. Η μανία συμπορευόμενη με το λόγο εκπληροῦν την τάση του φιλοσόφου να φτάσει ἀπὸ την ἀπλή «δόκηση» των ὄντων στην κατακάθαρη θέα της ουσίας.

²²⁶ Ferrari G.R.F.,1987: 113

²²⁷ Kraut R., 1992: 263

²²⁸ Zeller E.- Nestle W., 1942: 163, Waterfield R., 2002: 22

²²⁹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 163

²³⁰ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 163

²³¹ Ferrari G.R.F.,1987: 113

²³² Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 165

²³³ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 165

Ακόμα και οι πρώτοι δημιουργοί της γλώσσας και των ονομάτων, κατέχοντο από μανία για τη δημιουργία κάτι καλού και δεν τη θεωρούσαν επονείδιστη. Αλλιώς δε θα συνέδεαν το ίδιο αυτό όνομα, δηλαδή τη λέξη «μανία» με την ωραιότερη των τεχνών. Δε θα αποκαλούσαν το προκρίνειν το μέλλον ως τέχνη «μανική», «τόδε μὴν ἄξιον ἐπιμαρτύρασθαι, ὅτι καὶ τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχροὺς ἤγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν· οὐ γὰρ ἂν τῇ καλλίστῃ τέχνῃ, ἣ τὸ μέλλον κρίνεται, αὐτὸ τοῦτο τοῦνομα ἐμπλέκοντες μανικὴν ἐκάλεσαν» [244b -244c]. Και εκείνοι ωστόσο διέκριναν τη μανία σε καλή και κακή, χαρακτηρίζοντας την πρώτη ως ένθεη μοίρα «ἀλλ' ὡς καλοῦ ὄντος, ὅταν θεία μοίρα γίνηται οὕτω νομίσαντες ἔθεντο» [244b]. Επίγονοι γλωσσοπλάστες, έβαλαν αυθαίρετα το «τ» και την είπαν «μαντική», «οἱ δὲ νῦν ἀπειροκάλως τὸ ταῦ ἐπεμβάλλοντες μαντικὴν ἐκάλεσαν» [244b].

Η ετυμολογία αυτή, είναι ήδη γνωστή από τον «Κρατύλο»²³⁴, και ο Πλάτων παίζει και εδώ μαζί της όμως «μετά σπουδής»· μεταχειριζόμενος αυτή, θέλει να καταδείξει, ότι η ίδια η μανία πρέπει να κυριεύσει τον άνθρωπο, αν είναι πράγματι αυτός να φέρει στο φως και να ερμηνεύσει ψυχικά μεγέθη δυσπρόσιτα στην κοινή αντίληψη, μα και δευτερευόντως να υποδηλώσει πως και όλη η γλώσσα ως ανθρώπινο δημιούργημα, σ' αυτή τη μανία έχει την πρωταρχή της²³⁵.

Ο Πλάτων δεν δείχνει εδώ εμμονική προσκόλληση στη γλώσσα. Δεν αποζητά την αλήθεια μέσα από αυτή, αλλά παρατηρεῖ στη δημιουργία της υψηλά ανθρώπινα δημιουργήματα. Η γλώσσα είναι το πρώτο είδωλο, η πρώτη αφετηρία και η αφορμή για να προχωρήσει η ψυχή στην αλήθεια των όντων.

Απέναντι σε αυτή την μανία, τη γλωσσική και προφητική, παραστεκούμενη η τέχνη των οιωνοσκόπων, των «φρονίμων» «ἐπεὶ καὶ τὴν γε τῶν ἐμφορόνων»[244c] που δε μανίζουνται αλλά προβλέπουνε το μέλλον απ' τα πουλιά και άλλα σημάδια «ζήτησιν τοῦ μέλλοντος διὰ τε ὀρνίθων ποιουμένων καὶ τῶν ἄλλων σημείων» [244c], μοιάζει μικρή και ασήμαντη. Η τέχνη αυτή η οιονοϊστική (οιήσει- νοῦν- ἱστορίαν), που αργότερα την είπαν οιωτιστική, παρέχει στην ανθρώπινη γνώμη, λογικότητα και πληροφόρηση, εμπεριέχει ανθρώπινη και όχι θεία έμπνευση, «ἄτ' ἐκ διανοίας ποριζομένων ἀνθρωπίνῃ

²³⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 167

²³⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 167

οίησει νοῦν τε καὶ ἱστορίαν, οἰονοῖστικὴν ἐπωνόμασαν, ἣν νῦν οἰωνοιστικὴν τῷ ὦ σεμνύνοντες οἱ νέοι καλοῦσιν» [244c -244d].

Ὅσο τελειότερη λοιπὸν εἶναι ἡ μαντικὴ τέχνη ἀπὸ τὴν οἰωνοιστικὴν, κατ' ὄνομα καὶ κατὰ πράγμα, τόσο ωραιότερη εἶναι, κατὰ τὴ μαρτυρία τῶν παλίων, ἡ μανία ἀπὸ τὴ φρονημάδα, γιατί ἡ πρώτη ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸ θεὸ, ἐνῶ ἡ δευτέρα ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο²³⁶, «ὄσῳ δὴ οὖν **τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον μαντικὴ οἰωνοιστικῆς, τό τε ὄνομα τοῦ ὀνόματος ἔργον τ' ἔργου, τόσῳ κάλλιον μαρτυροῦσιν οἱ παλαιοὶ μανίαν σωφροσύνης τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ' ἀνθρώπων γιγνομένης»[244d].**

Τὸ δευτέρου εἶδος μανίας εἶναι ἡ θεϊκὴ ἐκεῖνη τρέλα, ποὺ κυρίεψε αὐτοὺς ποὺ ἦταν προορισμένοι γι' αὐτὴ καὶ δια μέσου τῶν, ἔδωσε προφητείες ποὺ ξεπλήρωσαν παλιῆς αμαρτίες, αρρώστιες καὶ μεγάλες δυστυχίες, ποὺ καταπλάκωναν γενιές ἀπὸ θεϊκὴ ὀργὴ γιὰ ἐπονείδιστα ἔργα, εἶναι ἡ καθαρτικὴ μανία «*μηὶν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μνημάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα, οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν ἠῦρετο.....,λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὐρομένη»*[244d-245a]. Ἡ δευτέρου λοιπὸν μανία εἶναι ἡ προφητικὴ δεινότητα.

Ὁ Πλάτων καὶ στὸν «Τίμαιο», διαχωρίζει τὴν μαντεία ἀπὸ τὴν προφητεία²³⁷. Οἱ μάντιες χρησιμοδοτοῦν ἐν καταστάσει μανίας ἢ ἐμπνεύσεως, ἐνῶ οἱ προφῆτες διερμηνεύουν τοὺς μαντικούς χρησμούς «*τοῦ δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρίνειν, ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γῶναι τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονα μόνῳ προσήκειν. ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντεῖαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος: οὗς μάντιες αὐτοὺς ὀνομάζουσιν τινες, τὸ πᾶν ἡγνοηκότες ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὗτι μάντιες, προφήται δὲ μαντευομένων δικαιοτάτα ὀνομάζονται ἄν*»[72a-b].

Ὁ μάντης δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ κρίνει τὰ ῥήματα καὶ τὰ ὀράματα ποὺ γεννᾶ ἐν ὥρᾳ θείας μανίας, αὐτὴ τὴ δουλειὰ τὴν ἀναθέτει ὁ νόμος στὸς προφῆτες, οἱ οἱποῖοι δὲν πρέπει

²³⁶ Ράμφορ Στ., 2003: 51

²³⁷ Ράμφορ Στ., 1999: 62

να ταυτίζονται με τους μάντεις γιατί οι μεν πρώτοι γεννούν τα μαντεύματα οι δε δεύτεροι τα ερμηνεύουν²³⁸.

Δ.2. Η ΠΟΙΗΤΙΚΗ MANIA

Τρίτη θεοζαλία και μανία είναι εκείνη που έρχεται απ' τις Μούσες και τρυπώνει στις ανθρώπινες ψυχές, *«τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχὴ τε καὶ μανία»*[245a]. Αυτή σαν κυριέψει ψυχή, την απαλή και ανέγγιχτη, την ξυπνάει και τη μεθάει για τραγούδια και για ποίηση, ψάλλει τα έργα των παλιών και παιδεύει τις μέλλουσες γενιές, *«λαβοῦσα ἀπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχὴν, ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατὰ τε ὠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει»* [245a].

Στο χωρίο αυτό, παρουσιάζονται οι προϋποθέσεις για τη γόνιμη δράση της ποιητικής μανίας και οι επιτεύξεις της σε πεδία επάλληλα: την θεότητα εκπροσωπούν οι Μούσες· από αυτές προέρχεται και είναι *«κατοκωχὴ τε καὶ μανία»*, δηλαδή κατάσταση όπου η ψυχή του ανθρώπου, κυριαρχημένη από τη θεική επίνοια βρίσκεται δίχως αυτοβουλία και δίχως λειτουργία ομαλή των αισθήσεων και του λογισμού²³⁹. Αυτή η μανία για να ευδοκιμήσει πραγματικά, χρειάζεται να καταλάβει απαλή και αγνή ψυχή *«λαβοῦσα ἀπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχὴν»*, ικανή να αισθάνεται τα πιο αγνά και οράματα ή ακούσματα και άχραντη από ιδεοληψίες ή περιπέτειες . Σε μια τέτοια ψυχή μόνο επενεργεί γόνιμα η ποιητική μανία καθώς την ξυπνά και την περιάγει σε μέθη βακχική ώστε μέσα της ν' αναβλύζουν τραγούδια και άλλα ποιήματα²⁴⁰ *«ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατὰ τε ὠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν»*.

Τέτοια τραγούδια και ποιήματα γεννημένα από τη μουσόληπτη ψυχή εξυμνούν τα κατορθώματα των θρυλικών ηρώων της παλαιά εποχής και επιπροσθέτως τα μεταξιώνουν αισθητικοηθικά²⁴¹ *«μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα»* γιγνόμενα παιδευτικά αγαθά, ηθικοπνευματικές παρακαταθήκες για τις επόμενες γενιές *«τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει»*.

²³⁸ Ράμφος Στ., 1999: 63τί

²³⁹ Δεσποτόπουλος Κ.,1997: 154-155

²⁴⁰ Δεσποτόπουλος Κ.,1997: 155

²⁴¹ Δεσποτόπουλος Κ.,1997: 155

Έτσι η ποίηση ερμηνεύεται και στην υπερβατική της προέλευση «ἀπὸ Μουσῶν», και στην υπαρξιακή φάση της δημιουργίας της «κατοκωχή τε καὶ μανία», και στην υποκειμενική της προϋπόθεση «λαβοῦσα ἀπαλήν και ἄβατον ψυχήν», και στο ιδιαίτερο θέμα της «μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα» και στη σοβαρή αποστολή της «τοὺς ἐπιγυνομένους παιδεύει»²⁴². Ο Πλάτων ακόμα και προσανατολισμένος στην καθαρὴ ερμηνεία της ποιητικῆς δημιουργίας, με αναγωγή μάλιστα στα μυστικομυθικά στοιχεία της «μανίας» και των «Μουσῶν» δε λησμονεῖ με καίρια προβολή την παιδευτική λειτουργία, που η ποίηση επιτελεῖ²⁴³. Με την ἔξαρση της παιδευτικῆς αὐτῆς λειτουργίας ολοκληρώνει και αποκορυφώνει την καθαρὴ θεωρία του για την ποίηση.

Αντίθετα εκείνος που ἔρχεται χωρίς μανία, μπρος στις πύλες της ποιήσεως, κρίνοντας πως η τεχνosύνη επαρκεί, ασήμαντος θα μείνει καθώς και η ποίηση του, και γρήγορα τα ἔργα του θ' αφανιστούν απ' τον «μανιασμένο»ποιητή, «ὄς δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητῆς ἐσόμενος, ἀτελής αὐτὸς τε και ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη.» [245a]. Τονίζεται δηλαδή, πως η ἔλλειψη της «μανίας Μουσῶν» ἐπάγεται αναπόδραστα ἔλλειψη δυνατότητας για γνήσια ποιητικὴ δημιουργία. Έτσι δηλώνεται σαφώς, πως ο «ἐκ τέχνης» ἔτσι απλά δεν καθιστᾶ αυτόματα κάποιον και «ἱκανὸς ποιητῆς» και ὅποιος επιχειρήσει ποιητικὴ δημιουργία χωρίς να κατέχεται ἀπὸ «μανία» ἔχοντας πεισθεῖ για την ἐπάρκεια της«τέχνης»και ο δῖος μένει μη κατορθωμένος ποιητῆς και παράγει μια ποίηση καταδικασμένη να σβύσει μπρος σε αὐτή που γεννήθηκε «μανικῶς»²⁴⁴.

Με το ἴδιο θέμα καταπιάνεται και στον διάλογο «Ἴωνα»- τον οποίο θεώρησαν συγγενικό λόγο με τον «Φαῖδρο», κορυφαῖοι πλατωνιστές ὅπως ο Zeller και ο Schleiermacher²⁴⁵-, λέγοντας πως αὐτό που διακρίνει τους καλοὺς ποιητές δεν εἶναι η τεχνική τριβή, ἀλλά η θεία ἐπίπνοια που τους διαποτίζει και το ἐνθεο πάθος που τους βακχεύει²⁴⁶, «πάντες γὰρ οἱ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἐνθεοὶ ὄντες και κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλά λέγουσι ποιήματα,βακχεύουσι και κατεχόμενοι,.... ποιητῆς ...οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἐνθεός τε γένηται και

²⁴² Δεσποτόπουλος Κ.,1997: 155

²⁴³ Δεσποτόπουλος Κ.,1997: 155

²⁴⁴ Δεσποτόπουλος Κ.,1997: 156

²⁴⁵ Λαουρδάς Α., (χ.χ): 20

²⁴⁶ Φιλολογική ομάδα Κάκτου,1993³: 171

ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ: ἕως δ' ἂν τουτὶ ἔχη τὸ κτῆμα, ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἄνθρωπός ἐστιν καὶ χρησμοδεῖν»[533e-534b].

Επομένως δεν είναι η τεχνική γνώση που κάνει τους ποιητές να δημιουργούν μεγάλα και ωραία γεννήματα αλλή η θεϊκή επίπνοια²⁴⁷, «ἄτε οὖν οὐ τέχνη ποιῶντες καὶ πολλὰ λέγοντες καὶ καλὰ περὶ τῶν πραγμάτων,... ἀλλὰ θεία μοῖρα, τοῦτο μόνον οἷός τε ἕκαστος ποιεῖν καλῶς ἐφ' ὃ ἡ Μοῦσα αὐτὸν ὄρμησεν.... οὐ γὰρ τέχνη ταῦτα λέγουσιν ἀλλὰ θεία δυνάμει, ἐπεὶ, εἰ περὶ ἐνὸς τέχνη καλῶς ἠπίσταντο λέγειν, κἂν περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων»[Ἰων 534c]. Είναι αυτό που ονομάζει τώρα στον «Φαίδρο» «μανία ἐκ Μουσῶν»

Οι ίδιοι οι χαρακτήρες του διαλόγου, έχουν αποτυπώσει σαφώς τα περί ποιητικής μανίας. Ο άτεχνος λόγος του Λυσία, για τον οποίο ο ίδιος κομψεύεται, ο εραστής του λόγου Σωκράτης που είναι ήδη κυριευμένος από τις Μούσες, και ο Φαίδρος, ο «επιγιγνόμενος» που διψά για το λόγο, και όντας άπειρος μαγεύτηκε από εκείνον του Λυσία μα τώρα στέκει έκθαμβος μπροστά στον μανιασμένο.

Η ποίηση όπως την επιθυμεί ο Πλάτων, μορφοποιείται τώρα στην παλινωδία. Αυτή είναι έργο ποιητικής μανίας, και είναι το ανώτερο απ' όλους τους μεγάλους μύθους²⁴⁸. Ο πλατωνικός μύθος, αποσκοπεί στην αισθητή παρουσίαση αιώνιων αρχετύπων. Ποιητικά έντεχνο για τον Πλάτωνα δεν είναι ο τερνευτός λόγος, αλλά το έσωθεν πνευματικά φωτισμένο δημιούργημα. Ο αποκλεισμός της «ηδυσμένης Μούσας», από την «Πολιτεία», οφειλόταν στην κατά τη γνώμη του τάση της, να ταυτίζει ad hoc το ηδύ με το αγαθόν αλλά και στο να μιμείται την αρετή, όχι να την αποτυπώνει. Τα δημιουργήματά της είναι κομψοεπή αλλά δεν μετέρχονται της θεϊκής μανίας.

Οι περί ποιήσεως αυτές διατυπώσεις του Πλάτωνα αποτελούν μια ακραία στιγμή της φιλοσοφίας του, μια στιγμή όπου παραμερίζονται οι λογικές δυνάμεις της ψυχής και το προσωπείο του αυστηρού φιλοσόφου, του προσηλωμένου στο δόγμα του «λογιστικού» και αποκαλύπτεται ο φιλόσοφος- ποιητής²⁴⁹. Η μεγάλη αυτή έξαρση της ποιητικής μανίας, με αντιστροφή σχεδόν της ιεραρχίας των αξιών της ευρύτερα προβεβλημένης στη φιλοσοφία του Πλάτωνος μπορεί να εξηγηθεί. Η γνήσια ποίηση ενέχει στην πηγή της, στην πρωταρχή της κάτι που δε δύναται να συλληφθεί λογικά, κάτι που δε μπορεί να

²⁴⁷ Φιλολογική ομάδα Κάκτου, 1993³: 171-173

²⁴⁸ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 171

²⁴⁹ Δεσποτόπουλος Κ., 1997: 156

υπαχθεί σε κανόνες ἄ πρόκειται για μια εξωλογική δύναμη που είναι συντελεστική της ποιητικής δημιουργίας²⁵⁰.

Στην «Πολιτεία» ο Πλάτων αναφέρει πως υπάρχει διαμάχη μεταξύ φιλοσοφίας και ποίησης²⁵¹, «ὅτι παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ **φιλοσοφία** τε καὶ **ποιητικῆ**»[607b]. Στο «Συμπόσιο» εκδηλώνεται εκτίμηση προς το λειτούργημα των ποιητών, αυτών ωστόσο που θεωρούνται ικανοί και ταγμένοι για να εγκωμιάσουν επάξια τον έρωτα²⁵², «οὐ δεινόν, φησίν, ὃ Ἐρυσίμαχε, ἄλλοις μὲν τισι **θεῶν ὕμνους καὶ παίονας** εἶναι ὑπὸ τῶν **ποιητῶν πεπονημένους**, **τῷ δὲ Ἔρωτι**, τηλικούτῳ ὄντι καὶ τοσοῦτῳ θεῷ, **μηδὲ ἕνα πώποτε** τοσοῦτων γεγονότων ποιητῶν πεπονηκέναι **μηδὲν ἐγκώμιον**; ... ἄλλ' οὕτως **ἡμέληται** τοσοῦτος θεός...»[177a-177c]. Προπάντων όμως χαρακτηρίζεται ο ίδιος ο Έρωσ ποιητής και χαρακτηρίζεται δημιουργός ποιητών, «**ποιητῆς ὁ θεὸς σοφὸς οὕτως ὥστε καὶ ἄλλον ποιῆσαι**: πᾶς γοῦν ποιητῆς γίγνεται, “ **κἂν ἄμουσος ἦ τὸ πρῖν, οὐδ' ἂν Ἔρωσ ἄψηται**. ὃ δὴ πρέπει ἡμᾶς μαρτυρίῳ χρῆσθαι, ὅτι ποιητῆς ὁ Ἔρωσ ἀγαθὸς ἐν κεφαλαίῳ **πᾶσαν ποίησιν τὴν κατὰ μουσικὴν**»[196e].

Η μανία -όπως έχει ήδη καταδειχθεί- είναι πηγή πολλών καλών έργων μέσα στη ζωή, περισσότερα δε είναι εκείνα που προέρχονται από θεϊκή μανία, «**τοσαῦτα μὲν σοι καὶ ἔτι πλείω ἔχω μανίας γιγνομένης ἀπὸ θεῶν λέγειν καλὰ ἔργα**» [245b]. Επομένως η μανία δεν πρέπει να προκαλεί φόβο, ούτε να προκρίνεται ο μη εραστής, ο μη «μανιασμένος» έναντι του εραστού, «ὥστε τοῦτό γε αὐτὸ μὴ **φοβώμεθα**, μηδέ τις ἡμᾶς λόγος **θορυβεῖτω δειδιττόμενος** ὡς πρὸ τοῦ **κεκινήμενου** τὸν **σώφρονα** δεῖ **προαιρεῖσθαι φίλον**»[245b]. Αυτό που πρέπει ν' αποδειχτεί είναι το αντίθετο· πως ο έρωσ, η μανία αυτή, δίνεται στους ανθρώπους από τους θεούς, για την πιο μεγάλη ευδαιμονία, «**ἡμῖν δὲ ἀποδεικτέον αὐτὸν τοῦναντίον, ὡς ἐπ' εὐτυχία τῆ μεγίστη παρὰ θεῶν ἢ τοιαύτη μανία δίδονται**»[245b - 245c].

Όμως, «**ἢ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή**»[245c], σ' εκείνους που όπως τονίζει στην «7^η Επιστολή», χάρη σε ένα εσωτερικό τους βίωμα είναι σε θέση να συλλάβουν τα έσχατα μυστικά του κόσμου, κατά το απρόσιτο στη διάνοια βάθος τους²⁵³. Είναι πιθανόν, πως ο Πλάτων, υπονοεῖ εδώ το Δημόκριτο και τους

²⁵⁰ Δεσποτόπουλος Κ., 1997: 157

²⁵¹ Griswold L.C., 2012

²⁵² Δεσποτόπουλος Κ., 1997: 176

²⁵³ Παπανούτσος Ε., 2002: 84

οπαδούς του, που υποστήριζαν πως όλα είναι άψυχα και ότι ο κόσμος, είναι έργο τυφλής τύχης²⁵⁴. Ο «δεινός ανήρ» απαντάται και σε άλλους δυο λόγους του Πλάτωνα, και θεωρείται βέβαιο, πως με αυτό τον προσδιορισμό υπονοείται ο μεγάλος αντίπαλος του Πλάτωνα, Δημόκριτος²⁵⁵. Ο Δημόκριτος λοιπόν, ο υλισμός και οι οπαδοί τους, δε θα πειστούν, αλλά οι «σοφοί», οι φιλόσοφοι της ιδέας θα την εναγκαλίσουν.

Πρωτού γίνει λόγος για τον Έρωτα, είναι αναγκαίο να γίνει λόγος για την ψυχή. Να γίνει λόγος, για την ουσία της, την κίνησή της και την ανάμνησή της. Γιατί ό έρωσ είναι ολκός της ψυχής, είναι ο ίμερος της ψυχής, είναι η δαιμόνια ψυχική δύναμη που οδηγεί τον άνθρωπο προ της ιδέα²⁵⁶. Η ουσία του έρωτος θα κατανοηθεί, εφόσον κατανοηθεί αρχικά η ουσία της ψυχής, τα πάθη, τα έργα και τα ενεργήματά της· «δεῖ οὖν πρώτον ψυχῆς φύσεως περί θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τάληθες νοῆσαι»[245c]. Τότε και μόνον τότε θα καταδειχθεί, η ανωτερότητα του εραστή, του πνευματικού καθοδηγητή, που με έρωτα, με θεία αγάπη θα καθοδηγήσει την ψυχή του ερώμενου.

Δ.3. Ο ΜΕΓΑΛΟΣ ΜΥΘΟΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

*«ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο
πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω
βαθὸν λόγον ἔχει»²⁵⁷ [Τα πέρατα της
ψυχής δε θα βρείς προχωρώντας, όσο
μακριά και αν σε φέρει ο δρόμος σου·
τόσο βαθύ λόγο περιέχει] Ηράκλειτος*

²⁵⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 183

²⁵⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 183

²⁵⁶ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 183

²⁵⁷ Diels H.- Kranz W., 1903: 68

Δ.3.1 Ο ΟΡΟΣ ΨΥΧΗ ΣΤΟΥΣ ΠΡΟΓΕΝΕΣΤΕΡΟΥΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Πριν εξετασθεί ο μύθος της ψυχής στην παλινωδία του Σωκράτη, κρίνεται σκόπιμο να γίνει μια σύντομη ανασκόπηση του όρου «ψυχή». Με την παρουσίαση αυτή θα γίνει εμφανής η σταδιακή πρόοδος του όρου ως προς την πυκνότητα της ουσίας του, αλλά κυρίως θα καταδειχθούν οι φιλοσοφικές καταβολές του Πλάτωνα και η δική του ριζοσπαστική απόδοση της εικόνας της ψυχής σε σχέση με τους προγενέστερους. Τέλος και εν συντομία κρίνεται σκόπιμο να γίνει αναφορά στο πως εξέλαβε και εξέλιξε τον όρο, το πνευματικό παιδί του Πλάτωνα ο Αριστοτέλης καθώς και οι μεταγενέστεροι Επικούριοι και Στωικοί.

Στον Όμηρο, ο ρόλος της ψυχής δεν είναι ηγετικός, δεν εξουσιάζει το σώμα και εν γένει δεν απασχολεί, παρά μόνο στο βαθμό που γίνεται αναφορά στους νεκρούς. Κανείς δεν ενδιαφέρεται για τη σωτηρία της, την ταύτισή της με το αγαθό ή τη μετέπειτα τύχη της μέσω της μετεμψύχωσης. Μετεμψύχωση δεν υπάρχει²⁵⁸. Η ομηρική ψυχή διαμένει ως σκιά στον Άδη και ως τέτοια πλανιέται ως απολειφάδι αυτού που ήταν κάποτε στην επίγεια ζωή²⁵⁹. Γενικά η ψυχή σχετίζεται με την ανθρώπινη ζωή και συχνά οι ομηρικοί ήρωες ευρισκόμενοι σε κίνδυνο αναφέρουν πως ρισκάρουν την ψυχή τους²⁶⁰, όπως ο Αχιλλέας «έπει πάθον ἄλγεα θυμῷ αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος πολεμίζειν»[Ιλιάδ.Ι.322]²⁶¹.

Ο Πλάτων «άνοιξε» τον δικό του πόλεμο με τον Όμηρο, μη μπορώντας να ανεχτεί την υπέρμετρη αγωνία και τον υπέρμετρο μόχθο για την καταξίωση και την απόκτηση δόξας, για την υστεροφημία και την αθανασία αυτής· αθανασία που πραγματοποιείται μέσα στον κόσμο των ζωντανών. Ο Πλάτων μίλησε για την αθανασία και τη σωτηρία της ψυχής, που ως έδρα κατ' αυτόν των διανοητικών και ηθικών δυνάμεων, είχε πολύ μεγαλύτερη σημασία απ' ότι το σώμα²⁶².

Στο δέκατο βιβλίο των «Νόμων», ο Πλάτων παρατηρεί ότι η πλάνη στις φιλοσοφικές υποθέσεις των αρχαιότερων φυσιολόγων, πηγάζει κατά ένα μεγάλο μέρος, στο ότι

²⁵⁸ Αρβανιτάκης Τ., 1990: 145

²⁵⁹ Γεωργούλης Δ.Κ., 2007: 61

²⁶⁰ Lorenz H., 2009

²⁶¹ Monro B. D- Allen.W. Th., 1920

²⁶² Guthrie W.K.C., 2004: 88

θεωρούν πρώτα και κύρια στοιχεία τη φωτιά, το νερό, τη γη και τον αέρα και την ψυχή σαν κάτι δευτερεύον που παράγεται από αυτά²⁶³, «γὰρ δεῖ σε εἶναι τῶν λόγων—κινδυνεύει γὰρ ὁ λέγων ταῦτα πῶρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα πρῶτα ἡγεῖσθαι τῶν πάντων εἶναι, καὶ τὴν φύσιν ὀνομάζειν ταῦτα αὐτά, ψυχὴν δὲ ἐκ τούτων ὕστερον»[891c].

Τον 7^ο και 6^ο, π.Χ αιώνα μια καινούργια διονυσιακή λατρεία, διαδίδεται, προβάλλοντας μια νέα άποψη για το σώμα και την ψυχή. Πρόκειται για τον συμβατικά οριζόμενο «ορφισμό»²⁶⁴. Οι ορφικοί θεωρούσαν, πως οι εσωτερικές, οι μύχιες σκέψεις, τα βαθιά συναισθήματα και η φαντασία αποτελούσαν εκφάνσεις ενός «εσωτερικού» ανθρώπου²⁶⁵. Η εξαντικειμενικοποίηση όλων αυτών, σε μια ιδιαίτερη ουσία που κατοικούσε στον άνθρωπο, ονομάστηκε «ψυχή»²⁶⁶. Η ψυχή τώρα από το ομηρικό απολειφάδι, που σέρνεται στον σκιερό Άδη, μετατρέπεται τώρα σε κάτι καθαρό και ένθεο.

Οι σπουδαιότερες αντιλήψεις των ορφικών για την ψυχή, ενσωματώθηκαν στον πυθαγορισμό²⁶⁷ και δεν μπορεί ν' αμφισβητηθεί πως η περί ψυχής διδασκαλία του Πλάτωνος κατάγεται από τις δικές τους πρότερες αντιλήψεις. Σε γενικές γραμμές το δόγμα του ορφισμού για την ψυχή, πίστευε πως αυτή ήταν δέσμια του σώματος, και πως ο άνθρωπος οφείλει, απέχων από τις σωματικές ηδονές, ν' απελευθερώσει την ψυχή του από την ειρκτή του σώματος. Ο θάνατος αποτελεί βέβαια λύτρωση για την ψυχή αλλά μόνο προσωρινή, για μετ' ολίγον πάλι αυτή δεσμεύεται μέσα σε άλλο σώμα-ανθρώπου ή ζώου- και ο "κύκλος αυτός της γενέσεως" συνεχίζεται²⁶⁸.

Ο Πλάτων σαφέστατα επηρεασμένος από τις αντιλήψεις αυτές, τις μνημονεύει συχνά στα έργα του, «καὶ γὰρ **σῆμά** τινές φασιν αὐτὸ **εἶναι τῆς ψυχῆς**, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι: σημαίνῃ ἢ ψυχῇ, καὶ ταύτῃ **‘σῆμα’ ὀρθῶς** καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ **Ἵορφέα** τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς **δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζῃται, δεσμοτηρίου εἰκόνα**»[Νομ.400c]. Στο ίδιο έργο αναφέρει επίσης :«ἀλλὰ **Ἵορφικοί** τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνωστο ἡμῶν τοῖς τότε, **ἀψύχων** μὲν ἐχόμενοι πάντων, **ἐμψύχων** δὲ τούναντίον πάντων ἀπεχόμενοι»

²⁶³ Παπανούτσος Ε., 2002: 65

²⁶⁴ Αρβανιτάκης Γ., 1990: 146

²⁶⁵ Αρβανιτάκης Γ., 1990: 146

²⁶⁶ Αρβανιτάκης Γ., 1990: 146

²⁶⁷ Αρβανιτάκης Γ., 1990: 147

²⁶⁸ Παπανούτσος Ε., 2004: 5

[Νόμ.782c-d] και «οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῶ ὄντι πάσαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Αἴδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει»[Φαιδ. 69c]. Στην «Πολιτεία» επίσης, αναφέρει «καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδόν τινα παρέδωσαν βίου Ὀμηρικὴν, ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτὸς τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἠγαπήθη, καὶ οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πη δοκοῦσιν εἶναι»[Πολ.Χ.600b].

Οἱ Πυθαγόρειοι ασπάστηκαν τὴ ριζικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴ, καὶ τὴν ἀνωτερότητα τῆς δεύτερης, τὴν εποχὴ πού ἡ πνευματικὴ ἀφρόκρεμα τῆς εποχῆς ἐξυμνοῦσε τὸ σῶμα²⁶⁹. Ἡ πίστη στὴν μετεμψύχωση, προϋπέθετε τὴ μετὰ θάνατον ἐπιβίωσή τῆς, συνεπῶς τὴν ἀθανασία τῆς. Ἀν στὸν ὀρφισμό ἡ ψυχικὴ κάθαρση, συσχετιζόταν με τὴν τελετουργία, τώρα στους Πυθαγόρειους, σχετιζόταν με τὴ φιλοσοφία, πού ἐπέτρεπε τὴν καλλιέργεια τοῦ θεϊκοῦ στοιχείου ἐντὸς τοῦ ἀνθρώπου. Τὴν πυθαγόρεια αὐτὴ ἀντίληψη ἀσπάστηκε ἀκόμα καὶ ὁ Shakespeare στὸν «Ἐμπορο τῆς Βενετίας» με μιὰ ἀντίστροφη ὡστόσο πρόσληψη²⁷⁰, «*O, be thou damn'd, execrable dog! And for thy life let justice be accused. Thou almost makest me waver in my faith. To hold opinion with Pythagoras, That souls of animals infuse themselves. Into the trunks of men*».

Ἡ ἀποτύπωση τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ιδιοτήτων τῆς ἔχει πλέον ἀρχίσει ν' ἀλλάζει καὶ στὴν λογοτεχνία καὶ τὴν λογογραφία. Ἡ ψυχὴ δὲν ἐγκλείεται ἀπλᾶ στὶς ζωντανές ὑπάρξεις, ἀλλὰ ἀποδίδεται σε αὐτὴ μιὰ εὐρεία γκάμα ἐκφάνσεων καὶ ἐκφράσεων²⁷¹. Ἡ ψυχὴ τώρα εἶναι αὐτὴ πού κυριεύεται ἀπὸ ἐρωτικὴ ἐπιθυμία «ἔρως γὰρ ἄνδρας οὐ μόνους ἐπέρχεται ἀδ' ἡμιθέων, ἀλλὰ καὶ θεῶν ἄνω ψυχὰς χαράσσει κάπνι πόντον ἔρχεται· καὶ τόνδ' ἀπείργειν οὐδ' ὁ παγκρατῆς σθένει Ζεὺς, ἀλλ' ὑπέικει καὶ θέλων ἐγκλίνεται»²⁷² [Εὐριπ. fragm.431], δοκιμάζει ἀγάπη, μῖσος, χαρὰ καὶ πόνος²⁷³. τίποτα δὲ λαβώνει τὴν ψυχὴ περισσότερο ἀπὸ τὴν ἀτίμωση, λέει ὁ Αἴας σε χαμένη τραγωδία²⁷⁴ «οὐκ ἦν ἄρ'

²⁶⁹ Παπανούτσος Ε., 2002: 69, Kenny Α., 2004:229

²⁷⁰ Kenny Α., 2004: 231

²⁷¹ Lorenz Η.,2009

²⁷² Nauck Α., 1889: 493

²⁷³ Lorenz Η.,2009

²⁷⁴ Lorenz Η.,2009

οὐδὲν πῆμ' ἐλευθέραν **δάκνον ψυχὴν** ὁμοίως ἀνδρὸς ὡς ἀτιμία»[Adespota.fragm.110]²⁷⁵ και η ψυχὴ του Οιδίποδα θρηνεῖ για τὴν πόλη «ἢ δ' ἐμὴ **ψυχὴ** πόλιν τε κάμει καὶ σ' ὁμοῦ στένει»²⁷⁶[Σοφ.Οιδ.Τυραν.64]. Σε ἀπόσπασμα τῆς χαμένης τραγωδίας του «Θησεύς», ο Ευριπίδης κάνει λόγο για ἐπιθυμητὴ ψυχὴ που εἶναι καλὴ και ἐγκρατὴς «ἀλλ' ἔστι δὴ τις ἄλλος ἐν βροτοῖς ἔρωσ **ψυχῆς** δικαίας σώφρονός τε κάγαθῆς»[fragm.388]²⁷⁷, ἐνὸς στον «Ἰπόλυτο» παινεύει τὴν ἀγνή ψυχὴ του ὁμόνυμου ἥρωα²⁷⁸ «οὐδὲ ταῦτα γὰρ σκοπεῖν πρόθυμός εἰμι, **παρθένον ψυχὴν ἔχων**»²⁷⁹[1005-1006].

Πέραν τούτων ἡ ψυχὴ συνδέεται με τὴν τόλμη και τὸ θάρρος, ὡς ιδιότητες που ἀναβλύζουν ἀπὸ τὴν ψυχὴ, ἰδιαίτερα σε ἐν πολέμῳ καταστάσεις, ἀποψη που προσεταιρίζεται και ὁ Πλάτωνας στον «Λάχητα», ὅπου ὀρίζει τὴν τόλμη ὡς δύναμη τῆς ψυχῆς²⁸⁰, «πειρῶ δὴ καὶ σύ, ὦ Λάχης, τὴν ἀνδρείαν οὕτως εἰπεῖν... Λάχης: δοκεῖ τοίνυν μοι **καρτερία τις εἶναι τῆς ψυχῆς...** οὐκ ἄρα τὴν γε τοιαύτην **καρτερίαν ἀνδρείαν ὁμολογήσεις εἶναι**»[Λαχ.192b-d]. Ἡ ψυχὴ τώρα λοιπὸν ἔχει πάθη και ιδιότητες, εἶναι φορέας ἠθικῶν ποιότητων και ἐσωτερικοῦ σθένους. Ὁ Θουκυδίδης στον «Ἐπιτάφιο του Περικλέους» ὀνομάζει γενναίους σὲ τὴν ψυχὴ, ὅσους γνωρίζουν τὸ καλὸ και τὸ κακὸ και μολαταῦτα ρίχνονται με θάρρος στον κίνδυνο²⁸¹ «κράτιστοι δ' ἀντὶ τὴν **ψυχὴν** δικαίως κριθεῖεν οἱ τὰ τε δεινὰ καὶ ἡδέα σαφέστατα **γινώσκοντες** καὶ διὰ ταῦτα **μὴ ἀποτρεπόμενοι ἐκ τῶν κινδύνων**»²⁸²[2.40.3].

Ὅλες οἱ παραπάνω ἀναφορές, υποδηλώνουν μιὰ σημασιολογικὴ μετατόπιση ἢ καλύτερα διεύρυνση του ὅρου ψυχὴ.

Οἱ ἀπόψεις του Ηρακλείτου και του Παρμενίδη μπόλιασαν ἐπίσης τὴν ψυχὴ του Πλάτωνα²⁸³. Ἡ ἀποψη πως ὅλα βρίσκονται σε μιὰ συνεχὴ μεταβολὴ και πως τίποτα δὲν παραμένει ἴδιο, συντείνει σὲ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς ἀπαγκίστρωσης ἀπὸ τὸν αἰσθητὸ μεταβαλλόμενο κόσμο και σὲ τὴν ἀναζήτηση ἐνὸς σταθεροῦ ἀντικειμένου που θα δύναται ν' ἀποτελέσει πηγὴ γνώσης. Ὁ Παρμενίδης ἐπίσης υποστήριξε πως ὑπάρχει μιὰ παρόμοια

²⁷⁵ Nauck A., 1889: 861

²⁷⁶ Jebb R., 1887

²⁷⁷ Nauck A., 1889: 479

²⁷⁸ Lorenz H., 2009

²⁷⁹ Kovacs D., 1995

²⁸⁰ Lorenz H., 2009

²⁸¹ Lorenz H., 2009

²⁸² Jones S. H. - Powell E. J., 1942

²⁸³ Guthrie W.K.C., 2004: 89

σταθερή πραγματικότητα, που μπορεί ν' ανακαλυφθεί μόνο μέσω της ενέργειας του νου, χωρίς καμιά ανάμειξη των αισθήσεων²⁸⁴. Το αντικείμενο της γνώσης, πρέπει να είναι αμετάβλητο και αιώνιο, εκτός χρόνου και μεταβολής, ενώ οι αισθήσεις μας φέρνουν σ' επαφή με ό,τι είναι μεταβλητό και φθαρτό²⁸⁵. Τέλος και ο Αλκμαίων συναινεί, πως η αίσθηση δε μπορεί ν' αποτελέσει γνώση για τους ανθρώπους²⁸⁶.

Πάνω σε αυτές τις μεταφυσικές καταβολές, και σε συνάρτηση αυτών με τη διδασκαλία του Σωκράτη, ο Πλάτων υποστήριξε πως τα αντικείμενα της γνώσης δεν θα έπρεπε να ταυτιστούν με τίποτα στον αισθητό κόσμο, αλλά ως ενυπάρχοντα σε έναν ιδανικό κόσμο πέραν χρόνου και τόπου²⁸⁷. Αυτή συνοπτικά είναι και η θεωρία του περί «Ιδεών», στις οποίες γίνεται κοινωνός η ψυχή. Αυτή την κοινωνία της ψυχής μέλλεται να παραστήσει ο Πλάτων με το μύθο της ψυχής. Η ψυχή και η τροφή της, μέσω της αναζήτησης της αλήθειας, ήταν το σταθερό αγαπημένο θέμα του Πλάτωνα και η μόνιμη απασχόληση του Σωκράτη²⁸⁸, ο οποίος κατηγορούσε τους άλλους για την παραμέλησή της, «*φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις*»[Απολ.29ε].

Συνοπτικά μιλώντας, η ψυχή στον Αριστοτέλη ορίζεται ως είδος και εντελέχεια του σώματος, το οποίο και ενέχει ζωή σε κατάσταση της δυνατότητας²⁸⁹. Εν ολίγοις η οργανική ζωή δε δύναται να εξηγηθεί μηχανικώς, αλλά επί τη βάσει της υπάρξεως μιας εντελεχειακής αρχής²⁹⁰. Η ψυχή δεν πατρωνάρει το σώμα ούτε βρίσκεται φυλακισμένη σε αυτό. Είναι ένα άρρηκτο σύνολο, ψυχή και σώμα αποτελούν ένα όλον²⁹¹. Φυτά, ζώα και άνθρωποι έχουν ψυχή, μόνο που στον τελευταίων την ψυχή εδρεύει ο νους, ο λόγος²⁹². Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, η ψυχή ενός έμβιου οργανισμού, είναι η πηγή όλων των λειτουργιών, από το μεταβολισμό και την αναπνοή μέχρι τη σκέψη²⁹³.

²⁸⁴ Guthrie W.K.C., 2004: 89

²⁸⁵ Guthrie W.K.C., 2004: 89

²⁸⁶ Wan- Soo, 1981: 19

²⁸⁷ Guthrie W.K.C., 2004: 90

²⁸⁸ Θεοδωρόπουλος Τ., 2007: 119

²⁸⁹ Γεωργούλης Δ.Κ., 2007: 301

²⁹⁰ Γεωργούλης Δ.Κ., 2007:301

²⁹¹ Kenny A., 2004: 242-243

²⁹² Kenny A., 2004: 245

²⁹³ Lorenz H.,2009

Η επικούρεια φιλοσοφία, θέλει την ψυχή αποτελούμενη από άτομα απρόσληπτης ουσίας, η οποία της δίνει και τη δυνατότητα πρόσληψης των αισθήσεων²⁹⁴. Τέλος οι Στωικοί, διακρίνουν τρία είδη "πνεύματος". Το κατώτερο αναφέρεται στα άψυχα σώματα (π.χ. πέτρα) και στη συνοχή μελών όπως είναι τα δόντια και τα κόκκαλα, το ενδιάμεσο που καλείται και ουδέτερο, αναφέρεται στις ζωτικές λειτουργίες των φυτών και σε λειτουργίες εμβίων όντων όπως ο μεταβολισμός και η ανάπτυξη και τέλος το τρίτο και ανώτερο είναι η ψυχή που καθορίζει όλες τις νοητικές και ψυχικές λειτουργίες²⁹⁵.

Δ.3.2 Η ΨΥΧΗ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΚΑΙ ΟΙ ΙΔΙΟΤΗΤΕΣ ΠΟΥ ΤΗΣ ΑΠΟΔΙΔΕΙ ΣΤΟ "ΦΑΙΔΡΟ"

«*Ψυχή πᾶσα ἀθάνατος*» [245c]. Η ρήση αυτή τίθεται ad hoc, χωρίς διαλεκτική προετοιμασία, καθώς θεωρείται δεδομένη, από τον «Φαίδωνα», το «Συμπόσιο» και την «Πολιτεία»²⁹⁶. Κυρίως σε αυτά τα τρία έργα εκτυλίχθηκε ενδελεχώς η εννοιολογική «γκάμα» των εκφάνσεων της ψυχής.

Ο προσδιορισμός «πάσα», προκάλεσε προβληματισμούς στους μελετητές, γιατί δεν ήταν δυνατό να προσδιοριστεί, αν με αυτό εννοείτο "κάθε ψυχή" ή "η εν συνόλω ψυχή" ή "η ψυχή του κόσμου". Η μόνη διευκρίνιση μπορεί να δοθεί, από το ίδιο το κείμενο και με φράση που ακολουθεί αργότερα σύμφωνα με την οποία, «*ψυχή πᾶσα παντός ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου*»[246b]. Η ψυχή εμφανίζεται σε σχέση επιμελείας, επιστασίας και εξουσίας προς το άψυχο, σχέση που προεκτείνει επί ατομικού επιπέδου την ενέργεια της ψυχής του κόσμου και πηγή της ζωής. Άρα το «*Ψυχή πᾶσα*» δε σημαίνει ούτε «κάθε ψυχή» ούτε «όλη η ψυχή» αλλά κάτι κοινό μεταξύ τους, σημαίνει «ό,τι είναι ψυχή» τουτέστιν την συνολικότητα στην ατομικότητά της²⁹⁷.

Στον «Φαίδωνα», ο Σωκράτης κάνει λόγο για προϋπαρξη της ψυχής, μα και για την επιβίωσή της, μετά το θάνατο του σώματος²⁹⁸, ούτως ώστε να καταλήξει στην απόλυτη

²⁹⁴ Lorenz H.,2009

²⁹⁵ Lorenz H.,2009

²⁹⁶ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 184

²⁹⁷ Ράμφορ Στ., 2003: 53

²⁹⁸ Αραποπούλου Κ.,1975: 11

αθανασία της ψυχής και στο συμπέρασμα πως η ψυχή είναι ομοιότατη, προς το θείο και αθάνατο και νοούν και απλούν και αδιάλυτο και πάντοτε προς ευατόν όμοιον²⁹⁹, «τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχή»[80b]. Για το λόγο αυτό κρίνεται σκόπιμη μια μικρή παρέκβαση από τον «Φαίδρο» και παρουσίαση των επιχειρημάτων περί αθανασίας της ψυχής, όπως διατυπώνονται στον «Φαίδωνα». Τέλος και πριν αρχίσει ξανά η εξέταση της ψυχής στον «Φαίδρο», θα γίνει μια μικρή αναφορά στις περί αθανασίας της ψυχής απόψεις, όπως διατυπώθηκαν στην «Πολιτεία» και στον «Τίμαιο».

Το σκηνικό του διαλόγου διαδραματίζεται μέσα στην φυλακή, όπου ο Σωκράτης συνομιλεί με μαθητές και φίλους, λίγο πριν πιεί το κώνειο³⁰⁰. Εκεί ο Σωκράτης ατάραχος μπροστά στον επικείμενο θάνατό του, αλλά και τη σκυθρωπή παρέα του, διατρανώνει πως ο φιλόσοφος, ως γνήσιος εραστής της φρονήσεως, στην έννοια της οποίας περιέχεται κάθε αρετή, μπροστά στην ιδέα του θανάτου δε νιώθει φόβο αλλά τουναντίον την απελευθέρωση της ψυχής από τα δεσμά του σώματος, «οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκουν μελετῶσι, καὶ τὸ τεθνάναι ἥκιστα αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερὸν... εἰ γὰρ διαβέβληνται μὲν πανταχῆ τῷ σώματι, αὐτὴν δὲ καθ' αὐτὴν ἐπιθυμοῦσι τὴν ψυχήν»[67e].

Η αληθινή αρετή είναι «κάθαρσίς τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις» είναι «καθαρμός»[69c]. Η κάθαρση, ως απολύτρωση της ψυχής, από τα δεσμά του σώματος, είναι έργο της ορθής φιλοσοφίας³⁰¹. Οι κεκαθαρμένοι αντιμετωπίζουν τον θάνατο με εμπιστοσύνη και πηγαίνουν στον Άδη με βέβαια ελπίδα, πως εκεί θα βρουν προστάτες (θεούς) και φίλους, όχι λιγότερο αγαθούς από τους εδώ. Με αυτή την πεποίθηση περιμένει και ο Σωκράτης, ατάραχος τον θάνατο³⁰², «ἀπολογοῦμαι, ὡς εἰκότως ὑμᾶς τε ἀπολείπων καὶ τοὺς ἐνθάδε δεσπότας οὐ χαλεπῶς φέρω οὐδ' ἀγανακτῶ, ἡγούμενος κάκει οὐδὲν ἧττον ἢ ἐνθάδε δεσπόταις τε ἀγαθοῖς ἐντεύξεσθαι καὶ ἐταίροις»[69d-e].

Όμως, ό,τι υποστηρίχτηκε από τον Σωκράτη, δεν αποδείχτηκε, και αν η ψυχή εξαφανίζεται μετά τον θάνατο, τότε τίποτα απ' όσα ανέπτυξε δεν ισχύει. Έτσι τίθεται στη

²⁹⁹ Αραποπούλου Κ., 1975: 85

³⁰⁰ Παπανούτσος Ε., 2004: 10-11

³⁰¹ Παπανούτσος Ε., 2004: 13

³⁰² Παπανούτσος Ε., 2004: 14

συζήτηση το κύριο θέμα του διαλόγου που είναι η **αθανασία της ψυχής**. Ο Σωκράτης αρχίζει τον λόγο περί αποδείξεως της αθανασίας της ψυχής ως εξής: «*περι αὐτῶν τούτων βούλει διαμυθολογῶμεν, εἴτε εἰκὸς οὕτως ἔχειν εἴτε μή*»[70b]. Με αυτή τη φράση ο Πλάτων δια στόματος Σωκράτη, θέλει να εμπνεύσει τους αναγνώστες με λόγους παραμυθητικούς. Διαμυθολώ σημαίνει επί λέξει, πλάθω και αφηγούμαι μύθους³⁰³. Τα επιχειρήματα περί αθανασίας της ψυχής, θα καταδείξουν πως πρόκειται για μια ευλογοφανή υπόθεση που αξίζει να πιστέψουμε, για μια βεβαιότητα περισσότερο ηθική παρά θεωρητική και επιστημονική³⁰⁴.

Η πρώτη απόδειξη είναι το **επιχείρημα των εναντίων**. Μεταξύ των εναντίων υπάρχει πάντα μια αντίθεση (ωραίο-άσχημο, δίκαιο- άδικο κ.ο.κ), το ένα γίνεται πάντοτε εκ του άλλου³⁰⁵. Σε κάθε ζεύγος εναντίων, δύναται να ανευρεθούν δύο πόλοι γενέσεως. Για παράδειγμα ένα μεγάλο δέντρο, προέρχεται από την ανάπτυξη ενός μικρού, μα και ένα μικρό κούτσουρο προέρχεται από την κοπή ενός μεγάλου δέντρου. Εδώ έχουμε δυο γενέσεις, που αφορούν τα ενάντια μεγάλο- μικρό· εν προκειμένω η μια ονομάζεται **αυξάνεσθαι** και η άλλη **φθίνειν**. Το ίδιο μεταξύ ύπνου και εγρηγόρσεως, υπάρχει η μια που είναι το **αποκοιμάσθαι** και η άλλη που είναι το **ξυπνάν**³⁰⁶.

Αντίθεση υπάρχει μεταξύ ζωής και θανάτου και επομένως και εδώ θα έχουμε δυο γενέσεις. Η μια θα είναι το **αποθνήσκειν** και η άλλη το **αναζήν**³⁰⁷. Ότι η μεν πρώτη υπάρχει, είναι γεγονός αδιαμφισβήτητο, κανείς δεν αμφιβάλλει για τον θάνατο. Εάν όμως δεν υπάρχει το **αναζήν**, αυτή η θα είναι η μοναδική εξαίρεση του νόμου των αντιθέτων και «*ἀλλὰ ταύτη χωλὴ ἔσται ἡ φύσις; ἢ ἀνάγκη ἀποδοῦναι τῷ ἀποθνήσκειν ἐναντίαν τινὰ γένεσιν*»[71e]. Εξ άλλου, αν υπάρχει μεν γίγνεσθαι εκ της ζωής προς το θάνατον- **το αποθνήσκειν**-, αλλά όχι και τανάπαλιν, εκ του θανάτου προς την ζωή γίγνεσθαι- **το αναζήν ἢ αναβιώσκεσθαι**-, ο θάνατος θα είχε προ πολλού σκεπάσει τον κόσμο και η ζωή θα είχε αφανισθεί. Άρα «*ἔστι τῷ ὄντι καὶ τὸ ἀναβιώσκεσθαι καὶ ἐκ τῶν τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίγνεσθαι καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι* »[72d].

³⁰³ Παπανούτσος Ε., 2004: 14

³⁰⁴ Παπανούτσος Ε., 2004: 15

³⁰⁵ Παπανούτσος Ε., 2004: 15

³⁰⁶ Παπανούτσος Ε., 2004: 15

³⁰⁷ Παπανούτσος Ε., 2004: 15

Το δεύτερο επιχείρημα για την απόδειξη της αθανασίας της ψυχής, είναι το **επιχείρημα της αναμνήσεως**³⁰⁸. Βάσει μακράς διαλεκτικής συζήτησης, εξάγεται το συμπέρασμα πως πάσα μάθηση, είναι στην ουσία ανάμνηση, δηλαδή ανάκτηση μιας άλλοτε οικείας γνώσης. Επομένως οι ιδέες, οι γνώσεις έχουν κατά τον Πλάτωνα εγγραφεί στο νοητικό κώδικα κάθε ανθρώπου, προ της γεννήσεώς του και κατ' αυτήν χάνονται *«λαβόντες πρὶν γενέσθαι γιγνόμενοι ἀπωλέσαμεν»*[75e]. Ὑστερα μεταχειριζόμενος τις αισθήσεις αποκτά εκ νέου τις γνώσεις εκείνες, τις οποίες και πρότερα είχε και η διαδικασία αυτή είναι το **μανθάνειν**, είναι η εκ νέου απόκτηση γνώσεων μέσω της εμπειρίας και της αναμνήσεως *«ὕστερον δὲ ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι περὶ αὐτὰ ἐκείνας ἀναλαμβάνομεν τὰς ἐπιστήμας ἅς ποτε καὶ πρὶν εἶχομεν, ἅρ' οὐχ ὁ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἴη; τοῦτο δὲ που ἀναμιμνήσκεσθαι λέγοντες ὀρθῶς»*[75e]. Επομένως εξάγεται το συμπέρασμα πως οι ψυχές πριν την ενσωμάτωσή τους σε όντα και είχαν την δύναμη της γνώσης, *«αἰ ψυχὰ καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἶδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον»*[76c].

Η σύνθεση των δυο επιχειρημάτων θα παραδώσει το απόλυτο της αθανασίας της ψυχής. Αφού η ψυχή προϋπάρχει, έρχεται στη ζωή από τον θάνατο, και πρέπει πάλι (βάσει του επιχειρήματος των εναντίων) να επανέλθει εκ του θανάτου στη ζωή³⁰⁹ *«εἰ θέλετε συνθεῖναι τοῦτόν τε τὸν λόγον εἰς ταῦτόν καὶ ὃν πρὸ τούτου ὡμολογήσαμεν, τὸ γίνεσθαι πᾶν τὸ ζῶν ἐκ τοῦ τεθνεῶτος. εἰ γὰρ ἔστιν μὲν ἡ ψυχὴ καὶ πρότερον, ἀνάγκη δὲ αὐτῇ εἰς τὸ ζῆν ἰούση τε καὶ γιγνομένη μηδαμόθεν ἄλλοθεν ἢ ἐκ θανάτου καὶ τοῦ τεθνάαι γίνεσθαι, πῶς οὐκ ἀνάγκη αὐτὴν καὶ ἐπειδὴν ἀποθάνῃ εἶναι, ἐπειδὴ γε δεῖ αὐτῆς αὐτὴν γίνεσθαι»*[77c-d].

Ακολουθώντας παρόμοια διαλεκτική μέθοδο ο Σωκράτης παραθέτει και άλλα επιχειρήματα περί της αθανασίας της ψυχής, ώστε η τελική παράκληση του Σωκράτη -να γίνει θυσία πετεινού εις ένδειξη ευγνωμοσύνης προς τους θεούς-*«ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα: ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε»*[118a],για την απελευθέρωση της ψυχής του από το φθαρτό σώμα³¹⁰ - να μοιάζει τελείως φυσική και ο ίδιος ο θάνατός του να μην αφήνει βαριά ατμόσφαιρα, αλλά λυτρωτική υπόσχεση μεταθανάτιας ζωής.

³⁰⁸ Παπανούτσος Ε., 2004: 16

³⁰⁹ Παπανούτσος Ε., 2004: 19

³¹⁰ Παπανούτσος Ε., 2004: 36

Στην «Πολιτεία», η αθανασία χαρακτηρίζει την ολότητα της ψυχής, εν αντιθέσει με το μεταγενέστερο «Τίμαιο», όπου η αθανασία αποδίδεται μόνο στο θεϊκό μέρος της τριχοτομημένης ψυχής³¹¹. Έχει ήδη διανυθεί μακρύς διαλεκτικός δρόμος και έχει ήδη συσσωρευτεί ένα μεγάλο φιλοσοφικό απόσταγμα για τη θεωρία της ψυχής, η οποία συνδέεται πάντα με την ιδέα ως το σταθερό της αγάπημα³¹². Η αθανασία της ψυχής συνδυάζεται από τον Πλάτωνα με τη διδασκαλία για τη μετενσωμάτωση της ψυχής, την οποία σαφώς παρέλαβε από τους Πυθαγορείους³¹³ μέσω της σχέσης του φιλοσόφου με τον Αρχύτα στα ταξίδια που πραγματοποίησε στην Κάτω Ιταλία³¹⁴. Η διονυσιακή λατρεία και παράδοση συνετέλεσαν στην πρόσληψη της αθανασίας της ψυχής και τη σκιαγράφηση της μεταθανάτιας ψυχής³¹⁵.

Στον «Φαίδρο» τώρα, ο Σωκράτης συνεχίζει με το φανέρωμα της ουσίας της ψυχής, «τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον»[245c]. Ὅτι κινείται ἀφ' εαυτοῦ και ες αεί, αὐτό είναι ἀθάνατο³¹⁶. Αντίθετα ὅ,τι κινεῖ κάτι ἄλλο, ἢ κινεῖται ἀπὸ κάτι ἄλλο, αὐτό ἔχει τέλος και στην κίνηση και στη ζωὴ του³¹⁷, «τὸ δ' ἄλλο κινῶν και ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς»[245c]. Τούτο το «αεί»κίνητο και «αὐτό»κίνητο, μόνο τούτο, λόγω αὐτῶν των ιδιοτήτων του, είναι η πηγή και η κίνηση ὅλων των ἄλλων³¹⁸, «μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινῶν, ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτό, οὐποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ και τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγή και ἀρχὴ κινήσεως» [245c].

Η ζωὴ και η κίνηση είναι λοιπόν, τα δυο γνωρίσματα της ψυχής, θέση που ἔχει ἡδη τεθεῖ και στο «Φαίδωνα»³¹⁹, «*ψυχὴ ἄρα ὅτι ἂν αὐτὴ κατάσχη, αἰεὶ ἦκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωὴν*» [105d] , ἀλλὰ θα διατυπωθεῖ και πάλι στον «Τίμαιο»· διατύπωση που σχολιάζει ο Αριστοτέλης στο ἔργο του «Περὶ Ψυχῆς», «τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον και ὁ *Τίμαιος*

³¹¹ Ferrari G.R.F., 1987: 126, Zeller E.- Nestle W., 1942: 172

³¹² Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 185

³¹³ Θεοδωρακόπουλος Ι., 1972: 480

³¹⁴ Lesky A., 2001:703

³¹⁵ Windelband W.,- Heimsöeth H., 2001: 118

³¹⁶ Hankinson R.J., 1998: 99

³¹⁷ Hankinson R.J., 1998: 99

³¹⁸ Lloyd P. G., 2003: 136

³¹⁹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 186

φυσιολογεῖ *τὴν ψυχὴν κινεῖν τὸ σῶμα*. τῷ γὰρ *κινεῖσθαι* αὐτὴν καὶ τὸ σῶμα *κινεῖν* διὰ τὸ συμπεπλέχθαι πρὸς αὐτό»³²⁰.

Ἡ καταγωγή της ιδέας, πως ἡ ψυχὴ εἶναι ἐκεῖνη που κινεῖ τὸ σῶμα ἀνήκει στον Ἀλκμαίωνα³²¹, σπουδαῖο φιλόσοφο καὶ μαθητὴ του Πυθαγόρα. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται σε αὐτὴ τὴ διδασκαλία των Πυθαγορείων, «..τὸ παρὰ τῶν *Πυθαγορείων* λεγόμενον τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν· ἔφασαν γὰρ τινες αὐτῶν *ψυχὴν* εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ζύσματα, *οἱ δὲ τὰ ταῦτα κινούν*, περὶ δὲ τούτων εἴρηται ὅτι συνεχῶς φαίνεται *κινούμενα*, *κἂν ἢ νηνεμία παντελής*. ἐπὶ ταῦτο δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ *κινούν*»³²²[Περὶ Ψυχῆς.405a].

Ὁ Ἀριστοτέλης γράφει συγκεκριμένα για τον Ἀλκμαίωνα, «*Ἀλκμαίων* ἔοικεν ὑπολαβεῖν περὶ *ψυχῆς*· φησὶ γὰρ αὐτὴν *ἀθάνατον* εἶναι διὰ τὸ εἰκέναι τοῖς *ἀθανάτοις*· τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς *ἀεὶ κινουμένη*· *κινεῖσθαι* γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς»[405a] καὶ «ἐπὶ ταῦτο δὲ φέρονται καὶ *ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινούν*· εἰκόσασιν γὰρ οὗτοι πάντες ὑπειληφέναι *τὴν κίνησιν* οἰκειότατον εἶναι *τῇ ψυχῇ*, καὶ τὰ μὲν *ἄλλα πάντα κινεῖσθαι διὰ τὴν ψυχὴν*, *ταύτην δ' ὑφ' ἑαυτῆς*, διὰ τὸ μηθὲν ὀρᾶν κινούν ὁ μὴ καὶ αὐτὸ κινεῖται» [404a]³²³.

Ὁ Αἰτίος³²⁴ μας πληροφορεῖ ἐπίσης για τον Ἀλκμαίωνα, «*φύσιν αὐτοκίνητον κατ' αἰδίον κίνησιν καὶ διὰ τοῦτο ἀθάνατον* αὐτὴν καὶ προσεμφερῆ ὑπολαμβάνει»³²⁵, ὁμῶς δηλώνει ἀλλοῦ πως πρῶτος διατύπωσε τὸ αεικίνητον καὶ αὐτοκίνητον τῆς ψυχῆς ὁ Θαλῆς³²⁶. Ὁ Θαλῆς παρατήρησε πως οἱ μαγνήτες δύνανται νὰ κινοῦν τὸν σίδηρο καὶ βάσει αὐτοῦ υπέθεσε πως εἶναι ἐμψυχοι, ἀπέδωσε δηλαδὴ τὴν ιδιότητα τοῦ κινεῖν των μαγνητῶν στὴν ψυχὴ που ἐγκλείουν μέσα τους³²⁷, «ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι *κινητικόν τι τὴν ψυχὴν* ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὴν λίθον ἔφη *ψυχὴν* ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον *κινεῖ*·»³²⁸[Ἀριστ. Περὶ Ψυχῆς 405a].

³²⁰ Γρατσιατός Π., 1911

³²¹ Ἀρβανιτάκης Γ., 1990: 57, Νιάρχος Κ., 1989: 40, Kenny A., 2004: 231

³²² Γρατσιατός Π., 1911

³²³ Γρατσιατός Π., 1911

³²⁴ Ἀρβανιτάκης Γ., 1990: 57

³²⁵ Diels H.- Kranz W., 1903: 105

³²⁶ Γεωργούλης Δ.Κ., 2007:45

³²⁷ Lorenz H., 2009

³²⁸ Γρατσιατός Π., 1911

Το "αιεκίνητον" λοιπόν και το "αυτοκίνητον", είχαν ήδη χαρακτηριστεί ως ιδιότητες της ψυχής και μάλιστα όχι μόνο από τον Αλκμαίωνα και τους προαναφερθέντες, αλλά και από τον Αναξαγόρα όπως μας πληροφορεί επίσης ο Αριστοτέλης³²⁹.

Η ουσία αυτή της ψυχής, ως κινούσα αρχή των πάντων, προϋποθέτει πως είναι αγέννητη³³⁰, ενώ όλα αρχίζουν από αυτή, η ίδια δε γεννιέται ποτέ, δε δύναται να αναχθεί σε τίποτε άλλο, «*ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι, αὐτὴν δὲ μὴδ' ἐξ ἑνός*» [245d]. Η ίδια η αρχή δεν δύναται να έχει αρχή, γιατί αυτό θα σήμαινε και την αποκαθήλωσή της ως αρχή, «*εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχῆ γίνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίνοιτο*»[245d].

Επειδή τώρα η αρχή είναι αγέννητη, αναγκαίο ἐστὶ να είναι και ἀφθαρτη «*ἐπειδὴ δὲ ἀγέννητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι*» [245d], γιατί αν δεχτούμε ότι η αρχή φθείρεται, τότε δε θα μπορέσει να γίνει ποτέ κάτι άλλο, και όπως είπαμε είναι η αρχή των πάντων, «*ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτὴ ποτε ἔκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίνεσθαι οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινούν*»[245d].

Ἔτσι λοιπόν η αρχή της κίνησης είναι αυτό που κινεί τον εαυτό του. Αυτό, το εαυτόν κινούν, δε μπορεί ούτε να γεννηθεί, ούτε να χαθεί, γιατί κάτι τέτοιο θα επέφερε τη συντέλεια όλου του γίνεσθαι, του κόσμου δηλαδή των φαινομένων³³¹, «*τοῦτο δὲ οὐτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίνεσθαι δυνατόν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γῆν εἰς ἓν συμπεσοῦσαν σῆναι καὶ μήποτε αἰθῆς ἔχειν ὅθεν κινήθεντα γενήσεται*»[245d-245e]. Συνεπώς η αυτοκινούμενη ενέργεια, η αθάνατη και αγέννητη, είναι η αρχή της ζωής του κόσμου και του γίνεσθαι των πάντων.

Καταδείχθηκε λοιπόν, πως η αυτοκινούμενη ενέργεια, η αυτοκινούμενη αρχή είναι αθάνατη. Εκ τούτου μπορεί κανείς ανερυθρίαστα να δηλώσει κατά τον Σωκράτη, πως αυτή είναι και η ουσία, ο ορισμός της ψυχής³³², «*ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὕφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται*»[245e]. Ὅτι κινεῖται ωθούμενο από εξωτερική δύναμη, είναι ἀψυχο, εναντιθέσει με αυτό που κινείται, εκ των ἑσῶ, το ἔμψυχο. Γιατί φύση της ψυχής, πέρα από

³²⁹ Αρβανιτάκης Γ., 1990: 57

³³⁰ Schleiermacher F., 1959(:): 9

³³¹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 188

³³² Νιάρχος Κ., 1989: 40

το αυτοκινείν είναι και το κινείν, «*πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὐσίας φύσεως ψυχῆς*»[245e].

Ἡ ψυχὴ κινεῖ ἐσωθεν τὰ σώματα και κυρίως ἀέναα και ἀναρχα τον εαυτὸ της, «*εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν ἢ ψυχὴν, ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε και ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη*» [245e-246a].

Ορίζει λοιπόν, ο Πλάτων την ψυχὴ, ως κίνηση και ἀπὸ αὐτὴ ερμηνεύει τὸ σύμπαν και την κίνηση αὐτοῦ. Τον ἴδιο ορισμὸ για την ψυχὴ δίνει και στους «Νόμους», «*τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν; τὸ ἑαυτὸ κινεῖν φησὶ λόγον ἔχειν τὴν αὐτὴν οὐσίαν, ἥπερ τοῦνομα ὃ δὴ πάντες ψυχὴν προσαγορεύομεν;*» [896a].

Τὰ περὶ οπισθοδρομήσεων του Πλάτωνα, σε αρχαίες «φυσιοκρατικές» και προσωκρατικές τοποθετήσεις, όπου η ψυχὴ αυτονομείται ἀπὸ την ιδέα και γίνεται υπόσταση μεταφυσική, μπορούν εύκολα να αρθρὸν με την κατανόηση της πλατωνικῆς παραδοχῆς, πως η κίνηση της ψυχῆς εἶναι αὐτὴ που τη φέρνει ἐνώπιον της ιδέας³³³, αὐτὴ που την ἀγει στο «θεᾶσθαι», στην νοητικότητα της ιδέας. Επομένως ψυχὴ και ιδέα δεν εἶναι ἀσύμβατες ἀλλὰ ἀλληλοσυμπληρούμενες. Ἡ ἐννοια της ψυχῆς, η ἐννοια του υποκειμένου στον Πλάτωνα, φωτίζεται ἀπὸ την ἀντικειμενικότητα της ιδέας, η καθαρότητα της ιδέας, η νοητικότητά της, προσδίδει ἰσάζια καθαρότητα στο νοητικὸ μέρος της ψυχῆς. Ψυχὴ και ιδέα ἀποτελοῦν μια γνωστικὴ συνάρτηση· με τη γνώση η ψυχὴ λαβαίνει ἀντικειμενικότητα, ἐνὼ η ἴδια η ψυχὴ ως ἐνέργεια εἶναι ὅλως υποκειμενικὴ³³⁴.

Ψυχὴ ωστόσο, δεν εἶναι μόνο νους, ἀλλὰ παράλληλα θυμὸς και ἐπιθυμία και μόνο η παιδεία δύναται, μέσω του ἀληθινὸ ἔρωτα, να καταστειλεῖ ὅλα τὰ πάθη, και να ἀνυψώσει τὸ πάθος προς ψυχῆς προς την ιδέα: Τούτο ἀκριβῶς εἶναι ὁ ἔρως³³⁵.

Στην «Πολιτεία» ο Πλάτων ερμήνευσε και παρέστησε την ψυχὴ, ὡπως παρουσιάζεται μέσα στη ζωὴ, και ὄχι «τῶ ὄντι», δηλαδή μέσα στην καθαρότητά της. Εἶδε την ἀλήθεια της, ἀλλὰ παράλληλα τὰ πάθη που παραμορφώνουν την ἀρχικὴ της εἰδή. Στο τέλος της «Πολιτείας» λέει: «*ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχὴ.... οἷον δ' ἔστιν τῇ ἀληθείᾳ δεῖ αὐτὸ θεᾶσθαι ὑπὸ τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας και ἄλλων κακῶν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα, ἀλλ' οἷον ἔστιν καθαρὸν γιγνόμενον, ... νῦν δὲ εἵπομεν μὲν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ, οἷον*

³³³ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 191

³³⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 196

³³⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 197

ἐν τῷ παρόντι φαίνεται: τεθεάμεθα μέντοι διακείμενον αὐτό, ὥσπερ οἱ τὸν θαλάττιον Γλαῦκον ὀρῶντες οὐκ ἂν ἔτι ῥαδίως αὐτοῦ ἴδοιεν τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὑπὸ τοῦ τὰ τε παλαιὰ τοῦ σώματος μέρη τὰ μὲν ἐκκεκλάσθαι, τὰ δὲ συντετριῖφθαι καὶ πάντως λελωβῆσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἄλλα δὲ προσπεφυκέναι, ὄστρεά τε καὶ φυκία καὶ πέτρας, ὥστε παντὶ μᾶλλον θηρίῳ εἰσκένοιο ἢ οἷος ἦν φύσει, οὕτω καὶ τὴν ψυχὴν ἡμεῖς θεώμεθα διακειμένην ὑπὸ μυρίων κακῶν....»[611b-612a].

Τὴν καθαρότητα, τὴν «τη οὐσα» οὐσία τῆς ψυχῆς ἐμελλε νὰ τὴ δείξει στα ἔργα που ἀκολούθησαν, στο «Φαίδωνα» καὶ κυρίως στον «Φαίδρο»³³⁶.

Στον «Φαίδρο», ὕστερα ἀπὸ τὴν κατάφαση τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς καὶ τὴν κατάδειξη τῆς κινήσεώς τῆς, ἀκολουθεῖ ἡ παραστασιακὴ, μυθικὴ τῆς ἀπεικόνιση. Τα παλαιὰ σύμβολα τῆς ορφικῆς μυστηριακῆς σοφίας, χρησιμοποιοῦνται τώρα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, με ἴδια σχηματικὰ μορφή, ἀλλὰ με διαφορετικὸ νόημα. Ἡ ψυχὴ ἐδῶ ἀποχωρίζεται τὸ σῶμα, ὄχι γιὰ νὰ καταδείξει τὴ διάσταση τῶν δυο μερῶν, ἀλλὰ γιὰ νὰ μπορέσει ἡ ψυχὴ με τὴν ἀπελευθέρωσή τῆς, νὰ καταλάβει τὴν ἐσωτερικὴ τῆς ἐνότητα καὶ νὰ στραφῆ πρὸς τὴν κατανόηση τῶν ιδεῶν³³⁷.

Δ.3.3. Ἡ ΜΟΡΦΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ - ΔΙΑΦΟΡΕΣ ΘΕΪΚΗΣ ΚΑΙ ΘΝΗΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

Τὴν εἰδὴ, τῆς ψυχῆς ὁ Πλάτων τὴν παριστάνει με ἄρμα, που τὸ σύρουν δυο φτερωτὰ ἀλόγα, ὀδηγούμενο ἀπὸ φρόνιμο ἠνίοχο³³⁸, «ταύτη οὖν λέγωμεν εἰσκέτω δὴ συμφύτω δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἠνιόχου»[246a]. Ἐτσι ἐκδηλώνεται ἡ σύμφυτη ἐνότητα τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ ἡ φυγόκεντρη τάση τῆς. Ἡ ολότητα μίας ὑπαρξῆς, με τὸ νοητικὸ κέντρο καὶ τὶς συνυφασμένες βουλευτικὲς καὶ ἐπιθυμητικὲς δυνάμεις που τὸ ἀντιμάχονται, παριστάνονται ἐδῶ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα με τὴν εἰκόνα ἄρματος καὶ ἠνιόχου.

Μόνον ὅποιος γνωρίζει ἤδη τὴν «Πολιτεία» θὰ μπορέσει νὰ ἀναγνωρίσει τὸ βουλευτικὸ καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸ σαν μέρη τῆς ψυχῆς, που περιγράφονται ἐδῶ σαν δυο ἀταίριαστα

³³⁶ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 194-5

³³⁷ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 199

³³⁸ Schleiermacher F., 1959(:): 9

άλογα³³⁹. Σε παρόμοιες μορφοποιήσεις, έχει προβεί ξανά ο Πλάτων και συγκεκριμένα στην «Πολιτεία» απεικονίζει την ψυχή σαν το θαλάσσιο δαίμονα Γλαύκο, στο σώμα του οποίου έχουν κολλήσει όστρακα και φύκια³⁴⁰, «*θαλάττιον Γλαῦκον ὀρῶντες οὐκ ἂν ἔτι ῥαδίως αὐτοῦ ἴδοιεν τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὑπὸ τοῦ τά τε παλαιὰ τοῦ σώματος μέρη τὰ μὲν ἐκκεκλάσθαι, τὰ δὲ συντετριῖσθαι καὶ πάντως λελωβῆσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἄλλα δὲ προσπεφυκέναι, ὄστρεά τε καὶ φύκια καὶ πέτρας, ὥστε παντὶ μᾶλλον θηρίῳ εἰοικέναι ἢ οἷος ἦν φύσει, οὕτω καὶ τὴν ψυχὴν ἡμεῖς θεώμεθα διακειμένην ὑπὸ μυρίων κακῶν»[Πολ.Χ.611d].*

Οι ἵπποι και οι ηνίοχοι των θεῶν είναι αγαθοί, των υπολοίπων αρμάτων ὁμως είναι ανάμεικτοι³⁴¹. Ο ηνίοχος της ανθρώπινης ψυχῆς, διευθύνει ἕνα αγαθὸ και ἕνα ἄγριο, ἄλογο, ὥστε η ηνιόχηση να γίνεται επίπονη και δύσκολη³⁴², «*θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμεικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἴτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος· χαλεπὴ δὲ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἢ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησης*» [246a-b]. Και η θεϊκὴ ψυχή, ἔχει επιθυμία, θυμοειδὲς και νου, η διαφορὰ με τα ανθρώπινα, είναι πως αὐτὰ είναι καθαρὰ, κινούνται κατὰ το νόμο της αρμονίας και κατατείνουν οπωσδήποτε προς την ιδέα. Εδῶ αποκλείονται οι φιλονικίες μεταξύ των μερῶν της ψυχῆς³⁴³.

Τα ανθρώπινα ἄρματα σέρνονται ἀπὸ ἄλογα μεικτῆς γενιάς, με ἀποτέλεσμα το ἄλογο που είναι ἀπὸ κακὴ γενιά να τραβά το δρόμο του και να θέλει να διασπάσει την αρμονία και την ενότητα της ψυχῆς. Επίσης ο ηνίοχος της ανθρώπινης ψυχῆς «*συνωρίδος ἡνιοχεῖ*», δηλαδή κυβερνάει δυο ἄλογα, και ἔτσι υπονοεῖται πως ο θεϊκός, κυβερνά περισσότερα.

Τώρα πρέπει να ειπωθεῖ, «*πῆ δὲ οὖν θνητόν τε καὶ ἀθάνατον ζῶον ἐκλήθη πειρατέον εἰπεῖν*»[246b]. Δηλαδή τι είναι αὐτὸ που κάνει κάποιον «ζῶον» ἀθάνατο ἢ θνητό, τι είναι αὐτὸ που διαφοροποιεῖ τα ἀθάνατα ἔμψυχα ὄντα, ἀπὸ τα θνητὰ ἔμψυχα ὄντα. «*Ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου*»[246b]. Η ψυχή κυριεύει ἐξ' ολοκλήρου το ἀψυχο, του ἐμφυσά ζώη και το κοσμεί, γιατί αὐτὸ μόνο του, δεν ἔχει οὔτε τάξη, οὔτε ζώη, οὔτε

³³⁹ Wilamowitz-Moellendrrff U²., 2006: 343

³⁴⁰ Wilamowitz-Moellendrrff U²., 2006: 358

³⁴¹ Diès A., 1955: 104

³⁴² Ferrari G.R.F.,1987: 125, Stumpf E. S., - Fieser., 2003: 60

³⁴³ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 208

τάξη, ούτε κάλλος. Η ψυχή διατρέχοντας, όλο το γίνεσθαι, λαμβάνει πολλές μορφές³⁴⁴ «πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη» [246b]. Σε αυτή την κατάσταση, «τελέα μὲν οὖν οὐσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ» [246b -246c]. Ἐτσι λοιπὸν τέλεια και φτερωτή, κινεῖται σε μεγάλα ὕψη και διοικεῖ τα του κόσμου.

Αυτή όμως, που θα χάσει τα φτερά της γυροφέρνει ανεξέλεγκτα, μέχρι που «πιάνεται» ἀπὸ κάποιο στερεὸ σῶμα, εγκαθίσταται μέσα σε αυτό, και λαβαίνει γήινο πια σῶμα, που ενώ κινεῖται με την ψυχή που είναι μέσα του εγκλωβισμένη, νομίζει πως κινεῖται ἀφ' εἰατοῦ του «ἢ δὲ πτερορρηήσασα φέρεται ἔως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν»[246c]. Στον «Φαίδρο» ὅπως και στον «Φαίδωνα», η ενσωμάτωση της ψυχῆς, ο εγκλωβισμὸς της σε σῶμα, είναι ἀποτέλεσμα ἀπώλεσης των φτερῶν της ψυχῆς και πτώσης³⁴⁵.

Το σύμφυτο αὐτὸ «ζῶον», η ἐνότητα σώματος και ψυχῆς, ονομάστηκε θνητό, «ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχή καὶ σῶμα παγὲν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνομίαν.»[246c]. Η ψυχή λοιπὸν, ἀπὸ τα μεγάλα ὕψη που κατοικεῖ το γένος των θεῶν, πτερορροεῖ και ενσωματώνεται σε σῶμα. Εδώ δε γίνεται λόγος, ὅπως στο «Φαίδωνα»³⁴⁶, για τη μια μόνο δύναμη της ψυχῆς για το νου, ἀλλὰ για το σύμφυτο των δυνάμεῶν της, το "όλο" της .

Το ἀθάνατο «ζῶο», το θεϊκό ον, ἔχει και αὐτὸ ψυχή και σῶμα, μα είναι αἰωνίως σύμφυτα. Ο προσδιορισμὸς του ἀθανάτου-κατὰ παραδοχή του Πλάτωνα-,είναι μη ἐλέγξιμος, ἀπὸ την αμιγῶς ορθολογική σκέψη³⁴⁷, «ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένον, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἰκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκῶτα. ἀλλὰ ταῦτα μὲν δὴ, ὅπη τῷ θεῷ φίλον, ταῦτη ἔχετω τε και λεγέσθω» [246c-246d]

Οι φτερωμένες ψυχές, ἐνέχουν κάτι θεϊκό, ἀλλὰ δεν περιορίζουν την ἐμφάνισή τους, μόνο στους θεούς, μπορεί να είναι και ἀνθρώπινες προτοῦ να κατέρθουν και ἐνωθὸν με το σῶμα. Οι ψυχές αὐτές, ονομάζονται δαίμονες, «δαιμόνων»[246e]. Ὄπότε ως ἀθάνατα

³⁴⁴ Wilamowitz-Moellendrrff U²., 2006: 344

³⁴⁵ Benson H., 2006 : 204

³⁴⁶ Θεοδωρακόπουλος I., 2010: 210

³⁴⁷ Δόικος Π., 2001: 110

ζώα, ως σύμφυτα ψυχής και σώματος, θα ήταν περιοριστικό να οριστούν οι μόνοι οι θεοί. Η περιγραφή τους δεν γίνεται εδώ, αλλά θα γίνει αργότερα στον «Τίμαιο»³⁴⁸.

Αυτό που πρέπει να εξηγηθεί τώρα είναι γιατί, η ψυχή χάνει τα φτερά της, γιατί συμβαίνει αυτή η πτερόρροια που αλλοιώνει την αρχική της μορφή, «*τὴν δὲ αἰτίαν τῆς τῶν πτερῶν ἀποβολῆς, δι' ἣν ψυχῆς ἀπορρεῖ, λάβωμεν*»[246d].

Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, τα φτερά του πνεύματος, έχουν τη δύναμη ν' ανεβάζουν ψηλά το βαρύ, εκεί που κατοικεί το γένος των θεών, «*πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθεῖς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ*»[246d]. Το ανοδικό ψυχικό στοιχείο, το "φτέρωμα" ευνοείται από τις θεϊκές ιδιότητες, της ομορφιάς, της αγαθότητας και της σοφίας «*κεκοινώνηκε δὲ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ [ψυχῆ], τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον*» [246d-246e], μ' αυτά τρέφεται και δυναμώνει ενώ αντίθετα φθείρεται από την ασχήμια και την κακότητα, «*τούτοις δὴ τρέφεται τε καὶ αὔξεται μάλιστα γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχροῦ δὲ καὶ κακῶ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται*» [246e].

Η «ομοίωσις τῷ θεῷ» είναι ὅτι ακριβῶς ζήτησε ο Πλάτων, ἤδη από την «Πολιτεία»³⁴⁹, «*ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ*» [613b]. Αυτό είναι που θα ζητήσει αργότερα και ο Πλωτίνος, την «*θεῷ ὁμοίωσιν*», ως αναδρομή της εκπεσούσης ψυχῆς στην αρχική της πηγή³⁵⁰. Αυτός είναι ο έρωσ της ψυχῆς, απ' αυτές τις θεϊκές ιδιότητες τρέφεται και σε αυτές προσβλέπει. Όμως ο έρωσ, ὅπως κατέδειξε ο Πλάτων στο «Συμπόσιο»³⁵¹, δεν είναι θεός αλλά δαίμων, δηλαδή κάτι ενδιάμεσο, θεῶν και ἀνθρώπων, «*γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ*»[202d-202e].

Το περιβάλλον των έργων των θεῶν, προς το οποίο τείνει η ψυχή, μέσω της περιγραφῆς των ουρανίων δρωμένων παριστάνεται γλαφυρά από τον Πλάτωνα. Στρέφοντας το εσωτερικό του βλέμμα, ο φιλόσοφος, στους οίκους των θεῶν, στην τακτικότητα του έργου τους, στα γεύματα και στα συμπόσιά τους, διεισδύει στην αρμονία και την αποτελεσματική περιοδικότητα των επιλογῶν τους και οδηγεί στην κορύφωση των περασμάτων τους από την ἄκρη της υπουράνιας ἀψίδας στην πλάτη του ουράνιου θόλου.

³⁴⁸ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 212

³⁴⁹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 213

³⁵⁰ Γεωργούλης Δ.Κ., 2007: 553

³⁵¹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 213

Αυτά τα περάσματα συνιστούν την κρισιμότερη κίνηση της ψυχικής εσωτερικότητας, στο μέτρο που καθορίζουν το κατά πόσο διατηρείται ή πλήττεται η ικανότητα των ψυχών να ίπτανται. Δηλαδή κρίνεται η ποιότητα της ισορροπίας μεταξύ των μερών της κάθε ψυχής, η ικανότητά της να αντισταθμίζει το βαρύ στοιχείο της, την ορμή του κακού αλόγου, που μορφοποιεί την καθοδική τάση προς την συνάντηση με την πυκνή, αισθητή, γήινη σωματικότητα. Η πλήρης ισορροπία επιτυγχάνεται μόνο από τις θεϊκές ψυχές, οι οποίες κατορθώνουν να περάσουν στην πλάτη του ουράνιου θόλου, και ακολουθώντας ομαλά την παραπέρα περιφερική κίνηση, ν' ατενίσουν τις ιδεατές ουσίες, επικοινωνώντας έτσι με το χώρο του όντως όντος³⁵².

Δ.3.4. Η ΑΡΜΑΤΟΔΡΟΜΙΑ ΤΩΝ ΨΥΧΩΝ

Ο Πλάτων καταφεύγει στις εικόνες, όταν θέλει να δώσει ενέργεια στις ιδέες. Δεν ήταν αρκετό γι' αυτόν να ορίσει αφηρημένα την ψυχή ως αυτόνομη ζωτική αρχή της υπάρξεως, γι' αυτό και προβαίνει στην παράθεση του μύθου με το φτερωτό άρμα τη ψυχής. Το άρμα παριστάνει το φυσικώς-ουσιαστικώς ενιαίο, τα δε άλογα(το θυμοειδές με το επιθυμητικό μέρος της ψυχής)μαζί με τον ηνίοχο το υποστατικώς τρισσόν της ψυχής³⁵³.

Ο Πλάτων θέλοντας να παραστήσει, όλη αυτή την πορεία των ψυχών, περιέγραφε στο μύθο του, πρώτος να ελαύνει με το άρμα του ο Δίας και ξοπίσω οι υπόλοιποι θεοί και οι δαίμονες³⁵⁴ «ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλάυνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῷ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων»[246e-247a]. Συντεταγμένοι Δαίμονες είναι οι ανθρώπινες ψυχές που καθεμιά ακολουθεί το θεό, που είναι σύμφωνος με το χαρακτήρα της. Οι ιδέες βρίσκονται πιο ψηλά και από τους ίδιους τους θεούς και αυτοί με τα άρματα τραβούν προς εκεί που εδράζουν.

³⁵² Δόικος Π., 2001: 111-112

³⁵³ Ράμφος Στ., 2003: 65

³⁵⁴ Jowett B., 1892

Η κίνηση αυτή διαδραματίζεται εντός του ουρανού στερεώματος και μόνο η Εστία δεν κινείται. Αυτή στέκει μόνιμα, στον οίκο των θεών «μένει γὰρ Ἐστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη·»[247a]. Η Εστία συμβολίζει το ήρεμο, ακίνητο κέντρο όλης αυτής της πορείας και χορείας, είναι η πρωταρχή, η αρχή του φωτός³⁵⁵. Επάνω σε αυτή τη βάση, την εμπνεόμενη από τη λαϊκή περί θεών παράδοση αλλά και τις διδασκαλίες των πυθαγορείων, και του Κροτωνιάτη Φιλολάου, που υποστήριζαν πως η γη δεν είναι το κέντρο του σφαιρικού κόσμου³⁵⁶, ο Πλάτων, πλάθει ελεύθερα την εικόνα της αρματοδρομίας, των αθάνατων ζώων και των ανθρωπίνων ψυχών, «τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἢν ἕκαστος ἐτάχθη. πολλὰ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θεαὶ τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ» [247a]. Πρώτα όμως η περιφορά, λαμβάνει χώρα εντός του ουρανού στερεώματος, γιατί και εκεί υπάρχουν, πολλά τρισμάκαρα οράματα και περάσματα³⁵⁷, που τα περιδιαβαίνει το γένος των θεών και ο κάθε θεός επικουρεί ό,τι είναι ταγμένο σε αυτόν.

Σημαντική είναι η διάκριση σε εντός και εκτός του ουρανού πεδίο. Εντός τοποθετούνται οι θεοί και εκτός, στον υπερουράνιο τόπο οι ιδέες. Οι ιδέες, συμβολίζουν το αιώνιο νόημα, που για το «θεασθεί» κανείς, πρέπει να «πετάξει» πέρα από κάθε υλικότητα και σωματικότητα. Αυτή η θεώρηση των πραγμάτων από τον Πλάτωνα ήταν και η κύρια διαφωνία του πολύ μεταγενέστερου Καντ, ο οποίος μίλησε για φιλοσόφική πλάνη, καθότι κατ' αυτόν η γνώση δεν μπορεί ν' αποχωρισθεί την εμπειρία, η γνώση είναι η εμπειρία μας στον υλικό κόσμο και δε μπορεί να αποτελεί κάτι το υπερβατικό σε υπερουράνιους τόπους³⁵⁸.

Αντίθετα άλλοι φιλόσοφοι όπως, ο Μπέρκλεϋ μπορούν να θεωρηθούν "καθαροί" απόγονοι του ιδεαλισμού του Πλάτωνα, λεγοντας πως, "τα αντικείμενα που αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις μας, δεν είναι άλλο πράγμα παρά ιδέες και οι ιδέες δεν μπορούν να νοηθούν παρά μόνο εντός της διάνοιάς μας και πως και η ίδια η ύλη εν τέλει είναι ιδέα"³⁵⁹.

Όλη αυτή η πορεία των φτερωτών αρμάτων δηλώνει την άνοδο της ψυχής προς τη πηγή του φωτός, δηλώνει τον της «*ψυχῆς ὄλκον ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ*

³⁵⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 213

³⁵⁶ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 215, Thomson H. W., 1868: 48

³⁵⁷ Schleiermacher F., 1959(:): 9

³⁵⁸ Πελεγρίνης Θ., 1997: 76

³⁵⁹ Politzer G., 1960: 27-28

ὄν»[Πολ.521d]. Το τέρμα της πορείας, είναι το «θεάσθαι» και το «συνείναι». Είναι η θέαση της ιδέας και η γόνιμη επικοινωνία με αυτή.

Πρέπει να επισημανθεί πως εδώ ο Πλάτων παραθέτει ένα μύθο, με τον οποίο θέλει σαφώς να διαβιβάσει τη σκέψη του, αλλά να μην εγκλωβίσει τον αναγνώστη σε επίπονες παραλληλίες μύθου-νοημάτων. Θέλει τα νοήματα να δοθούν μέσα απ' το μύθο, με εικόνες, με υψηλή εικονοπλαστική τεχνική.

Οι θεοί λοιπόν, πηγαίνοντας σε γλέντια και συμπόσια, φτάνουν εύκολα ανηφορίζοντας, ως την άκρη της αψίδας του ουρανού, με τα ευγενή τους άλογα, «*ὅταν δὲ δὴ πρὸς δαῖτα καὶ ἐπὶ θοίνην ἴωσιν, ἄκραν ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἀψίδα πορεύονται πρὸς ἄναντες, ἧ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται*»[247a-247b].

Στο σημείο αυτό, αρχίζει η περιγραφή του δράματος των ανθρωπίνων ψυχών. Ὅπως είδαμε οι θεϊκές ψυχές χωρίς κανένα πρόβλημα φτερουγίζουν με άνεση, προς τον ουράνιο θόλο και απολαμβάνουν την έκπαγλη ομορφιά του υπερουρανίου τόπου των ιδεών, διαθέτουν δηλαδή, οντολογική πληρότητα και αυτάρκεια. Τα άλλα όμως άρματα, των ανθρωπίνων ψυχών, «*μόγις*»[247b], γιατί η διαφορετική φύση των αλόγων δεν επιτρέπει την αρμονική ηνιόχηση και την ισορροπία. Την ώρα, λοιπόν που και αυτά φτάνουν στο ακρότατο σημείο της αψίδας του ουρανού, με δυσκολία το κατορθώνουν την προσέγγιση, γιατί το άλογο που είναι κακότροπο και όχι καλά δαμασμένο από τον ηνίοχο ρέπει προς τη γη. Και εδώ είναι ο μόχθος και ο έσχατος αγώνας της ψυχής, «*βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ᾧ μὴ καλῶς ἦν τεθραμμένος τῶν ἠνιόχων ἐνθα δὴ πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυχῆ πρόκειται*»[247b].

Σ' αυτή την εσχατιά τ' ουρανού, μόνο οι θεϊκές, αθάνατες ψυχές, δύνανται να θεασθούν, και τα πέρα τ' ουρανού, τις κατακάθαρες ιδέες, τα αιώνια οράματα που σαν ανέσπερα φώτα, λάμπουν πέρα από τον αισθητό κόσμο³⁶⁰, «*αὶ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἠνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ, νώτω, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἢ περιφορὰ, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ*» [247b-247c].

³⁶⁰Rickless C. S., 2007: 240, Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 220

Στο σημείο αυτό, αξίζει να επισημανθεί, η ομοιότητα αυτών των λόγων, με τα σχετικά χωρία, του «Συμποσίου» και της «Πολιτείας». Στο πρώτο κατά τη διάρκεια μύησης του Σωκράτη από τη Διοτίμα, εκείνη τον προειδοποιεί, πως υπάρχουν ζητήματα που δύσκολα μπορεί να μεταλάβει ο ανθρώπινος νους, «ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὧ̃ Σώκρατες, κὰν σὺ, μνηθείης»[209e], και πρέπει πρώτα να παιδαγωγηθεί κανείς ερωτικά, «πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά» και τότε μόνο, «...κατόψεταιί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν »[210e]. Στην «Πολιτεία» πάλι, διαβάζουμε, ανάλογη περιγραφή της αναβάσεως της ψυχῆς, «ἔλκοι τις αὐτὸν βία διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάτους...τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεαντῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς οὐχ ἁμαρτήσητῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ ταύτης ἐπιθυμεῖς ἀκούειν»[515e-517b].

Τώρα στο «Φαίδρο» και πάλι, περιγράφεται ο αγώνας της ανθρώπινης ψυχῆς, που ωςάν άλλος δεσμώτης, λύνεται από τα δεσμά και κατορθώνει να ῥθει στο καθαρό φως, στον τόπο των ιδεών.

Ο νοητός, αυτός υπερουράνιος τόπος των ιδεών δεν υμνήθηκε από κανέναν όπως του πρέπει· «τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνησει κατ' ἀξίαν»[247c]. Και αν αυτό είναι αλήθεια για το σύνολο των διανοουμένων, δεν ισχύει για τον Πλάτωνα. Γιατί ο νοητός κόσμος των ιδεών, είναι το αγαπημένο του θέμα και κυρίως το απαύγασμα της φιλοσοφικής του σκέψης.

Ο Πλάτων τώρα, μετά το «Συμπόσιο», το «Φαίδωνα» και την «Πολιτεία»³⁶¹, επανέρχεται με το μύθο της ψυχῆς στην εξύμνηση του ιδεατού κόσμου. Θα μιλήσει και πάλι, για την άχρωμη, άμορφη και ανέγγιχτη ουσία, την «όντως ούσα», την αληθινά υπάρχουσα, και την επίτοκο της αλήθειας, τη θωρητή μονάχα από τον κυβερνήτη της ψυχῆς, το νου³⁶², «ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὔσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνω θεατῆ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον» [247c-247d].

Η θεϊκή σκέψη, μα και κάθε ανθρώπινη που καταφέρνει και ακολουθεῖ, τρέφεται με νόηση και κατακάθαρη γνώση, «ἄτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτω τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὄση ἂν μέλη τὸ προσῆκον δέξασθαι»[247d]. Τη στιγμή

³⁶¹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 221

³⁶² Kraut R., 1992: 266

λοιπόν, της απόλυτης θέασης, κατακτιέται η νόηση και η αληθινή επιστήμη, η καθαρή ουσία. Όμως ορατό, δεν μπορεί να είναι κάτι ά-μορφο και ά-χρωμο, και επομένως η νοητή αυτή ουσία μπορεί να καταστεί αντικείμενο μια ειδικής θέασης, για ένα είδος βλεμματικού ενεργήματος, μιας μεταφυσικής ματιάς³⁶³.

Η περιφορά των αρμάτων, πάνω στην αόρατη αψίδα τ' ουρανού, αυτό το νόημα έχει τη θέαση από τον καθάρου των αρχέτυπων ουσιών των όντων, των ιδεών της δικαιοσύνης, της σωφροσύνης και της αλήθειας. Όταν η ψυχή, αντικρύσει ξανά τον όν, το αγαπά, το θεωρεί αληθινά, τρέφεται και ευφραίνεται από αυτό³⁶⁴. Τότε και μόνο τότε, ξαναβυθίζεται στο μέσα μέρος τ' ουρανού και επιστρέφει στον οίκο της, «*ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾶ τε καὶ θεωροῦσα τάληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλω ἢ περιφορὰ εἰς ταῦτόν περιενέγκῃ ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην.... τὴν ἐν τῷ ὄντι ὅ ἐστιν ὄντως ἐπιστήμην οὐδ' ἄν καὶ τᾶλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἐστιαθεῖσα, δῶσα πάλιν εἰς τὸ εἶσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν*»[247d-247e]. Ο ηνίοχος-νους τώρα, βάζει «τ' άλογα στη φάτνη», αυτοσυγκεντρώνεται και τα ποτίζει, «νέκταρ και αμβροσία», διαποτίζει δηλαδή το θυμοειδές και το επιθυμητικό, με τους χυμούς, με τα μακάρια θεάματα των ιδεών, «*ἐλθούσης δὲ αὐτῆς ὁ ἡνίοχος πρὸς τὴν φάτνην τοὺς ἵππους στήσας παρέβαλεν ἀμβροσίαν τε καὶ ἐπ' αὐτῇ νέκταρ ἐπότισεν*»[247e].

Ὡς τώρα, ο μύθος της ψυχῆς, αν και παράλληλα ανέφερε τους δαίμονες, μίλησε πρωτίστως για την πορεία των θεϊκών αρμάτων, των θεϊκών ψυχών, «*καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος*» [248a]. Τώρα ο μύθος θα μιλήσει ειδικά για τις ψυχές των ανθρώπων. Ὅποια ανθρώπινη ψυχή, ακολουθᾷ καλά τα χνάρια του θεοῦ της και του μοιάζει, εκείνης ο ηνίοχος, δύναται να υψώσει το κεφάλι προς τον έξω του ουρανού τόπο, κάνοντας μαζί το θεό την περιφορά, μα με δυσκολία καθώς η ηνιόχησης των δικών του αλόγων είναι επίπονη, «*αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἢ μὲν ἄριστα θεῶ ἐπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἕξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλὴν, καὶ συμπεριηνέχθη τὴν περιφορὰν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγις καθορώσα τὰ ὄντα*» [248a].

Η δυσκολία που παριστάνεται τόσο γλαφυρά, από το μύθο, υποδηλώνει πως είναι σπάνιες οι ψυχές που κατορθώνουν την αβίαστη θέαση του υπερουρανίου τόπου.

³⁶³ Δόικος Π., 2001: 29

³⁶⁴ Jowett B., 1892

Χρειάζεται πολύ μόχθος για να κατακτήσει η ανθρώπινη ψυχή την ιδέα. Όπως αναφέρεται και στο «Φαίδωνα»³⁶⁵, είναι πολλοί που πανηγυρίζουν το θείο μυστήριο, αλλά λίγοι οι «βάκχοι», αυτοί που πραγματικά το κοινωνούν, «μὲν πολλοί, **βάκχοι** δὲ τε παῦροι: οὔτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν, δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ **πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς**»[Φαίδων 69d].

Άλλη πάλι μια υψώνεται και μια βυθίζεται, βλέποντας κάποια και χάνοντας άλλα, καθώς τα άλογα τραβούν προς τα κάτω, «ἡ δὲ τοτὲ μὲν ἦρεν, τοτὲ δ' ἔδν, **βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὔ**»[248a]. Όλες οι ψυχές έχουν τον έρωτα να ανέβουν ψηλά, γι' αυτό ακολουθούν με τ' άρματά τους, αλλά αδυνατούν «αἰ δὲ δὴ ἄλλαι **γλιχόμεναι μὲν ἄπασαι τοῦ ἄνω ἔπονται, ἀδυνατοῦσαι δέ**», και έτσι συμφύρονται και συνωστίζονται κάτω απ' το θόλο τ' ουρανού και αγωνίζονται να περάσει η μια την άλλη «**ὑποβρύχια** συμπεριφέρονται, **πατοῦσαι ἀλλήλας και ἐπιβάλλουσαι, ἐτέρα πρὸ τῆς ἐτέρας πειρωμένη γενέσθαι**» [248a-248b]. Επικρατεῖ οχλαγωγία, άμιλλα για την ανάβαση και χύσιμο εσχάτου ιδρώτα. Από ανικανότητα του ηνιόχου, πολλές ψυχές γίνονται ανάπηρες και πτερορροούν³⁶⁶, «**θόρυβος οὖν και ἄμιλλα και ἰδρῶς ἔσχατος γίνεταί, οὔ δὲ κακία ἡνιόχων** πολλαὶ μὲν **χωλεύονται, πολλαὶ δὲ πολλα πτερὰ θραύονται**»[248a-248b].

Η ανάβαση λοιπόν είναι δύσκολη, επίπονη και μη ευκαταία από όλες τις ψυχές, θυμίζει έντονα την ανάβαση του δεσμώτη του σπηλαιίου προς το φως, στην «Πολιτεία», «**ὅποτε τις λυθείη και ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε και περιάγειν τὸν αὐχένα και βαδίζειν και πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ...ἀλγεῖν τε ἂν τὰ ὄμματα και φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύναται καθορᾶν, εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἔλκοι τις αὐτὸν βία διὰ **τραχείας τῆς ἀναβάσεως και ἀνάπτους, και μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελεύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς****»[515c-515e].

Στον Πλάτωνα, η ψυχή δεν αναζητά τη γνώση μόνη της, δεν περιδιαβαίνει αυθαίρετα και απότομα στον τόπο των ιδεών. Πάντα σε όλους τους λόγους, υπάρχει ένας εξαναγκασμός³⁶⁷ ή καλύτερα ένας καθοδηγής που σα μικρό παιδί, πιάνει την ψυχή από το χέρι, και διανύουν μαζί τους αναβαθμούς της γνώσης. Εδώ μέγας καθοδηγητής είναι

³⁶⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 223

³⁶⁶ Partenie C., 2004: 70

³⁶⁷ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 224

ο Ζεύς, έπονται οι θεοί και οι δαίμονες και ξοπίσω οι ψυχές, ακολουθώντας καθεμιά το δικό της θεό³⁶⁸. Έτσι λοιπόν, ο ρόλος του ηνίοχου-καθοδηγητή εδώ, είναι σημαίνων.

Η ψυχή δε σπάζει τα φτερά μόνο από την κακοτροπιά των αλόγων, από την ατέλεια δηλαδή των δυο κατωτέρων μερών της ψυχής, αλλά και από την ατέλεια-αδυναμία, του ηνίοχου-νου³⁶⁹. Ο ηνίοχος-Νους, ο Λόγος, που οδηγούσε τον δίφρο της ψυχής δεν μπορούσε να κρατήσει γερα το γκέμι, «*τοῦ ἵππου τῆς κάκης μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρόνων*». Οι ψυχές λοιπόν, που έχουν δύστροπα άλογα ή κακό ηνίοχο ή και τα δυο, παρά τον κόπο της ανάβασης, δεν κατορθώνουν να θεάσουν τις ιδέες και έτσι αμύητες ξανααγυρνώντας στον οίκο τους, δεν έχουν καθαρές παραστάσεις των όντων, αλλά μεταχειρίζονται απλές παραστάσεις, εικόνες με μη λογικά θεμέλια, «*πᾶσαι δὲ πολλὸν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῆ χρωῶνται*»[248b]. Εδώ το «δοκεῖν» δεν έχει την έννοια του «νοεῖν», αλλά μιας αβέβαιης αίσθησης των όντων³⁷⁰.

Η πτώση είναι αποτέλεσμα επικρατήσεως στην ζωή της ψυχής του αλόγου ως υβριστικού στοιχείου. Ο Πλάτων δέχεται μαζί με τον Σωκράτη το «οὐδεὶς ἐκὼν κακός» όμως αναγνωρίζει επιπλέον, μια εγγενή δύναμη εκτροπής στην ίδια την ψυχή του ανθρώπου, οπότε αναπτύσσει εν σπέρματι ορισμένη αντίληψη του ηθικού κακού ως προϊόντος εσωτερικής συγκρούσεως, ένα είδος "στάσεως" όπως ονομάζει ο ίδιος³⁷¹, «*τότε μὲν γὰρ ἐπιθυμητικόν ... ἀλλὰ πολλὸ μᾶλλον αὐτὸ ἐν τῇ τῆς ψυχῆς στάσει τίθεσθαι τὰ ὄπλα πρὸς τὸ λογιστικόν*»[Πολ.ΙV440e]. Ότι πρόκειται περί αντιλήψεως, διαφαίνεται επίσης και στους «Νόμους», όπου ο Αθηναίος του διαλόγου υπογραμμίζει πως³⁷², «*ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος συνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος, ὁ δὲ τις ἐξαρθείς ὑπὸ μεγαλαυχίας, ἢ χρήμασιν ἐπαιρόμενος ἢ τιμαῖς, ἢ καὶ σώματος εὐμορφία ἅμα νεότητι καὶ ἀνοίᾳ φλέγεται τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως, ... καταλείπεται ἔρημος θεοῦ*»[Νόμοι.ΙV.716a-b].

Στην «Πολιτεία» ο φιλόσοφος, περιγράφει τον εσωτερικό άνθρωπο σαν τρισυπόστατη φύση: ένα όν με κεφαλές ημέρων ζώων και αγρίων θηρίων, ένα δεύτερο σαν λιοντάρι και το τρίτο σαν τον άνθρωπο. Και τα τρία ενώνονται υπό το εξωτερικό

³⁶⁸ Diès A., 1955: 104

³⁶⁹ Παπανούτσος Ε., 2002: 72

³⁷⁰ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 226

³⁷¹ Ράμφορ Στ., 2003: 70

³⁷² Ράμφορ Στ., 2003: 70

σχήμα του ανθρώπου, ενώ ο εντός άνθρωπος συμμαχεί με τον λέοντα για να τιθασεύσει το πολυκέφαλο θηρίο³⁷³, «μυθολογοῦνται *παλαιαὶ γενέσθαι φύσεις...πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλᾶς κύκλω καὶ ἀγρίων...μίαν δὴ τοίνυν ἄλλην ἰδέαν λέοντος, μίαν δὲ ἀνθρώπου...σύναπτε τοίνυν αὐτὰ εἰς ἓν τρία ὄντα, ὥστε πη συμπεφυκέναι ἀλλήλοις...περίπλασον δὴ αὐτοῖς ἔξωθεν ἐνὸς εἰκόνα, τὴν τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε τῷ μὴ δυναμένῳ τὰ ἐντὸς ὄραν, ἀλλὰ τὸ ἔξω μόνον ἔλτρων ὀρῶντι, ἐν ζῶον φαίνεσθαι, ἄνθρωπον... ἀδικεῖν τῷ ἀνθρώπῳ, ...τὸ παντοδαπὸν θηρίον εὐωχοῦντι ποιεῖν ἰσχυρὸν καὶ τὸν λέοντα καὶ τὰ περὶ τὸν λέοντα, τὸν δὲ ἄνθρωπον λιμοκτονεῖν καὶ ποιεῖν ἀσθενῆ..ἀλλ' ἐὰν αὐτὰ ἐν αὐτοῖς δάκνεσθαί τε καὶ μαχόμενα ἐσθίειν ἀλληλα... ὅθεν τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος, καὶ τοῦ πολυκεφάλου θρέμματος ἐπιμελήσεται ὥσπερ γεωργός, τὰ μὲν ἡμερα τρέφων καὶ τιθασεύων, τὰ δὲ ἄγρια ἀποκωλύων φύεσθαι, σύμμαχον ποιησάμενος τὴν τοῦ λέοντος φύσιν, καὶ κοινῇ πάντων κηδόμενος, φίλα ποιησάμενος ἀλλήλοις τε καὶ αὐτῷ»[IX.588c-589b]. Η τρισυπόστατη αυτή παράσταση της ανθρώπινης φύσης, είναι το ίδιο εύγλωττη με το φτερωτό ἄρμα, αναδεικνύοντας και αυτή την πάλη που επιτελείται εντός του ανθρώπου.*

Ποια η αιτία όμως που κάνει όλες τις ψυχές να επιθυμούν την ανάβαση και τη θέαση του ιδεατού κόσμου; Γιατί όλες ορέγονται την αλήθεια· επιθυμούν ν' αντικρύσουν αυτό το «λιβάδι», στο οποίο φύεται τροφή, για το καλύτερο μέρος της ψυχής, το νου, «οὗ δ' ἔνεχ' ἢ πολλῇ σπουδῇ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἔστιν, ἢ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομῇ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὔσα, ἢ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχὴ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται» [248b-248c]. Ο νους λοιπόν, είναι το φτέρωμα της ψυχής, αυτός ορέγεται και γεύεται την αλήθεια, αυτός ο «ἀρίστου φύλαξ» και ο «σωτὴρ ἀρετῆς»[Πολ. 549b]. Οι ψυχές μέσω της αναβάσεως στον ουράνιο θόλο της ψυχής, απαντούν στην επιθυμία τους για πληρότητα και ἅμα τη οράσει των ιδεῶν ανανεώνονται και ἔτσι ολοκληρώνουν τον προορισμό τους.

Ο νους είναι που τρέφεται από την αλήθεια, και είναι με τη σειρά του τροφοδότης της ψυχής. Αυτός κινείται από τον εσώτατο ἔρωτα της ψυχής. Νους και ἔρωτας συναρτῶνται στο «Φαῖδρο» βαθύτατα, σαν να ἔχουν κοινή μεταφυσική μεταβολή³⁷⁴. Το φυσικό, η

³⁷³ Ράμφορ Στ., 2003: 69

³⁷⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 227

ζωή, ό,τι φύεται και γεννάει, θεωρούνται εδώ ως προϋπόθεση και βάση του νοητικού³⁷⁵. Ο μύθος της Αδράστειας που παρεμβάλλεται στο μύθο της ψυχής, συμβολίζει τη γενική τάξη του κόσμου, και κυρίως, της σχέσης της ψυχής με το χρονικό και το άχρονο³⁷⁶, όσο και τη δύναμη του αναπόφευκτου³⁷⁷, του αναπόδραστου³⁷⁸. Το μύθο αυτό χρησιμοποιεί και στην «Πολιτεία», θέλοντας να καταδείξει τα είδη αδικίας³⁷⁹.

Δ.3.5 Η ΕΝΣΩΜΑΤΩΣΗ ΤΩΝ ΨΥΧΩΝ-ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΟΣ ΠΡΟΟΡΙΣΜΟΣ

Κάθε ψυχή όταν έχει τα φτερά της, διασχίζει τα αιθέρια μετέωρα και κυβερνά τα πάντα. Όταν πέσει από τον ουρανό περρορούσα, συναντά κάποιο στερεό σώμα, ενώνεται μαζί του και έτσι μαζί αποτελούν το «θνητό». Αθάνατο τουναντίον είναι το ον που έχει την ψυχή και το σώμα ενωμένα εκ φύσεως και πάντοτε αχρόνως³⁸⁰, όπως για παράδειγμα τ' άστρα. Ο αναγεννησιακός πλατωνιστής Φικίνος επηρεασμένος πολύ από την μύθο της ψυχής και την τύχη των ανθρωπίνων περρορούσων ψυχών προτρέπει μονίμως την ανθρώπινη ψυχή να σπασει τα δεσμά της γήινης βαρύτητας και απελευθερωμένη να πετάξει προς την αιθέρια μονή όπου και θα ενωθεί με το θείο. Τότε θα επιτευχθεί το «όμοιοῦται Θεόν» της ψυχής³⁸¹.

Σύμφωνα με το νόμο της Αδραστείας-που το ίδιο της το όνομα δηλώνει το αναπόδραστο σε σχέση με τον τελικό προορισμό των ψυχών-, η ψυχή που θα γίνει συνοδοιπόρισα θεού και έτσι, θα μπορέσει να θεωρήσει τα αληθινά, αυτή θα μένει απείραχτη, στο πέρας των χρόνων, «*θεσμός τε Αδραστείας ὅδε ἥτις ἂν ψυχή θεῶ συνοπαδὸς γενομένη κατίδη τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἐτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν ἀεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, ἀεὶ ἀβλαβῆ εἶναι*»[248c]. Αν μάλιστα πετυχαίνει αυτό κάθε φορά, μένει για πάντα ελεύθερη. Ο νόμος αυτός, πέρα από τη χρονική δικλείδα, καθορίζει και την ποιότητα των κλήρων, την ποιοτική ενσωμάτωση των ψυχών στη γη.

³⁷⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 227

³⁷⁶ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 228

³⁷⁷ Δόικος Π., 2001: 422

³⁷⁸ Ράμφορ Στ., 2003: 74

³⁷⁹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 228

³⁸⁰ Ράμφορ Στ., 2003: 66

³⁸¹ Ράμφορ Στ., 2003: 83

Όποια ψυχή, από αδυναμία δεν κατόρθωσε να δει τα αιώνια θεάματα, αυτή περորροεί και ενσωματώνεται σε άνθρωπο και όχι σε ζώο, τουλάχιστον κατά την πρώτη της γέννηση, «ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, καί τινι συντυχία χρησαμένη λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῆ, βαρυνθεῖσα δὲ περորροήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ, τότε νόμος ταύτην μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει»[248c -248d].

Νόμος είναι επίσης, οι ψυχές που δε συμπορεύονται με τις θεϊκές, κατά τον κύκλο των γεννήσεών τους να εμφυτεύονται, σε ανθρώπινα σώματα διαβαθμιζόμενης αξίας. Η ψυχή λοιπόν είναι αυτή που γκρεμίστηκε από την ουράνια πατρίδα της και εξορίστηκε γήινο, φθαρτό σώμα. Εξαιτίας αυτής της μοιραίας πτώσης, είναι δεμένη σε μια ανάξια της ύπαρξης πάνω στη γη, ταλαιπωρούμενη και εξαπατώμενη από τις αισθήσεις³⁸², «ἔως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ἢ ἡμῶν ἢ ψυχῆ μετὰ τοιοῦτου κακοῦ... **μυρίας** μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα...»[Φαιδ. 66b]. Το "γκρέμισμα" λοιπόν κατά τη γέννησή της ήταν σαν ένα είδος προπατορικού αμαρτήματος για τη διάνοια³⁸³.

Αργότερα στον «Τίμαιο», ο Πλάτων προσπάθησε να εξηγήσει διαφορετικά τη γήινη ύπαρξη της ψυχής, θεωρώντας την ως αναγκαία συνέπεια ενός «νόμου ειμαρμένου»³⁸⁴. Ήταν εντολή της ανάγκης να γεννηθούν τα σώματα και μέσα τους να φυτευτούν τα βίαια πάθη, «διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἶη γένος ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ. ὅποτε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν, πρῶτον μὲν **αἰσθησιν ἀναγκαῖον** εἶη μίαν πᾶσιν ἐκ **βιαίων παθημάτων σύμφυτον** γίγνεσθαι, δεύτερον δὲ **ἡδονῆ καὶ λύπη μεμειγμένον ἔρωτα**, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν ὅσα τε ἐπόμενα αὐτοῖς καὶ ὅποσα ἐναντίως πέφυκε διεστηκότα: ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκη βιώσοιεντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικία »[42a-b].

Ο άνθρωπος όμως οφείλει να υπερπηδήσει τα εμπόδια της αισθησιακής ζωής με την ηθική αυτοκυριαρχία, για να επιστρέψει η ψυχή του στο αστέρι που ο θεός, στην αρχή της δημιουργίας, του ὀρισε για κατοικία³⁸⁵ «καὶ ὁ μὲν εὔ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξοι»[42a-b]. Ακόμα και τώρα όμως, και σε αυτή την εκδοχή, τη λύτρωση θα επιφέρει η

³⁸² Παπανούτσος Ε., 2002: 70

³⁸³ Παπανούτσος Ε., 2002: 73

³⁸⁴ Παπανούτσος Ε., 2002: 73

³⁸⁵ Παπανούτσος Ε., 2002: 73

φιλοσοφία, αυτή μέσω της προσπέλασης της αρμονίας του κόσμου θα επαναφέρει την ψυχή του φιλοσόφου στην "αρχαία φύση" της και θα του επιτρέψει ν' απολάυσει τον άριστο βίο που έχουν οι θεοί παραχωρήσει στον άνθρωπο, «ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῖσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον»[90d]

Στον «Φαίδωνα», αναφέρεται πως οι ψυχές των φαύλων, ούσες συνδεδεμένες με τα σώματα και βεβαρυμένες από τις επιθυμίες των, έλκονται και μετά θάνατον προς την γη, έως ότου εγκαθαιρχτούν σε νέο σώμα³⁸⁶, «τὰς τῶν φαύλων, αἱ περὶ τὰ τοιαῦτα ἀναγκάζονται πλανᾶσθαι δίκην τίνουσαι τῆς προτέρας τροφῆς κακῆς οὔσης. καὶ μέχρι γε τούτου πλανῶνται, ἕως ἂν τῇ τοῦ συνεπακολουθοῦντος, τοῦ σωματοειδοῦς, ἐπιθυμία πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα»[81d-e]

Οι ψυχές λοιπόν, ανάλογα με την ικανότητά τους να διευθετούν την εσωτερική τους σύγκρουση, και ως εκ τούτου να φτάνουν άλλες πολύ ψηλά και άλλες όχι, ενσωματώνονται βάσει της βαθμίδος ανάβασης που κατέκτησαν σε διαφορετικής οντολογικής ποιότητας ανθρώπους³⁸⁷. Έτσι, με κατιούσα διαβάθμιση, οι ψυχές ενσωματώνονται πρωτίστως σε φιλοσόφους, σε φίλους της ομορφιάς και των Μουσών³⁸⁸ «ἀλλὰ τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ»[248d]. Μια βαθμίδα πιο κάτω βρίσκονται οι φιλόνομοι βασιλεῖς, οι ικανοί ηγέτες και πολεμιστές τὴν δὲ δευτέραν εἰς βασιλέως ἐννόμου ἢ πολεμικοῦ καὶ ἀρχικοῦ» [248d].

Οι βαθμίδες και η ιεράρχηση συνεχίζεται μέχρι και όγδοη όπου εκεί ανάλογης «ποιότητας» ψυχές ενσωματώνονται σε σοφιστές και δημοκόπους, ενώ στην τελευταία βαθμίδα βρίσκεται η ψυχή που μέλλεται να ενσωματωθεί σε τύραννο³⁸⁹, «τρίτην εἰς πολιτικοῦ ἢ τινος οἰκονομικοῦ ἢ χρηματιστικοῦ, τετάρτην εἰς φιλοπόνου <ἢ> γυμναστικοῦ ἢ περὶ σώματος ἰασίν τινος ἐσομένου, πέμπτην μαντικὸν βίον ἢ τινα

³⁸⁶ Αραποπούλου Κ.,1975: 12

³⁸⁷ Ferrari G.R.F.,1987: 117

³⁸⁸ Diès A., 1955: 106

³⁸⁹ Ferrari G.R.F.,1987: 117

τελεστικὸν ἔξουσαν· ἕκτη ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησίν τις ἄλλος ἀρμόσει, ἑβδόμη δημιουργικὸς ἢ γεωργικὸς, ὀγδόη σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικὸς, ἐνάτη τυραννικὸς-248e].

Στο χωρίο αυτό της ιεράρχησης δέχεται υψηλή αξιολόγηση η γνήσια ποίηση, η προερχόμενη εκ «μουσικοῦ» ενώ χαμηλότερη αξιολόγηση λαμβάνει ο «ποιητικὸς». Άρα ο λειτουργὸς τῶν Μουσῶν ποιητὴς κρίνεται ισότιμος σχεδόν του φιλοσόφου, καθώς και του «φιλοκάλου» και του «ἐρωτικοῦ» σε μια τέτοια συνάρτηση όπου η ομορφιά («φιλοκάλου») συνπροβάλλεται σαν αξία με την αλήθεια («φιλοσόφου») και η επίπνοια τῶν Μουσῶν με τη γοητεία του ³⁹⁰.

Στην ἕκτη βαθμίδα τοποθετεῖται ο «ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησίν τις ἄλλος», δηλαδή ο «ἐκ τέχνης... ποιητὴς» ο «ἄνευ μανίας Μουσῶν» και «ἀτελῆς» και πλάϊ του κάποιος ἄλλος, που καταγίνεται «περὶ μίμησίν» και αυτός, ἄρα καλλιτέχνης εικαστικὸς³⁹¹. Τον Όμηρο τον τοποθετεῖ σε αυτή την κατηγορία. Του αναγνωρίζει τη συμβολή του στη δημιουργία του τραγικού είδους³⁹², «τήν τε τραγωδίαν και τὸν ἡγεμόνα αὐτῆς Όμηρον, ἐπειδὴ τινῶν» [Πολ.Χ.598d], αλλά δεν τον ξεχωρίζει από τους υπόλοιπους ποιητές, γιατί «πάντας τοὺς ποιητικὸς μιμητὰς εἰδώλων ἀρετῆς εἶναι και τῶν ἄλλων περὶ ὧν ποιοῦσιν, τῆς δὲ ἀληθείας οὐχ ἄπτεσθαι» [Πολ.Χ.600e].

Στην «Απολογία», ο Σωκράτης διατείνεται πως οι ποιητές διακατέχονται μεν από ένα είδος έκστασης, αλλά στην πραγματικότητα αραδιάζουν πολλά και ωραία πράγματα χωρίς να καταλαβαίνουν γιατί μιλούν³⁹³, «ἐπὶ τοὺς ποιητὰς τοὺς τε τῶν τραγωδιῶν και τοὺς τῶν διθυράμβων και τοὺς ἄλλους, ... ἔγνωσαν οὖν αὖ και περὶ τῶν ποιητῶν ἐν ὀλίγῳ τοῦτο, ὅτι οὐ σοφία ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ και ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάντεις και οἱ χρησμοδοί: και γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ και καλά, ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι. τοιοῦτόν τί μοι ἐφάνησαν πάθος και οἱ ποιηταὶ πεπονθότες, και ἅμα ἡσθόμην αὐτῶν διὰ τὴν ποίησιν οἰομένων και τᾶλλα σοφωτάτων εἶναι ἀνθρώπων ἃ οὐκ ἦσαν»[22a-c]. Η αδυναμία του «ποιητικὸς» να υπερβεί τη μίμηση τῶν εἰδώλων εξηγείται από την ἔλλειψη της «μανίας Μουσῶν».

Ἔτσι σε μυθικό επίπεδο, η ζωή εξαρτάται, από το τι κατάφερε να δει η ψυχή-την οποία και έχει ενσωματώσει-, κατά την αρματοδρομία μαζί με τους θεούς. Σε λογικό-

³⁹⁰ Δεσποτόπουλος Κ.,1997: 161

³⁹¹ Δεσποτόπουλος Κ.,1997: 161

³⁹² Moretti J.C., 2003: 43

³⁹³ Θεοδώροπουλος Τ., 2007: 95

ρεαλιστικό επίπεδο, η ερμηνεία του μύθου, υπαγορεύει, πως ο βίος της ψυχής, εξαρτάται από την παιδεία που θα λάβει και από την ικανότητά της ν' ανακαλύψει την ιδέα³⁹⁴.

Η ποιότητα της σχέσης των ένσάρκων ψυχών με το δίκαιο, καθορίζει το διάστημα και το είδος της μη αισθητής ζωής τους και εν γένει της μοίρας τους. Για όλους, ισχύει ο κανόνας ότι, μετά από κάθε ζωή, ο άνθρωπος αμοίβεται ανάλογα με τις πράξεις του, όσο ήταν ενσώματος. Ο κύκλος κάθε ψυχής ανάγεται από τον Πλάτωνα στα δέκα χιλιάδες χρόνια. Τόσο καιρό χρειάζεται για να φτερωθεί ξανά. Κανένας δεν ανακτά τα φτερά της ψυχής για να επιστρέψει στη θέση απ' όπου έπεσε, αν δεν περάσουν δέκα χιλιάδες χρόνια.

Εξαιρέση αποτελούν όσοι αποκτούν το βίο "του φιλοσόφου" ή "του φιλοσοφικού εραστή" τρεις φορές στη σειρά³⁹⁵. Γι' αυτούς οι δέκα χιλιετίες μειώνονται σε τρεις³⁹⁶ περνώντας τις υπόλοιπες επτά χιλιετίες μακαρίως σε κάποια σημείο του στερεώματος. Οι ψυχές αυτών λοιπόν, στα τρεις χιλιάδες χρόνια και αφού για τρεις φορές διάλεξαν τον ίδιο βίο, επιστρέφουν στην πηγή τους³⁹⁷, «εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὅθεν ἦκει ἡ ψυχὴ ἐκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων-- οὐ γὰρ πτεροῦται πρὸ τοσούτου χρόνου--πλὴν ἢ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας, αὐται δὲ τρίτη περιόδω τῇ χιλιετεί, ἐὰν ἔλονται τρις ἐφεξῆς τὸν βίον τοῦτον, οὕτω πτερωθεῖσαι τρισχιλιοστῶ ἔτει ἀπέρχονται» [248e-249a].

Η αντίληψη αυτή περί της κυκλικής περιπλανήσεως της ψυχής μαρτυρείται και σε άλλους ποιητές και φιλοσόφους, με τον Ησίοδο να την υπολογίζει σε 3.000 χρόνια και τον Εμπεδοκλή σε 30.000 "εποχές"³⁹⁸, «θεῶν ψήφισμα παλαιόν... τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι, φρομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους...»[fragm. 115]³⁹⁹. Παρόμοιες αντιλήψεις εκφράζει και ο Πίνδαρος, που είχε επίσης ορφικοκυθαγόρειες προσλήψεις⁴⁰⁰, «ὄσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρίς ἐκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν»[2ος Ολυμπ. 68-70].

³⁹⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 231

³⁹⁵ Taylor A.E., 2009: 358

³⁹⁶ Benson H., 2006 : 204

³⁹⁷ Benson H., 2006 : 204

³⁹⁸ Φιλολογική ομάδα Κάκτου, 1993²: 216

³⁹⁹ Diels H.- Kranz W., 1903: 207

⁴⁰⁰ Thomson H. W., 1868: 54

Αντίστοιχα και στον «Φαίδωνα», εις την κοινωνία των θεών φτάνουν μόνο οι αληθείς φιλόσοφοι, οι απέχοντες αυστηρώς των σωματικών επιθυμιών και καθαίροντες την ψυχή κατά τα προστάγματα της φιλοσοφίας⁴⁰¹, «εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῶ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ...οἱ ὀρθῶς φιλόσοφοι ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἀπασῶν καὶ καρτεροῦσι καὶ οὐ παραδιδάσιν αὐταῖς ἑαυτούς, οὐ τι οἰκοφθορίαν τε καὶ πενίαν φοβούμενοι, ὥσπερ οἱ πολλοὶ καὶ φιλοχρήματοι: οὐδὲ αὖ ἀτιμίαν τε καὶ ἀδοξίαν μοχθηρίας δεδιότες, ὥσπερ οἱ φίλαρχοί τε καὶ φιλότιμοι, ἔπειτα ἀπέχονται αὐτῶν ...ἐκεῖνοι οἷς τι μέλει τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς ἀλλὰ μὴ σώματι πλάττοντες ζῶσι...αὐτοὶ δὲ ἡγούμενοι οὐ δεῖν ἐναντία τῇ φιλοσοφίᾳ πράττειν καὶ τῇ ἐκείνης λύσει τε καὶ καθαρῶ ταύτη δὴ τρέπονται ἐκείνη ἐπόμενοι, ἢ ἐκείνη ὑφηγεῖται »[82b-d].

Γιατί η φιλοσοφία, ευρίσκουσα την ψυχή του φιλοσόφου εγκάθειρκτη στο σώμα και αξιοθρήνητη, ζητά να λύσει τα δεσμά της, διδάσκουσα ότι οι αισθήσεις είναι απατηλές και είναι αυτές που την κάνουν ομότροπη και ομότροφη με το σώμα και εν τέλει ανίκανη να ανέλθει στην κοινωνία των θεών και πως μόνο η φρόνηση την οδηγεί στην αλήθεια⁴⁰², «ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἢ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένη ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένη, ἀναγκαζομένη δὲ ὥσπερ διὰ εἰργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ... γινώσκουσιν οἱ φιλομαθεῖς ὅτι οὕτω παραλαβοῦσα ἢ φιλοσοφία ἔχουσαν αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡρέμα παραμυθεῖται καὶ λύειν ἐπιχειρεῖ, ἐνδεικνυμένη ὅτι ἀπάτης μὲν μεστὴ ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων σκέψις, ἀπάτης δὲ ἢ διὰ τῶν ὥτων καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων, πείθουσα δὲ ἐκ τούτων μὲν ἀναχωρεῖν, ὅσον μὴ ἀνάγκη αὐτοῖς χρῆσθαι, αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ' ἢ αὐτὴν αὐτῇ, ὅτι ἂν νοῆσῃ αὐτὴ καθ' αὐτὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων: ὅτι δ' ἂν δι' ἄλλων σκοπῇ ἐν ἄλλοις ὄν ἄλλο, μηδὲν ἡγεῖσθαι ἀληθές... ταύτη οὖν τῇ λύσει οὐκ οἰομένη δεῖν ἐναντιοῦσθαι ἢ τοῦ ὡς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχῇ οὕτως ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν καὶ φόβων καθ' ὅσον δύναται»[82e-83b].

Για τους υπόλοιπους, το σύστημα, όπως και στην «Πολιτεία», προβλέπει μετεμψυχώσεις, όχι μόνο σε ανθρώπινα σώματα, αλλά και σε σώματα ζώων⁴⁰³. Μόλις κλείσει μια χιλιετία, οι ψυχές υποχρεούνται να τραβήξουν τον κλήρο της δεύτερης

⁴⁰¹ Αραποπούλου Κ.,1975: 12

⁴⁰² Αραποπούλου Κ.,1975: 12

⁴⁰³ Taylor A.E., 2009: 358

ύπαρξής τους, επιλέγοντας ελευθέρως. Τότε μόνο ενδέχεται η ανθρώπινη ψυχή να πέσει σε ζώο, είτε να γίνει ανθρώπινη μια μορφή ζώου⁴⁰⁴ «τῶ δὲ χιλιοστῶ ἀμφοτέραι ἀφικνούμεναι ἐπὶ κλήρωσίν τε καὶ αἵρεσιν τοῦ δευτέρου βίου αἰροῦνται ὃν ἂν θέλη ἐκάστη· ἔνθα καὶ εἰς θηρίου βίον ἀνθρωπίνη ψυχή ἀφικνεῖται, καὶ ἐκ θηρίου ὅς ποτε ἄνθρωπος ἦν πάλιν εἰς ἄνθρωπον»[249b].

Σε μια μυθολογική απόδοση της συμφιλίωσης ελευθερίας μα και ανάγκης, απεικονίζονται οι ψυχές στην «Πολιτεία» να τραβούν κλήρο πριν την πρώτη ενσωμάτωση⁴⁰⁵ «οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήζεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρείσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἐλομένου: θεὸς ἀναίτιος»[Πολ.Χ.617ε].

Η ψυχή που ουδέποτε αντίκρουσε την αλήθεια, δε δύναται να λάβει εκ νέου ανθρώπινη ψυχή, «οὐ γὰρ ἦ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἤξει τὸ σχῆμα» [249b]. Γιατί η «ἠ ὁμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος διὰ τὸ ἀεὶ συνεῖναι καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην»[Φαιδ.81c] ἔχει κάνει «σωματοειδοῦς...ἐνεποίησε σύμφυτον»[Φαιδ.81c], και επειδή το σώμα είναι «ἐμβριθὲς δὲ γε..τοῦτο οἶεσθαι χρὴ εἶναι καὶ βαρὸν καὶ γεῶδες καὶ ὄρατόν»[Φαιδ.81c], η ψυχή «βαρύνεται τε καὶ ἔλκεται πάλιν εἰς τὸν ὄρατόν τόπον φόβῳ τοῦ αἰδοῦς τε καὶ Αἰδου, ὥσπερ λέγεται»[Φαιδ.81c]. Η μετενσάρκωση λοιπόν δεν είναι τίποτα ἄλλο παρά μια "καθαρτική" διαδικασία της ψυχῆς που πρέπει να περάσει από πολλές γήινες υποστάσεις, για να επιστρέψει στην αρχική θεϊκή της κατάσταση⁴⁰⁶.

Αυτό γίνεται γιατί ο ἄνθρωπος πρέπει να καταλαβαίνει, να μεταβαίνει από το πλήθος των αισθητών, από τη μορφή της έννοιας, προς μια ενότητα πραγματούμενη ως πνευματική ενέργεια, δηλαδή στην ανάμνηση· στην ανάμνηση εκείνων που εἶδε κάποτε η ψυχή στον ουρανό, την ανάμνηση των ιδεών, εκείνων που εἶδε η ψυχή, πορευόμενη κοντά στο θεό, τη θέαση των ὄντως ὄντων, «δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχή συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως» [249b -249c].

⁴⁰⁴ Lloyd P. G.,2003: 139, Thomson H. W., 1868: 160

⁴⁰⁵ Thomson H. W., 1868: 55

⁴⁰⁶ Παπανούτσος Ε., 2002: 71

Τη γνώση τη λάβαμε κατά τον Πλάτωνα, πριν γεννηθούμε⁴⁰⁷, και κατά τη γέννηση τη λησμονήσαμε. Η αίσθηση δίνει τώρα την αφορμή της αναμνήσεως και την επανάκτηση της ιδέας. Η ανάμνηση λοιπόν, είναι αυτή που συνδέει την ψυχή με την ιδέα και επομένως δικαίως η ψυχή του φιλοσόφου πτερούται, σε χρόνο ανεξάρτητο από των υπολοίπων ψυχών.

Ο φιλόσοφος του μύθου, δεν είναι άλλος, από τη διαλεκτική κίνηση, τον καθαρό λόγο, τον ερωτικό πόθο για την ιδέα και όλα αυτά τώρα συνδέονται με την ανάμνηση. Γι' αυτό λοιπόν φτερώνεται μονάχα η ψυχή του φιλοσόφου, γιατί είναι πάντα, μ' όλη τη δύναμη της μνήμης της κοντά σ' εκείνα, όπου είναι και ο θεός, και γι' αυτό είναι θεός, «διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὧν θεῖός ἐστιν» [249c].

Ἔτσι εξαιρείται η μοναδική πνευματική σύσταση του φιλοσόφου, εγκείμενη στην αέναη όσο το δυνατόν, και με τη μνήμη κατορθώμενη επικοινωνία του «πρὸς γὰρ ἐκείνοις», «πρὸς οἷσπερ», προς τους θεούς⁴⁰⁸. Ἔτσι εξηγείται γιατί οι φιλόσοφοι «οὐκ ἐθέλουσιν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν, ἀλλ' ἄνω ἀεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἰ ψυχαὶ διατρίβειν»[Πολ. VII.517c-d] και «ἀλλὰ τῶ ὄντι τὸ σῶμα μόνον ἐν τῇ πόλει κεῖται αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ, ἢ δὲ διάνοια, ταῦτα πάντα ἡγησαμένη σμικρὰ καὶ οὐδέν, ἀτιμάσασα πανταχῆ πέτεται κατὰ Πίνδαρον 'τᾶς τε γᾶς ὑπένερθε' ... καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὄλου, εἰς τῶν ἐγγύς οὐδὲν αὐτὴν συγκαθειῖσα»[Θεαιτ. 173e-174a]

Ο φιλόσοφος, δουλεύοντας πάντα με όλες αυτές τις αναμνήσεις, και ἔτσι προσδεχόμενος πάντα τέλεια τις μυσταγωγίες, μονάχα αυτός γίνεται πραγματικά τέλειος, γεμάτος από θεό, «τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται· ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῶ θεῷ γιγνόμενος, νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλοὺς» [249d]. Αυτή είναι η μοίρα του φιλοσόφου, του ακραίου λειτουργού της Ιδέας, να θεωρεῖται «παρακινῶν» και «ἐνθουσιάζων» από τους, από τους ανυποψίαστους για την ένθεη πνευματική του μεταρσίωση⁴⁰⁹.

⁴⁰⁷ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 232

⁴⁰⁸ Δεσποτόπουλος Κ., 1997: 163

⁴⁰⁹ Δεσποτόπουλος Κ., 1997: 165

Αυτός όμως δεν ενδιαφέρεται ουδόλως για την «δόξαν τῶν πολλῶν», που ζουν στην σκιά και δεν έχουν τη δύναμη ν' ατενίσουν το φως της αλήθειας· στην υπεραισθητηριακή θεωρία του γεύεται την πιο καθαρή και αδιάκοπη ηδονή⁴¹⁰, «τῆς δὲ τοῦ ὄντος θεάς, οἷαν ἡδονὴν ἔχει, ἀδύνατον ἄλλῳ γεγεῖσθαι πλὴν τῷ φιλοσόφῳ»[Πολ. ΙΧ.582c]. Κατά τον Strauss πεποίθηση του Πλάτωνα ήταν πως όφειλε να στέκει και να εργάζεται απομονωμένος από το πλήθος⁴¹¹. Τα ίδια τα λόγια του Πλάτωνα είναι αποκαλυπτικά, «ταῦτα πάντα λογισμῶ λαβῶν, ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων, οἷον ἐν χειμῶνι κονιορτοῦ καὶ ζάλης ὑπὸ πνεύματος φερομένου ὑπὸ τειχίον ἀποστάς, ὁρῶν τοὺς ἄλλους καταπιμπλαμένους ἀνομίας, ἀγαπᾷ εἴ πη αὐτὸς καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσιῶν ἔργων τόν τε ἐνθάδε βίον βιώσεται καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν αὐτοῦ μετὰ καλῆς ἐλπίδος ἴλεώς τε καὶ εὐμενῆς ἀπαλλάσσεται »[Πολ.ιγ.469d-e].

Στο σημείο αυτό, διακόπτεται η ποιητική γλώσσα του μύθου της ψυχής, γιατί ακριβώς επιχειρείται η σύνδεση με το μύθο του έρωτος που ακολουθεί. Η επί γης ανάληψη της ουρανίου αρχικής οράσεως, είναι η ανάμνηση, και ανάμνηση δε νοείται στον Πλάτωνα ως αποθήκη αλλά ως ενεργός συνείδηση με την οποία συνδέεται η γνώση⁴¹². Επομένως η αιώνια ουσία, η ιδέα, είναι πολύ οικεία στην ψυχή και αποτελεί προϋπόθεση για όλα τα μεγάλα βιώματά της, όπως είναι και αυτό του έρωτος.

⁴¹⁰ Παπανούτσος Ε., 2002: 97-98

⁴¹¹ Partenie C., 2009

⁴¹² Ράμφος Στ., 2003: 80

Δ.4. Ο ΜΕΓΑΛΟΣ ΜΥΘΟΣ ΤΟΥ ΕΡΩΤΑ

Δ.4.1. Η ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΤΑ ΑΙΤΙΑ ΤΟΥ ΕΡΩΤΑ

Ο μεγάλος μύθος της ψυχής, παρέστησε μέσω της αρματοδρομίας, τον προαιώνιο δεσμό ψυχής και ιδέας. Έγινε λόγος για την αθανασία της ψυχής, για την ειδή της και τη ζωή της στον ουρανό, έγινε η περιγραφή του υπερουρανίου τόπου, η πτώση και και η εσχατολογία με έμφαση στην ανάμνηση ως προϋπόθεση αιρέσεως του ανθρωπίνου βίου εκ μέρους της ψυχής.

Μετά την ιεράρχηση των «ποιοτήτων» των ψυχών, ανάλογα με το «πόσα» είδε καθεμιά απ' τον υπερουράνιο τόπο, έγινε ανάλογη ιεράρχηση των ειδών της ζωής των ανθρώπων, καθώς επίσης έγινε λόγος για την κρίση των ψυχών, αλλά κυρίως για την προαιώνια τάση της ψυχής, όταν ενσωματώνεται στον αισθητό κόσμο, να ξαναθυμάται την πρότερη μετάληψη της ιδέας. Και είναι η ψυχή του φιλοσόφου, αυτή που έχει την εντονότερη και ουσιαστικότερη θύμηση των προαιώνιων οραμάτων, των ιδεών. Μέσω της ανάμνησης αυτής, έχει τη δυνατότητα να προσπελάζει το θείο, και να κυριεύεται από το πάθος της ανώτερης μανίας, τον έρωτα.

Ο λόγος του Σωκράτη έφτασε τώρα την τέταρτη κατά σειρά μανία, την ερωτική. Ο φιλοσοφικός νους, ο προσπελάζων το θείο και κατέχων την ανάμνηση των όντως όντων, καθώς αισθητά αντικρίζει την επίγεια ομορφιά, φτερώνεται και ετοιμάζεται να πετάξει, καθώς αυτόματα θυμάται την αληθινή, την ιδέα της ομορφιάς, «*ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἤκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας--ἦν ὅταν τὸ τῆδέ τις ὀρῶν κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμνησκόμενος, περῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος*»[249d]. Η μανία και η ανάμνηση εμφανίζονται τώρα συνυφασμένες για την πτέρωση της ψυχής.

Η ανάμνηση λοιπόν, είναι η βάση για ν' αναπτυχθεί ο περί έρωτος μύθος, ο οποίος θα κατεβάσει τώρα το λόγο από τους ουράνιους και υπερβατικούς κόσμους, κατευθείαν μέσα στη ζωή. Ο μύθος της ψυχής αποτέλεσε την «μαγιά», την απαραίτητη βάση του

ερωτικού μύθου, καθώς η ομορφιά, το κάλλος, θα αποτυπωθεί τώρα, ως μια εκ των αρχετύπων ιδεών που μετέλαβε η ψυχή κατά την περιφορά της στον υπερουράνιο τόπο.

Η τέταρτη μανία, η ερωτική, διακρίνεται των υπολοίπων από τον Πλάτωνα, καθώς χαρακτηρίζεται ως η αρίστη, απ' όλα τα θεϊκά δαιμονίσματα, που κυριεύουν πρώτα τον εραστή και ύστερα τον αγαπημένο, τον δεύτερο κοινωνό του έρωτα, «*ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων τῶ τε ἔχοντι καὶ τῶ κοινωνοῦντι αὐτῆς γίγνεται, καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστῆς καλεῖται*» [249e]. Επομένως, γνήσιος εραστής, είναι αυτός που αγαπά την ομορφιά, και κατέχεται από την αρίστην μανία, την ερωτική.

Αν και η ανθρώπινη ψυχή, αντίκρυσε την ιδέα «*καθάπερ γὰρ εἴρηται, πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέεται τὰ ὄντα*,»[249e], δεν είναι δυνατό καθεμία, να ανακαλέσει το εύρος του οράματος, και όπως ήδη εξηγήθηκε, κατά την περιγραφή της ιεράρχησης, είναι λίγες οι ψυχές που έχουν τη δύναμη να ανασυνδέσουν, τα κομμάτια της ενσώματης εικόνας με το αρχέτυπο, και εν προκειμένω της ενσώματης ομορφιάς με την ιδέα του κάλλους⁴¹³. Αυτές, οι λίγες που δύνανται, όταν το πετύχουν, εκστασιάζονται και αρχικά δεν μπορούν να καταλάβουν και να ερμηνεύσουν, αυτό το πάθος που τους διατρέχει, «*ἀναμνησκεισθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥάδιον ἀπάση, ...ὀλίγοι δὲ λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεσθιν· αὐταὶ δέ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέτ' <έν> αὐτῶν γίγνονται, ὃ δ' ἔστι τὸ πάθος ἀγνοοῦσι διὰ τὸ μὴ ἱκανῶς διαισθάνεσθαι*» [250a-250b].

Έτσι, αν και λίγοι κατορθώνουν να αναβιβάσουν τη σκέψη από τη θέαση του εξωτερικού κάλλους, στη θέαση του ιδεατού κάλλους, εν τούτοις υπάρχουν, εκείνοι οι ελάχιστοι, που μετά μόχθου το κατορθώνουν⁴¹⁴, «*ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος*» [250b]. Αυτοί, είναι οι φιλόσοφοι, που ακολουθώντας το Δία και του άλλους θεούς, είδαν τρισμάκαρο θέαμα, βάκχευσαν μαζί με τους θεούς και μυήθηκαν σε οράματα καθάρια⁴¹⁵, αμόλυντοι και ανέπαφοι, από το σώμα που τώρα επί γης φέρουν κολλημένο στην ψυχή,

⁴¹³ Benson H., 2006 : 127

⁴¹⁴ Ferrari G.R.F.,1987: 144

⁴¹⁵ Rickless C. S., 2007: 240

σαν το στρείδι με τ' όστρακό του, *«κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θεάν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἣν ὠργιάζομεν ὀλόκληροι ...ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυοῦμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν ἀγῆ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὁ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεδεσμευμένοι»* [250b -250c].

Η εκαστατική αυτή κατάσταση,- που ερμηνεύεται σαν λειτουργία της υπερβατικής μνήμης-, ανεπίγνωστη, προκλημένη εξωτερικά, σαν ανάμνηση δηλαδή των ιδεών, υποκινημένη από τη θεά κάποιου *«ὁμοιώματος»* ενδοκοσμικού, ταυτίζεται υπαρξιακά προς την κατάσταση, που ονομάστηκε στην περίπτωση του ποιητή *«κατοκωχή τε καὶ μανία ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα* ». Έτσι εξηγείται πως ο θεσμός της Αδράστειας προβλέπει κατάταξη ισότιμη στην πρώτη ύπατη βαθμίδα του *«φιλοσόφου»* και του *«μουσικοῦ τινος»*⁴¹⁶.

Η ψυχή λοιπόν, συνειδητοποιεί το είναι της, μέσω του έρωτος του οικείου της θεού, αυτόν που ακολουθούσε στην αρματοδρομία⁴¹⁷. Η ανώτατη ψυχή, η φιλοσοφική έπλασε το «κατ' εικόνα θεού» της, προσβλέποντας στο Δία, που δε συμβολίζει παρά τον ανώτατο τρόπο φιλοσοφικής ζωής, την οξυτάτη όραση της ιδέας εκ μέρους της ψυχής⁴¹⁸. Και έτσι είναι ο άνθρωπος, που πλάθεται κατ' εικόνα θεού και όχι ο θεός που πλάθει τον άνθρωπο.

Η κοινωνία του έρωτος, έχει ήδη «στιγματιστεί» από την αλλοτινή αρματοδρομία των ψυχών. Ο έρωτας του Λυσία, έχει παντελώς σβήσει στη μνήμη. Οι φιλοσοφικές ψυχές αγαπούν η μια την άλλη, και μέσα από την αγάπη αυτή θεάζονται το κάλλος της ιδέας, γιατί και οι δυο τους ακολούθησαν το άρμα του Διός. Μέσα από αυτό το «επέκεινα»⁴¹⁹, ο φιλοσοφικός έρωσ κατατείνει στον παιδαγωγικό. Κοινής αξίας ψυχές έρχονται κοντά και μαζί θεώνται την ιδέα του κάλλους. Ποια όμως είναι αυτή;

Ήταν και αυτή, ανάμεσα στα τρισμάκαρα οράματα *«μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν»*[250d]. Αυτή η ιδέα έγινε αντιληπτή από τους «εκλεκτούς», τους φιλοσόφους και επι γης, μέσω της οξυτάτης των αισθήσεων, της οράσεως, *«δεῦρό τ' ἔλθόντες κατειλήφαμεν*

⁴¹⁶ Δεσποτόπουλος Κ., 1997: 167

⁴¹⁷ Benson H., 2006: 125

⁴¹⁸ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 241

⁴¹⁹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 241

αὐτὸ διὰ τῆς *ἐναργεστάτης αἰσθήσεως* τῶν ἡμετέρων *στίλβον ἐναργέστατα*. *ὄψις* γὰρ ἡμῖν *ὄξυτάτη* τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται *αἰσθήσεων*» [250d]. Η ὄραση δεν έγινε και ενόραση, και αυτό τονίζεται εδώ από τον Πλάτωνα. Με την ὄραση δε γίνονται αντιληπτά τα εσωτερικά της ψυχῆς, αλλά το αισθητό το σωματικό κάλλος, αυτό είχε τη μοίρα να είναι κατάφωτο και παναγάπητο, «ἢ φρόνησις οὐκ ὄραται--...*καὶ τᾶλλα ὅσα ἐραστά*· νῦν δὲ *κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὅστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασιμώτατον*» [250d-250e].

Εδώ είναι το σημείο, όπου οι δυο κόσμοι νοητός κι αισθητός, εφάπτονται, γιατί το φως, η λάμψη ως έννοια, υπάρχει και στον έναν και στον άλλο. Από την «Πολιτεία», εξάλλου γνωρίζουμε, ότι τα εἶδη του ὄντος είναι δυο, και ότι το ένα αντιστοιχεί στο άλλο⁴²⁰, «*δύο αὐτὸ εἶναι, καὶ βασιλεύειν τὸμὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὄρατοῦ*» [Πολιτ.509d].

Δ.4.2. Η ΔΡΑΣΗ ΤΟΥ ΕΡΩΤΑ ΣΤΟΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑ

Η ὄραση λοιπόν, συνδέει ορατό και νοητό κάλλος, ἔρχεται ως παρακλητική μετάβασης από την άυλη στην ένυλη ομορφιά. Ο «ατροφικός» στην ψυχή, θεώμενος το αισθητό κάλλος, δε μπορεί να θεασθεῖ και το νοητό, και έτσι δεν το σέβεται, μα σκέφτεται μονάχα την ηδονή και την ακολασία, την άμεση κάρπωση του ένυλου κάλλους⁴²¹, «*ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελής ἢ διεφθαρμένος οὐκ ὀξέως ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος, θεώμενος αὐτοῦ τὴν τῆδε ἐπωνυμίαν, ὅστ' οὐ σέβεται προσορῶν, ἀλλ' ἠδονῆ ... καὶ ὕβρει προσομιλῶν οὐ δέδοικεν οὐδ' αἰσχύνεται παρὰ φύσιν ἠδονὴν διώκων*» [250e-251a]. Ο λόγος του Λυσίας, αίφνης ξεπηδά και πάλι, τώρα μέσα από τούτα τα λεγόμενα, γίνονται σαφεῖς υπαινιγμοί, στον απογυμνώσαντα του κάλλους.

Εν αντιθέσει, ο «πολυθεάμων», και συνβακχεύσας των θεών, κατά τη θέαση του υπερουρανίου τόπου, μόλις επί γης ορά θεόμορφο, θεοείκελο, πρόσωπο ή σώμα, σύγκορμα τaráσσεται και νιώθει σέβας σαν σε να βρίσκεται μπροστά σε άγαλμα θεού, ανακαλώντας μέσω της αισθητής ομορφιάς το προαιώνιο αρχέτυπό της⁴²², «*ὁ δὲ*

⁴²⁰ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 243

⁴²¹ Taylor A.E., 2009: 358

⁴²² Ferrari G.R.F., 1987: 141

ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἢ τινα σώματος ἰδέαν, πρῶτον μὲν ἔφριξε καὶ τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται, καὶ εἰ μὴ ἐδεδίει τὴν τῆς σφόδρα μανίας δόξαν, θύοι ἂν ὡς ἀγάλματι καὶ θεῷ τοῖς παιδικοῖς»[251a]. Ἐτσι, ἀπὸ τὴν αγοραία μεταχείριση τοῦ κάλλους, φθάνουμε τώρα στὴν ιεροποίησή του.

Στο σημεῖο αὐτὸ καὶ ἐπὶ τὴν ἀφορμὴν αὐτοῦ, ἀξίζει νὰ ἀνεφερθεῖ καὶ μιὰ μομφή που προσάπτεται στὸν Πλάτωνα, βάσει τῶν προηγηθέντων λεγομένων του. Σύμφωνα με τὴν θεωρία τοῦ Πλάτωνα, τὸ νὰ θεωρηθοῦν ἄνθρωποι, οἱ φέροντες σάρκα καὶ οστά, ὡς τελικοὶ ἀποδέκτες τῆς ἀγάπης, θὰ συνιστούσε μωρία, ἀν ὄχι εἰδωλολατρεία. Αὐτὸ θὰ ἐπιτελεῖτο μέσω τῆς παροχέτευσης τῆς ἀγάπης στὰ εἰδῶλα καὶ ὄχι ὡς ὀφείλε στὸ θεῖο τοῦς πρότυπο⁴²³. Σὲ αὐτὸ τὸ λάθος πέφτουμε κατὰ τὸν Πλάτωνα, ἐξαιτίας, τῆς βεβαρυμένης με ἀτέλειες ἐνσαρκῆς κατάστασής μας. Ἀν ἡμασταν ἀπαλλαγμένοι ἀπὸ τὰ βαρίδια αὐτὰ δὲν θὰ εἶχαμε λόγο νὰ ἀγαπάμε κανέναν καὶ τίποτα ἐκτὸς ἀπὸ τὴν Ἰδέα⁴²⁴.

Εἰδὼ ἔχουμε νὰ κάνουμε με ιδεώδες διαμετρικὰ ἀντίθετο, ἀπὸ ἐκεῖνο που διαμόρφωσε τὴν εἰκόνα τῆς θεότητας στὴν εβραϊκὴ καὶ χριστιανικὴ παράδοση, δηλαδὴ με τὸ ὄν ἐκεῖνο που ἀντλεῖ ἀπὸ τὴν τελειότητά του τὴ δύναμη νὰ ἀγαπᾷ τὸ ἀτελές, ἐνὸς πατέρα που στέργει γιὰ καθένα ἀπ' τὰ παιδιά του, ἐτσι ὅπως αὐτὰ εἶναι, χωρὶς νὰ μοιράζει τὴ συμπάθειά του, ἀνάλογα με τὴν ἀξία τοῦς καὶ χωρὶς νὰ χαρίζεται στὸν ἐνάρετο περισσότερο ἀπὸ τὸν ἀνήθικο ἢ παραμορφωμένο⁴²⁵.

Ὁ λόγος ὁμῶς, τώρα ἀναφέρει «Τοῖς παιδικοῖς», ἐπομένως ἀπὸ τὸ γενικὸ, «μερικεῦει». Γιὰ αὐτὸν, γιὰ τὸν νέο ἐγίνε μέχρι τώρα, ἡ ἀναπαράσταση τῆς ἀρματοδρομίας, ἡ παρακολούθηση τῆς πορείας τῶν ψυχῶν, ἡ σύνδεση αἰσθητοῦ καὶ ἰδεατοῦ κάλλους. Ὁ Πλάτων παρέλαβε τὸν λόγο περὶ ἐρώτος πρὸς τὰ «παιδικά», ἀπ' τὸ στόμα τοῦ Λυσία, καὶ ὅπως βάνουσα ἐκφερόταν σὲ συναθροίσεις που «δασκάλεuan» υλιστικὰ τοῦς νέους γιὰ τὸν ἐρώτα. Τώρα ἀφοῦ κινήθηκε στὸ κατάφωτο αττικὸ τόπο, ἔλαβε ὁ ἴδιος φῶς, ἀνέβηκε σὲ υπερουράνιους τόπους, καὶ με δέος καὶ «φρίκη», με σέβας καὶ ιεροσύνη ξεδιπλώνεται ἐκ νέου μπροστὰ στὸ νέο.

Τὰ φτερά που ἔχασε ἡ ψυχὴ, πέφτοντας στὴ γῆ, καὶ προσκολλώμενη στὸ σῶμα, τὰ ξαναβρίσκει τώρα καθὼς δέχεται τὸ φῶς τῆς ομορφιάς. Ὁ γνήσιος ἐραστής, ορῶντας τὸ

⁴²³ Vlastos Gr., 2000: 67

⁴²⁴ Vlastos Gr., 2000 : 67

⁴²⁵ Vlastos Gr., 2000 : 67

κάλλος, «*ἰδρῶς καὶ θερμότης ἀήθης λαμβάνει*»[251b] και «*προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται*» το θεόμορφο νέο. Η ιερή φρίκη, που βιώθηκε κατά την ὄραση των ιδεῶν, βιώνεται και πάλι. Η δια ομμάτων απορροή του κάλλους, θερμαίνει την ψυχή του εραστή, «*δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη*»[251b].

Το θάμπος αυτό της ομορφιάς, τρέφει τα φτερά της ψυχῆς, την ίδια την ψυχή, τη οποίας η σκληράδα τώρα λιώνει από το ασυγκράτητο πύρωμα, «*ἢ ἢ τοῦ πτεροῦ φύσις ἄρδεται, θερμανθέντος δὲ ἐτάκη τὰ περὶ τὴν ἔκφυσιν, ἃ πάλαι ὑπὸ σκληρότητος συμμεμυκῶτα εἶργε μὴ βλαστάνειν, ἐπιρρυείσης δὲ τῆς τροφῆς ὄδησέ τε καὶ ὄρμησε φύεσθαι ἀπὸ τῆς ῥίζης ὁ τοῦ πτεροῦ καυλὸς ὑπὸ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος*»[251b]. Τώρα η ψυχή αποζητά τη λύτρωση από τα δεσμά του σώματος και από τη γήινη δουλεία και ζητά να επιστρέψει στο υπερουράνιο βασίλειο του φωτός, στο θεϊκό οἶκο της, «*οὐκοῦν οὕτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ αἰδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἷ ἀφικομένη ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι, πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπέων ἀπηλλαγμένη*»[Φαιδ. 81a].

Η ψυχή ξαναφτερώνει, βράζει ολόκληρη και αναπηδά μα ταυτόχρονα μέσα σε αυτή την ψυχική γενεσιουργία, νιώθει και πόνο και κνησμό, ὡσάν το οὐλο που ετοιμάζεται να «*πετάξει*» δόντι⁴²⁶, «*ζεῖ οὖν ἐν τούτῳ ὄλη καὶ ἀνακηκίει, καὶ ὅπερ τὸ τῶν ὀδοντοφυούντων πάθος περὶ τοὺς ὀδόντας γίννεται ὅταν ἄρτι φύωσιν, κνήσις τε καὶ ἀγανάκτησις περὶ τὰ οὐλα*»[251c]. Κάτι ανάλογο παθαίνει και η ψυχή, σαν φυτρώνουν τα φτερά της, «*ταῦτὸν δὴ πέπονθεν ἢ τοῦ πτεροφυεῖν ἀρχομένου ψυχῆ· ζεῖ τε καὶ ἀγανακτεῖ καὶ γαργαλίζεται φύουσα τὰ πτερά*»[251c].

Η ιδιαιτερότητα της ἑλξης που ασκεί η παρουσία μιας ανθρώπινη μορφῆς και εν προκειμένῳ του νέου, συνίσταται στο ὅτι εξατομικεύει τη διάσταση του ωραίου, η οποία εκφράζει την προτίμηση του ὄντος που καταλαμβάνεται από τον ἔρωτα⁴²⁷. Πρόκειται για ἕναν πόθο σωματικῆς αμεσότητας, που ἔχει ὅμως μεταφυσική καταβολή, στο βαθμό που το ἐρώμενο πρόσωπο εἶναι φορέας της αντανάκλασης του ιδεατοῦ κάλλους, από το οποίο γοητεύτηκε, ατενίζοντάς το, η ψυχή του ἐρώντος κατά τη μη ἔνσαρκη ζωῆ της⁴²⁸.

Ο κύκλος της περιγραφῆς της απορροῆς της ψυχῆς, δια των ομμάτων κλείνει πάλι με αναφορά στο νέο. Καθὼς λοιπὸν η ψυχή ἔχει τα μάτια στραμμένα στον ὄμορφο νέο,

⁴²⁶ Taylor A.E., 2009: 358, Ferrari G.R.F., 1987: 154

⁴²⁷ Δόικος Π., 2001: 25

⁴²⁸ Δόικος Π., 2001: 25

μέρη της ομορφιάς εκείνου, ρέουν μέσα της, γι' αυτό και όλο αυτό, ονομάστηκε *ίμερο* ς, και έτσι η ψυχή ποτίζεται, θερμαίνεται και ηρεμεί. Ησυχάζει από τον πόνο και γεμίζει χαρά, «*ὅταν μὲν οὖν βλέπουσα πρὸς τὸ τοῦ παιδὸς κάλλος, ἐκεῖθεν μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντ'--ἃ δὴ διὰ ταῦτα ἴμερος καλεῖται--δεχομένη [τὸν ἴμερον] ἄρδηταί τε καὶ θερμαίνεται, λωφᾶ τε τῆς ὀδύνης καὶ γέγηθεν*» [251c-251d]. Ο Πλάτων, ετυμολογεί τον *ίμερο*, ως το ρεύμα της ομορφιάς που δέχεται μέσα της η ψυχή.

Αντίθετα, η ψυχή χωρισμένη απ' του παιδιού το κάλλος, αρχίζει να ξεραίνεται, τα φτερά της σταματούν να βλασταίνουν, «*ἀποκλήει τὴν βλάστην τοῦ πτεροῦ*» [251d]. μα η ψυχή δεν είναι όπως πριν. Έχει χωρισθεί μεν από το κάλλος, από τη θεά του όμορφου νέου, αλλά έχει μέσα της τον ίμερο, αυτόν που χύθηκε εντός της, μέσω των ματιών. Αυτός είναι τώρα που την κεντά και την παιδεύει, αυτός την κάνει και πονά. Μα υπάρχει και η μνήμη του θεάσαντος κάλλους που δεν έχει σβήσει και τη γεμίζει χαρά⁴²⁹, «*ἢ δ' ἐντὸς μετὰ τοῦ ἡμέρου ἀποκεκλημένη, πηδῶσα οἶον τὰ σφύζοντα, τῇ διεξόδῳ ἐγγρίει ἐκάστη τῇ καθ' αὐτήν, ὥστε πᾶσα κεντουμένη κύκλω ἢ ψυχῇ οἰστρᾶ καὶ ὀδυνᾶται, μνήμην δ' αὖ ἔχουσα τοῦ καλοῦ γέγηθεν*»[251d].

Πόνος και χαρά μπλέκονται μέσα στην ψυχή, και αυτή βιώνει παράξενο «ανακάτωμα» και εναλλαγή συναισθήματος. Το «ανακάτωμα» αυτό τη φέρνει σε ανεξήγητη απορία και η μανία της φουντώνει, «*ἐκ δὲ ἀμφοτέρων μεμειγμένων ἀδημονεῖ τε τῇ ἀτοπία τοῦ πάθους καὶ ἀποροῦσα λυττᾶ, καὶ ἐμμανῆς*»[251d]. Μόνο η παρουσία του νέου, που προκαλεί, εκ νέου ίμερο, την κάνει να αναπνέει και να ηρεμεί, «*δὲ ποθοῦσα ὅπου ἂν οἴηται ὄψεσθαι τὸν ἔχοντα τὸ κάλλος· ἰδοῦσα δὲ καὶ ἐπογετευσασμένη ἴμερον* ἔλυσε μὲν τὰ τότε συμπεφραγμένα, *ἀναπνοὴν δὲ λαβοῦσα κέντρων τε καὶ ὠδίνων* ἔληξεν, *ἡδονὴν δ' αὖ ταύτην γλυκυτάτην ἐν τῷ παρόντι καρποῦται*» [251e-252a].

Όλοι κα όλα μπαίνουν σε δεύτερη μοίρα· κανένας δε μετριέται πιο ψηλά, ούτε μάνα και αδέρφια, ούτε φίλοι. Δεν λησμονεῖ κανέναν, και αδιαφορεῖ για περιουσίες, ἡθη και καλούς τρόπους. Αυτά που ήταν το πρότερο καμάρι της ψυχής, τώρα καταφρονεῖ και είναι έτοιμη να γίνει δούλα, σ' εκείνον που ποθεί, που έχει τώρα για θεός της και τον σέβεται, μα και γιατρό της για τους πιο μεγάλους πόνους, «*οὐδέ τινα τοῦ καλοῦ περὶ πλείονος ποιεῖται, ἀλλὰ μητέρων τε καὶ ἀδελφῶν καὶ ἐταίρων πάντων λέλησται, καὶ οὐσίας δι' ἀμέλειαν ἀπολλυμένης παρ' οὐδὲν τίθεται, νομίμων δὲ καὶ εὐσχημόνων, οἷς*

⁴²⁹ Ferrari G.R.F.,1987: 156

πρὸ τοῦ ἐκαλλωπίζετο, πάντων καταφρονήσασα δουλεύειν ἐτοίμη καὶ κοιμᾶσθαι ὅπου ἂν ἔῃ τις ἐγγυτάτω τοῦ πόθου· πρὸς γὰρ τῷ σέβεσθαι τὸν τὸ κάλλος ἔχοντα ἰατρὸν ἠϋρῆκε μόνον τῶν μεγίστων πόνων» [252a-252b].

Αυτό, το πάθος, οι άνθρωποι το λένε έρωτα, μα οι θεοί καθώς μαρτυροῦν ομηρικοί λυράρηδες, τον αποκαλοῦνε «Πτέρωτα», γιατί είναι στη φύση του να «ξεπετά» φτερά, «τοῦτο δὲ τὸ πάθος... ἄνθρωποι μὲν **ἔρωτα** ὀνομάζουσιν, **θεοὶ** ... λέγουσι δὲ οἷμαί τινες **Ὀμηριδῶν** ... ὕμνοῦσι δὲ ὧδε-- ««τὸν δ' ἦτοι **θνητοὶ** μὲν **ἔρωτα** καλοῦσι ποτηνόν, **ἀθάνατοι** δὲ **Πτέρωτα**, διὰ **πτεροφύτορ' ἀνάγκην**»» [252b-252c].

Ο Πλάτων χρησιμοποιεῖ ἐδῶ ομηρικά και ορφικά σύμβολα, που παριστάνουν πάντα τον έρωτα ως φτερωτό θεό⁴³⁰, γιατί ο νέος είναι ακόμα αμύητος και η εικόνα, θα λειτουργήσει επικουρικά. Τονίζει ωστόσο πως αυτά, άλλος τα δέχεται και άλλος όχι, «τούτοις δὴ ἔξεστι μὲν πείθεσθαι, ἔξεστιν δὲ μή»[252c]. Στο σημεῖο αυτό τελειώνει το πρώτο μέρος, του περί έρωτος μύθου, όπου έγινε σύνδεση αισθητοῦ και νοητοῦ κόσμου, αισθητοῦ και νοητοῦ κάλλους.

Τώρα γίνεται, μια εκ νέου ιεράρχηση των ειδῶν της ζωῆς, σε αντιστοιχία με τη συμπεριφορά του καθενός απέναντι στη μανία του έρωτα. Πρωτεύουσα θέση κατέχουν, οι οπαδοί του Διός. Ὅποιος ἀπὸ αὐτοῦς κυριευθεῖ ἀπὸ έρωτα, έχει το σθένος, να αντέξει πιο πολύ το βάρος της ψυχῆς, καθώς φτερωμένη, αρματωμένη καλά, ανεβαίνει προς τα πάνω, «τῶν μὲν οὖν **Διὸς ὀπαδῶν** ὁ **ληφθεὶς ἐμβριθέστερον δύναται φέρειν τὸ τοῦ πτερονόμου ἄχθος**» [252c].

Οι οπαδοί του Άρεως, κυριευμένοι και αυτοί ἀπὸ έρωτα, ὅταν νομίζουν πως αδικοῦνται, ορέγονται φονικά και είναι έτοιμοι να θυσιάσουν εαυτὸν και αγαπημένο, «ὄσοι δὲ **Ἄρεώς** τε θεραπευταὶ καὶ **μετ' ἐκείνου** περιεπόλουν, ὅταν ὑπ' **Ἔρωτος** ἀλῶσι καὶ τι οἰηθῶσιν **ἀδικεῖσθαι** ὑπὸ τοῦ **ἐρωμένου**, **φονικοὶ** καὶ **ἔτοιμοι** καθιερεῦναι **αὐτούς** τε καὶ τὰ **παιδικά**» [252c]. Ἐτσι γίνεται και με τους υπόλοιπους θεούς. Καθεὶς διαλέγει το θεό του, και αναλόγως τον τιμά και τον σέβεται, αναλόγως δε διαλέγει και τον έρωτά του και τον τιμά και αὐτὸν σαν ἄλλο ιερό θεό, «**καὶ οὕτω καθ' ἕκαστον θεόν, οὗ ἕκαστος ἦν χορευτής, ἐκεῖνον τιμῶν τε καὶ μιμούμενος** εἰς τὸ δυνατόν ζῆ, ... καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ πρὸς τε τοὺς **ἐρωμένους** καὶ τοὺς ἄλλους ὁμιλεῖ τε καὶ προσφέρεται. ... καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνον ὄντα εἰ αὐτῷ **οἶον ἄγαλμα** τεκταίνεται τε καὶ κατακοσμεῖ, ὡς **τιμήσων** τε καὶ

⁴³⁰ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 249

ὀργιάσων» [252d-252e]. Ὁ, τι έγινε πριν με την αρματοδρομία, συμβαίνει τώρα στη ζωή των ανθρώπων, καθώς η πρώτη αίρεση του θεού, λειτουργεί ως ρυθμιστής στην επίγεια ζωή.

Εδώ όπως και στο «Συμπόσιο» παρατηρείται μια ανάβαση από το σωματικό στο πνευματικό και μια κλίμακα αναβαθμών στην τυπολογία των βίων, όπως περιγράφεται στο έργο. Οι θεοί με τα δικά του χαρίσματα και ιδιαιτερότητες ο καθένας, προβάλλουν ως ιδανικά πρότυπα βίου, ενός βίου που ενεργεί παιδευτικά στη διαμόρφωση του αγαπημένου προσώπου. Ο έρωτας είναι μιας θείας πνοής ανάταση, που συνέχει τον εραστή και τον ερώμενο σε μια κοινή υπέρβαση προς το θεϊκό παράδειγμα⁴³¹.

Το άγαλμα που στήνει ο εραστής, προς τον ερώμενο δεν είναι φυσικά μαρμάρينو. Είναι το άυλο οικοδόμημα που στήνει ο εραστής, στην ψυχή του αγαπημένου του, του ανθρώπου που ανέλαβε να παιδαγωγήσει με τον έρωτά του⁴³². Ξαναγυρίζει στο Δία· όχι τυχαία. Όσοι είναι συνοδίτες του Δία, ζητούν ψυχή συγγενική με του Διός, φιλοσοφική και ηγεμονική ψυχή⁴³³. Όταν την βρουν και την αγαπήσουν, κάνουν το παν για να τη διατηρήσουν και να την επαυξήσουν. Με αυτό το ιερό έργο καταπιάνονται, *«οἱ μὲν δὴ οὖν Διὸς δῖόν τινα εἶναι ζητοῦσι τὴν ψυχὴν τὸν ὕφ' αὐτῶν ἐρώμενον· σκοποῦσιν οὖν εἰ φιλόσοφος τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν, καὶ ὅταν αὐτὸν ἐρόντες ἐρασθῶσι, πᾶν ποιοῦσιν ὅπως τοιοῦτος ἔσται. ἐὰν οὖν μὴ πρότερον ἐμβεβῶσι τῷ ἐπιτηδεύματι, τότε ἐπιχειρήσαντες μανθάνουσί τε ὅθεν ἄν τι δύνωνται καὶ αὐτοὶ μετέρχονται*» [252e].

Θα ήταν λάθος το χωρίο αυτό να παρακαμφθεί, χωρίς να γίνει ο συσχετισμός που υπαινίσσεται από ώρα ο Πλάτων. Αυτή τη φιλοσοφική και ηγεμονική προσωπικότητα, ο Πλάτων είχε την τύχη να τη γνωρίσει στη Σικελία και ήταν ο Δίων⁴³⁴.

Το 367 π.Χ συνέβη, στον εξηντάρη πια Πλάτωνα, μια συνταρακτική γι' αυτόν περιπέτεια ζωής. Τότε πέθανε ο απόλυτος μονάρχης των Συρακουσών, Διονύσιος ο Α' και τον διαδέχτηκε ο γιός του Διονύσιος, ο Β'. Ο Δίων ήταν γυναικάδελφος του νεαρού Διονυσίου και στα ταξίδια που είχε κάνει ο Πλάτων στη περιοχή, είχε συνδεθεί μαζί του φιλικά και είχε ασπαστεί τις ιδέες αυτού περί συζευξέως πολιτικής εξουσίας και επιστήμης. Θεώρησε λοιπόν σάφρον να καλέσει το φιλόσοφο, με σκοπό να εκπαιδεύσει

⁴³¹ Μιχαηλίδης Κ., 1998: 138

⁴³² Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 250

⁴³³ Ferrari G.R.F., 1987: 143, Reeve D. C., 2011

⁴³⁴ Wilamowitz-Moellendorf U³., 2006: 13-14

το νέο αρχηγό του κράτους, και ο Πλάτων παρά τους αρχικούς του ενδοιασμούς, ενέδωσε, θεωρώντας πως του δινόταν η μοναδική ευκαιρία να εφαρμόσει στην πράξη, όλα όσα δίδασκε⁴³⁵. Το φιλοσοφικοπολιτικό εγχείρημα απέτυχε, ωστόσο ο Δίων αγάπησε τη φιλοσοφία και τον Πλάτωνα, με την ίδια ζέση που αγάπησε ο δεύτερος κάποτε το Σωκράτη⁴³⁶.

Ο Δίων ήταν λοιπόν, «*φιλόσοφος τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν*», ακόλουθος του Διός και αυτός κατά την αρματοδρομία των ψυχών. Το βίωμα της Σικελίας με το Δίωνα, αυτό το αγάπημα των φιλοσοφικών ψυχών, φανερόνεται εναργέστερα από τον Πλάτωνα, στην «Εβδόμη Επιστολή» και στο επιτύμβιο που έγραψε για το Δίωνα⁴³⁷.

Η δική του αφορμή λοιπόν ήταν ο Δίων, όπως ο ίδιος αποτέλεσε την αφορμή του Σωκράτη· αφορμή να ενσκήψει εντός να βρει και θρέψει το δικό του θεό, τον κοινό τους θεό, το Δία, το φιλοσοφικό θεό έρωτα, «*ίχνεύοντες δὲ παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκειν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν.... καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν*» [252e-253a]. Μετά απ' αυτή τη διαλεκτική ψυχής-θεοῦ, ανοίγει ο δρόμος μιας άλλης διαλεκτικής, της φιλοσοφικής, η οποία θα αποτυπωθεί ως δώρο θεοῦ, και εραστής αυτής ο Σωκράτης⁴³⁸. Μέσω αυτής ευπορεί· χωριστά από αυτή απορεί και ερημώνει, «*οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο ἢς ἐγὼ ἐραστής μὲν εἶμι ἀεὶ, πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν*» [Φιληβ.16b].

Η ευπορία λοιπόν, έρχεται απ' το συγγενισμό της ψυχής με το θεό της. Ο εραστής ωστόσο πιστεύει πως αίτιος είναι ο αγαπημένος «*καὶ τούτων δὴ τὸν ἐρώμενον αἰτιώμενοι ἔτι τε μᾶλλον ἀγαπῶσι*»[253a], γί αυτό και η αγάπη προς αυτόν φουντώνει. Αν τύχει δε, ο εραστής να ανήκει, στους συνοδίτες του Διός, έτσι όπως οι Βάκχες αντλούν από το Δία, «*ἐκ Διὸς ἀρύττωσιν ὥσπερ αἱ βάκχαι*»[253a], έτσι και αυτός αντλεί και ξαναχύνει τα Δία νάματα την ψυχή του αγαπημένου, και εν τέλει «*ομοιοῦσθαι*» αυτόν «*τῷ θεῷ*» και «*ἐπὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου ψυχὴν ἐπαντλοῦντες ποιοῦσιν ὡς δυνατὸν ὁμοιότατον τῷ σφετέρῳ θεῷ*»[253a-253b]. Και ο Ζεὺς δεν είναι άλλος από την καθαρή νόηση, που

⁴³⁵ Diès A., 1955: 94-95

⁴³⁶ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2002: 74

⁴³⁷ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 252

⁴³⁸ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 252

αντλεί με τη σειρά της απευθείας από τον κόσμο των ιδεών⁴³⁹. Αυτός είναι ο αληθινός φιλοσοφικός, παιδαγωγικός έρωσ, ο έχων την τάση να υψώσει τη μνήμη του αγαπημένου και να τον αναγκάσει να ενωθεί με το θεό της⁴⁴⁰.

Επομένως η ανάμνηση είναι αυτή που οδηγεί στην πρότερη θεασθείσα Ιδέα, στην γνώση. Αφορμή της ανάμνησης ωστόσο είναι η αίσθηση, και συγκεκριμένα η θέαση του κάλλους. Η θεωρία αυτή της ανάμνησης, η θεωρία των Ιδεών που έρχεται και πάλι στο προσκήνιο, δύναται να αναγνωριστεί και στις διδασκαλίες των κατοπινών Στωικών και συγκεκριμένα στη διατύπωση της "αντιληπτικής διαδικασίας", βάσει της οποίας γεννάται η γνώση.

Ο άνθρωπος σύμφωνα με αυτούς, δια των αισθήσεων, λαμβάνει παραστάσεις, τις οποίες κρίνει βάσει της αλήθειας η ψυχή (*συγκατάθεσις*). Κατόπιν, γίνεται αποτύπωση των παραστάσεων αυτών (*κατάληψις*) και τέλος έρχεται η προσθήκη της εκάστοτε παράστασης στο σύνολο της ψυχής (*γνώσις κ' επιστήμη*)⁴⁴¹.

Έρωσ και παιδεία δεν είναι δυνατά να νοηθούν στον Πλάτωνα, χωρίς την υπερβατικότητα της ιδέας, χωρίς το μεταφυσικό «επέκεινα», δίχως το θεό που ακολουθεί εραστής και ερώμενος, παιδεύων και παιδαγωγούμενος. Και οι δυο ευπορούν, ο μεν «*διὰ τὸ συντόνως ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν*»[253a], ο δε δια την καθοδηγούμενη πορεία προς το «*ομοιοῦσθαι τῷ θεῷ*». Οι αληθινοί παιδαγωγοί, επίπονα ανευρίσκουν τον συγγενεύοντα θεό μέσα τους, και απαιτούν ν' αγαπήσουν τινά που έχει την ίδια φύση. Η ψυχή άπτερη και καθηλωμένη στα αισθητά χρειάζεται για να θυμηθεί την εικόνα του θεού που σκολουθούσε στα ουράνια, ένα εφελτήριο υπόμνημα του αρχέτυπου κάλλους, αφού καμιά άλλη ιδέα δεν δίνεται αμέσως στις αισθήσεις⁴⁴². Ο έρωσ είναι δίψα μετοχής του θεού και ο εραστής το επιχειρεί δια του ερωμένου, του ζωντανού δηλαδή υπομνήματος του ιδεατού καλού⁴⁴³.

Αν οι ακολουθούντες το Δία, πράττουν τ' ανάλογα, οι ακολουθούντες των άλλων θεών επικτήτως πράττουν και αυτοί, κατά τα χαρακτηριστικά των, το κοινό ωστόσο είναι η ακολουθία του θεού, δηλαδή η συνοδοιπορία με την αιώνια και σταθερή ιδέα, «*ὅσοι δ' αὖ μεθ' Ἡρας εἶποντο, βασιλικὸν ζητοῦσι, καὶ εὐρόντες περὶ τοῦτον πάντα δρῶσιν τὰ*

⁴³⁹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 473

⁴⁴⁰ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 253

⁴⁴¹ Σημειώσεις από προφορικές παραδόσεις μεταπτυχιακού προγράμματος "Ηθική Φιλοσοφία"

⁴⁴² Ράμφορ Στ., 2003: 102

⁴⁴³ Ράμφορ Στ., 2003: 103

αὐτά. οἱ δὲ Ἀπόλλωνός τε καὶ ἑκάστου τῶν θεῶν οὕτω κατὰ τὸν θεὸν ἰόντες ζητοῦσι τὸν σφέτερον παῖδα πεφυκέναι»[253b].

Ἡ αντικειμενικὴ συγγένεια τῆς ιδέας εἶναι αὐτὴ που ἐνώνει ἐραστή καὶ ἐρώμενο. Ὁ γνήσιος ἐραστής, ὁ γνήσιος παιδαγωγὸς καὶ καθοδηγητής, ἀμα τὴ συναντήσει ὁμοίας φύσης, ὁ ἴδιος ἀνευρίσκει ἐντὸς τὸν συνοδίτη θεὸ τῆς ψυχῆς του καὶ τὸν παιδαγωγούμενο κοπιάζει, νὰ ὁμοιώσει στὸ θεό, «καὶ ὅταν κτήσωνται, μιμούμενοι αὐτοὶ τε καὶ τὰ παιδικὰ πείθοντες καὶ ῥυθμίζοντες εἰς τὸ ἐκείνου ἐπιτήδευμα καὶ ιδέαν ἄγουσιν, ὅση ἑκάστῳ δύναμις, οὐ φθόνῳ οὐδ' ἀνελευθέρῳ δυσμενεῖα χρώμενοι πρὸς τὰ παιδικὰ, ἀλλ' εἰς ὁμοιότητα αὐτοῖς καὶ τῷ θεῷ ὃν ἂν τιμῶσι πᾶσαν πάντως ὅτι μάλιστα πειρώμενοι ἄγειν οὕτω ποιοῦσι» [253b-253c].

Ὁ ἔρωσ καὶ στὴν «Πολιτεία», προϋθέτει μιὰ τέτοια "ψυχικὴ" συνάντησι⁴⁴⁴, «ὅτου ἂν συμπύπτη ἔν τε τῇ ψυχῇ καλὰ ἦθη ἐνόητα καὶ ἐν τῷ εἶδει ὁμολογοῦντα ἐκείνοις καὶ συμφοροῦντα, τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου»[402d].

Καὶ θεὸς τῶρα γίνεται ὁ νέος, πλαστουρηγμένο κατὰ τὴν ιδέα ον. Ἡ παιδεῖα ἀνασύρεται ἀπ' τὰ λημέρια, τῆς Σοφιστικῆς καὶ Ρητορικῆς καὶ τοποθετεῖται στους ἐπουράνιους τόπους τῶν θεῶν, γίνεται ζήλος καὶ λατρεία, γίνεται καρπὸς ἔρωτος. Αὐτὴ λαμβάνει τῶρα ὁ νέος, ἀπὸ τὸ μανικὸ ἐραστή, τὸν μανικὸ ἀπὸ τὰ θεϊκὰ νάματα, τὰ φιλοσοφικὰ ἀποστάγματα, «προθυμία μὲν οὖν τῶν ὡς ἀληθῶς ἐρώντων καὶ τελετή, ... οὕτω καλὴ τε καὶ εὐδαιμονικὴ ὑπὸ τοῦ δι' ἔρωτα μανέντος φίλου τῷ φιληθέντι γίγνεται»[253c].

Για νὰ δοθοῦν αὐτὰ ἀπὸ τὸν ἐραστή στὸν ἐρώμενο, πρέπει πρῶτα ὁ δεῦτερος νὰ κερδηθεῖ, νὰ κατακτηθεῖ, καὶ αὐτὸς εἶναι ταυτόχρονα ὁ σκληρότερος καὶ ἱερότερος ἀγώνας τοῦ παιδαγωγοῦ. Νὰ κερδίσει μιὰ καινούργια ψυχὴ, τῆς ὁποίας ὠστόσο ἔχει διαβλέψει τὴν «ποιότητα», νὰ τὴ σώσει καὶ νὰ τὴν καταστήσει ὁμοίωμα θεοῦ.

Ὁ Σωκράτης λοιπὸν λέει, «ἀλίσκεται δὲ δὴ ὁ αἰρεθεὶς τοιῶδε τρόπῳ»[253c]. Ἡ εἰκονικὴ τριχοτόμησι τῆς ψυχῆς, που ἐγένε στὴν ἀρχὴ τοῦ μύθου τῆς ψυχῆς, πρέπει ἐκ νέου, νὰ ἐρθεῖ στὸ νοῦ. Τα δύο ἄλογα καὶ ὁ ἠνίοχος, ξανάρχονται στὴ θύμησι «καθάπερ ἐν ἀρχῇ τοῦδε τοῦ μύθου τριγῆ διείλουεν ψυχὴν ἑκάστην, ἵππομόρφῳ μὲν δύο τινὲ εἶδη,

⁴⁴⁴ Δεσποτόπουλος Ι. Κ., 1980 : 110

ήνιοχικὸν δὲ εἶδος τρίτον, καὶ νῦν ἔτι ἡμῖν ταῦτα μενέτω» [253c-253d]. Ἐγινε λόγος ἤδη για τα δυο ἄλογα, μα δεν ἔγινε γιατί το ένα το θεωροῦμε ως καλό και ἄλλο ως κακότροπο, οὔτε ἀπὸ πού πηγάζει αὐτή τους ἡ συμπεριφορά, «*τῶν δὲ δὴ ἵππων ὁ μὲν, φαμέν, ἀγαθός, ὁ δ' οὐ· ἀρετὴ δὲ τίς τοῦ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ κακία, οὐ διείπομεν, νῦν δὲ λεκτέον»* [253d].

Εἶναι γνωστό πως τα δυο ἄλογα συμβολίζουν, το μεν ένα καλό το θυμοειδές μέρος της ψυχῆς, το δε κακό το επιθυμητικό της. Ἡ ψυχὴ, με τον ἡνίοχο-νου, παλεύει να ομαλύνει την πορεία τους, και ο μέγιστος αὐτὸς αγώνας, μέλλεται να παρουσιασθεῖ· αὐτὸς ο αγώνας εἶναι ο έρως. Τα ετερόκλητα στοιχεῖα που τον αποτελοῦν, ο αγώνας να γίνουν ὅλα ένα, εἶναι και το «μαγευτικό» του χαρακτήρα του. Εξἄλλου, ο Πλάτων το ἔχει ἤδη πει και στο «Συμπόσιο»⁴⁴⁵, «*Ἔρωσ καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλός τε καὶ καλός, οἶον οἱ πολλοὶ οἶονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ ἀύχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς ἀεὶ ὦν καὶ ἄστρωτος..... ἀεὶ ἐνδεία σύνοικος.... ...τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὦν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, ἀεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, ...ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ... θάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τότε δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκειται .. Ἔρωσ ποτὲ οὔτε πλουτεῖ, σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν»* [203c-203d].

Τέτοιος εἶναι ο έρωτας, και τον κουβαλοῦν ψυχές, που με μόχθο συνταιριάζουν τα μέρη της. Ο ἡνίοχος στο κέντρο, που κρατᾶ δεξιά με το καλό του χέρι, ἄλογο ὁμορφο, καλοσχηματισμένο και ἀπὸ καλὴ γενιά «*ὁ μὲν τοίνυν αὐτοῖν ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὦν τότε εἶδος ὀρθὸς καὶ διηρθρωμένος, ὑσαύχην, ἐπίγρυπος, λευκὸς ἰδεῖν, μελανόμματος»*, μα πάνω ἀπ' ὅλα ἄλογο που εἶναι, «*τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος, ἄπληκτος, κελεύσματι μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται*» [253d-253e]. Το καλό το ἀτι, το θυμοειδές, δε ζητᾶ παρά σωφροσύνη, αἰδοσύνη, καλὴ γνώμη, εἶναι ἐξἄλλου ο της «*τιμῆς ἐραστῆς*». Ο ἡνίοχος –νους εἶναι ο κυβερνήτης και αὐτὸ υπακούει, στέκει πάντα σύμμαχος στο λογικό.

Το ἄλλο πάλι, στέκει ἀριστερά, εἶναι κακοσχηματισμένο και ἀπὸ γενιά «μπασταρδεμένη», μα ὅλα αὐτὰ σαν καθρέφτης, φανερώνουν την εσωτερικὴ του ασχήμια, την κακοτροπιὰ και την ἔλξη στην ἀκολασία. Μόλις που υπακούει, και αὐτὸ με το μαστίγιο του ἡνίοχου, «*ὁ δ' αὖ σκολιός, πολὺς, εἰκῆ συμπεφορημένος, κρατεραύχην,*

⁴⁴⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 260

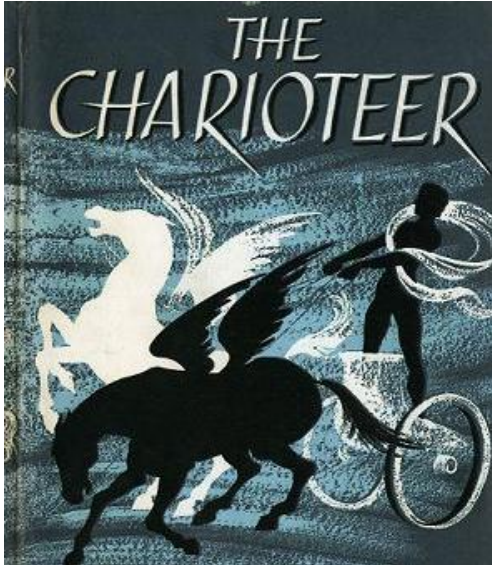
βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρωος, γλαυκόμματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος, περὶ ὧτα λάσιος, κωφός, μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπέικων»[253e]. Ο Πλάτων ξαναμίλησε γι' αυτό, στην «Πολιτεία»⁴⁴⁶, «*ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον*»[439d].

Αυτά τα δύο ἄλογα, αυτές τις δυο δυνάμεις, πρέπει να ισορροπήσει ο ηνίοχος, για να μπορέσει το οικοδόμημα που λέγεται ψυχή, να κοινωνήσει τις ιδέες και να νιώσει ευδαιμονία. Όταν ο ηνίοχος λοιπόν, δει τα μάτια της αγάπης, και από το ἴδωμα αυτό, πυρωθεί ὅλη η ψυχή του, όταν η ομορφιά χυθεί εντός του και γεμίσει από οίστρο και από κεντήματα του πόθου, τότε αρχίζει μέσα του η πάλη, «*ὅταν δ' οὖν ὁ ἡνίοχος ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα, πᾶσαν αἰσθήσει διαθερμίνας τὴν ψυχήν, γαργαλισμοῦ τε καὶ πόθου κέντρων ὑποπλησθῆ*» [253e-254a].

Το ένα ἄλογο, ὅπως πάντα, υπακούει καθῶς το κρατά η αιδουσύνη, το ἄλλο δισχαλίνωτο καθῶς είναι, ξερουθουνίζει, πηδάει και ορμάει ασυγκράτητο, βασανίζοντας τον ομόζυγό του και τον ηνίοχο, «*μὲν εὐπειθῆς τῷ ἡνίοχῳ τῶν ἵππων, ἀεὶ τε καὶ τότε αἰδοῖ βιαζόμενος, ἑαυτὸν κατέχει μὴ ἐπιπηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ· ὁ δὲ οὔτε κέντρων ἡνιοχικῶν οὔτε μᾶστιγος ἔτι ἐντρέπεται, σκιρτῶν δὲ βία φέρεται, καὶ πάντα πράγματα παρέχων τῷ σύζυγί τε καὶ ἡνίοχῳ*»[254a]. Βιάζει ηνίοχο και τ' ἄλλο ἄλογο, να πλησιάσουν με ἡδονή τον αγαπημένο, «*ἀναγκάζει ἰέναι τε πρὸς τὰ παιδικὰ καὶ μνειῖαν ποιεῖσθαι τῆς τῶν ἀφροδισίων χάριτος*» [254a].

Αυτή είναι η πάλη που προκαλεί ο ἔρωτας μέσα στην ψυχή, και ἔτσι ο ηνίοχος μαζί με το ένα ἄτι, αντιπαλεύουν την κακοτροπία του ἄλλου, δημιουργώντας τα τρία μέρη της ψυχῆς, δύο αντίρροπες δυνάμεις. Εκείνη που θεάται το κάλλος, τρέφεται απ' αυτό και αναμνησκει το αἰώνιο κάλλος, και η ἄλλη η στερούμενη μνήμης, που γεμάτη ἀλαζονεία και ἀπληστία, ορμά προς την ἡδονή. Αυτός είναι ο μέγιστος αγώνας κάθε ἀνθρώπινης ψυχῆς, και ο Σωκράτης τον γνωρίζει καλά. Κατέχει τώρα τη θέση του εραστοῦ, του μεγάλου αγαπητῆ των ἀμόλυντων ψυχῶν και του καθοδηγητῆ τους, μα στο «Συμπόσιο», δοκίμασε και αυτή του ἐρωμένου, μουόμενος στα του ἔρωτος ἀπὸ τη Διοτίμα.

⁴⁴⁶ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 261, Δεσποτόπουλος Κ., 1997: 20



Εικ. 6: Charioteer, εξώφυλλο βιβλίου
Mary Renault, (1953)

Το αντίρροπο άνυσμα των δυο δυνάμεων, μπορεί τώρα πιο καθαρά να ειδωθεί ως η συνισταμένη τριών τάσεων της ψυχής που παριστάνονται ανάλογα στο μύθο. Από τη μια το κακότροπο άλογο, η αισθησιακή δηλαδή ορμή που εισβάλλει σα θύελλα στην ψυχή του εραστή και λαχταρά την ηδονή, από την άλλη το καλόγνωμο που στέκει με δέος και τέλος η κατακάθαρη θεά της ομορφιάς του αγαπημένου από τον ηνίοχο. Η συνιστώσα των τριών αποτελεί το όλο, που έρχεται αντιμέτωπο με τον έρωτα. Τα τρία αυτά στοιχεία στέκονται

ενώπιον και «είδον τὴν ὄψιν τῆν τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσαν»[254b].

«Θυμός» και «επιθυμία», δυο αταίριαστα άλογο, μα και τα δυο χωρίς μνήμη, ισοζυγίζονται με δυσκολία, μα τότε, «ιδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου ἢ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη», ο ηνίοχος είναι που βλέπει το αρχέτυπο του κάλλους, αυτό που ως συνοδίτης θεῶν πρωταντίκρυσε κατά την υπερουράνια αρματοδρομία. Βλέπει ξανά την ομορφιά, σε βάθρο ιερό να στέκει δίπλα στη σωφροσύνη. Ομορφιά και σωφροσύνη, και οι δυο μαζί σαν άγαλμα νοερό έθρεψαν κάποτε την ψυχή και τώρα, ξανάρχονται στη θύμηση⁴⁴⁷, «καὶ πάλιν εἶδεν αὐτήν μετὰ σωφροσύνης ἐν ἀγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν·»[254b]. Η έλξη προς για τη μορφή, η οποία αντανακλάται από το αισθητό της ομοίωμα, ισορροπείται από την ανάπτυξη ενός υποβαλλόμενου από τη σωφροσύνη δέους. Έτσι ο νους συμπράττοντας με το θυμικό κατά έναν ιδιάζοντα τρόπο, επιχειρούν να αποτέπουν την επιθετική δρέψη της ηδονικής υλικότητας⁴⁴⁸.

Όλα εκείνα τα επουράνια οράματα ξανάρχονται στη θύμηση, αυτά που καθαρίζουν, εξαγνίζουν την ψυχή στον «Φαίδωνα» και την καθιστούν ειδαίμονα, «οὔτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ αἰδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἷ ἀφικομένη ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι»[81a].

⁴⁴⁷ Kraut R., 1992: 266

⁴⁴⁸ Δόικος Π., 2001: 38

Στη θεά του κάλλους, ο ηνίοχος-νους τρομάζει από δέος, κλίνει προς τα πίσω και σε μια έσχατη προσπάθεια, σύρει μ' όλη του τη δύναμη τα ηνία προς τα πίσω, κάμπτοντας τα δυο άλογα και αναγκάζοντάς τα, να σταθούν από τη βίαια έλξη στους γοφούς⁴⁴⁹, *«ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσεν ὑπτία, καὶ ἅμα ἠναγκάσθη εἰς τοῦ πίσω ἐλκύσαι τὰς ἠνίας οὕτω σφόδρα, ὥστ' ἐπὶ τὰ ἰσχία ἄμφω καθίσει τὸ ἵππῳ»* [254b-254c]. Και αν το ένα γυρίζει πίσω αυτόθελα, υπακούοντας στα κελεύσματα του ηνιόχου, το κακότροπο γυρίζει μ' εξαναγκασμό, *«τὸν μὲν ἐκόντα διὰ τὸ μὴ ἀντιτείνειν, τὸν δὲ ὕβριστὴν μάλ' ἄκοντα»*[254c].

Η αρματοδρομία της ψυχής, η ιστορία και η σύνθεσή της μπλέκεται τώρα με τον έρωτα. Ο οπαδός του Διός, ο γνήσιος φιλόσοφος, έχει μπροστά το νέο, μα ο ηνίοχος της ψυχής του δεν ξεγελιέται· ξαναθυμάται και τραβά με δύναμη τα γκέμια, σεβόμενος πια όχι το απείκασμα του κάλλους τον ίδιο το νέο, αλλά την ιδέα του κάλλους, που μέσω αυτού ξαναφανερώνεται μπροστά του⁴⁵⁰.

Σαν αποτραβηχτούν, το άσπρο άτι από αιδοςύνη και θάμπωμα, «βρέχει την ψυχή του με ιδρώτα», ενώ το άλλο, αμέσως μόλις συνέρχεται από το βίαιο τράβηγμα, παίρνει με μόχθο ανάσα και αρχινάει να μαλώνει με οργή ηνίοχο και ομόζυγό του που λιποτάχτησαν, *«ἀπελθόντε δὲ ἀπωτέρω, ὁ μὲν ὑπ' αἰσχύνῃς τε καὶ θάμβους ἰδρῶτι πᾶσαν ἔβρεξε τὴν ψυχὴν, ὁ δὲ λήξας τῆς ὀδύνης, ἦν ὑπὸ τοῦ χαλινοῦ τε ἔσχεν καὶ τοῦ πτώματος, μόγις ἐξαναπνεύσας ἐλοιδόρησεν ὀργῇ, πολλὰ κακίζων τὸν τε ἠνίοχον καὶ τὸν ὁμόζυγα ὡς δειλίᾳ τε καὶ ἀνανδρίᾳ λιπόντε τὴν τάξιν καὶ ὁμολογίαν»*[254c-254d].

Ξανά και ξανά με αναίδεια τραβάει προς το κάλλος, επιθυμεί με μανία να το γευτεί, μα ο ηνίοχος κάθε φορά, μ' όλο και πιο μεγάλο δέος, το τραβάει πίσω μέχρι που ματώνει σφίγγοντας με το χαλινάρι την κακόλογη γλώσσα· μέχρι που το αναγκάζει απ' τα παθήματα και από την ταπείνωση, να χάνεται απ' το φόβο, κάθε που αντικρίζει και πάλι τον όμορφο νέο, *«καὶ πάλιν οὐκ ἐθέλοντας προσιέναι ἀναγκάζων... βιαζόμενος, χρεμετίζων, ἔλκων ἠνάγκασεν αὖ προσελθεῖν τοῖς παιδικοῖς ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς λόγους, ... ἐγκύσας καὶ ἐκτείνας τὴν κέρκον, ἐνδακὼν τὸν χαλινόν, μετ' ἀναιδείας ἔλκει· ὁ δ' ἠνίοχος ἔτι μᾶλλον ταῦτὸν πάθος παθὼν, ὥσπερ ἀπὸ ὕσπληγος ἀναπεσὼν, ἔτι μᾶλλον τοῦ ὕβριστοῦ ἵππου ἐκ τῶν ὀδόντων βία ὀπίσω σπάσας τὸν χαλινόν, τὴν τε κακηγόρον*

⁴⁴⁹ Ferrari G.R.F.,1987: 189

⁴⁵⁰ Stumpf E. S., - Fieser ., 2003: 60

γλώτταν και *τὰς γνάθους καθήμαξεν* και τὰ *σκέλη* τε και τὰ *ίςχία* πρὸς τὴν γῆν ἐρείσας *ὀδύνας* ἔδωκεν. ὅταν δὲ ταῦτὸν *πολλάκις* πάσχων ὁ πονηρὸς τῆς ὕβρεως λήξῃ, *ταπεινωθεὶς ἔπεται ἤδη τῆ τοῦ ἠνιόχου προνοία*, και ὅταν ἴδῃ τὸν καλόν, *φόβω* *διόλλυται*»[254d-254e].

Τότε και μόνο τότε, κατορθώνει η ψυχὴ του εραστή, ν' ακολουθεῖ τον αγαπημένο με αιδοςύνη και φόβο, «ὥστε συμβαίνει *τότ' ἤδη τὴν τοῦ ἐραστοῦ ψυχὴν τοῖς παιδικοῖς αἰδουμένην τε και δεδιωῖαν ἔπεσθαι*» [254e-255a]. Εἶναι τότε που το μαύρο ἄλογο, το επιθυμητικό που ποθεῖ τις γήινες απολαύσεις, επαναδιπλώνεται και συντάσσεται με το νου προς την ἐπίτευξη του καλοῦ⁴⁵¹. Ο Πλάτων στον «Φαίδωνα», χωρὶς παραστάσεις πια, το λέει καθαρά ἡ ψυχὴ που εἶναι απείθαρχη και υπακούει στην εμπειρική γνώση της ηδονῆς, ἀπὸ την οποία ξεφεύγει η ουσία και η αἰτία των πραγμάτων, εἶναι κακή και δυστυχιμένη, ασυγκράτητη και βλαβερή⁴⁵², «ἐναντιουμένην τὴν ψυχὴν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα...μήποτ' ἂν αὐτήν, ἀρμονίαν γε οὔσαν, ἐναντία ἄδειν οἷς ἐπιτείνονται και χαλῶτο και ψάλλοιτο και ἄλλο ὅτιοῦν πάθος πάσχοι ἐκεῖνα ἐξ ὧν τυγχάνοι οὔσα, ἀλλ' ἔπεσθαι ἐκείνοις και οὔποτ' ἂν ἠγεμονεύειν... εἶναι, και ἐναντιουμένη ὀλίγου πάντα διὰ παντὸς τοῦ βίου και δεσπόζουσα πάντας τρόπους, τὰ μὲν χαλεπώτερον κολάζουσα και μετ' ἀλγηδόνων, τὰ τε κατὰ τὴν γυμναστικὴν και τὴν ἰατρικὴν, τὰ δὲ πραότερον, και τὰ μὲν ἀπειλοῦσα, τὰ δὲ νουθετοῦσα, ταῖς ἐπιθυμίαις και ὀργαῖς και φόβοις ὡς ἄλλη οὔσα ἄλλω πράγματι διαλεγόμενη»[94c-d].

Το υποταγμένο κακότροπο ἄλογο, θυμίζει έντονα τον Αλκιβιάδη στο «Συμπόσιο»⁴⁵³, ὅπου και εκείνος κακοτροπεῖ μπροστά στη θεά του Σωκράτη, κακολογώντας τον πως, «κατεφρόνησεν και κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὥρας και ὕβρισεν»[Συμπ.219c]. Μόνο που ο Σωκράτης καλεῖται ἐδῶ να «παίξει» το ρόλο του ἠνιόχου, τα δικά του χαλινάρια, εἶναι οι λόγοι του, που καθ' ομολογία του Αλκιβιάδη, τον ἔχουν «ὥσπερ βέλη, τετρώσθαι»[Συμπ.219b]. Και αὐτός, ὅμως ομολογεῖ στο τέλος, πως δαμάστηκε ἀπὸ το μέγα δάσκαλο, παίρνοντας ο δικὸς του ἠνιόχος γερά στα χέρια τα γκέμια της ψυχῆς του.

Η αντιμαχία ἠνιόχου- κακότροπου ἀλόγου, δηλαδή νου και επιθυμητικού, εἶναι παλιά. Ξεκίνησε ἤδη ἀπὸ το «Γοργία» και συνεχίστηκε, μέχρι και τους «Νόμους»⁴⁵⁴,

⁴⁵¹ Waterfield R., 2002: 26

⁴⁵² Καζά Π., 2005: 72

⁴⁵³ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 265

⁴⁵⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 266

όπου παριστάνονται αναλογικά, οι αντινομίες της πολιτείας, προς τις αντινομίες και τις διαμάχες του εσωτερικού ψυχισμού, «*γινώσκωμεν, τότε δὲ ἴσμεν, ὅτι ταῦτα τὰ πάθη ἡμῖν οἷον νεῦρα ἢ σμήρινθοί τινες ἐνοῦσαι σπῶσίν τε ἡμᾶς καὶ ἀλλήλαις ἀνθέλκουσιν ἐναντία οὔσαι ἐπ' ἐναντίας πράξεις*»[Νόμοι 644e].

Έτσι και εδώ με τον ηνίοχο και τα ετερόκλητα άλογα, αποτυπώνεται η διαλεκτική του πάθους και της υψηλής νοημοσύνης, της γυμνής επιθυμίας και του ένθεου νου. Το άλογο, τραβά και ξανατραβά και ο ηνίοχος σύρει πάντα προς τα πίσω. Εδώ η μανία ταυτίζεται με τη νοημοσύνη, με την «πρόνοια» του ηνιόχου⁴⁵⁵. Αυτή η ερωτική μανία ταυτίζεται με την ένθεη νοημοσύνη και όχι με τη βάνουση ηδονή. Όσο πιο πολύ θεάζεται τον καλό παίδα, τόσο πιο πολύ αποτραβά το άλογο του επιθυμητικού. Σκιαγραφείται με ενάργεια από τον Πλάτωνα, όλος ο επίπονος αγώνας της ψυχής, να ενώσει και να εξισώσει τα μέρη της, ώστε να κατακτώντας αυτό, να μπορεί με σέβας και φόβο ν' ακολουθεί τον αγαπημένο της.

Ύστερα από αυτή, την παιδαγωγία της ψυχής και πρωτίστως, ύστερα από τη σύνταξη του επιθυμητικού με τα άλλα μέρη προς την καθαρή έλξη προς το κάλλος, αρχίζει η αληθινή λατρεία του αγαπημένου. Τώρα ο νέος θεωρείται ως ισόθεος, από τα μάτια του εραστή και δέχεται κάθε λατρεία, από κάποιον που αληθινά τον αγαπά και όχι από κάποιον που το καμώνεται, «*ἄτε οὖν πᾶσαν θεραπείαν ὡς ἰσόθεος θεραπευόμενος οὐχ ὑπὸ σχηματιζομένου τοῦ ἐρώντος ἀλλ' ἀληθῶς τοῦτο πεπονθότος*»[255a].

Μα και του νέου μεταστρέφεται η ψυχή, καθώς συγγένισσα ως είναι με αυτή του εραστή, αναγνωρίζει τις προθέσεις του, και δεν αξιολογεί τον έρωτα ως ντροπή ή ασχήμια, «*καὶ αὐτὸς ὢν φύσει φίλος τῷ θεραπεύοντι, ἐὰν ἄρα καὶ ἐν τῷ πρόσθεν ὑπὸ συμφοιτητῶν ἢ τινων ἄλλων διαβεβλημένος ἦ, λεγόντων ὡς αἰσχρὸν ἐρῶντι πλησιάζειν, καὶ διὰ τοῦτο ἀπωθῆ τὸν ἐρώντα, προϊόντος δὲ ἤδη τοῦ χρόνου ἢ τε ἡλικία καὶ τὸ χρεῶν ἤγαγεν εἰς τὸ προσέσθαι αὐτὸν εἰς ὁμιλίαν*»[255a-255b].

Όταν λοιπόν νιώσει τον λόγο και τη συντροφιά του αληθινού εραστή ο νέος, τότε σαστίζει, γιατί πρωτόγνωρα νιώθει είδος αγάπης που δεν του δόθηκε ποτέ και από κανένα, νιώθει κοντά έναν έμπλεο θεού, και αισθήματα ανάλογα που ένιωσε ο Δίας προς το Γανυμήδη, αποκαλώντας τα ίμερο. Τυχαίνει επίσης τούτο το οξύμωρο· αυτός που έγινε η αφορμή ν' αντικρύσει ο εραστής το θείο κάλλος, να' ρθει τώρα στη θέση του και

⁴⁵⁵ Θεοδωρακόπουλος I., 2010: 268

να γεμίσει ο ίδιος με έρωτα προς τον εραστή. Ο ερώμενος να γίνει ο ίδιος εραστής και να βιώσει το πτέρωμα και της δικής του ψυχής⁴⁵⁶, «*προσεμένου δὲ καὶ λόγον καὶ ὁμιλίαν δεξαμένου, ἐγγύθεν ἢ εὖνοια γιγνομένη τοῦ ἐρώντος ἐκπλήττει τὸν ἐρώμενον διαισθανόμενον ὅτι οὐδ' οἱ σύμπαντεςφιλίας οὐδεμίαν παρέχονται πρὸς τὸν ἔνθεον φίλον.... τότε ἤδη ἢ τοῦ ρεύματος ἐκείνου πηγῆ, ὃν ἕμερον Ζεὺς Γανυμήδους ἐρώων ὠνόμασε, πολλῇ φερομένη πρὸς τὸν ἐραστήν, ἢ μὲν εἰς αὐτὸν ἔδου, ἢ δ' ἀπομεστουμένου ἔξω ἀπορρεῖ· καὶ οἶον πνεῦμα ἢ τις ἠχὴ ἀπὸ λειῶν τε καὶ στερεῶν ἀλλομένη πάλιν ὅθεν ὠρμήθη φέρεται, οὕτω τὸ τοῦ κάλλους ρεῦμα πάλιν εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὀμμάτων ἰόν, ἢ πέφυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι ἀφικόμενον καὶ ἀναπτερῶσαν, τὰς διόδους τῶν πτερῶν ἄρδει τε καὶ ὠρμησε πτεροφυεῖν τε καὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου αὐτῆς ψυχὴν ἔρωτος ἐνέπλησεν*»[255b-255d]. Μέσα στον εραστή, βλέπει τον ίδιο τον εαυτό του, σαν σε καθρέφτη, «*ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρώντι ἑαυτὸν ὁρῶν*»[255d].

Πάλι η εικόνα του Σωκράτη και του Αλκιβιάδη, έρχεται από το «Συμπόσιο» στο νου, τότε που ο Σωκράτης, από εραστής γίνεται ερώμενος⁴⁵⁷ και τανάπαλιν. Είναι και πάλι η ίδια εικόνα, που ο ίμερος ο ξεχυμένος από τα στήθη του εραστή, τώρα φουντώνει τον νέο. Τα μάτια που έγιναν η αφορμή για τη θέαση του αιώνιου κάλλους, τώρα μέσω αυτών γυρίζει πίσω και κυριεύει το δικό του σώμα. Πριν ήταν ο αγαπημένος, η αφορμή για ν' ανακαλύψει ο εραστής την καταγωγή της ψυχής του, να καταλάβει πως κάποτε συνοδοιπόρησε δίπλα στο Δία, κατά την αρματοδρομία των ψυχών. Τώρα είναι ο εραστής, που γίνεται βάση για να ανακαλύψει ο αγαπημένος τον εαυτό του. Έτσι επέρχεται μια αντιστοιχία ψυχικών καταστάσεων.

Σύμφωνα με την ισχύουσα τακτική, ο μεγαλύτερος εταίρος μιας παιδευσιακής σχέσης όπως αυτή παρουσιάζεται στην Αθήνα της εποχής εκείνης, έχει το μονοπώλαιο στο "εράν", ενώ το νεότερος μέλος της σχέσης αυτής, όταν ανταποκρίνεται εκφράζει "φιλία"⁴⁵⁸. Ο νέος είναι "φιλεραστής", δηλαδή τρέφει αισθήματα τρυφερότητας για τον εραστή του, που κείται στο επίπεδο του "αντιφιλείν" και όχι του "αντεράν", το οποίο αποδίδεται στις γυναίκες που ανταποδίδουν τον ερωτικό πόθο των εραστῶν τους⁴⁵⁹. Ο

⁴⁵⁶ Waterfield R., 2002: 27

⁴⁵⁷ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 269

⁴⁵⁸ Haperlin D., 1986: 66

⁴⁵⁹ Haperlin D., 1986: 66

Πλάτων μέσω της σκηνής που περιγράφηκε, απεικονίζει μια παρέκκλιση από τις συνήθεις νόρμες που χαρακτηρίζαν τέτοιου είδους σχέσεις, παρουσιάζοντας τον ερώμενο να μην αισθάνεται τιμή ή περηφάνεια για τον εραστή του, να μην αισθάνεται "φιλία", αλλά "έρωτα" και μάλιστα το είδος εκείνο του "έρωτα" που δηλώνει πλήρη ανταπόκριση στον έρωτα του εραστή, τον "αντέρωτα"⁴⁶⁰.

Ωστόσο πριν βιαστούμε να εξάγουμε συμπεράσματα, θα πρέπει πάντα να έχουμε στον νου, την έννοια του έρωτος, όπως έχει ήδη διατυπωθεί, δια στόματος Διοτίμας, ως την κατοχή όχι του αισθητού κάλλους, αλλά του κάλλους της ιδέας, και ως εκ τούτου ο ερώμενος που δεν παριστάνεται να νοιώθει "φιλία" αλλά "έρωτα" για τον εραστή του, έρχεται να κοινωνήσει, επί ίσοις όροις την ιδέα του κάλλους.

Έτσι εξηγείται και η δήλωση του Αλκιβιάδη στο «Συμπόσιο», πως ο Σωκράτης ξυπνά στους νέους ερωτική επιθυμία και τον κυνηγούν σαν να είναι μικρό αγόρι⁴⁶¹, «ἐξάπατῶν ὡς ἐραστής παιδικὰ μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ' ἐραστοῦ»[222b]. Γι' όσους -όπως ο Αριστόδημος-, κατάλαβαν την ερωτική συγκοινωνία που ο Σωκράτης προσέφερε, αυτή ήταν επικοδομητική και ευχάριστη· για εκείνους -όπως ο Αλκιβιάδης και οι λοιποί που αναφέρει-, πίστεψαν πως θ'αντάλασσαν τα ωραία τους κορμιά με την ανταπόδοση σοφίας, σε όσους μεθερμήνευσαν την ερωτική ανταπόκριση με σωματικούς όρους, επήλθε απογοήτευση και η αίσθηση μαρτυρίου⁴⁶². Ο Σωκράτης ωστόσο παρέμεινε σταθερός ως προς αυτή την παράδοξη σχέση, κατορθώνοντας την ίδια στιγμή να είναι εραστής και ερώμενος⁴⁶³.

Η παρουσία του εραστή θεραπεύει τον πόνο του αγαπημένου «καὶ ὅταν μὲν ἐκεῖνος παρῆ, λήγει κατὰ ταῦτὰ ἐκείνῳ τῆς ὀδύνης»[255d], όπως γινόταν πριν το αντίθετο. Μακριά σαν βρίσκονται ο ένας απ' τον άλλον, όμοια τον ποθεί όπως ποθιέται, γιατί έχει τον αντέρωτα, το ομοίωμα του έρωτος, «ὅταν δὲ ἀπῆ, κατὰ ταῦτὰ αὐτῷ ποθεῖ καὶ ποθεῖται, εἶδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων» [255e]. Αυτός, ως είδωλο του έρωτος που είναι, δε δύναται να φτάσει τη γνησιότητα του αληθινού, καθώς ο νέος αγίνωτος ακόμα πνευματικά, δε βλέπει με καθάριο βλέμμα την ιδέα του έρωτα. Ανάλογα συμπεριφέρθηκε

⁴⁶⁰ Haperlin D., 1986: 67

⁴⁶¹ Haperlin D., 1986: 68

⁴⁶² Haperlin D., 1986: 68

⁴⁶³ Haperlin D., 1986: 68

και ο Αλκιβιάδης στο «Συμπόσιο», ομολογώντας την πρωτάκουστη έλξη του προς το Σωκράτη⁴⁶⁴.

Κατά τη μυθολογία ο Αντέρως, ήταν ο μικρότερος αδερφός του έρωτα, τον οποίο γέννησε η Αφροδίτη για να συμβάλει στην αύξηση και ανάπτυξη του πρώτοτοκου γιού της⁴⁶⁵. Ο Αντέρως συμβόλιζε ακόμα την προσωποποίηση του θεού-τιμωρού όλων όσων περιφρονούσαν τις σαϊτιές του "ποικιλόπτερου αδερφού του"⁴⁶⁶. Πέρα από τις μυθολογικές αναφορές, η έννοια του αντέρωτος φαίνεται να είναι επανάληψη, επί άλλης βάσεως, εκείνου που λέει ο Αριστοφάνης στο «Συμπόσιο»⁴⁶⁷, την αναζήτηση του άλλου μισού κατά τη φύση του καθενός⁴⁶⁸ «*ἄρᾳ γε τοῦδε ἐπιθυμεῖτε, ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις, ὥστε καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν μὴ ἀπολείπεσθαι ἀλλήλων*»[192d].

Για τους ποιητές και τους καλλιτέχνες ο "αντέρως", συμβόλιζε την αμοιβαιότητα και την άμιλλα εν τη αγάπη. Στον «Αγαμέμνονα» του Αισχύλου διαβάζουμε, «*τῶν ἀντερώντων ἰμέρω πεπληγμένοι*» [544], δηλαδή «ποθούσαμε και εμείς εκείνους που μας αγαπούσαν». Η άμιλλα όμως αυτή, κατά την οποία ο εραστής και ο αγαπώμενος, συναγωνίζονται ποιός θα αγαπά περισσότερο τον άλλο, δύναται επίσης να συμβεί μεταξύ δυο ατόμων αγαπώντων το ίδιο πράγμα. Έτσι στην «Πολιτεία», διαβάζουμε «*ἀλλὰ μέντοι δεῖ γε μὴ ἐραστὰς τοῦ ἄρχειν ἰέναι ἐπ' αὐτό: εἰ δὲ μή, οἷ γε ἀντερασταὶ μαχοῦνται*»[521b], όπου ο Πλάτων σχετικά με την κατοχή της εξουσίας παρουσιάζει αντιμέτωπους εραστές και αντεραστές, δηλαδή αντιζήλους που φιλονικούν για το ίδιο πράγμα⁴⁶⁹. Αντίθετα στον ψευδοπλατωνικό διάλογο «Αντερασταί», ο αντέρως παίρνει άλλη σημασία· ο ανταγωνισμός είναι μεταξύ δυο εραστών αγαπώντων διαφορετικά πράγματα, -για παράδειγμα ο ένας τη φιλοσοφία και ο άλλος τις σωματικές ασκήσεις-, και καθείς προσπαθεί να πείσει τον έτερο περί της υπεροχής αυτού που αγαπά⁴⁷⁰.

Ο αγαπημένος λαχταρά τον εραστή· είναι η δική του η ψυχή που παλεύει τώρα να ισορροπήσει, έχει και αυτός το δικό του κακότροπο άλογο και τον δικό του ηνίοχο.

⁴⁶⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 271

⁴⁶⁵ Συλλογικό., 1999: 51

⁴⁶⁶ Συλλογικό., 1999: 51

⁴⁶⁷ Παππάς Στ., Δημόπουλος Τ., Ελεοπούλου Κ., 1975²:108

⁴⁶⁸ Robinson D.- Groves J., 2002: 139

⁴⁶⁹ Παππάς Στ., Δημόπουλος Τ., Ελεοπούλου Κ., 1975²:108

⁴⁷⁰ Παππάς Στ., Δημόπουλος Τ., Ελεοπούλου Κ., 1975²:108

Αυτού η ψυχή τώρα πάλλεται, μα κάπως πιο αδύναμα γιατί ο δυναμισμός της δεν έχει ακόμα αναπτυχθεί στο βαθμό του εραστή, *«ἐπιθυμεί δὲ ἐκείνῳ παραπλησίως μὲν, ἀσθενεστέρως δέ»*[255e].

Πάλι στον «Φαίδρο» όπως και στο «Συμπόσιο», απαιτείται ο έρωτας προς το όμορφο σώμα, για να επιτευχθεί η ανάβαση της ψυχής προς την ιδέα, για να φθάσει η ψυχή, προς τον έρωτα του θεού της και να ευδαιμονίσει. Πρέπει να διατρέξει η ψυχή το κάλλος των σωμάτων για να υψωθεί επαγωγικά προς το κάλλος της ιδέας, όμως αυτό νοείται μόνο ως αναβαθμός για την ψυχή και όχι ως καταληκτικό στάδιο. Εξάλλου ακόμα και αν των δυο τα κακότροπα άλογα, είναι τώρα αντιμέτωπα, στην ίδια κατάσταση είναι και τα καλόγνωμα καθώς και οι ηνίοχοι των δυο ψυχών και φέρνουν την ισορροπία στην έκρηξη που προκαλεί η αμοιβαία έλξη των κακότροπων αλόγων, *«ἐν οὖν τῇ συγκοιμήσει τοῦ μὲν ἐραστοῦ ὁ ἀκόλαστος ἵππος ἔχει ὅτι λέγῃ πρὸς τὸν ἡνίοχον, καὶ ἀξιοῖ ἀντι πολλῶν πόνων σμικρὰ ἀπολαῦσαι· ὁ δὲ τῶν παιδικῶν ἔχει μὲν οὐδὲν εἰπεῖν, σπαργῶν δὲ καὶ ἀπορῶν περιβάλλει τὸν ἐραστὴν καὶ φιλεῖ, ὡς σφόδρ' εὖνουν ἀσπαζόμενος, ... ὁ δὲ ὁμόζυξ αὖ μετὰ τοῦ ἡνίοχου πρὸς ταῦτα μετ' αἰδοῦς καὶ λόγου ἀντιτείνει»*[255e-256a]. Αντίστοιχη τοποθέτηση παραθέτει ως γνήσιος πλατωνιστής και ο Πλωτίνος. Συνδέει και αυτός τον έρωτα με την ενόραση της ιδέας του καλού και τον θεωρεί ως κίνητρο, το οποίο κεντρίζει την ψυχή προς ανάβαση στο νοητό κόσμο⁴⁷¹.

Αν κατορθώσουν τα καλύτερα μέρη της ψυχής, -ηνίοχος και θυμός- να επικρατήσουν και στων δυο τις ψυχές, εραστής και ερώμενος θα οδηγηθούν στην τακτική ζωή και τη φιλοσοφία, και θα βιώσουν ζωή ευδαίμονα, καθώς κατόρθωσαν να γίνουν κύριοι του εαυτού τους· καίτοι βρισκόμενοι στη παραζάλη του έρωτα, πειθάρχησαν το κακότροπο άλογο και καλλιέργησαν το μέρος της ψυχής που πηγάζει η αρετή *«ἐὰν μὲν δὴ οὖν εἰς τεταγμένην τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν νίκησῃ τὰ βελτίω τῆς διανοίας ἀγαγόντα, μακάριον μὲν καὶ ὁμονοητικὸν τὸν ἐνθάδε βίον διάγουσιν, ἐγκρατεῖς αὐτῶν καὶ κόσμιοι ὄντες, δουλωσάμενοι μὲν ᾧ κακία ψυχῆς ἐνεγίγνετο, ἐλευθερώσαντες δὲ ᾧ ἀρετῇ·»*[256a-256b].

Αληθινοί συνοδοιπόροι του Διός, αν κατορθώσουν αυτήν τη νίκη της ψυχής, στο τέρμα της ζωής τους, φτερωτοί και ανάλαφροι σαν θα είναι, θα έχουν κατακτήσει ήδη το πρώτο κυκλογύρισμα της ψυχής, κατόρθωμα ανώτερο και από Ολυμπιακό,

⁴⁷¹ Γεωργούλης Δ.Κ., 2007: 554

«τελευτήσαντες δὲ δὴ ὑπόπτεροι καὶ ἐλαφροὶ γεγονότες τῶν τριῶν παλαισμάτων τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμπιακῶν ἐν νενικήκασιν»[256b]. Γιατί σύμφωνα με το μῦθο της ψυχῆς, αναγκαίῳ ἐστί, οἱ ψυχῆς ἐκείνων που φιλοσόφησαν δίχως δόλο ἢ που ἀγάπησαν τους νέους με φιλοσοφία, τρεῖς ολοσύνεχες φορές, να διαλέξουν το φιλοσοφικὸ βίῳ, ὡσπου ψυχὴ τους, να ξαναγυρίσει στην πηγὴ της.

Γιατί εἶναι ἡ φιλοσοφία αὐτὴ που λυτρώνει τὴν ψυχὴ του ἀνθρώπου⁴⁷², «ἡ φιλοσοφία ἔχουσιν αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡρέμα παραμυθεῖται καὶ λύνει ἐπιχειρεῖ»[Φαιδ.83a]. Του ἀληθινοῦ λοιπὸν φιλοσόφου ἡ ψυχὴ οφείλει ν' ἀπαρνηθεῖ καὶ να περιφρονήσῃ κάθε τι που προέρχεται ἀπὸ τις αἰσθήσεις, να περισυλλεγεί δε καὶ να συγκεντρωθεῖ στον εαυτὸ της⁴⁷³, «τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσει αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὐτήν, ἐκλυομένην ὡσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος»[Φαιδ.67c-d]. Ἀπὸ αὐτὸ το ἀγώνισμα τῆς ψυχῆς, το ἀνώτερο καὶ ἀπὸ τα Ὀλυμπιακά, ἀνώτερο δεν μπορεῖ να δοθεῖ στον ἀνθρώπο, οὔτε ἀπὸ τὴ σωφροσύνη, οὔτε ἀπὸ τὴ θεϊκὴ μανία, «οὐ μείζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνῃ οὔτε θεία μανία δυνατόν πορίσαι ἀνθρώπῳ» [256b].

Ἀν ὅμως οἱ ἐραστῆς διαλέξουν ζῶν ἀφιλοσόφητη καὶ κοινὴ, τότε αὐτὴ ἡ σχέση δε θα καταλήξῃ ποτέ στην εὐδαιμονία, παρά θα εἶναι μὴ σχέση παιδευαστίας, καθὼς ἐνέχει πάντα ὁ κίνδυνος, σε μὴ καλὰ φρουρούμενες ψυχῆς, τα κακότροπα ἀλόγα να ἐπικρατήσουν, καὶ τότε οἱ δυο τους θα γευτοῦν τις ἡδονές, μα οἱ ψυχῆς τους δε θα φτερωθοῦν, «ἐὰν δὲ δὴ διαίτη φορτικωτέρα τε καὶ ἀφιλοσόφῳ, φιλοτίμῳ δὲ χρῆσονται,τὸ ἀκολάστῳ αὐτοῖν ὑποζυγίῳ λαβόντε τὰς ψυχὰς ἀφρούρους,ἐν δὲ τῇ τελευτῇ ἄπτεροι μὲν, ὠρμηκότες δὲ πτεροῦσθαι ἐκβαίνουσι τοῦ σώματος» [256b-256d]. Ἐν τέλει καὶ αὐτοί, οἱ ἀμυδρῶς τῷ ἔρωτι φιλοσοφούντες, ἔχουν να κερδίσουν, ἀν ὄχι το πτέρωμα τῆς ψυχῆς, τὴν ὁρμὴ για αὐτό. Καὶ αὐτό δε μπορεῖ να θεωρηθεῖ μικρὸ ἐπαθλο, «ὥστε οὐ μικρὸν ἄθλον τῆς ἐρωτικῆς μανίας φέρονται»[256d], θα φτερωθοῦν καὶ τούτοι ἔχοντας πάρει τὴν ἀνιούσα, ὅταν ἐρθεῖ ἡ ὥρα τους, «ἤδη τῆς ὑπουρανοῦ πορείας, καὶ ὁμοπτέρους ἔρωτος χάριν, ὅταν γένωνται, γενέσθαι» [256d-256e].

⁴⁷² Παπανούτσος Ε., 2002: 71

⁴⁷³ Παπανούτσος Ε., 2002: 71

Να λοιπόν τι προσφέρει ο εραστής εν αντιθέσει με το δεσμό του ανεράστου, που προτείνει ο Λυσίας. Ερωτική γέννα και δημιουργία "τόκος ἐν καλῶ" επιτελείται, γιατί ο ερώμενος αναδύεται στην εικόνα του, σε έναν πλατύτερο εαυτό που ξεπερνά το Εγώ του. Το ερωτικό είδωλο συνενώνει την λαχτάρα εραστού και ερωμένου σε ιδεατό παρόν και έτσι τους εμποδίζει να καταντήσουν ερωτικό υποκείμενο και αντικείμενο⁴⁷⁴. Έχουμε να κάνουμε με δυο ερωτικά ισοδύναμα- τον εραστή που ανατρέπεται εσωτερικά από τη θέα του κάλλους και τον ερώμενο που προσδέχεται την ίδια την εικόνα του από τον ενθουσιώδη εραστή, ήγουν πλάθεται μέσα του⁴⁷⁵- που έχοντας προϋπάρξει συνοδοιπόροι του Διός, επιδιώκουν μέσω του αμοιβαίου τους έρωτος στην αναγωγή της πρώτης τους πηγής.

Δ.4.3. ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΕΡΩΣ

Κλείνοντας την παλινωδία, ο Σωκράτης στρέφεται και πάλι προς τον νέο, για να συνοψίσει το πόρισμα. Αυτά είναι τα μεγάλα, θεϊκά δωρίσματα που έχει λαμβάνειν κάποιος από αληθινό εραστή, εν αντιθέσει με τη θνητή φρονιμάδα του μη εραστή που έχει να προσφέρει πράγματα φειδωλά και κοινά, *«ταῦτα τσαῦτα, ὧ παῖ, καὶ θεῖα οὕτω σοι δωρήσεται ἢ παρ' ἐραστοῦ φιλία· ἢ δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ ἐρῶντος οἰκειότης, σωφροσύνη θνητῆ κεκραμένη, θνητά τε καὶ φειδωλά οἰκονομοῦσα*[256e-257a]. Αυτή η θνητή φρονιμάδα, απείρως απέχει από την ένθεη, γιατί η πρώτη δεν κατέχεται από κανένα ιδανικό. Αυτή είναι που υπολογίζει κέρδος-κόστος, απογυμνωμένη από κάθε πνευματικότητα και εμποτισμένη με την υλιστική οπτική του έρωτος.

Η παλινωδία του Σωκράτη κλείνει με μια εξιλαστήρια προσευχή προς τον Έρωτα, σαν ξεπλήρωμα χρέους για να συγχωρεθούν οι πρότεροι εξαναγκασμένοι λόγοι. Γι' αυτό προσπάθησε η παλινωδία του να είναι καθ' ομολογία του καλλίστη, για να εξευμενίσει την οργή του θεού, για όσα άσχημα ειπώθηκαν, μόνο και μόνο για να εξυπηρετήσουν τη μετέπειτα εξύψωσή του, *«αὕτη σοι, ὦ φίλε Ἔρωε, εἰς ἡμετέραν δύναμιν ὅτι καλλίστη καὶ ἀρίστη δέδοται τε καὶ ἐκτέττειται παλινωδία, τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἠναγκασμένη ποιητικοῖς τισιν διὰ Φαῖδρον εἰρήσθαι»* [257a].

⁴⁷⁴ Ράμφορ Στ., 2003: 114

⁴⁷⁵ Ράμφορ Στ., 2003: 115

Ζητά με αυτή, συγγνώμη και χάρη· χάρη να μην αφαιρεθεί ή αδυνατίσει το μεταχειρίζεσθαι της ερωτικής τέχνης του. Τέλος ζητά απ' το θεό, να πάρει υπό τη σκέπη του, τους «υπαιτίους» του πρώτου λόγου-παρωδία που ξεστόμισε, Λυσία και Φαίδρο και να εμπνεύσει στην ψυχή τους, το διάγειν ερωτικό βίο μετά φιλοσοφικών λόγων, «*ἀλλὰ τῶν προτέρων τε συγγνώμην καὶ τῶνδε χάριν ἔχων, εὐμενῆς καὶ ἴλεως τὴν ἐρωτικὴν μοι τέχνην ἦν ἔδωκας μήτε ἀφέλη μήτε πηρώσης δι' ὀργήν, δίδου τ' ἔτι μᾶλλον ἢ νῦν παρὰ τοῖς καλοῖς τίμιον εἶναι ἐν τῷ πρόσθεν δ' εἴ τι λόγῳ σοι ἀπηχῆς εἶπομεν Φαῖδρός τε καὶ ἐγώ, Λυσίαν τὸν τοῦ λόγου πατέρα αἰτιώμενος παῦε τῶν τοιούτων λόγων, ἐπὶ φιλοσοφίαν δέ...τρέψον, ἵνα καὶ ὁ ἐραστῆς ὄδε αὐτοῦ μηκέτι ἐπαμφοτερίζῃ καθάπερ νῦν, ἀλλ' ἀπλῶς πρὸς ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται*» [257a-257b].

Τελειώνει τώρα η παλινωδία του Σωκράτη, έχοντας διανύσει με το ξεδίπλωμα και τη μεστότητά της χιλιάδες χρόνια θρησκευτικής και φιλοσοφικής αναζήτησης, εγκολπώνοντας μεταξύ των άλλων βιώματα και σύμβολα, ορφικά και πυθαγόρεια⁴⁷⁶. Η ουσία ωστόσο και το νόημά της αναδεικνύονται από τη δυνατότητα μεταστροφής όλης αυτής της προηγηθείσας θρησκευτικοφιλοσοφικής παράδοσης μυστηριακού και υπερβατικού περιεχομένου, σε φιλοσοφικά εργαλεία, με τα οποία οικοδομείται η ψυχική ολότητα και οι αντιστοιχίες της σε αντικειμενικά νοήματα. Η ψυχή εν γένει, η σύνθεση και η λειτουργία της, αποτέλεσε μόνιμο θέμα του Πλάτωνα-άμεσα ή έμμεσα-, σε όλα του τα έργα με αποκορύφωμα τα περί αυτής κατασταλάγματα, στους «Νόμους»⁴⁷⁷, «*πάντων γὰρ τῶν αὐτοῦ κτημάτων μετὰ θεοῦς ψυχὴ θεϊότατον, οἰκειότατον ὄν*»[726a] και «*ὡς τάνθρώπινα, μέτρον ἔχουσα τριταία ... καὶ λέγοντι ψυχὴν σώματος εἶναι τὸ πᾶν διαφέρουσαν, ἐν αὐτῷ τε τῷ βίῳ τὸ παρεχόμενον ἡμῶν ἕκαστον τοῦτ' εἶναι μηδὲν ἀλλ' ἢ τὴν ψυχὴν*»[959 a].

Ο έρωτας, επίσης ήταν πάλι, μόνιμο αντικείμενο διαλεκτικής στον Πλάτωνα, με αποκορύφωση τα έργα του «Συμπόσιο» και «Φαίδρος». Ζήτημα πολύπλοκο της πλατωνικής φιλοσοφίας, που τον επεξεργάστηκαν βάνανυσα πολλοί κατά τις προσταγές του προσωπικού τους δοκούν. Ο έρωτας του Πλάτωνα, ο έρωτας στον Πλάτωνα, θεωρείται από κάποιους «το μαύρο πρόβατο» του φιλοσοφικού λόγου του. Όμως ο Πλάτων, παρουσιάζει μια νέα μορφή παιδευραστικού έρωτα, η οποία αρνιέται στον εαυτό

⁴⁷⁶ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 276

⁴⁷⁷ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 276

της την ολοκλήρωση και μεταλλάσσει τη σωματική διέγερση σε διανοητική ενέργεια και δυναμική φαντασία⁴⁷⁸. Πεποίθηση του φιλοσόφου, ήταν πως ο έρωτας δύναται να μεταμορφωθεί σε κάτι υπερβατικά πνευματικό και αυτός είναι ο λόγος που ο όρος «πλατωνικός έρωτας» χρησιμοποιείται μέχρι σήμερα για την περιγραφή ανολοκλήρωτων σχέσεων⁴⁷⁹. Ο Schopenhauer μολαταύτα θα πει πως ο Πλάτων με όλα αυτά απλά μας εμπναιζει, μιλώντας δε κυρίως για τον ομοφυλοφιλικό έρωτα⁴⁸⁰, ενώ ο Kierkegaard φαίνεται να έρχεται πιο κοντά του ομολογώντας, πως ο έρωτας είναι πάθος ασυστημικό πέρα από νόρμες και ηθικό-κοινωνικό προσανατολισμό⁴⁸¹.

Στα πλαίσια της χριστιανικοηθικοπλαστικά(;) δομημένης σημερινή κοινωνίας, η εξήγηση του πλατωνικού έρωτα από ανέραστους τω λόγω του Πλάτωνος, παραπέμπει ad hoc σε σοδομιστικές παιδεραστίες. Είναι ωστόσο αλήθεια, πως και ο εραστής του πλατωνικού λόγου, βρίσκεται σε αμηχανία, προσπαθώντας να περιγράψει την έννοια και την ουσία του έρωτος στους λόγους του, γιατί δεν δύναται να εθελουφλεί, σε σαφείς αναφορές περί σωματικών επαφών. Αυτός ο ερωτισμός προς τα νέα παιδιά φαίνεται και είναι σήμερα το λιγότερο απαράδεκτος. Ωστόσο θα πρέπει να τον κατανοήσουμε ιστορικά αλλά και να το πλησιάσουμε συναισθηματικά⁴⁸².

Στο 3^ο βιβλίο της «Πολιτείας» αναφέρει πως, «ὁ δὲ ὀρθὸς ἔρωτας πέφυκε κοσμίου τε καὶ καλοῦ σωφρόνως τε καὶ μουσικῶς ἐρᾶν; οὐδὲν ἄρα προσοιστέον μανικὸν οὐδὲ συγγενὲς ἀκολασίας τῷ ὀρθῷ ἔρωτι»[403a]. Συγκεκριμένα και ως προς τις σχέσεις του ίδιου φύλου, εισηγείται τη θεσμοθέτηση νόμου στην πολιτεία, σύμφωνα με τον οποίο θα επιτρέπεται ο εραστής να φιλά και να αγγίζει τον αγαπημένο του σαν να ήταν παιδί του, χωρίς ποτέ να δίνει την εντύπωση πως η σχέση προχωρά περισσότερο από εκεί⁴⁸³ «οὕτω δὴ, ὡς ἔοικε, νομοθετήσεις ἐν τῇ οἰκιζομένῃ πόλει φιλεῖν μὲν καὶ συνεῖναι καὶ ἄπτεσθαι ὡσπερ ὑέος παιδικῶν ἐραστήν, τῶν καλῶν χάριν, ἐὰν πείθῃ, τὰ δ' ἄλλα οὕτως ὀμιλεῖν πρὸς ὃν τις σπουδάξει, ὅπως **μηδέποτε δόξει μακρότερα τούτων συγγίνεσθαι: εἰ δὲ μή, ψόγον ἀμουσίας καὶ ἀπειροκαλίας ὑφέζοντα** » [Πολ. III.403b-c].

⁴⁷⁸ Vlastos Gr., 2000 : 52

⁴⁷⁹ Robinson D.- Groves J., 2002: 137

⁴⁸⁰ Lancelin A., - Lemonnier M., 2008: 145

⁴⁸¹ Lancelin A., - Lemonnier M., 2008: 186

⁴⁸² Wilamowitz-Moellendriff U¹., 2006: 81

⁴⁸³ Σκουτερόπουλος Ν.Μ., 2002 , Δεσποτόπουλος Ι. Κ., 1980: 111

Στο 5^ο βιβλίο αναφέρεται εκτενώς στις ετεροφυλικές σχέσεις και στη σημασία τους για την εξασφάλιση υγιών και σωστών τέκνων, ενώ στους «Νόμους»⁴⁸⁴ λέει μεταξύ των άλλων, «δεικνὺς πρὸς τὰ τοιαῦτα οὐχ ἀπτόμενον ἄρρενα ἄρρενος διὰ τὸ μὴ φύσει τοῦτο εἶναι»[Νόμοι.VIII.836c].

Στον «Χαρμίδη» ακόμα, στην παλαιίστρα του Ταυρέα, εκεί που όλοι θαυμάζουν τον πανέμορφο Χαρμίδη, το ευειδές του πρόσωπο και το μαρμάρινο κορμί του⁴⁸⁵, «τότε ἐκεῖνος ἐμοὶ **θαυμαστὸς ἐφάνη τὸ τε μέγεθος καὶ τὸ κάλλος**, οἱ δὲ δὴ ἄλλοι πάντες ἐρᾶν ἔμοιγε ἐδόκουν αὐτοῦ— οὕτως ἐκπεπληγμένοι τε καὶ τεθορυβημένοι ἦσαν,...ἀλλὰ πάντες ὥσπερ ἄγαλμα ἐθεῶντο αὐτόν...οὕτως τὸ εἶδος πάγκαλός ἐστιν..»[154c-d], ο Σωκράτης εἰκάζε για το ωραίο της ψυχῆς του και απορούσε γιατί όλοι τον "ἐγδυναν" με τα μάτια και δε θέλησαν να ξεγυμνώσουν την ψυχή του⁴⁸⁶, «...εἰ τὴν **ψυχὴν**, ἣν δ' ἐγώ, τυγχάνει εὖ πεφυκώς. πρέπει δὲ που, ...ἀλλ', ἔφη, πάνυ καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἐστιν καὶ ταῦτα.τί οὖν, ἔφην, **οὐκ ἀπεδύσαμεν αὐτοῦ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἐθεασάμεθα πρότερον τοῦ εἶδους;**»[145e]. Στο διάλογο αυτό μεταξύ των άλλων η αρετή της σωφροσύνης εισάγεται ως αντίθετο της ερωτικής άκρατης ορμῆς⁴⁸⁷.

Στον «Λάχητα», παρουσιάζεται από τους ίδιους τους πατεράδες μάλιστα, ως ο κατάλληλος παιδαγωγός, για τους νεαρούς γιούς τους, καθώς καθ' ομολογίαν ήταν αυτό που ασχολεῖτο συστηματικά με τη εξεύρεση και το διδακτόν της αρετῆς αλλά παράλληλα ήταν και ανδρείος, γεγονός για το οποίο είχε διακριθεῖ πρόσφατα στη μάχη στο Δήλιο⁴⁸⁸.

Στον «Λύσι»,στην εισαγωγική σκηνή του διαλόγου είναι έντονα αισθητή η ατμόσφαιρα της αττικής παιδεραστίας⁴⁸⁹, ωστόσο ο Σωκράτης κατορθώνει να μεταχειρισθεῖ την έννοια της «φιλίας» σε ένα ευρύτερο πλαίσιο που περικλείει πολλούς και διαφορετικούς τύπους αυτής· από τη φυσική αγάπη των γονέων για το παιδί τους έως τον παθιασμένο έρωτα⁴⁹⁰.

⁴⁸⁴ Diès A., 1955: 129

⁴⁸⁵ Τετενές(χ.χ): 11

⁴⁸⁶ Τετενές(χ.χ): 11

⁴⁸⁷ Κάλφας Β., 2008 : 10

⁴⁸⁸ Τζωρτζόπουλος Δ., 2008 : 248

⁴⁸⁹ Σκουτερόπουλος Μ. Ν., 1981: 8

⁴⁹⁰ Σκουτερόπουλος Μ. Ν., 1981: 8

Στο «Συμπόσιο» μαθαίνουμε πως ο Αλκιβιάδης έτρεφε μεγάλο έρωτα για το δάσκαλό του Σωκράτη⁴⁹¹, «ὅτι ἐδόκει ἔτι *ἔρωτικῶς ἔχειν* τοῦ Σωκράτους»[222c]. Ο Αλκιβιάδης προηγουμένως είχε ομολογήσει πως ο Σωκράτης, ήταν ο μοναδικός άνθρωπος που τον έκανε να νιώθει ταπεινός⁴⁹², «πρὸς τοῦτον μόνον ἄνθρωπον, ὃ οὐκ ἂν τις οἶοιτο ἐν ἐμοὶ ἐνεῖναι, τὸ αἰσχύνεσθαι ὄντινον: *ἐγὼ δὲ τοῦτον μόνον αἰσχύνομαι*»[216]. Πολλοί μελετητές πίσω από τα λόγια αυτά του Αλκιβιάδη αναγνωρίζουν πρότερη σχέση των δυο, άλλοι πάλι μιλούν καθαρά, για την παιδαγωγική του σχέση, τη μοναδική που έκανε τον αλλαζόνα Αλκιβιάδη να αισθάνεται ταπεινός.

Ωστόσο τα λόγια της Διοτίμας είναι αυτά που προσφέρουν συγκερασμό και των δυο. Λέει λοιπόν, πως όταν κάποιος ξεκινώντας, από τα ωραία του δικού μας κόσμου, ασκώντας με σωστό τρόπο την παιδευαστία, φτάνει ν' αρχίζει ν' αντικρύζει , σχεδόν θ' άγγιζε το τέρμα. Γιατί όποιος βαδίζει ορθά το δρόμο του έρωτα ή ό,τι καθοηγείται από άλλον, να τι οδηγείται: ξεκινώντας απ' τα ωραία του κόσμου μας πορεύεται συνεχώς ανοδικά, επιδιώκοντας εκείνο το ωραίο...να φτάσει τέλος στη γνώση του απόλυτα ωραίου⁴⁹³, «ὅταν δὴ τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδευαστεῖν ... τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ *ἔρωτικὰ* ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἔνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὡσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον... ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὃ ἔστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν»[211b-d].

Βάσει της γενικής θεώρησης του πλατωνικού έργου, είναι σαφής η διάκριση ψυχής και σώματος, καθώς και η τάση του Πλάτωνα, να συναιρέσει τα αυθύπαρκτα αυτά δυο σε μια ολότητα. Τη στιγμή που γεννιέται ο άνθρωπος, δε γεννιέται και η φύση του αλλά εμπίπτει σε αυτόν ως αιρεθείσα γι' αυτόν, προαιώνια πηγή. Η φύσις είναι ό,τι ο Αριστοτέλης ονομάζει «εντελέχεια», ως κάτι που εξ' αρχής εγκλείει μέσα του σκοπό⁴⁹⁴. Με τη γέννηση του ανθρώπου έρχεται στο φως και η «φύσις» του, η προαιώνια αρχή και υπόστασή του. Έτσι και η γνώση και η μάθηση, είναι λειτουργίες ανακλητικές αυτού του

⁴⁹¹ Reeve D. C., 2011

⁴⁹² Reeve D. C., 2011

⁴⁹³ Σπυρόπουλος Η., 2004: 419

⁴⁹⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 280

προδιαγραφέντος της φύσης. Με τη γνώση, με την ανάμνηση δηλαδή των όντως όντων που κάποτε θεάστηκε η ψυχή, ο άνθρωπος ξαναγυρνά πίσω στη φύση του⁴⁹⁵. Η γνώση όμως, έτσι όπως περιγράφηκε δεν έρχεται εν είδει επιφοίτησης, αλλά μέσω της αγωγής και της παιδείας, οι οποίες «σπρώχνουν» την ψυχή στην πρότερη υπόστασή της. Εξ ου και η γνωσιακή ανάλυση του Σωκράτη, η λεγόμενη μαιευτική, που εκμαιεύει το μη συνειδητό στο ανθρώπινο ον, συμπεριλαμβανομένου και του σκλάβου στον «Μένωνα», τον οποίο ο Σωκράτης βοηθά να γεννήσει αλήθειες που κατέχει.⁴⁹⁶

Ο έρωτας είναι και αυτός, στον Πλάτωνα, μια τάση της ψυχής ν' ανακαλέσει την προαιώνια πνευματική καταβολή της, και κατ' αυτόν ό,τι συντείνει στην επικούρηση της ψυχής να συλλάβει το είναι της, συνδέεται με τον έρωτα. Η ομορφιά συγκινεί την ψυχή και γίνεται η αφορμή ν' ανακαλέσει το προαιώνιο αρχέτυπο του κάλλους, ο παιδευτής, ο πνευματικός καθοδηγητής λειτουργεί συντελεστικά στη σύλληψη της ιδέας του έρωτος αλλά και του έρωτος για τις ιδέες⁴⁹⁷. Αυτή είναι και η εκδοχή του Ξενοφώντος για τη διδασκαλία του Σωκράτη στο δικό του «Συμπόσιο»⁴⁹⁸, όπου φτάνει να εξυμνεί ίσως και σε σημείο επιτήδευσης για την υπεράσπιση του δασκάλου του την υπεροχή του έρωτα της ψυχής έναντι εκείνου του σώματος, «*μαρτυρήσαι ώς και πολὺ κρείττων ἐστὶν ὁ τῆς ψυχῆς ἢ ὁ τοῦ σώματος ἔρωσ*»⁴⁹⁹.

Για να παρουσιάσει ο Πλάτων αυτό το θεμελιακό νόμο της παιδείας, μεταχειρίζεται την έννοια της παλαιάς παιδευαστίας, του δωρικού έρωτα, που συμβόλιζε τη σχέση νέου και ώριμου πολεμιστή⁵⁰⁰. Στην Ηλεία και τη Βοιωτία- εν αντιθέσει με τις Ιωνικές περιοχές-, ο παιδικός έρωτας ήταν θεσμός αναγνωρισμένος⁵⁰¹, «*ἐν Ἡλιδοῖσι μὲν γὰρ καὶ ἐν Βοιωτοῖσι, καὶ οὐ μὴ σοφοὶ λέγειν, ἀπλῶς νενομοθέτηται καλὸν τὸ χαρίζεσθαι ἐρασταῖς, καὶ οὐκ ἂν τις εἴποι οὔτε νέος οὔτε παλαιὸς ὡς αἰσχρὸν...τῆς δὲ Ἰωνίας καὶ ἄλλοι πολλοῦ αἰσχρὸν νενομίσται*»[Συμπ.182b].

⁴⁹⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 280

⁴⁹⁶ Καστοριάδης Κ., 2001: 70

⁴⁹⁷ Windelband W.,- Heimsoeth H., 2001: 138, Thomson H. W., 1868: 161

⁴⁹⁸ Φιλολογική ομάδα Κάκτου, 1993²: 103

⁴⁹⁹ Xenophon, 1921

⁵⁰⁰ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 281

⁵⁰¹ Συκουτρής Ι., 1934: 41

Στον ίδιο διάλογο ο Φαίδρος κηρύσσει ως ιδεώδες, την οργάνωση στρατιωτικού σώματος από ζεύγη εραστών και ερωμένων⁵⁰² «*εἰ οὖν μηχανή τις γένοιτο ὥστε πόλιν γενέσθαι ἢ στρατόπεδον ἐραστῶν τε καὶ παιδικῶν*»[178e], κάτι που ήδη είχε πραγματοποιηθεί με τον περίφημο Ιερό Λόχο των Θηβαίων, θεσμό πολύ παλιός, όπου τα ζεύγη των πολεμιστῶν δεσμεύονταν με ιερό ὄρκο⁵⁰³. Η ανδρεία του στρατιωτικού αυτού σώματος έμεινε στην ιστορία, ιδιαίτερα κατά την μάχη των Λεύκτρων και Μαντινείας, με αποτέλεσμα ένας μεταγενέστερος Βοιωτός, ο Πλούταρχος να ανακηρύξει⁵⁰⁴ «*ὡς μόνον ἀήττητον ὄντα τὸν Ἔρωτα τῶν στρατηγῶν*»⁵⁰⁵[Ερωτ.761c].

Στην Κρήτη, ο έρωτας προς τους εφήβους παρουσιάζεται επίσης σαν κοινωνικός θεσμός και είναι κατά τον Πλάτωνα η κοιτίδα του εθίμου αυτού. Ο εραστής (*φιλήτωρ*) προανήγγελλε από τριών ημερῶν στους οικείου του νέου την εκλογήν του και εκείνοι έκριναν αν έπρεπε να επιτρέψουν τη σχέση αυτή, με κριτήριο το αν ο εραστής ήταν αντάξιος του γιού τους⁵⁰⁶. Το ζεύγος κατέφευγε στα βουνά όπου για δύο μήνες διδάσκονταν ο νέος την σκληραγωγία, το κυνήγι και τη χρήση των όπλων⁵⁰⁷. Έπειτα επέστρεφαν και ο εραστής χάριζε στο νέο μια πανοπλία, την πρώτη που θα φορούσε, ένα κύπελλο και ένα βόδι που θυσιάζαν στο Δία⁵⁰⁸. Ο νέος έπαιρνε τότε το όνομα *κληνός* και απολάμβανε μεγάλες τιμές. Η μεγαλύτερη ντροπή για ένα νέο ήταν να μη βρεθεί γι' αυτόν ένας *φιλήτωρ*. Η σχέση εξακολουθούσε ειδικά στους πολέμους όπου ο ερωμένος λεγόταν *περασταθής* δηλαδή παραστάτης⁵⁰⁹. Εκεί ο έφηβος, με την άνδρωσή του και την ταυτόχρονη είσοδό του στο στρατό, ερχόταν αυτομάτως κάτω από την επίβλεψη μεγαλύτερου πολεμιστή, ο οποίος όφειλε να τον μνήσει στις στρατιωτικές του υποχρεώσεις και αναλάμβανε έκτοτε το ρόλο του προστάτη του⁵¹⁰. Στην Σπάρτη η σχέση του εραστή (λεγόταν *είσπνήλας*) προς τον ερώμενο (*άϊταν*) θεωρείτο τόσο νόμιμη, ώστε ο εραστής επέιχε θέση αναγνωρισμένου κηδεμόνα και ήταν υπεύθυνος, απέναντι στην πολιτεία και την κοινωνία για τις τυχούσες παρεκτροπές του⁵¹¹.

⁵⁰² Συκουτρής Ι., 1934: 41-42

⁵⁰³ Συκουτρής Ι., 1934: 42

⁵⁰⁴ Συκουτρής Ι., 1934: 42

⁵⁰⁵ Bernardakis N. G., 1892

⁵⁰⁶ Συκουτρής Ι., 1934: 43

⁵⁰⁷ Συκουτρής Ι., 1934: 43

⁵⁰⁸ Συκουτρής Ι., 1934: 43

⁵⁰⁹ Συκουτρής Ι., 1934: 44

⁵¹⁰ Wilamowitz-Moellendrrff U¹., 2006: 85

⁵¹¹ Συκουτρής Ι., 1934: 43

Σε σχέση με τους Ίωνες και τους Δωριείς, οι Αθηναίοι κατείχαν μια μέση στάση ως προς τον παιδικό έρωτα, αναγνώριζαν την ύπαρξή του, αλλά ούτε ως θεσμός ήταν αναγνωρισμένος, ούτε ως επίσημο στοιχείο αγωγής⁵¹². Η αθηναϊκή κοινωνία, αντίκρυζε το φαινόμενο ως ηθική παρεκτροπή της αριστοκρατικής τάξης, ως μια *passion noble*, που εξύψωνε κοινωνικά εκείνον που την εξασκούσε και υποβίβαζε ηθικά εκείνον που την υφίστατο, τα *παιδικά*⁵¹³.

Ο Σόλων, ο Αισχύλος, ο Σοφοκλής μιλούν απροκάλυπτα για τις ομοφυλοφιλικές σχέσεις, χωρίς ωστόσο να αναφέρει κανείς ρητά την σωματική παράδοση των εφήβων⁵¹⁴. Η αντιμετώπιση των ομοφυλοφυλικών σχέσεων στην Αθήνα της εποχής του Σωκράτη ήταν διαφορετική απ' ό,τι στη δική μας⁵¹⁵. Ως ερωτικά ειδύλλια αναγνώριζαν κυρίως τους δεσμούς μεταξύ ανδρών, όπως ήταν ο Αχιλλέας και ο Πάτροκλος ή ο Ορέστης και ο Πυλάδης, και υποστήριζαν σοβαρά ότι αυτού του είδους οι σχέσεις ανάμεσα σε άνδρες, με περισσότερο ή λιγότερο εμφανή σεξουαλικό χαρακτήρα, ήταν πολύ ικανότερες να εμπνεύσουν πράξεις ηρωισμού και αρετής, αλλά και να οδηγήσουν σε μια διαρκή και αληθινά πνευματική ένωση, απ' ό,τι ήταν ο γάμος μεταξύ ανδρών και γυναικών⁵¹⁶.

Η σύγχυση οφείλεται στο γεγονός ότι δεν γίνονται οι αναγκαίες διακρίσεις ανάμεσα στις διάφορες μορφές αυτών των δεσμών, οι οποίοι μπορούσαν να ποικίλουν από το ρομαντικό και εξευγενισμένο συναίσθημα, μέχρι μια λίγο έως πολύ αχαλίνωτη επιθυμία για αισθησιακή ικανοποίηση. Αυτή η τελευταία καταδικαζόταν ασφαλώς από την αθηναϊκή κοινή γνώμη καθώς επίσης από το Σωκράτη και τον Πλάτωνα⁵¹⁷. Δεικτικό για την κατανόηση αυτού του είδους των σχέσεων είναι το απόσπασμα από το «Συμπόσιο», όπου ο Φαίδρος φέρεται να λέει πως αν ένας άνδρας συλληφθεί από τον πατέρα του ή από τους φίλους του να συμπεριφέρεται αισχρά ή δειλά θα ντροπιαστεί λιγότερο απ' ό,τι αν τον είχε δει ο αγαπημένος του⁵¹⁸, *«φημὶ τοίνυν ἐγὼ ἄνδρα ὅστις ἐρᾷ, εἴ τι αἰσχροὺν ποιῶν κατάδηλος γίγνοιτο ἢ πάσχων ὑπὸ τοῦ δι' ἀνανδρίαν μὴ ἀμυνόμενος, οὔτ' ἂν ὑπὸ πατρὸς ὀφθέντα οὔτως ἀλγῆσαι οὔτε ὑπὸ ἐταίρων οὔτε ὑπ' ἄλλου οὐδενὸς ὡς ὑπὸ παιδικῶν»*[178d-e]. Κανείς δε θα μπορέσει να κατανοήσει τον Πλάτωνα, τον Ξενοφώντα

⁵¹² Συκουτρής Ι., 1934: 44

⁵¹³ Συκουτρής Ι., 1934: 45

⁵¹⁴ Wilamowitz-Moellendorf U¹., 2006: 85-87

⁵¹⁵ Guthrie W.K.C., 2005: 103

⁵¹⁶ Guthrie W.K.C., 2005: 103

⁵¹⁷ Guthrie W.K.C., 2005: 105

⁵¹⁸ Guthrie W.K.C., 2005: 106

κ.ο.κ, αν δεν αναγνωρίσει ως ιστορικό γεγονός, πως στις εύπορες τάξεις της Αθήνας, ο έρωτας μεταξύ αρρένων ήταν κάτι απόλυτα φυσιολογικό και συνηθισμένο, είτε ως θέμα σοβαρής συζήτησης, είτε ως αντικείμενο αστεϊσμού⁵¹⁹.

Τον παιδικό έρωτα των αρχαίων Ελλήνων πρέπει να τον αντιμετωπίζουμε όπως τον ιδεαλιστικό έρωτα των ιπποτών του Μεσαίωνα, δηλαδή ως κοινωνικό θεσμό με την δική του πνευματική καταβολή, την παράδοση και τους κανόνες. Θα μπορούσε να διατυπωθεί η άποψη πως στο πλατωνικό έργο συντάμε την ομοφυλοφιλία σε ένα αντίστοιχο υψηλό ρομαντικό επίπεδο⁵²⁰: ο ώριμος άντρας που οδηγεί το αγόρι στα μονοπάτια της αρετής ή ο εραστής που διαπρέπει στο πεδίο της μάχης, γιατί τα μάτια του αγαπημένου του, είναι στραμμένα πάνω του⁵²¹.

Για να γίνει κατανοητό το φαινόμενό του, δεν πρέπει να έχει πρωταρχική σημασία το υλικό γεγονός αυτό καθ' αυτό, δηλαδή η ομοφυλοφυλία, αλλά ο ρόλος που διαδραμάτιζε στην τότε κοινωνική ζωή και πολιτισμό⁵²². Υπό αυτό το πρίσμα ο παιδικός έρωσ παρουσιάζει ένα μυητικό ρόλο διαπαιδαγώγησης, και η ηθική διαστροφή παρουσιαζόταν μόνο στην περίπτωση που εξέλιπε ο πρώτος. Τον κιναιδισμό συνοδεύει η δια βίου θηλυπρέπεια, ενώ ο παιδικός έρωσ, επειδή ακριβώς είναι θεσμός, δεν αφήνει το διάστροφο αισθησιακό στοιχείο να επιβληθεί στο πνεύμα, οπότε το ανδρικό πρόσωπο παραμένει αναλλοίωτο⁵²³.

Επομένως ιδιάζον στοιχείο του παιδικού έρωτος των αρχαίων Ελλήνων είναι η πνευματική του υφή. Ο έφηβος των δεκαπέντε έως δεκαοκτώ χρονών, ετοιμάζεται δια της ερωτικής του σχέσης με νέο ηλικίας περίπου τριάντα ετών, να μεταβεί στη γενιά της ωριμότητας, με έννοια τέτοια που ο έφηβος παιδαγωγείται και ανδρίζεται ταυτόχρονα⁵²⁴. Ο θεσμός ευδοκμεί στα αριστοκρατικά περιβάλλοντα διαφόρων πόλεων και πέραν της δωρικής καταβολής του - που ήδη προαναφέρθηκε- ως κατεστημένος θεσμός, λειτουργεί σε πρακτικό επίπεδο σαν ένα είδους σχολείο-ελλείπει πολιτειακού εκπαιδευτικού θεσμού- που προετοιμάζει το νέο για την είσοδό του στην κοινωνία⁵²⁵.

⁵¹⁹ Guthrie W.K.C., 2005: 106-107

⁵²⁰ Andrewes A., 2008: 319

⁵²¹ Andrewes A., 2008: 319

⁵²² Ράμφορ Στ., 1999: 16

⁵²³ Ράμφορ Στ., 1999: 16

⁵²⁴ Ράμφορ Στ., 1999: 16

⁵²⁵ Ράμφορ Στ., 1999: 17

Η παιδευτική σχέση, βασιζόταν στο αίτημα της σωματικής και ψυχικής παιδείας, προεκτείνοντας λειτουργικά τον αρχέγονο μυητικό θεσμό⁵²⁶. Παιδευασία, τιμή και ανδρεία συνυφαίνονταν· εξ ου η πατρική εξουσία και η παιδαγωγική αυθεντία του εραστού, έναντι του ερωμένου και ο απεριόριστος θαυμασμός του ερωμένου προς τον εραστή, ο οποίος γι' αυτόν ενσάρκωνε τις έσχατες δυνατότητες της ανθρώπινης υπέρξεως και υπό αυτή την έννοια ξεσήκωνε στον ερώμενο τον πόθο της αρετής⁵²⁷. Ο λεγόμενος λεσβιακός έρωας, που εμφανίζεται σε χώρους αποκλειστικά γυναικείας διαγωγής- σε σχολεία χάριν θηλέων της Λέσβου, ένα από τα οποία διηύθηνε και η Σαπφώ-, αποτελεί μια παρόμοια έκφανση έρωτος, μεταξύ γυναικών από αριστοκρατικές οικογένειες που λάμβαναν συμπληρωματική μόρφωση εν όψει γάμου⁵²⁸.

Αυτή η σχέση κατά τον τέταρτο αιώνα προ Χριστού, είχε ξεπέσει σε πλαίσια βάνουσου ηδονισμού. Ο Πλάτων ξαναφέρει το μύθο στην επιφάνεια και τον αποκαθιστά προσδίδοντάς του φιλοσοφικές προεκτάσεις⁵²⁹. Έρωας χωρίς παιδαγωγία, δίχως καθοδήγηση και μόρφωση από τον ώριμο εραστή είναι αδιανόητος στον Πλάτωνα. Στα πλαίσια της ιδεατής πολιτείας του Πλάτωνα, αλλά και των πραγματικών κοινωνικών και ηθικών συντεταγμένων της εποχής εκείνης, μια τέτοια σχέση δεν είναι ανήθικη εφόσον εξυπηρετεί την παιδεία, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι προϋποτίθεται ad hoc.

Η θέση αυτή, γίνεται ίσως πιο οικεία, συνδεδεμένη με την κατάργηση του κλειστού γάμου και της οικογένειας στην τάξη των «φυλάκων» της «Πολιτείας»⁵³⁰. Όλοι ανήκουν σε όλους, όχι με την έννοια της έκφυλης ακολασίας, αλλά με την έννοια της αποδέσμευσης από το στενό κύκλο της οικογένειας και της δημιουργίας ενός ευρύτερου αλλά βαθύτερου, πνευματικού δεσμού, επιτασσόμενου από το πνεύμα της κοινότητας. Απώτερος σκοπός η κοινή θέαση του αγαθού. Έρωτας λοιπόν χωρίς παιδαγωγή είναι ανεπίτρεπτος, γιατί τότε δεν γίνεται μετάληψη αρμονίας και σωφροσύνης, και συνεπακολούθως, θέαση του αγαθού, «*ὁ δὲ ὀρθὸς ἔρωας πέφυκε κοσμίου τε καὶ καλοῦ σωφρόνως τε καὶ μουσικῶς ἐρᾶν*»[Πολιτ. 403 a].

⁵²⁶ Ράμφορ Στ., 1999: 17

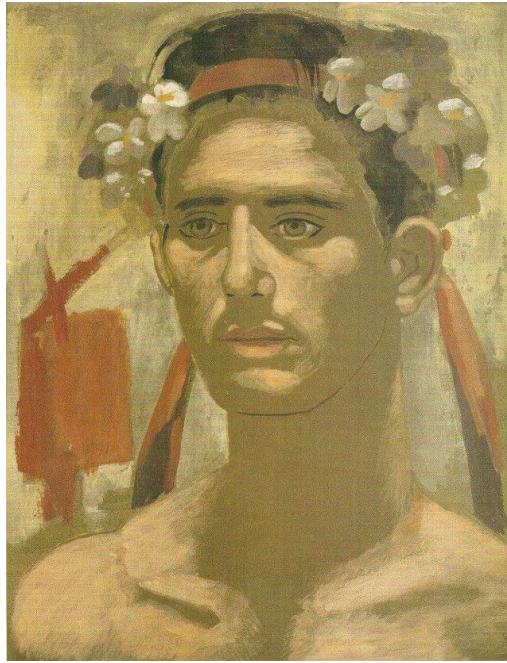
⁵²⁷ Ράμφορ Στ., 1999: 17

⁵²⁸ Ράμφορ Στ., 1999: 17

⁵²⁹ Θεοδωρακόπουλορ Ι., 2010: 281

⁵³⁰ Θεοδωρακόπουλορ Ι., 2010: 283

Όμως ο έρωσ όπως αποτυπώθηκε, δεν είναι παρά ο πόνος της ψυχής για τον ανειρήνευτο διχασμό της μέσα στο χρόνο και ταυτόχρονα ο "ολκός" της, από τον διχασμό στην ενότητα. Με τον έρωτα η ανθρώπινη ατέλεια υπερνικάει τον εαυτό της και επειδή η παιδεία δεν θέλει τίποτα άλλο παρά να φέρει τον άνθρωπο προς την ολότητά του, είναι φανερό ότι ο έρωσ είναι ο θεμελιωτής της παιδείας⁵³¹.



Εικ. 7: Σπουδή για το μήνα Μάιο, Γιάννης Τσαρούχης

⁵³¹ Θεοδορακόπουλος Ι., 2002: 135

Ε. Ο ΕΡΩΣ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΑΛΗΘΕΙΑ

Ε.1. Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗΣ -ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ ΣΤΗΝ ΑΘΗΝΑΪΚΗ ΝΕΟΛΑΙΑ

Το Σοφιστικό και Ρητορικό κίνημα εκπροσωπούσε το λεγόμενο ατομικιστικό ιδεώδες, εν αντιθέσει με το κοινωνικό και πολιτειακό, που έβλεπε τον άνθρωπο πρώτα ως πολίτη και μετά ως άτομο. Σοφιστές και ρήτορες διεκήρυτταν πως δεν υπάρχει αντικειμενική αλήθεια και πως κριτήριο όλων των πραγμάτων είναι ο άνθρωπος *«πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος»*. Γι' αυτό κανένας λόγος δε μπορεί να στηρίζεται σε αντικειμενική αλήθεια μιας που αυτή στην ουσία δεν υπάρχει, και επομένως αξία έχει ο λόγος με τον οποίο μπορεί ο καθένας, να πείθει τους δέκτες του ανεξάρτητα από την ηθική του ποιότητα⁵³².

Ο ηθικός σχετικισμός ήταν μια βασική αρχή που διεκήρυσσαν οι Σοφιστές, σύμφωνα με την οποία η ηθική του καθενός ως συνισταμένη πολλών παραγόντων, που στη βάση τους είναι υποκειμενική, διαφέρει από άτομο σε άτομο. Επίσης υποστήριζαν τον ηθικό κυνισμό, την υποστήριξη της εξατομικευμένης ηθικής προς επίτευξη των προσωπικών στόχων. Τέλος η παραδοχή πως υπάρχουν πολλές αλήθειες, αφού κάθε άτομο αντιλαμβάνεται με διαφορετικό τρόπο την πραγματικότητα, ώθησαν τους ερευνητές να μιλήσουν σχετικά με τον φιλοσοφικό σκεπτικισμό που χαρακτήριζε τις φιλοσοφικές τους θέσεις.

Μ' αυτό τον τρόπο οι σοφιστές εισήγαγαν το ψέμα, την ωραιολογία και την απάτη στις διαπροσωπικές σχέσεις των ανθρώπων. Πυλώνας της διδασκαλίας τους, ήταν πως ο *«ήττω»* θα παρουσιαζόταν ως *«λόγος κρείττονας»*, δηλαδή πως θα γινόταν η προσαρμογή της αλήθειας στις περιστάσεις, ώστε να καταδειχθεί το δίκαιο άδικο και το αντίστροφο. Η γνώση δεν είναι πια μια εσώβαθη λειτουργία της ψυχής και του νου, αλλά υλικό έτοιμο⁵³³, εμπόρευμα που προσφέρεται "ζεστό" προς άμεση κατανάλωση.

Ο Ξενοφών στα απομνημονεύματά του αναφέρει: *«Αυτοί που πουλούν τη σοφία τους για χρήματα στον καθένα που τη θέλει, ονομάζονται Σοφιστές»*[Απομν. 1,δ,13]. Ήταν

⁵³² Guthrie W.K.C.,2003: 17

⁵³³ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2002: 43

όμως, αυτή και μόνο, η πραγματική αλήθεια; Οι Σοφιστές, ήταν οι πρώτοι επαγγελματίες της νόησης, «πουλούσαν» στην ουσία το «διαχειρίζεσθαι» της γνώσης, και κατά πως φαίνεται ήταν άριστοι στο εμπόριο αυτό. Ο Σοφιστής Θρασύμαχος το είχε ομολογήσει ευθαρσώς «*Πατρίς Χαλκηδών, ή δέ τέχνη σοφίη*»⁵³⁴.

Η λέξη Σοφιστής είχε αρχικά διευρυμένη έννοια και υποδήλωνε γενικότερα τον γραμματιζούμενο, τον ποιητή ή τον μάντη⁵³⁵, στη συνέχεια όμως περιορίστηκε η έννοια και από προσηγορικό έγινε κύριο όνομα, υποδηλώνοντας την ομάδα εκείνη των ρηζικέλευθων δασκάλων που τάραξαν την αθηναϊκή κοινωνία της εποχής του Περικλή.

Η γέννηση της πρώιμης σοφιστικής τοποθετείται στη Σικελία, εκεί όπου οι ρήτορες Κόρακας και Τεισίας, εφήρμοσαν τις ρητορικές τους τεχνικές. Ο δεύτερος μάλιστα υπήρξε δάσκαλος και συμπορευτής του Γοργία, στο ταξίδι που είχε πραγματοποιήσει στην Αθήνα ως πρεσβευτής της Σικελίας.

Ο Πλάτωνας στον «Πρωταγόρα», αναφέρεται στον ενθουσιασμό που προκαλούσε κυρίως στη νεολαία της πόλης η σοφιστική διδασκαλία⁵³⁶ «*ὡς σοφιστῆς ἐσόμενος τούτων δέοι ὅπισθεν ἠκολούθουν ἐπακούοντες τῶν λεγομένων τὸ μὲν πολὺ ξένοι ἐφαίνοντο οὐδ' ἄγει ἐξ ἐκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας, δι' ὧν διεξέρχεται, τῇ φωνῇ ὡσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἔπονται κεκλημένοι ἦσαν δὲ τινες καϊτῶν ἐπιχωρίων ἐν τῷ χορῷ*»[315a-b]. Στον ίδιο λόγο περιγράφει το σοφιστή ως "πωλητή των αγαθών με τα οποία τρέφεται η ψυχή"⁵³⁷, «*εἰ μὲν οὖν σὺ τυγχάνεις ἐπιστήμων τούτων τί χρηστὸν καὶ πονηρόν, ἀσφαλές σοι ὠνεῖσθαι μαθήματα καὶ παρὰ Πρωταγόρου καὶ παρ' ἄλλου ὄτουοῦν*»[313e].

Γιατί όμως προκαλούσαν τόση μεγάλη εντύπωση στα πλήθη; Η παιδεία των Σοφιστῶν υποσχόταν το «μαγικό εισιτήριο» για τη διάκριση μέσα στα κοινά της πόλης, αρκεί φυσικά ο δέκτης να ήταν διατεθειμένος να πληρώσει.

Ο Σωκράτης στην «Απολογία» τους ειρωνεύεται για τις αμοιβές που δέχονταν «*ἕκαστος, ὃ ἄνδρες, οἷός τ' ἐστὶν ἰὼν εἰς ἐκάστην τῶν πόλεων τοὺς νέους —οἷς ἔξεστι τῶν ἑαυτῶν πολιτῶν προῖκα συνεῖναι ᾧ ἂν βούλωνται—τούτους πείθουσι,*» [19e] και

⁵³⁴ Romilly de J.,1994: 23

⁵³⁵ πρβ. Ισθμ. Πινδ. 5(4)28

⁵³⁶ Romilly de J.,1994: 25

⁵³⁷ Guthrie W.K.C.,2003: 58

ισχυρίζεται πως ο ίδιος δεν καταδέχθηκε ποτέ χρήματα επ' αμοιβή της διδασκαλίας του, ασχέτως αν τον κατηγορούν και γι' αυτό⁵³⁸, «*ἀλλὰ γὰρ οὔτε τούτων οὐδέν ἐστιν, οὐδέ γ' εἴ τινος ἀκηκόατε ὡς ἐγὼ παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους καὶ χρήματα πράττομαι, οὐδὲ τοῦτο ἀληθές*»[19d-e].

Στον «Ιππία Μείζονα» πάλι καυτηριάζει τον Πρόδοικο γι' αυτή την τακτική του χρηματισμού «*Πρόδοικος οὗτος πολλάκις μὲν καὶ ἄλλοτε δημοσίᾳ ἀφίκετο, ἀτὰρ τὰ τελευταῖα ἔναγχος ἀφικόμενος δημοσίᾳ ἐκ Κέω λέγων τ' ἐν τῇ βουλῇ πάνυ ἠὺδοκίμησεν καὶ ἰδίᾳ ἐπιδείξεις ποιούμενος καὶ τοῖς νέοις συνὸν χρήματα ἔλαβεν θαυμαστὰ ὄσα. τῶνδὲ παλαιῶν ἐκείνων οὐδεὶς πώποτε ἠξίωσεν ἀργύριον μισθὸν πράξασθαι οὐδ' ἐπιδείξεις ποιήσασθαι*»[282c].

Στον ίδιο διάλογο ο Ιππίας, ισχυρίζεται πως οι λεπτομέρειες για το δικό του κέρδος που θα παραθέσει, θα αφήσουν άναυδο τον Σωκράτη⁵³⁹, «*οὐδὲν γάρ, ὦ Σώκρατες, οἶσθα τῶν καλῶν περὶ τοῦτο εἰ γὰρ εἰδείης ὅσον ἀργύριον εἴργασμαι ἐγὼ, θαυμάσαις ἄν*».[Ιππ. Μειζ.282d]. Με περίσσιο κομπασμό, αρχίζει να αναφέρει τις μεγάλες αμοιβές που λάμβανε σε καθένα από τα ταξίδια του, μεγαλύτερες μάλιστα από άλλους παλαιότερους και καταξιωμένους Σοφιστές. Με τα λεγόμενά του, οδηγεί το Σωκράτη-που δεν αποχωρίζεται ποτέ την υποβόσκουσα ειρωνεία στο λόγο του- στο να εξάγει τα εξής συμπεράσματα : α.) Πως οι σύγχρονοί σοφοί ξεπερνούν σε σοφία τους προγενέστερους, όχι μόνο γιατί μετέρχονται με επιδεξιότητα την επιστημοσύνη, αλλά γιατί είχαν την προνοητικότητα να την «κοστολογήσουν», με φανερά οφέλη για τους ίδιους και β.) ως σοφός ορίζεται αυτός που αποκτά τα περισσότερα χρήματα⁵⁴⁰, «*μάλιστα δεῖ σοφὸν εἶναι: τούτου δ' ὄρος ἐστὶν ἄρα, ὅς ἂν πλεῖστον ἀργύριον ἐργάσῃται*»[Ιππ. Μειζ. 283b].

Στον «Λάχητα» πάλι που τον καλούν να διδάξει την αρετή, μονολογεί, πως ίδιος την ψάχνει από τότε που ήταν νέος⁵⁴¹, «*ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Λυσίμαχέ τε καὶ Μελησία, πρῶτος περὶ ἑμαυτοῦ λέγω ὅτι διδάσκαλός μοι οὐ γέγονε τούτου περὶ. καίτοι ἐπιθυμῶ γε τοῦ πράγματος ἐκ νέου ἀρξάμενος*»[186b-c] και παρ' ότι πλέον τη διδάσκουν κατ' επάγγελμα η σοφιστές, δυστυχώς δεν έχει τα χρήματα για γίνει μαθητής τους⁵⁴², «*ἀλλὰ τοῖς μὲν σοφισταῖς οὐκ*

⁵³⁸ Σαμαράς Θ., 2003: 163

⁵³⁹ Φιλολογική ομάδα Κάκτου, 1993⁴: 61

⁵⁴⁰ Φιλολογική ομάδα Κάκτου, 1993⁴:63

⁵⁴¹ Τζωρτζόπουλος Δ., 2008 : 267

⁵⁴² Τζωρτζόπουλος Δ., 2008 : 267

ἔχω τελεῖν μισθοὺς, οἵπερ μόνοι ἐπηγγέλλοντό με οἷοί τ' εἶναι ποιῆσαι καλὸν τε κάγαθόν»[186c].

Στον «Μένωνα», αναφέρεται πως ο Πρωταγόρας κέρδισε με τη "σοφία" του περισσότερα χρήματα απ' όσα ο Φειδίας και άλλοι δέκα γλύπτες μαζί⁵⁴³, «οἶδα γὰρ ἄνδρα ἓνα Πρωταγόραν πλείω χρήματα κτησάμενον ἀπὸ ταύτης τῆς σοφίας ἢ Φειδίαν τε, ὃς οὕτω περιφανῶς καλὰ ἔργα ἠργάζετο, καὶ ἄλλους δέκα τῶν ἀνδριαντοποιῶν»[Μεν.91d].

Αυτή λοιπόν είναι η επανάσταση που επέφεραν. Τώρα η γνώση μεταβιβάζεται και το χρήμα μπαίνει ως εγγυητής της αποδόσεως της μεθόδου. Όμως και στο θεωρητικό επίπεδο καινοτομούν καθώς ξεκινούν από την αρχή πως τίποτα δεν είναι a priori δεκτό για την ανθρώπινη άμεση εμπειρία. Ο Πρωταγόρας το διατύπωσε ρητά «**πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος εἶναι**»⁵⁴⁴.

Στο διάλογο «Θεαίτητο», ο Σωκράτης κατακρίνει έντονα τον σχετικισμό του Πρωταγόρα⁵⁴⁵, λέγοντας μεταξύ των άλλων πως η ρήση του Πρωταγόρα και η τακτική του να διδάσκει "σοφία" και μάλιστα επ' αμοιβή είναι αντικρουόμενες. Γιατί αν κάθε άτομο, ήταν το ίδιο μέτρο των πάντων, τότε δε θα επιδίωκε να διδαχτεί από κάποιον άλλον και μάλιστα υπό το πρίσμα του δικού του μέτρου⁵⁴⁶, «**Πρωταγόρας μὲν σοφός, ὥστε καὶ ἄλλων διδάσκαλος ἀξιοῦσθαι δικαίως μετὰ μεγάλων μισθῶν, ἡμεῖς δὲ ἀμαθέστεροί τε καὶ φοιτητέον ἡμῖν ἦν παρ' ἐκεῖνον, μέτρῳ ὄντι αὐτῷ ἐκάστῳ τῆς αὐτοῦ σοφίας**»[Θεαιτ.161d-e].

Τον σχετικισμό των Σοφιστών κατακρίνει και στην «Πολιτεία», όταν ρωτώντας τον Θρασύμαχο, τι είναι δικαιοσύνη, αυτός την ορίζει ως το δίκαιο του ισχυροτέρου⁵⁴⁷, «**φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον**»[Πολ.Ι.338c]. Ο Σωκράτης ασκώντας διαλεκτική, αποδεικνύει στον Θρασύμαχο τη σχετικότητα των όρων «**δίκαιον**» και «**κρείττονος**»⁵⁴⁸

Ο Σοφιστής λοιπόν γράφει ή διδάσκει επειδή έχει να μεταδώσει μια ειδική δεξιότητα ή γνώση. Το επιθυμητέο κατά τη διδασκαλία τους είναι η πρακτική εφαρμογή της γνώσης για της επίτευξη του επιθυμητού σκοπού. Επίσης κατ' αυτούς, η γνώση είναι

⁵⁴³ Guthrie W.K.C.,2003: 57

⁵⁴⁴ Wan- Soo, 1981: 21

⁵⁴⁵ Roochnik D., 2004: 101

⁵⁴⁶ Roochnik D., 2004: 102

⁵⁴⁷ Roochnik D., 2004: 103

⁵⁴⁸ Roochnik D., 2004: 103-104

σχετική με το υποκείμενο που την αντιλαμβάνεται. Η **πειθώ** είναι παντοδύναμη θεά, το πρωταρχικό τους εργαλείο. Η δύναμη της πειθούς δεν αποτελεί προϊόν μελέτης, ούτε αποκτηθείσας γνώσης, αλλά περισσότερο μια έμφυτη δύναμη του ρήτορα και μια μυστηριώδης δύναμη του λόγου⁵⁴⁹. Ο Αισχύλος την αντιλαμβάνεται ο μάγισσα που κανείς δε μπορεί να της αντισταθεί. «*τελέθει θέλκτορι Πειθοῖ*»[Ικετ. 1040].

Οι Σοφιστές αμφισβήτησαν ανοιχτά την ολοκληρωτική κυριαρχία της πόλης πάνω στο άτομο και διακήρυξαν την ισότητα και την ελευθερία των πολιτών ενώ αρνήθηκαν ακόμα και τη νομιμότητα του θεσμού της δουλείας. Η ρητορική, η γραμματική και η διαλεκτική, ήταν οι κύριοι τομείς της δράσης τους, αλλά όχι οι μοναδικοί καθώς οι διδασκαλίες τους απλώνονταν σε όλε τις γνωστές τότε επιστήμες.

Το ζήτημα είναι τώρα να εξετασθεί, τι σχέση έχουν με αυτούς ο Λύσιος και οι λοιποί ρήτορες. Κατά τον Πλάτωνα η ρητορική ήταν το μέσο, το χαρακτηριστικό γνώρισμα του Σοφιστή⁵⁵⁰ και ενώ διακρίνει τη σοφιστική από τη ρητορεία, ταυτόχρονα τους αποδίδει και μια αναλογία με την οποία αποσκοπεί να δείξει, πως ενώ διαφέρουν στη φύση εντούτοις συνδέονται τόσο στενά , ώστε οι σοφιστές και οι ρήτορες, που εργάζονται στην ίδια σφαίρα και ασχολούνται με τα ίδια θέματα συγγέονται και δεν ξέρουν ούτε οι ίδιοι, ούτε οι άλλοι που να τους κατατάξουν⁵⁵¹.

Η ρητορική ήταν ευρέως γνωστή ως τέχνη των λόγων , όπου η λέξη *λόγος* εδύνατο να σημαίνει από ομιλία και αγόρευση έως σκέψη⁵⁵². Από την άλλη η Σοφιστική, είχε ως πανίσχυρο μέσο της την τέχνη της πειθούς, που δεν ήταν άλλη από την αριστοτεχνική διαχείριση του λόγου. Ο Πλάτων ενώ διακρίνει τους μεν ως ασχολούντες με τις παραμυθίες και τις αντιλογίες τους και τους δε με τα ψιμύθια του λόγου και την κομψοέπεια, εντούτοις τους εντάσσει μαζί σε ένα ευρύτερο ενιαίο σύνολο⁵⁵³. Λακωνικά θα λέγαμε πως τους εντάσσει στο "φαίνεσθαι" του λόγου και όχι στο "είναι". Αυτό που τον φοβίζει ως αναπόδραστο κακό είναι οι συνέπειες της επιρροής αυτών των λόγων στο σύνολο της πόλης.

⁵⁴⁹ Diès A., 1955: 31

⁵⁵⁰ Guthrie W.K.C.,2003: 221

⁵⁵¹ Guthrie W.K.C.,2003: 221

⁵⁵² Guthrie W.K.C.,2003: 222

⁵⁵³ Griswold L.C., 2012

E.2. Η ΤΕΧΝΗ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ

E.2.1. ΠΕΡΙ ΤΟΥ "ΓΡΑΦΕΙΝ ΛΟΓΟΥΣ"

Η παλινωδία έχει τελειώσει, το ίδιο και ο εξαγνισμός προς το θεό Έρωτα, του οποίου ο Σωκράτης έψαλλε ύμνο πρωτοφανή. Ο Φαίδρος έκθαμβος για άλλη μια φορά, ενώνει τη φωνή στην ερωτική προσευχή και ομολογεί την υπεροχή της παλινωδίας, «*συνεύχομαί σοι, ὦ Σώκρατες, εἴπερ ἄμεινον ταῦθ' ἡμῖν εἶναι, ταῦτα γίγνεσθαι τὸν λόγον δέ σου πάλαι θαυμάσας ἔχω, ὅσῳ καλλίῳ τοῦ προτέρου ἀπηργάσω·*»[257b-257c]. Η παλινωδία δεν έσβησε μόνο τον λόγο του Λυσία, αλλά και τον πρώτο λόγο του Σωκράτη. Θα λέγαμε καλύτερα πως ο πρώτος λόγος του Σωκράτη-με την υποβόσκουσα ειρωνία-, εξυπνέτησε σοφά την πνευματική διαδρομή που κορυφώθηκε με την παλινωδία, ένα φιλοσοφικό μανιφέστο πολύ ανώτερο απ' ό,τι είχε μέχρι τότε ειπωθεί.

Τί μπορεί να αντιτάξει τώρα ο Λυσίας, σε τούτη την παλινωδία του έρωτα; · τίποτα, και ο Φαίδρος γνωρίζει τώρα καλά πως το μόνο που θα αναδειχθεί, είναι η ασημαντότητά του, «*ὥστε ὀκνῶ μὴ μοι ὁ Λυσίας ταπεινὸς φανῆ, ἐὰν ἄρα καὶ ἐθελήσῃ πρὸς αὐτὸν ἄλλον ἀντιπαρατεῖναι*»[257c]. Τώρα μπορεί να διακρίνει ποιότητες. Απλός λογογράφος είναι ο Λυσίας, και αυτή τη μομφή του την προσάπτουν πολλοί μεταξύ των οποίων και κάποιος πολιτικός⁵⁵⁴, «*καὶ γὰρ τις αὐτόν, ὦ θαυμάσιε, ἔναγχος τῶν πολιτικῶν τοῦτ' αὐτὸ λαιδορῶν ὠνείδιζε, καὶ διὰ πάσης τῆς λαιδορίας ἐκάλει λογογράφον*». Αν ο Λυσίας έχει όντως φιλότιμο, θα κρατηθεί και δε θα γράψει, «*τάχ' οὖν ἂν ὑπὸ φιλοτιμίας ἐπίσχοι ἡμῖν ἂν τοῦ γράφειν*» [257c], πιθανολογεί ο Φαίδρος.

Έτσι αρκετά απότομα, μπαίνει τώρα ως αντικείμενο σπουδής η λογογραφία, θέμα παντελώς άσχετα με τα προηγούμενα⁵⁵⁵, χαρακτηρίζοντάς τον ως έναν από τους πιο ετερόκλητους διαλόγους του Πλάτωνα⁵⁵⁶. η μήπως τα πράγματα δεν έχουν ακριβώς έτσι; Ως λογογράφοι, κατηγορούνταν συλλήβδην, οι ασκούντες την τέχνη του λόγου. Παρ' ότι ο Πλάτων θεωρούσε τη ρητορική, ως κατώτερο είδος λόγου, αυτό δεν εμπόδιζε και τη δική του ένταξη σε αυτήν.

⁵⁵⁴ Ράμφορ Στ., 2003: 122

⁵⁵⁵ Waterfield R., 2002: 5

⁵⁵⁶ Waterfield R., 2002: 5-6

Ο πύρινος λόγος του, στο «Γοργία»⁵⁵⁷ εναντίον της ρητορικής ήταν σίγουρα γνωστός στην αθηναϊκή διανόηση, αλλά αυτός και μόνος δεν ήταν ικανός να τον ξεχωρίσει, από μάζα των ρητόρων, σοφιστών, λογογράφων και λοιπών τη τέχνη του λόγου ασκούντων, που είχε συσσωρευθεί την εποχή εκείνη στην πολύβουη αγορά της Αθήνας. Η ανάγκη να γίνει λόγος περί του μεταχειρίζεσθαι την τέχνη του λόγου, κρίνεται εδώ αναγκαίος από τον Πλάτωνα.

Ο «Φαίδρος» ξεκίνησε επί τη αφορμή λόγου· εξαιτίας αυτού δημιουργήθηκαν οι δυο λόγοι του Σωκράτη, ο λόγος-παρωδία και η παλινωδία. Καθείς από τους λόγους ενείχε, ρητορική δεινότητα διαφορετικής ποιότητας⁵⁵⁸. Έφτασε τώρα η ώρα, μετά την παράθεση των λεκτικών ποιοτήτων, να αναμετρηθεί ο καθαρός, γνήσιος, ένθεος λόγος της φιλοσοφίας με τον κομψοεπή και τονρευτικό λόγο της ρητορικής. Εξάλλου οι λόγοι, οι συζητήσεις δηλαδή με λογικά επιχειρήματα, δεν είναι απλή συνάθροιση ή παράθεση λέξεων, αλλά όπως επισημαίνει και ο Hegel, συνυφαίνονται με την ίδια τη γλώσσα ως φιλοσοφική γλώσσα, που συναρμολογεί ιδέες και εκφράζει διαλεκτικές σχέσεις⁵⁵⁹.

Το πρώτο μέρος του «Φαίδρου», είναι από πολλές απόψεις εμπλεκόμενο με τη ρητορική⁵⁶⁰. Ο λυσιακός λόγος αποτέλεσε μια άμεση επαφή με την καθεστουκία έκφασή της στους αθηναϊκούς κύκλους, ο δεύτερος παρότι παρωδία του πρώτου, εμβαθύνει στα σημεία και έχει ρητορική συνοχή, συνέπεια των λεγομένων και τέλος ο τρίτος παρ' ότι αλληγορικός και κατά πολύ ποιητικός, αποθέωσε τον λόγο και εκπλήρωσε τις επιτάσεις της γνήσιας ρητορικής, όπως αυτές θα οριστούν στο δεύτερο μέρος του διαλόγου. Ο έρωτας, που πήγε;...

Ο έρωτας εξυμνήθηκε όσο τίποτα με την παλινωδία· ήταν το αντικείμενο όλων των λόγων εξαρχής, και μέσα από την ποιότητα που τον μεταχειρίστηκε καθένας, έρχεται τώρα να κριθεί. Πέρα απ' αυτό ο έρωτας είναι πανταχού παρών, γιατί και ο φιλοσοφικός λόγος, δεν είναι παρά μια εκδήλωσή του, μια εκδήλωση έρωτα για τον όμορφο λόγο, για τον οντως όντα λόγο, και για το πως αυτός μπορεί να εφαρμοστεί στην άσκηση της ρητορικής⁵⁶¹. Εν τέλει ο ίδιος ο έρωτας εξυμνήθηκε στον αγώνα λόγου φιλοσοφίας-

⁵⁵⁷ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 285

⁵⁵⁸ Griswold L.C., 2012

⁵⁵⁹ Τζωρτζόπουλος Δ., 2008 : 270

⁵⁶⁰ Griswold L.C., 2012

⁵⁶¹ Griswold L.C., 2012

ρητορικής, μέσω του μύθου της παλινωδίας, τότε που ο λόγος έγινε έντονα ερωτικός και ασυγκρίτως ανώτερος εκείνου του Λυσία.

Ακόμα και αν υπάρχουν αρκετοί που "μουδιάζουν" από αυτή τη μεταστροφή του λόγου, -από το θέμα του *έρωτα* στο θέμα του *λόγου*-, υπάρχουν και εκείνοι- μεταξύ των οποίων και ο κορυφαίος καθηγητής Léon Roubin-, που αντιστρέφουν τους όρους και ισχυρίζονται πως ακόμα και στον κατεξοχήν ερωτικό λόγο το «Συμπόσιο», δε μπορεί ν' αποκρυφθεί η πρόθεση του Πλάτωνα ν'αντιτάξει καθαρό φιλοσοφικό λόγο απέναντι στις προηγηθείσες απόψεις σοφιστών και ρητοροδιδασκάλων⁵⁶².

Οι τρεις λόγοι, κριτής ο ένας του άλλου με τη σειρά, θα κριθούν τώρα ως επιτεύγματα ρητορικής, από τη σκοπιά ωστόσο της διαλεκτικής και της φιλοσοφίας⁵⁶³. Η εσωτερική κόλπωση του λόγου στην παλινωδία κατέδειξε στον Φαίδρο, την ουσία των όντων και ένα άλλο είδος ρητορικής, που θα μπορούσε χάριν λόγου να ονομαστεί φιλοσοφική. Η κοσμογονία της ψυχής, το αιώνιο αρχέτυπο της ιδέας, η κίνηση της ψυχής που λέγεται έρωσ και ο έρωσ που κινεί την ψυχή πίσω στην ιδέα, φανερώθηκαν με λόγο καθαρό από το Σωκράτη, σε μια απόπειρα του Πλάτωνα να καταδείξει τη δύναμη να επιτύξει η ρητορική εμβαπτιζόμενη στη φιλοσοφική σκέψη.

Από την αρχαιότητα, οι μελετητές του Πλάτωνα, προβληματίστηκαν με την ενότητα και τη συνοχή του πλατωνικού διαλόγου «Φαίδρος»⁵⁶⁴. Ο Νεοπλατωνικός Ερμείας παρατήρησε πως ο λόγος αυτός διαχειρίζεται τις έννοιες του έρωτα, της ρητορικής, της ψυχής, του αγαθού, του κάλλους, της Ιδέας του Κάλλους και συμφωνεί με τον Ιάμβλιχο πως η συνοχική ιδέα όλου του διαλόγου, είναι αυτή της Ιδέας του Κάλλους⁵⁶⁵. Από του μελετητές αυτούς, παρατηρείται επίσης πως υπάρχει μια σταδιακή ανοδική μετατόπιση από τον έρωτα του Λυσία για το σωματικό κάλλος του Φαίδρου προς τον έρωτα του Φαίδρου για το κάλλος του λυσιακού λόγου, μετέπειτα στο ψυχικό κάλλος και από εκεί στο κάλλος των κοσμικών θεών. Η κορύφωση επέρχεται με την ενσυναίσθηση του κάλλους και τελικώς με τη συνειδητοποίηση του κάλλους και του έρωτα στο βαθμό της ιδέας, η οποία με τη σειρά της οδηγεί στην αναζήτηση του κάλλους στους λόγους⁵⁶⁶.

⁵⁶² Παππάς Στ., Δημόπουλος Τ., Ελεοπούλου Κ., 1975: 3

⁵⁶³ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 287

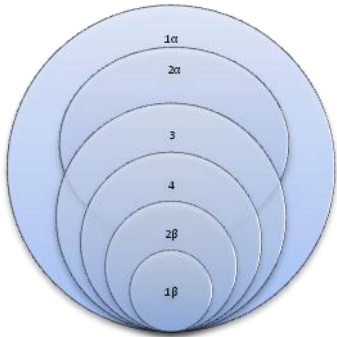
⁵⁶⁴ Asmis E., 1986: 153

⁵⁶⁵ Asmis E., 1986: 153

⁵⁶⁶ Asmis E., 1986: 153

Υπό αυτή την οπτική ο διάλογος φαντάζει αρμονικότερος και βαθιά ως προς την συνοχή του δομημένος. Χαρακτηριστικό της σύγχυσης πάντως που είχε προκαλέσει ο διάλογος ως προς τη δομή και την κεντρική του ιδέα, είναι η μεγάλη ποικιλία υπομνηματίσεων που του είχε αποδοθεί από τους αρχαίους μελετητές⁵⁶⁷. Έτσι συναντάμε τον διάλογο με διάφορα ονόματα, «Φαῖδρος ἢ περὶ ἔρωτος- Φαῖδρος ἢ περὶ καλοῦ- Φαῖδρος ἢ περὶ ῥητορικῆς- Φαῖδρος ἢ περὶ τὰγαθοῦ- Φαῖδρος ἢ περὶ ψυχῆς»κ.α επίσης, με τα οποία οι διάφοροι μελετητές απέδιδαν τις εκάστοτε προσωπικές τους προσλήψεις⁵⁶⁸.

Σε αυτή την κρίση του λόγου που ακολουθεί, ο Πλάτων συνειδητά είναι θύτης και θύμα, κρίνει τον λόγο με τον λόγο του. Τέσσερα ζητήματα του λόγου πρόκειται να εξετασθούν⁵⁶⁹. Η αντίθεση γραπτού προφορικού λόγου, μέσω της οποίας θα καταδειχθεί η παιδαγωγική αξία του προφορικού διαλογικού λόγου⁵⁷⁰ είναι το πρώτο(1). Έπειτα θα



αξιολογηθεί το αν ο ρήτωρ πρέπει να έχει ή όχι, αληθινή γνώση των λεγομένων του(2), ή αν αρκεί μια αόριστη γνωριμία με το αντικείμενο, εφόσον αυτή εξυπηρετεί το σκοπό του. Και εδώ θα καταδειχθεί πως αν η ρητορική δε μεταλάβει φιλοσοφία, θα παραμείνει ως έχει· τέχνη εξαπάτησης απευθυνόμενη σε ανθρωπίσκους, εν μέσω των οποίων ευδοκιμεί, «μηδὲ ἀληθὲς σεμνύνεσθαι ὡς τι ὄντε, εἰ ἄρα

ἀνθρωπίσκους τινὰς ἐξαπατήσαντε εὐδοκιμήσετεν ἐν αὐτοῖς»[243a]. Τρίτο ζήτημα θα εξετασθεί, κάτι που σαφώς έχει καταδειχθεί από τον αγώνα λόγων Λυσία-Σωκράτη, η αντίθεση λόγων με εσωτερική λογική επιχειρηματολογική διάρθρωση και μη(3). Τέλος θα επισημανθεί η διαφορά της τέχνης που χειρίζεσθαι μέσα τεχνικά και άψυχα και αυτής, που δυνάμενη να αξιολογεί την ψυχική ποιότητα του ακροατή προσαρμόζει ανάλογα το λόγο της(4).

Η παράταξη των τεσσάρων αυτών ζητημάτων γίνεται με τρόπο, ανορθόδοξο και θα μπορούσε γραφικά να παρασταθεί με το άνωθι σχήμα. Η επιλογή αυτή αν και κατά πρώτης είναι ένα δείγμα τέχνης λόγου, μιας και περί ης η συζήτηση, κατ' ουσίαν επιτυγχάνει να θέσει στο κέντρο τα δυο ζητήματα που τον απασχολούν πιο πολύ,

⁵⁶⁷ Thomson H. W., 1868: xiii

⁵⁶⁸ Thomson H. W., 1868: xiii

⁵⁶⁹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 288

⁵⁷⁰ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 289

περιπετυγμένα από τα άλλα δυο μικρότερης σημασίας τα οποία και διαιρεί. Κέντρο του λόγου του, είναι σχέση ρητορικής και φιλοσοφίας, και μέσα από αυτό το περίτεχνο λεκτικό πλέγμα θα καταδείξει τόσο την αντίθεσή τους, όσο και τη δύναμη συμπλοκή τους.

Αμέσως μετά την παλινωδία, ο Φαίδρος, εισάγει το πρώτο απ'τα τέσσερα προβλήματα, αυτό της αξίας του συγγραφείν, και εν γένει της λογογραφίας. Το πρώτο θάμπος από τα λόγια του Λυσία, έχει ήδη σβήσει και ο ίδιος πιθανολογεί επικείμενη ταπείνωση του ρήτορα, αν θελήσει, ν'αντιτάξει λόγο στην παλινωδία.

Ο Σωκράτης, παίρνει-με τη γνωστή του ειρωνεία- το μέρος του Λυσία που λαιδορείται απ' τους πολλούς και από πολιτικούς μάλιστα ως ένας κοινός λογογράφος. Νεανική και γελοία θεωρεί τη σκέψη του Φαίδρου, «*γελοῖόν γ', ὃ νεανία, τὸ δόγμα λέγεις, καὶ τοῦ ἑταίρου συχνὸν διαμαρτάνεις*» [257c-257d], γιατί ο Λυσίας δεν είναι δα ένας δειλός, «*εἰ αὐτὸν οὕτως ἤγῃ τινα ψοφοδεᾷ*»[257d], που να φοβάται, ούτε «σκαμπάζει» από λαιδωρίες πολιτικῶν, αὐτῶν που συχνά δεν πιστεύουν ούτε τα δικά τους λόγια, πόσο μάλλον των ἄλλων, «*τὸν λαιδορούμενον αὐτῷ οἶει ὀνειδίζοντα λέγειν ἃ ἔλεγεν*»[257d]. Ίσως να είναι έτσι, μα οι πολιτικοί δε γράφουν λόγους, γιατί φοβούνται μήπως αυτοί αποτελέσουν μελλοντικές πηγές κριτικής, μα και για να μην τους κατηγορήσουν ως σοφιστές, «*ὅτι οἱ μέγιστον δυνάμενοί τε καὶ σεμνότατοι ἐν ταῖς πόλεσιν αἰσχύνονται λόγους τε γράφειν καὶ καταλείπειν συγγράμματα ἑαυτῶν, δόξαν φοβούμενοι τοῦ ἔπειτα χρόνου, μὴ σοφισταὶ καλῶνται*» [257d].

Από την παραπάνω παραδοχή του Φαίδρου γίνεται κατανοητή η απέχθεια που προκαλούσαν οι σοφιστές στις συντηρητικές πολιτικές τάξεις της Αθήνας. Ο Σωκράτης ωστόσο γνωρίζει πολύ καλά τους πολιτικούς. Αυτούς και τους ποιητές άρχισε να κρίνει κατά την «Απολογία» του⁵⁷¹, «*οἱ ποιηταὶ πεπονθότες, καὶ ἅμα ἡσθόμην αὐτῶν διὰ τὴν ποιήσιν οἰομένων καὶ τᾶλλα...σοφωτάτων εἶναι ἀνθρώπων ἃ οὐκ ἦσαν ἀπῆα οὖν καὶ ἐντεῦθεν τῷ αὐτῷ οἰόμενος... περιγεγονέναι ὥπερ καὶ τῶν πολιτικῶν*» [Απολ.22c].

Ξέρει καλά, πως οι πολιτικοί αγαπούν τη λογογραφία. Συμβαίνει γι' αυτούς η λογογραφία να είναι ο «γλυκύς αγκῶν»⁵⁷² τους· ενώ τη λαιδορούν, οι ίδιοι αγαπούν να

⁵⁷¹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 296

⁵⁷² Παρομοιώδης κατ' εφημισμὸ φράση. Δυσχερές στην προσπέλαση σημείο του Νείλου, ονομάσθηκε έτσι κατ'εφημισμὸ. Αντίστοιχα μα αντίστροφα, λογογραφία ενώ λαιδορείται από τους πολιτικούς, είναι κατά βάθος αγαπημένη ασχολία τους, Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 489, σχόλια Ερμείου

γράφουν και να αφήνουν συγράμματα, βάζοντας πρώτα-πρώτα τα ονόματα των επαινετών τους, «*γλυκὸς ἀγκῶν...καὶ πρὸς τῷ ἀγκῶνι λανθάνει σε ὅτι οἱ μέγιστον φρονοῦντες τῶν πολιτικῶν μάλιστα ἐρῶσι λογογραφίας τε καὶ καταλείψεως συγγραμμάτων, οἷ γε καὶ ἐπειδὴν τινα γράφωσι λόγον, οὕτως ἀγαπῶσι τοὺς ἐπαινέτας, ὥστε προσπαραγράφουσι πρώτους*» [257d-257e]. Η εξάρτηση των πολιτικών από το δῆμο και η τάση τους για κολακείες, έχει ήδη επισημανθεί από το «Γοργίας»⁵⁷³, όπου χαρακτήρισε αυτή την τακτική, ως, «*ὁ δῆμον ἔρωσ*» [Γοργίας, 513c]. Για άλλη μια φορά υπογραμμίζεται η εξάρτηση των πολιτικών από τους επαινέτες και το δῆμο.

Επαινέτες και δῆμος, είναι τα μόνιμα, «τσιτάτα» των πολιτικών λόγων, «*ἔδοξέ" πού φησιν "τῆ βουλῆ" ἢ "τῷ δήμῳ" ἢ ἀμφοτέροις, ...λέγων μάλα σεμνῶς καὶ ἐγκωμιάζων ὁ συγγραφεύς*» [258a]. Μετά συνεχίζουν με επίδειξη της σοφίας τους, και απομένει πλέον να φανεί η απήχηση του λόγου, «*ἔπειτα λέγει δὴ μετὰ τοῦτο, ἐπιδεικνύμενος τοῖς ἐπαινέταις τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν*» [258a]. Αν ο λόγος γίνει δεκτός, τότε ο πολιτικός, -ο «ποιητής», όπως λέει εδώ ο Πλάτων, καθώς και αυτός μιμείται πάθη⁵⁷⁴-, απέρχεται ἐμπλεος χαρά, αν πάλι αποδοκιμασθεί πενθεί για την αποτυχία του, «*ἐὰν μὲν οὗτος ἐμμένῃ, γενηθῶς ἀπέρχεται ἐκ τοῦ θεάτρου ὁ ποιητής· ἐὰν δὲ ἐξαλειφθῆ καὶ ἄμοιρος γένηται λογογραφίας τε καὶ τοῦ ἄξιος εἶναι συγγράφειν, πενθεῖ*» [258b]. Αυτό καταδεικνύει, πως οι πολιτικοί, κάθε άλλο είναι, παρά εχθροί της λογογραφίας. Προσποιούνται πως την καταφρονούν, μα στην πραγματικότητα είναι θαυμαστές της⁵⁷⁵, «*δῆλόν γε ὅτι οὐχ ὡς ὑπερφρονοῦντες τοῦ ἐπιτηδεύματος, ἀλλ' ὡς τεθαυμακότες*» [258b], είναι και αυτοί κοινοί λογογράφοι με τη διαφορά ως η δική τους πληρωμή ἐρχεται από το δῆμο, αυτός είναι ο πελάτης τους.

Πέρα από όμως από την κοινή πολιτική λογογραφία, υπάρχει και αυτή των μεγίστων πολιτικών ανδρών, όπως ήταν ο Λυκούργος, ο Σόλωνας και ο Δαρείος. Αυτών οι λόγοι, ἐμειναν αθάνατοι στο χρόνο και θεωρούνται από τις κατοπινές γενιές, νόμοι ακίνητοι, γραμμένοι από ισόθεους. Σε αυτούς, τους τιμημένους, η λογογραφία δεν προσπόρισε λιοδोरίες αλλά αθανασία «*λαβὼν τὴν Λυκούργου ἢ Σόλωνος ἢ Δαρείου δύναμιν ἀθάνατος γενέσθαι λογογράφος ἐν πόλει, ἄρ' οὐκ ισόθεον ἡγεῖται αὐτός τε αὐτὸν ἔτι*

⁵⁷³ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 296-297

⁵⁷⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 297

⁵⁷⁵ Ράμφορ Στ., 2003: 123

ζῶν, καὶ οἱ ἔπειτα γιγνόμενοι ταῦτα ταῦτα περὶ αὐτοῦ νομίζουσι, θεώμενοι αὐτοῦ τὰ συγγράμματα»[258c].

Ένα καταδεικνύεται από τα άνωθι· πως είτε μιλάμε για κοινούς πολιτικούς, είτε για ισοθέους, δεν περιφρονούν τη λογογραφία, αλλά την αγαπούν και την καλλιεργούν, άλλοι καλά και άλλοι όχι. Επομένως κανείς δεν μπορεί να ψέξει το Λυσία, για το συγγράφειν, ούτε καν οι πολιτικοί και ας προσποιούνται, «οἷει τινὰ οὖν τῶν τοιούτων, ὅστις καὶ ὀπωστιοῦν δύσνους Λυσία, ὄνειδίζειν αὐτὸ τοῦτο ὅτι συγγράφει;»[258c]. Το να γράφεις λόγους, αυτό καθ' εαυτό δεν είναι κακό, «τοῦτο μὲν ἄρα παντὶ δῆλον, ὅτι οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους» [258d], αλλού πρέπει να εντοπιστεί το πρόβλημα.

Κακό δεν είναι το συγγράφειν λοιπόν, αλλά «αἰσχρὸν ἤδη, τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ' αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς» [258d]. Επομένως το ζήτημα είναι, αν ο λογογράφος, γνωρίζει την αλήθεια ὅσων λέει, ή απλά χρησιμοποιεί τις λέξεις εργαλειακά προς εξυπηρέτηση του σκοπού του. Το ζήτημα, είχε τεθεί με ενάργεια στο «Γοργία», ὅπου ο μέγας σοφιστής, είχε αναγκαστεί από το Σωκράτη, να παραδεχτεί, πως η τέχνη του δουλεύει με την απλή και αβέβαιη γνώμη⁵⁷⁶, «ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς ἔοικεν, πειθοῦς δημιουργός ἐστιν πιστευτικῆς ἀλλ...’ οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν...τε καὶ ἀδικόν..οὐδ’ ἄρα διδασκαλικὸς ὁ ῥήτωρ ἐστὶν δικαστηρίων τε καὶ τῶν ἄλλων ὄχλων δικαίων τε πέρι καὶ ἀδίκων, ἀλλὰ πιστικὸς μόνον»[Γοργίας,454e -455a].

E.2.2. ΚΑΤΑΚΤΩΝΤΑΣ ΤΟ "ΓΕΡΑΣ ΤΩΝ ΜΟΥΣΩΝ": ΚΟΙΝΩΝΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΟΥΣΙΑ ΤΩΝ ΟΝΤΩΝ

Ο λόγος του Λυσία, στέκεται τώρα αφορμή, για να ερευνηθεί στο πρόσωπό του, ὅλη η συγγραφική δραστηριότητα της εποχής. Ο Σωκράτης θα καταλήξει μέσω της σταδιακής έρευνας που θα ακολουθήσει, πως ὅποιος θέλει να μιλήσει ή να γράψει θα πρέπει να έχει κατακτήσει πρώτα τη γνώση και την ουσία των λεγομένων, «τίς οὖν ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν; δεόμεθά τι, ὦ Φαῖδρε, Λυσίαν τε περὶ τούτων ἐξετάσαι καὶ ἄλλον ὅστις πῶποτε τι γέγραφεν ἢ γράψει»[258d].

⁵⁷⁶ Θεοδωρακόπουλος I., 2010: 299

Χαίρεται ο Φαίδρος, στο άκουσμα, και επανέρχεται το θέμα του έρωτος, που δεν είναι άλλος τώρα από τον έρωτα των λόγων. Φαίδρος και Σωκράτης, είναι καθ' ομολογίαν εραστές του λόγου. Η θεωρία για την τέχνη του λόγου, ελκύει την ψυχή του Φαίδρου. Ο νέος που ανέκαθεν ηδονιζόταν στο να ακούει λόγους, θα γνωρίσει τώρα τη θεωρία της του λόγου τέχνης, ώστε εφεξής να είναι κριτικότερος στους λόγους, να μη θαμπώνεται εύκολα και να αναζητά σε κάθε λόγο την αποτύπωση της αλήθειας. Αξίζει κανείς να ζει για τέτοιες ηδονές, μονολογεί, «*τίνος μὲν οὖν ἔνεκα κἄν τις ὡς εἶπεῖν ζῶη, ἀλλ' ἢ τῶν τοιούτων ἡδονῶν ἔνεκα;*»[258e] και είναι αυτός τώρα, που ονομάζει τις άλλες ηδονές, τις σωματικές, ως δουλκικές, «*πᾶσαι αἱ περὶ τὸ σῶμα ἡδοναὶ ἔχουσι· διὸ καὶ δικαίως ἀνδραποδώδεις κέκληνται*»[258e].

Η παλινωδία δρέπει τώρα τους καρπούς, στην ψυχή του Φαίδρου. Ο μαγεμένος πριν από το λόγο του Λυσία, και πεπεισμένος για την αξία των σωματικῶν ηδονῶν, είναι πλέον ελεύθερος και έτοιμος να δεχθεῖ γεμάτος ενθουσιασμό και άλλες διδαχές από το μέγα δάσκαλο Σωκράτη.

Πριν αρχίσει η περί διαλεκτικῆς εξιστόρηση, και μετά το βαρὺ φορτίο της παλινωδίας, ο Πλάτων παραθέτει ένα μῦθο, ο οποίος αν και χαλαρώνει το νου και τον προετοιμάζει για τα επικείμενα, δεν είναι άσχετος. Τουναντίων ο μῦθος αυτός, παροτρύνει σε πνευματικῆ εγρήγορση, παρά την κάψα του μεσημεριού, ακολουθώντας κατ' αναλογία το ασίγαστο τραγούδι του τζίτζικα. Αυτός και οι όμοιοι του ψάλλουν τραγούδι ασίγαστο που δυναμώνει μες την κάψα και θα περιγελοῦσαν, όποιοι αντίθετα απ' αυτούς αφηνόταν σε λήθαργο, μέσα στην πνιγερή ζέστη, αποχαυνομένο και όχι διαλεγόμενο⁵⁷⁷. Με το δίκιο τους θα έλεγαν πως πρόκειται για δούλους, που ήρθαν σαν τα πρόβατα μουγγοί να δροσιστούν, «*καὶ ἅμα μοι δοκοῦσιν ὡς ἐν τῷ πνίγει ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν οἱ τέττιγες ἄδοντες καὶ ἀλλήλοις διαλεγόμενοι καθορᾶν καὶ ἡμᾶς. εἰ οὖν ἴδοιεν καὶ νῶ καθάπερ τοὺς πολλοὺς ἐν μεσημβρία μὴ διαλεγόμενους ἀλλὰ νυστάζοντας καὶ κηλουμένους ὑφ' αὐτῶν δι' ἀργίαν τῆς διανοίας, δικαίως ἂν καταγελῶεν, ἡγούμενοι ἀνδράποδ' ἅττα σφίσιν ἐλθόντα εἰς τὸ καταγώγιον ὥσπερ προβάτια μεσημβριάζοντα περὶ τὴν κρήνην εὔδειν*» [258e-259a].

Ο Πλάτων συνδέει τώρα το, «*ἡδοναὶ ἀνδραποδώδεις*» με το «*ἀνδράποδα*». Είναι οι σωματικές ηδονές, ακόμα και αυτή της ανάπαυλας και της χαλάρωσης, που καθιστούν

⁵⁷⁷ Ferrari G.R.F.,1987: 26

τον άνθρωπο, ανδράποδο, δηλαδή δούλο⁵⁷⁸. Η γνώμη πως οι σωματικές ηδονές, είναι δουλικές και ζωώδεις, αποτελεί για τον Πλάτωνα κοινό τόπο⁵⁷⁹ (Πολιτεία, Θεαίτητος, Φίληβος κ.α). Είναι οι «Σειρήνες» του αισθητού κόσμου⁵⁸⁰ οι ηδονές, που παρασύρουν με το τραγούδι τους, και καθυστερούν την επιστροφή στην πατρίδα, στην ουσία των όντων. Θα βυθιστούν άραγε οι δυο τους σε διανοητικό λήθαργο, σαν τ' αποχυνομένα πρόβατα που μαζεύονται γύρω από την πηγή και κουρνιάζουν κατά το καταμεσήμερο, ή παρά την πνιγερή ζέστη και τον πνευματικό κόπο που επιτελέσθη μέχρι και την παλινωδία, θα συνεχίσουν και θα λάβουν επάξια το γέρας των μουσών;

Αν όμως, λέει, ο Σωκράτης, σαν τον Οδυσσέα, παραπλεύσουμε το γλυκό τους κάλεσμα, και μείνουμε αγοήτευτοι από το το τοπίο και το γλυκό νανούρισμα των τζίτζικιών, τότε αυτά τα ίδια, ίσως δώσουν το γέρας που κατέχουν, από τους ίδιους τους θεούς, «*ἐὰν δὲ ὀρῶσι διαλεγόμενους καὶ παραπλέοντάς σφας ὥσπερ Σειρήνας ἀκηλήτους, ὃ γέρας παρὰ θεῶν ἔχουσιν ἀνθρώποις διδόναι, τάχ' ἂν δοῖεν ἀγασθέντες*»[259a-259b]. Επαγρύπνηση λοιπόν, ζητά ο Σωκράτης, γιατί ακολουθεί σοβαρό εγχείρημα, περί του «*τίς οὖν ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν*».

Ποιο είναι όμως αυτό το έπαθλο, το γέρας, που «*ἔχουσιν ἀνθρώποις διδόναι*» οι τέττιγες, ο Φαίδρος, δε γνωρίζει και αυτό εκλήσσει το Σωκράτη, γιατί δε δύναται, αυτός ο μύθος να είναι άγνωστος, σε άνθρωπο αληθινά «φιλόμουσο», «*οὐ μὲν δὴ πρέπει γε φιλόμουσον ἄνδρα τῶν τοιούτων ἀνήκοον εἶναι*»[259b]. Ο Φαίδρος λοιπόν, αν και προκρίνεται ως εραστής των λόγων, δεν είναι ακόμα πνευματικά ώριμος και δίνει με την άγνοιά του, την αφορμή της εξιστόρησης του μύθου των τεττίγων.

Ο Σωκράτης εξιστορεί πως τα τζίτζικια, πριν ακόμα γεννηθούν οι Μούσες ήταν άνθρωποι, «*λέγεται δ' ὡς ποτ' ἦσαν οὗτοι ἄνθρωποι τῶν πρὶν μούσας γεγενῆσθαι*»[259b], και πως όταν αυτές γεννήθηκαν και πρωτακούστηκε τραγούδι, τόσο πια μερικοί ξελογιαστήκαν απ' την τέρψη, που τραγουδώντας, αμέλησαν να φάνε και να πιούν και χωρίς να το νιώσουν πέθαναν⁵⁸¹, «*γενομένων δὲ Μουσῶν καὶ φανείσης ὠδῆς οὕτως ἄρα τινὲς τῶν τότε ἐξεπλάγησαν ὑφ' ἡδονῆς, ὥστε ἄδοντες ἡμέλησαν σίτων τε καὶ ποτῶν, καὶ ἔλαθον τελευτήσαντες αὐτούς*»[259b-259c].

⁵⁷⁸ Ferrari G.R.F.,1987: 28

⁵⁷⁹ Αρβανιτάκης Τ., 1990: 209

⁵⁸⁰ Ferrari G.R.F.,1987: 28 και Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 302

⁵⁸¹ Ferrari G.R.F.,1987: 26

Από αυτούς γεννήθηκε, το γένος των τζιτζικιών, παίρνοντας τούτο το βραβείο από τις Μούσες: να τραγουδάνε δηλαδή, ασίγαστα αφ'ότου γεννηθούν χωρίς ανάγκη για τροφή και για νερό, και έτσι να πεθαίνουν⁵⁸², «ἐξ ὧν τὸ **τεττίγων γένος** μετ' ἐκεῖνο **φύεται, γέρας** τοῦτο παρὰ **Μουσῶν λαβόν, μηδὲν τροφῆς** δεῖσθαι γενόμενον, ἀλλ' **ἄσιτόν τε καὶ ἄποτον** εὐθὺς ἄδειν, ἕως ἂν **τελευτήσῃ**»[259c]. Και τότε γυρνούν πίσω στις Μούσες και φέρνουν είδηση, ποιος απ' τους ανθρώπους τις τιμά επί γης και ποιά ο καθένας⁵⁸³, «καὶ μετὰ ταῦτα ἐλθὼν παρὰ μούσας **ἀπαγγέλλειν** τίς τίνα αὐτῶν **τιμᾶ** τῶν ἐνθάδε»[259c].

Αυτό είναι το γέρας, το «**ἀπαγγέλλειν τὰ περι ἡμῶν τοῖς θεοῖς**», που θυμίζει έντονα τον πρότερο μύθο του έρωτα, όπου κάθε ψυχή ακολουθούσε το θεό της, και προσπαθούσε να τον ανακαλύψει στην ψυχή του αγαπημένου της ⁵⁸⁴, το «οπαδόν γενέσθαι τοῦ οικείου θεοῦ». Η Τερψιχόρη, η Ερατώ, η Καλλιόπη, η Ουρανία...όλες κατά το είδος τους τιμώνται, «**Τερψιχόρα** μὲν οὖν τοὺς ἐν τοῖς χοροῖς **τετιμηκότας... τῇ δὲ Ἐρατοῖ** τοὺς ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς, **καὶ ταῖς ἄλλαις οὕτως, κατὰ τὸ εἶδος ἐκάστης τιμῆς**· τῇ δὲ πρεσβυτάτῃ **Καλλιόπῃ** καὶ τῇ μετ' αὐτὴν **Οὐρανία** τοὺς ἐν **φιλοσοφίᾳ** διάγοντάς τε καὶ **τιμῶντας** τὴν ἐκείνων μουσικὴν ἀγγέλλουσιν...» [259c-259d].

Το γέρας αυτό πρέπει να κερδιθεῖ, η επαγρύπνηση του νου και η ενάργεια της ψυχῆς θα επικουρήσουν. Πρέπει να ειπωθεῖ πως είναι καλό να γράφει και να λέει κανείς και πως όχι⁵⁸⁵, «οὐκοῦν, ὅπερ νῦν προυθέμεθα σκέψασθαι, **τὸν λόγον ὅπῃ καλῶς** ἔχει **λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπῃ μὴ, σκεπτέον**» [259e]. Ο Σωκράτης προϋποθέτει πως καλῶς λεγόμενος και γραφόμενος λόγος, εκφέρεται από αυτόν, του οποίου η διάνοια γνωρίζει την αλήθεια⁵⁸⁶, «ἄρ' οὖν οὐχ ὑπάρχειν δεῖ τοῖς εὖ γε καὶ καλῶς ῥηθησομένοις τὴν τοῦ λέγοντος **διάνοιαν εἰδύϊαν τὸ ἀληθὲς ὧν ἂν ἐρεῖν περὶ μέλλῃ**.»[259e]. Λόγος και αλήθεια πρέπει κατ' αυτόν ν' αδελφωθούν στην ψυχή του τεχνίτη των λόγων, γιατί αν αυτός δεν κατέχει την ουσία, την όντως ούσα των πραγμάτων, τότε δεν δύναται και να την κοινωνήσει με το λόγο του.

⁵⁸² Ferrari G.R.F.,1987: 26

⁵⁸³ Ferrari G.R.F.,1987: 28

⁵⁸⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 303

⁵⁸⁵ Waterfield R., 2002: 32

⁵⁸⁶ Ferrari G.R.F.,1987: 40

E.2.3 ΖΥΓΙΖΟΝΤΑΣ ΤΟ "ΕΙΚΟΣ" ΚΑΙ ΤΗΝ "ΑΛΗΘΕΙΑ"

Ο Φαίδρος, παρ'ότι θητεύσας την παλινωδία, είναι ακόμα αμύητος, και ξαναφέρει την κουβέντα στους παλιούς δασκάλους του. Έχει ακούσει, πως κάποιος που πρόκειται να γίνει ρήτορας, δεν είναι ανάγκη να μάθει τι είναι δίκαιο στ' αλήθεια, αλλά τι είναι δίκαιο ή μάλλον τι φαίνεται δίκαιο στο πλήθος, γιατί με αυτό πείθει κανείς και όχι με την αλήθεια⁵⁸⁷, «ούτωςι *περι τούτου ἀκήκοα, ὃ φίλε Σώκρατες, οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ρήτορι ἔσεσθαι τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν ἀλλὰ τὰ δόξαν ἂν πλήθει οἴπερ δικάσουσιν, οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ' ὅσα δόξει. ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας»[260a].*

Στη ρήση αυτή του Φαίδρου φαίνεται ν' αποτυπώνεται συμπυκνωμένη η διδασκαλία, όλης της ρητορικής και σοφιστικής κίνησης. Στον «Γοργία», ο φιλόσοφος τονίζει ότι η ρητορική όπως τη χρησιμοποιούν οι Σοφιστές δεν έχει καμία σχέση με την αλήθεια , αλλά με την αληθοφάνεια, με το «εικός»⁵⁸⁸. Ο Πρωταγόρας πάλι στον «Θεαίτητο», θεωρεί ως μοναδικό κριτήριο εγκυρότητας τη γνώμη της πλειοψηφίας⁵⁸⁹, «τὸ *κοινή δόξαν* τοῦτο γίνεταί *ἀληθές* τότε, ὅταν δόξη καὶ ὅσον ἂν δοκῆ χρόνον»[Θεαιτ.172b].

Ο Σωκράτης δεν αντικρούει τον Φαίδρο άμεσα και σφοδρά, αλλά πιστεύει πως σαν άποψη ισχύουσα και αυτή, πρέπει να εξετασθεί, «*οὗτοι ἀπόβλητον ἔπος*» εἶναι δεῖ, ὃ Φαῖδρε, ὃ ἂν εἴπωσι σοφοί, ἀλλὰ *σκοπεῖν μή τι λέγωσι*. καὶ δὴ καὶ τὸ νῦν *λεχθὲν οὐκ ἀφετέον*»[260a]. Το έπος αυτό, ο λόγος των «σοφών» δεν πρέπει να αποβληθεί, τουλάχιστον πριν εξετασθεί. Για να δείξει πόσο αλλόκοτο είναι αυτό που διατείνεται η ρητορική, καταφεύγει σε ένα δραστικό παράδειγμα.

Υπόθεσε λέει στο Φαίδρο, πως κατόρθωνα να σε πείσω ν' αποκτήσεις άλογο, για ν' αποκρούεις τους εχθρούς, «εἴ σε *πείθοιμι ἐγὼ πολεμίους ἀμύνειν κτησάμενον ἵππον*» [260b], και πως κανένας από τους δυο μας δε γνώριζε τίποτα γι' άλογα, παρά μόνο εγώ να γνωρίζω, πως εσύ Φαίδρε, ξέρεις πως άλογο είναι ένα το ήμερο ζώο με τα πιο μεγάλα αυτιά, «*ἄμφω δὲ ἵππον ἀγνοοῖμεν, τοσόνδε μέντοι τυγχάνοιμι εἰδὼς περι σοῦ, ὅτι*

⁵⁸⁷ Ferrari G.R.F.,1987: 40

⁵⁸⁸ Σαμαράς Θ., 2003: 139

⁵⁸⁹ Τσέλικας Σ., 2010

Φαῖδρος ἵππον ἡγείται τὸ τῶν ἡμέρων ζώων μέγιστα ἔχον ὄτα» [260b]. Τότε δυνητικά, θα μπορούσα να συντάξω έπαινο σε γαῖδαρο και να δοκιμάσω να σε πείσω, πως τάχα αυτός είναι άλογο, το θρέμμα που αξίζει να' χει κανείς, πάνω απ' όλα για τις εργασίες, τις εκστρατείες και σ' όλα, γιατί είναι το πιο ωφέλιμο, *«συντιθείς λόγον ἔπαινον κατὰ τοῦ ὄνου, ἵππον ἐπονομάζων καὶ λέγων ὡς παντὸς ἄξιον τὸ θρέμμα οἴκοι τε κεκτῆσθαι καὶ ἐπὶ στρατιᾶς, ἀποπολεμεῖν τε χρήσιμον καὶ πρὸς γ' ἐνεγκεῖν δυνατὸν σκευή καὶ ἄλλα πολλὰ ὠφέλιμον»* [260b-260c].

Ο Φαῖδρος θεωρεῖ το παράδειγμα, απλά γελοίο, *«παγγέλιόν»* [260c]. Πράγματι είναι φαιδρό, καταδεικνύει ωστόσο πως η ρητορική, μη έχοντας αληθινή γνώση του αντικειμένου που μεταχειρίζεται, ανατρέπει τα πράγματα και τα αντιστρέφει, σε βαθμό που ένας ανίδεος μπορεί να πεισθεῖ βλέποντας ένα γαῖδούρι, πως είναι άλογο. Επομένως η τέχνη αυτή έτσι όπως εξασκεῖται, είναι διαστρεβλωτική της φύσης των πραγμάτων.

Και όταν γίνεται λόγος, *«περὶ ὄνου σκιᾶς»*[260c]. Για πράγματα ασήμαντα, όπως το προαναφερθέν παράδειγμα, τότε προκαλεῖται απλά φαιδρότητα, όταν όμως τεχνίτης του λόγου, που δε γνωρίζει τι εστί καλό και κακό, δύναται να πείσει εύπιστο πλήθος να πράξει κακό αντί καλού, τότε θα θεριστούν μυριοκάκοι σποροὶ της ρητορικής, *«ὅταν οὖν ὁ ῥητορικὸς ἀγνοῶν ἀγαθὸν καὶ κακόν, λαβὼν πόλιν ὡσαύτως ἔχουσαν πείθῃ, μὴ περὶ ὄνου σκιᾶς ὡς ἵππου τὸν ἔπαινον ποιούμενος, ἀλλὰ περὶ κακοῦ ὡς ἀγαθοῦ, δόξας δὲ πλήθους μεμελετηκῶς πείσῃ κακὰ πράττειν ἀντ' ἀγαθῶν, ποῖόν τιν' ἄ<ν> οἶει μετὰ ταῦτα τὴν ῥητορικὴν καρπὸν ὧν ἔσπειρε θερίζειν;»*[260c-260d]. Ένα παράδειγμα τέτοιου κινδύνου, θα μπορούσε να αποτελέσει ένας πολιτικός άνδρας, που θα εδύνατο να πείσει τα πλήθη για τ' αντίθετα⁵⁹⁰.

Σταθερή αντίληψη του Πλάτωνα, είναι πως ρήτορες και πολιτικοὶ τυγχάνουν μοίρας, ανάλογα με τα διδάγματα που έδωσαν στην πόλη. Χαρακτηριστικά, αναφέρει στον *«Γοργία»*⁵⁹¹, πως αν κάποτε το πλήθος καταφερθεῖ εναντίον τους, υπαίτιοι είναι αυτοί, γιατί έτσι το νουθέτησαν, μα και γιατί αληθινός προστάτης της πολιτείας ποτέ δεν απειλήθηκε από την πόλη, που αληθινά προτάτευσε και αγάπησε, *«ὅταν ἡ πόλις τινὰ τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν μεταχειρίζεται ὡς ἀδικοῦντα, ἀγανακτούντων καὶ σχετλιαζόντων ὡς δεινὰ πάσχουσι: πολλὰ καὶ ἀγαθὰ τὴν πόλιν πεποιηκότες ἄρα ἀδίκως ὑπ' αὐτῆς*

⁵⁹⁰ Taylor A.E., 2009: 361

⁵⁹¹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 307

ἀπόλλυνται, ὡς ὁ τούτων λόγος τὸ δὲ ὄλον ψεῦδος ἐστίν: **προστάτης** γὰρ πόλεως οὐδ' ἂν εἶς ποτε ἀδίκως ἀπόλοιτο ὑπ' αὐτῆς τῆς πόλεως ἢς **προστατεῖ** κινδυνεύει γὰρ ταῦτ' εἶναι, ὅσοι τε πολιτικοὶ προσποιῶνται εἶναι καὶ ὅσοι σοφισταί » [519b-519c].

E.2.4. Η ΤΕΧΝΗ ΤΗΣ ΠΕΙΘΟΥΣ

Η έννοια της τέχνης του λόγου, απαιτεί από αυτόν που τη χειρίζεται να γνωρίζει την αλήθεια· τώρα αυτή η τέχνη, προσωποποιείται μέσω των λόγων του Σωκράτη, και αποκρίνεται πως με αυτή σωστό είναι να καταπιάνεται, όποιος γνωρίζει την αλήθεια, αλλά ταυτόχρονα που μπορεί να τη χειρίζεται σωστά. Αλήθεια σκέτη, χωρίς τη συνδρομή της τέχνης του λόγου, δε μπορεί να γεννήσει καλό λόγο, πρώτα είναι απαραίτητη η γνώση της αλήθειας και μετέπειτα χρειάζεται η τέχνη να την πεις⁵⁹², «... **τὴν τῶν λόγων τέχνην; ἢ δ' ἴσως ἂν εἴποι·** "... ἐγὼ γὰρ οὐδέν' ἀγνοοῦντα **τάληθές ἀναγκάζω μανθάνειν λέγειν, ἀλλ', εἴ τι ἐμὴ συμβουλή, κτησάμενον ἐκεῖνο οὕτως ἐμὲ λαμβάνειν· τόδε δ' οὖν μέγα λέγω, ὡς ἄνευ ἐμοῦ τῶ τὰ ὄντα εἰδότε οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνη.**"»[260d]. Γιατί και αυτός που κατέχει την αλήθεια, αν δε γνωρίζει την τέχνη της πειθούς, δε μπορεί να την εκφράσει.

Η ίδια η τέχνη του λόγου, η ρητορική, αυτή που «παρέδωσε τα όπλα», στο «Γοργία», ομολογώντας την ροπή της στο φαίνεσθαι και όχι στο είναι, εμφανίζεται τώρα στο «Φαίδρο» δια στόματος Σωκράτη, ως ερώσα της φιλοσοφίας και απαιτεί την αλήθεια των λόγων. Ωστόσο αν το πρώτο της επιχείρημα είναι ολοφάνερο, - *γιατί όντως δεν αναγκάζει κανέναν αγνοώντας της αλήθειας να μαθαίνει την τέχνη του λόγου,*- το δεύτερο, -*πως ο κατέχων την αλήθεια άτεχνος αν είναι δε μπορεί να πείσει,*- παραμένει αναπόδεικτο.

Εφόσον η ίδια η ρητορική παραδέχτηκε την αναγκαιότητα της αλήθειας στα λεγόμενα, δε μένει να εξετασθεί, παρά το απαραίτητο κατ' εκείνη σκέλος της εφαρμογής των λόγων της αλήθειας, δια της πειθούς. Αυτό δηλαδή που θα εξετασθεί τώρα είναι η ρητορική τέχνη ως τέχνη, ως μορφή λόγου.

Τί είναι λοιπόν η ρητορική; Τέχνη μετ' αληθείας ή τριβή άτεχνης;, «*ἐὰν οἱ γ' ἐπιόντες αὐτῇ λόγοι μαρτυρῶσιν εἶναι τέχνη...ὅτι ψεύδεται καὶ οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος*

⁵⁹² Ferrari G.R.F.,1987: 41

τριβή»[260e]. Αυτό πρέπει τώρα να εξηγηθεί. Αν η ρητορική κριθεί πως εγκλείει επιστημονικότητα, έντεχνη ποιότητα και όχι άτεχνη τριβή, τούτο από μόνο του την καθιστά άξια να συμπορεύεται με τη φιλοσοφία. Αν αυτό αποδειχτεί, τότε ό,τι συνηθίζουν να διδάσκουν οι ρήτορες ως τα τώρα δεν είναι ρητορική, αλλά το μεταχειρίζεσθαι λεκτικά σύνεργα πειθούς⁵⁹³.

Λόγοι θα επικουρήσουν την προσπάθεια αυτή, «*θρέμματα γενναῖα*», που θ' αποδείξουν στο Φαῖδρο, και στον κάθε επιδοξο ρήτορα, πως δε θα γίνει ποτέ αληθινός τεχνίτης του λόγου, εάν πρώτα δε φιλοσοφήσει, «*Φαῖδρον πείθετε ὡς ἐὰν μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός*»[261a]. Και ενώ ο Φαῖδρος, προκαλεί τους λόγους να τον πείσουν, αυτοί ως ἐμπυχοὶ απαντούν δια στόματος Σωκράτη, που είναι ἄλλωστε η πηγή των λόγων.

Η ρητορική είναι στο σύνολό της τέχνη αγωγής της ψυχῆς δια του λόγου⁵⁹⁴, «*ῥητορική ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων*» [261a]. Στα σημαντικά και τα ασήμαντα, ο σκοπός τη μένει πάντα ἴδιος. Η ποιότητά της δεν αλλάζει, όταν αλλάζει το υποκείμενο εκφοράς. Για μικρά και για μεγάλα ζητήματα η τέχνη του λόγου είναι μια, και ἀπώτερος σκοπός της, πρέπει να είναι η ἔλξη τη ψυχῆς και και η αγωγή της προς την ἀλήθεια, δηλαδή το «*ψυχαγωγείν*», «*οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτὴ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων...*»[261a-261b]. Ο ορισμός αυτός, ξενίζει το Φαῖδρο, που είναι γνώστης κατὰ βάση της δικανικῆς ρητορικῆς, «*ἀλλὰ μάλιστα μὲν πως περὶ τὰς δίκας λέγεται τε καὶ γράφεται τέχνη, λέγεται δὲ καὶ περὶ δημηγορίας· ἐπὶ πλέον δὲ οὐκ ἀκήκοα*»[261b].

Συσχετίζοντας τώρα τον ορισμό της ρητορικῆς ως "ψυχαγωγίας" με προηγούμενο ερώτημα ως προς τη νοηματικὴ συνοχή του διαλόγου, θα λέγαμε πως και με αυτόν τον ορισμό επιρρώνεται η θέση ως προς τη βαθειά συνεκτικότητα που παρουσιάζει ο διάλογος. Ο «Φαῖδρος», ξεκινά με μια απεικόνιση της κακῶς νοούμενης "ψυχαγωγίας", για να φτάσει σταδιακά μετά την παράθεση της παλινωδίας και την των λόγων τωρινή επισκόπηση στην ορθῶς νοούμενη "ψυχαγωγία"⁵⁹⁵. Μέσω αυτής της προοδευτικῆς διαβαθμούμενης απεικόνισης του τι ἐστὶ ψυχαγωγία, ο Σωκράτης κατορθώνει να μετατοπίσει το θαυμασμό του Φαῖδρου ἀπὸ την πρόσκερη σαγήνη που προφέρει η μεν

⁵⁹³ Waterfield R., 2002: 32

⁵⁹⁴ Griswold L.C., 2012

⁵⁹⁵ Asmis E., 1986: 154

στον στοχασμό και την περισυλλογή που επιτάσσει η δεύτερη, η αληθινή αγωγή της ψυχής. Επομένως ρητορική δεν είναι αυτό που λέει ο ρήτορας Γοργίας, στον ομώνυμο διάλογο, δεν είναι το «τὸ *πείθειν ἔγωγ’ οἷόν τ’ εἶναι τοῖς λόγοις*»[452e], με οποιονδήποτε τρόπο και με οποιοδήποτε κόστος, αλλά η αγωγή της ψυχής, η καθοδήγησή της και η παίδευσή της, άσχετα με το χώρο που επιτελείται αυτό και άσχετα με αν το θέμα θεωρείται μείζον ή όχι.

Οι θεματοφύλακες της ρητορείας και σοφιστικής, έρχονται τώρα ενώπιον και εμπλέκονται εντέχνως με ονόματα ομηρικών ηρώων. Γοργίας και Νέστωρ ως θυμόσοφοι Μαθουσάλες, Θρασύμαχος και Οδυσσέας ως δεινοί, Ζήνων ο Ελεάτης και Παλαμήδης, ως αιρετικοί της λογικής, « τὰς *Νέστορος καὶ Ὀδυσσέως τέχνας μόνον περὶ λόγων ἀκήκοας, ἅς ἐν Ἰλίῳ σχολάζοντες συνεγραψάτην, τῶν δὲ Παλαμήδους ἀνήκοος γέγονας; Φαῖδρος:καὶ ναὶ μὰ Δί’ ἔγωγε τῶν Νέστορος, εἰ μὴ Γοργίαν Νέστορά τινα κατασκευάζεις, ἢ τινα Θρασύμαχόν τε καὶ Θεόδωρον Ὀδυσσέα... τὸν οὖν Ἑλεατικὸν Παλαμήδην*»[261c-261d].

Η παρομοίωση ρητόρων και ομηρικών ηρώων, υποδηλώνει μια αντιστοιχία στη δυνατότητα αλώσεων. Τώρα εκπορθητές είναι οι ρήτορες και οι σοφιστές που με τα λόγια τους κυριεύουν τις νεανικές ψυχές και τα αμύητα μυαλά. Με την παράταξη των αντιλογικών αυτών ζευγών, ο Πλάτων θέλει να καταδείξει και κάτι άλλο· τη αντίθεση της αντιλογικής ρητορικής με αυτή που αξιώνει τη φιλοσοφία και ως εκ τούτου τη λογική, μέσω της αντικειμενικής αλήθειας.

Το παράδειγμα αυτό ωστόσο, έχει και εργαλειακό χαρακτήρα. Θέλει να καταδείξει το ευρύτερο πεδίο της ρητορικής-πέραν της δικανικής της έκφανσης-και την άρρηκτη σχέση της με την αντιλογία. Έτσι ο Παλαμήδης Ελεάτης⁵⁹⁶, έχει τη δεινότητα με την τέχνη του λόγου του να αναφέρει τα ίδια πράγματα, ως όμοια και ανόμοια, ως ένα και πολλά, ως στάσιμα και κινούμενα, ««τὸν οὖν *Ἑλεατικὸν Παλαμήδην* λέγοντα οὐκ ἴσμεν *τέχνη*, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ *ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά, μένοντά τε αὐτὰ καὶ φερόμενα*»[261d].

Με δόση ειρωνείας θα λέγαμε πως "άλλος έχει το όνομα και άλλος έχει τη χάρη", γιατί ακριβώς γι' αυτά κατηγορήθηκε ο Σωκράτης. Μεταξύ των κατηγοριών που του

⁵⁹⁶ Αναφέρει συγκερασμένα τα ονόματα του Παλαμήδη και του Ζήωνα του Ελεάτη με τη λογική που αναπτύχθηκε πρωτύτερα

προσήψαν ήταν πως κάνει τ' ασήμαντα να μοιάζουν σημαντικά και τανάπαλιν⁵⁹⁷, «πολλοὶ **κατηγοροὶ** γεγόνασι πρὸς ὑμᾶς καὶ πάλαι πολλὰ ἤδη ἔτη καὶ οὐδὲν ἀληθὲς λέγοντες, ... ἔπειθόν τε καὶ **κατηγόρου**ν ἐμοῦ μᾶλλον οὐδὲν ἀληθές, ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε **μετέωρα φροντιστῆς** καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς καὶ τὸν **ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν**»[Απολ.β-γ].

Επομένως η τέχνη αυτή, δεν είναι μόνο για τα δικαστήρια, αλλά είναι μια, αν όντως υπάρχει, «οὐκ ἄρα μόνον περὶ δικαστήριά τέ ἐστὶν ἡ ἀντιλογικὴ καὶ περὶ δημηγορίαν, ἀλλ', ὡς ἔοικε, περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη» [261d-261e]. Μια τέχνη, που ο χειριστής της, δύναται να δείχνει όμοια τα ανόμοια και να κατορθώνει εν γένει, να παριστάνει την αντιλογία ως φυσιολογική, «εἴπερ ἔστιν, αὕτη ἂν εἴη, ἥ τις οἶός τ' ἔσται πᾶν παντὶ ὁμοιοῦν τῶν δυνατῶν καὶ οἷς δυνατόν, καὶ ἄλλου ὁμοιοῦντος καὶ ἀποκρυπτομένου εἰς φῶς ἄγειν»[261e].

Παρόμοιες σκέψεις έχουν ήδη εκφραστεί στον «Ιππία Μείζονα», όπου ο Σωκράτης και ο σοφιστής Ιππίας, διαλέγονται περί ψεύδους και αληθείας. Φέρνει το παράδειγμα της αριθμητικής, πεδίο στο οποίο ο Ιππίας είναι άριστος. Ως άριστος γνώστης λοιπόν, σίγουρα γνωρίζει το αποτέλεσμα ενός γινομένου, αν όμως είχε την πρόθεση, θα μπορούσε να ψεύδεται για αυτό, δίνοντας λάθος γινόμενο. Επομένως το ίδιο άτομο, όντας γνώστης αντικειμένου, έχει τη δυνατότητα να υπολογίζει και σωστά και λάθος τους αριθμούς⁵⁹⁸, «οὐκοῦν ὁ αὐτὸς ψευδῆ καὶ ἀληθῆ λέγειν περὶ λογισμῶν δυνατώτατος: οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἀγαθὸς περὶ τούτων, ὁ λογιστικὸς»[Ιππ.Ελ.367c].

Ο Φαίδρος, δεν καταλαβαίνει τον ορισμό αυτό της ρητορικής και ο Σωκράτης προθυμοποιείται, να τον εξηγήσει αναλυτικότερα. Έστω λέει, πως θέλουμε να εξαπατήσουμε κάποιον, αυτό θα είναι πιο εύκολο, αν μεταχειριστούμε πράγματα που δε διαφέρουν απειρώς, αλλά σε μικρά σημεία, «ἀπάτη πότερον **ἐν πολὺ διαφέρουσι** γίνεται μᾶλλον **ἢ ὀλίγον**; **Φαῖδρος**: ἐν τοῖς ὀλίγον» [261e-262a]. Επομένως η απάτη είναι πιο εύκολη, σε όσα διαφέρουν κατ' ολίγον. Και με αυτά όμως, τα ελαχίστως διαφέροντα, η μετακίνηση θα πρέπει να γίνεται βήμα-βήμα, ώστε η μετάβαση προς το αντίθετο να είναι ανεπαίσθητη, «ἀλλά γε δὴ κατὰ **σμικρὸν μεταβαίνων** μᾶλλον λήσεις ἐλθὼν ἐπὶ τὸ ἐναντίον ...»[262a].

⁵⁹⁷ Θεοδωρόπουλος Τ., 2007: 81-82

⁵⁹⁸ Σκουτερόπουλος Ν.Μ., 1995: 47

Αυτό μπορεί να επιτευχθεί, μόνο όταν εκείνος που επιθυμεί να εξαπατήσει γνωρίζει καλά την ομοιότητα και την ανομοιότητα των πραγμάτων⁵⁹⁹, «*δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσιν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι*»[262a]. Τούτο όμως πάλι, θα είναι αδύνατο να το κατορθώσει, αν δεν γνωρίζει για κάθε πράγμα την αλήθεια, «*ἀλήθειαν ἀγνοῶν ἐκάστου*»[262a]. Επομένως, εκείνοι που πλανεύονται, και πιστεύουν άλλα για αληθινά, παθαίνουν τούτο από κάποιες φαινομενικές ομοιότητες, γιατί δε γνωρίζουν την πραγματική ουσία, τα πραγματικά γνωρίσματα των ὄντων, «*οὐκοῦν τοῖς παρὰ τὰ ὄντα δοξάζουσι καὶ ἀπατωμένοις δῆλον ὡς τὸ πάθος τοῦτο δι' ὁμοιοτήτων τινῶν εἰσερρήνῃ*» [262b].

Εν τέλει, είναι αδύνατο, να κατέχει κανείς την τέχνη της απάτης, εφόσον δε γνωρίζει τι είναι κάθε πράγμα στην ουσία του⁶⁰⁰, «*ἔστιν οὖν ὅπως τεχνικὸς ἔσται μεταβιβάζειν κατὰ σμικρὸν διὰ τῶν ὁμοιοτήτων ἀπὸ τοῦ ὄντος ἐκάστοτε ἐπὶ τοῦναντίον ἀπάγων, ἢ αὐτὸς τοῦτο διαφεύγειν, ... οὐ μὴ ποτε.*»[262b], και είναι το ίδιο αδύνατο, ν' αποφύγει και ο ίδιος την απάτη από άλλον, «*ὄ μὴ ἐγνωρικῶς ὃ ἔστιν ἐκαστον τῶν ὄντων*» [262b]. Μια τέχνη άτεχνη και γελοία υπηρετεῖ, κυνηγώντας άδειες γνώμες, «*..... λόγων ἄρα τέχνην, ᾧ ἑταῖρε, ὃ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδῶς, δόξας δὲ τεθηρευκῶς, γελοῖαν τινά, ὡς ἔοικε, καὶ ἄτεχνον παρέξεται*» [262b-262c]. Ἐστω και αν η ρητορική θέλει να μείνει στο επίπεδο της απάτης, ὅπως εἶναι α ως τα τώρα, είναι υποχρεωμένη να καταγίνει με την ουσία των ὄντων και να τη γνωρίσει⁶⁰¹.

Επομένως η προηγηθείσα ρήση της προσωποποιημένης απάτης, τώρα αντιστρέφεται. Η ρητορική ακόμα και την απάτη αν θελήσει να επξυπηρετήσσει, δε θα το κατορθώσει, αν δεν γνωρίζει την αλήθεια των πραγμάτων και αυτό το κατορθώνει μόνο η διαλεκτική⁶⁰². Αν η ρητορική, που ούτε ως απάτη δεν μπορεί ν' αποχωρισθεί την αλήθεια, θέλει να γίνει τέχνη αληθινή και ωφέλιμη, πρέπει να εξαγνιστεί. Η καθαρή ρητορική μπορεί μονάχα να σταθεί ως «δια λόγων ψυχαγωγία», και τούτο θα το κατορθώσει, μόνο με την εμβάπτισή της στη φιλοσοφία.

⁵⁹⁹ Murray S. J., 1988 : 284

⁶⁰⁰ Ferrari G.R.F., 1987: 43, Asmis E., 1986: 155

⁶⁰¹ Θεοδωρακόπουλος I., 2010: 313

⁶⁰² Θεοδωρακόπουλος I., 2010: 314

E.3. ΑΓΩΝΑΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ-ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ

E.3.1. Ο ΛΥΣΙΑΚΟΣ ΤΡΟΠΟΣ ΤΟΥ "ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΕΙΝ"

Η συζήτηση στο σημείο αυτό, προσπαθεί να καταγράψει διαφορές σε λόγους, σχετιζόμενες με τη λογική άρθρωση των νοημάτων και την αρχιτεκτονική τους οικοδόμηση. Ως άσκηση ορίζεται ο λόγος του Λυσία, σε σύγκριση με τους λόγους που εξέφρασε ο Σωκράτης στη συζήτηση που προηγήθηκε με τον Φαίδρο, «*βούλει οὖν ἐν τῷ Λυσίου λόγῳ ὃν φέρεις, καὶ ἐν οἷς ἡμεῖς εἶπομεν ἰδεῖν τι ὧν φαμεν ἀτέχνων τε καὶ ἐντέχνων εἶναι;*»[262c].

Κατά την Ferrari λανθάνει της προσοχής του Σωκράτη πως ο λόγος γράφτηκε επιδευμένα με ατεχνία ακριβώς για να υπηρετήσει το σκοπό του Λυσία⁶⁰³, όμως ο ίδιος ο Σωκράτης εντοπίζει και καταδεικνύει σαφώς αυτή την επιτήδευση. Εν ολίγοις ο λόγος του Λυσία είναι μεταξύ των άλλων και εντέχνως άτεχνος. Είναι σαφές κατά το Σωκράτη, πως οι δυο πρώτοι λόγοι, αποτελούν ένα καλό παράδειγμα στο να γίνει αντιληπτό, πως εκείνος που κατέχει την αλήθεια, θα μπορούσε παίζοντας με τις λέξεις και τα νοήματα να παραπλανήσει, και αντίστοιχα, ο αγνοών της αλήθειας να παραπλανηθεί, «*ἐρρηθήτην τῷ λόγῳ ἔχοντέ τι παράδειγμα, ὡς ἂν ὁ εἰδὼς τὸ ἀληθὲς προσπαίζων ἐν λόγοις παράγοι τοὺς ἀκούοντας*» [262c-262d].

Και αν ο Σωκράτης, ρίχνει στην τύχη, στην ομορφιά του τόπου και στις Μούσες, το φταιξιμο για τον δικό του πρώτο λόγο, -γιατί ο ίδιος δηλώνει ειρωνικά πως είναι άτεχνος στο λόγο-, «*κατὰ τύχην γέ τινα...αἰτιῶμαι τοὺς ἐντοπίους θεοὺς· ἴσως δὲ καὶ οἱ τῶν Μουσῶν ...οὐ γάρ που ἔγωγε τέχνης τινὸς τοῦ λέγειν μέτοχος*»[262d], αναγνωρίζει κανείς, πως τα δυο πρώτα γεννήματα αντιπαρατάχθηκαν με τέχνη από τον Πλάτωνα, καθώς τώρα αποτελούν τα εργαλειακά του ντοκουμέντα, περί τέχνης και ατεχνίας.

Οι δυο πρώτοι λόγοι, σκοπό είχαν να εξαπατήσουν τον νέο, και να τον πείσουν πως είναι καλύτερο, να χαρίζει την ομορφιά του σε μη εραστή, παρά σε εραστή. Και οι δυο ήταν άτεχνοι. Ο πρώτος του Λυσία, μεταχειρίστηκε ένα φλέγον ζήτημα, τον έρωτα, χωρίς να ορίσει το τι είναι αυτός, αφήνοντάς τον εννοιολογικά ορφανό. Ο δεύτερος, και

⁶⁰³ Ferrari G.R.F.,1987: 52-53

πρώτος λόγος του Σωκράτη, άτεχνος και αυτός-μα επιτηδευμένα-, όρισε μονοσήμαντα τον έρωτα ως επιθυμία, χωρίς να προχωρήσει στα είδη και τις εκφάνσεις της.

Διαβάζουν πάλι μαζί την αρχή του λόγου του Λυσία, «τι ζητάω ξέρεις καλά...μας συμφέρει αυτό να γίνει...παρακαλώ μη στερηθώ αυτό που ζητώ εξαιτίας που δεν είμαι εραστής σου. Γιατί οι εραστές μετανιώνουν...». Η αρχή και μόνο είναι αρκετή, να καταδείξει, «τί δὴ οὖν οὗτος ἀμαρτάνει καὶ ἄτεχνον ποιεῖ λεκτέον.»[263a], γιατί, όπως ήδη ειπώθηκε, «περὶ παντός μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλευέσθαι· εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ἦ ἡ βουλὴ» [237b-237c]. Και αρχή του λόγου είναι δεικτική της πορείας που θα συνεχίσει, καθώς αρχίζει πραγμάτευση αντικειμένου, που δεν έχει οριστεί⁶⁰⁴.

Ο Σωκράτης συνεχίζει το συλλογισμό του. Υπάρχουν πράγματα, για τα οποία έχουμε σαφή έννοια και ομοφωνία ἐξ' αρχῆς και ἄλλα, για τα οποία δεν υπάρχει μια κοινή έννοια και διαφωνούμε, «παντὶ δῆλον τό γε τοιόνδε, ὡς περὶ μὲν ἔνια τῶν τοιούτων ὁμοιοητικῶς ἔχομεν, περὶ δ' ἔνια στασιωτικῶς». Για το τι είναι σίδηρος ή ασήμι, κανείς δε διαφωνεί, γιατί ὅλοι αντιλαμβάνονται το ίδιο. Αντίθετα δημιουργούνται έριδες, ως προς τι είναι, αγαθό ή δίκαιο⁶⁰⁵, όχι μόνο μεταξύ ατόμων, αλλά πολλές φορές και στη σκέψη ενός ατόμου, «ὅταν τις ὄνομα εἶπῃ σιδήρου ἢ ἀργύρου, ἄρ' οὐ τὸ αὐτὸ πάντες διενοήθημεν;...τί δ' ὅταν δικαίου ἢ ἀγαθοῦ; οὐκ ἄλλος ἄλλη φέρεται, καὶ ἀμφισβητοῦμεν ἀλλήλοις τε καὶ ἡμῖν αὐτοῖς;»[263a].

Την ίδια ακριβώς άποψη εκφράζει και στο διάλογο «Ευθύφωνα». Είναι εύκολο να συμφωνήσουν δυο για το τι είναι μεγαλύτερο, μικρότερο, βαρύτερο ή ελαφρύτερο, αλλά δημιουργούνται έριδες όταν καλούνται να συμφωνήσουν για το τί είναι δίκαιο ή άδικο, όμορφο ή άσχημο, καλό ή κακό⁶⁰⁶, «ἂν εἰ διαφεροίμεθα ἐγὼ τε καὶ σὺ περὶ ἀριθμοῦ ὀπότερα πλείω... ἐπὶ λογισμὸν ἐλθόντες περὶ τοῦ μείζονος καὶ ἐλάττονος εἰ διαφεροίμεθα, ἐπὶ τὸ μετρεῖν ἐλθόντες ταχὺ παυσαίμεθ' ἂν τῆς διαφορᾶς περὶ τοῦ βαρυτέρου τε καὶ κουφοτέρου διακριθεῖμεν ἂν; περὶ τίνος δὲ δὴ διενεχθέντες καὶ ἐπὶ τίνα κρίσιν οὐ δυνάμενοι ἀφικέσθαι ἐχθροί γε ἂν ἀλλήλοις εἶμεν καὶ ὀργιζόμεθα; ἴσως οὐ πρόχειρόν σοί ἐστιν, ἀλλ' ἐμοῦ λέγοντος σκόπει εἰ τάδε ἐστὶ τό τε δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον καὶ καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν. ἄρα οὐ ταυτὰ ἐστιν περὶ ὧν διενεχθέντες καὶ οὐ δυνάμενοι ἐπὶ ἱκανὴν κρίσιν αὐτῶν»[Ευθυφ.7b-d].

⁶⁰⁴ Taylor A.E., 2009: 362

⁶⁰⁵ Murray S. J., 1988 : 284

⁶⁰⁶ Θεοδωρόπουλος Τ., 2007: 41

Σε έννοιες, μη κοινώς οριστέες και αποδεκτές είναι πιο εύκολο να εξαπατηθούμε, και σ' αυτά η ρητορική έχει τη μεγαλύτερη δύναμη, «**Σωκρ:** ἐν μὲν ἄρα τοῖς συμφωνοῦμεν, ἐν δὲ τοῖς οὐ....**Φαῖδ:** οὕτω. **Σωκρ:** ποτέρωθι οὖν εὐαπατητότεροί ἐσμεν, καὶ ἡ ῥητορικὴ ἐν ποτέροις μείζον δύναται; **Φαῖδ:** δῆλον ὅτι ἐν οἷς πλανώμεθα» [263b].

Όποιος, επιθυμεί να αχοληθεῖ με τη ρητορική λοιπόν, οφείλει να διαχωρίζει τα πράγματα, με τρόπο συστηματικό, «οὐκοῦν τὸν μέλλοντα τέχνην ῥητορικὴν μετιέναι πρῶτον μὲν δεῖ ταῦτα ὁδῶ διηρῆσθαι» [263b], καθώς επίσης, να έχει τη δύναμη, να συλλάβει και ν' αποχωρίσει τα χαρακτηριστικά του κάθε είδους, «καὶ εἰληφέναι τινὰ χαρακτῆρα ἑκατέρου τοῦ εἶδους» [263b], και τέλος να μπορεί, ν' αναγνωρίζει σε ποια χαρακτηριστικά είναι επιρρεπές το πλήθος να πλανάται και σε ποια όχι, «ἐν ᾧ τε ἀνάγκη τὸ πλῆθος πλανᾶσθαι καὶ ἐν ᾧ μὴ» [263b]. Την ίδια πεποίθηση εκφράζει επίσης στον «Πολιτικό» και στον «Φίληβο»⁶⁰⁷.

Η γνώση έρχεται ύστερα από λεπτομερῆ εξέταση των εννοιών, από τη διάκρισή τους κατ' είδος και από την οριοθέτηση των χαρακτηριστικῶν τους. Αυτή η διαιρετική μέθοδος, η διαλεκτική⁶⁰⁸, είναι η πρώτη αναγκαία τακτική ὁποῖου μέλλει να μιλήσει με τέχνη. Έπειτα θα πρέπει να κατατάσσει την έννοια που επιθυμεί να μεταχειριστεί, σε ένα από τα δυο μεγάλα γένη, δηλαδή στα κοινῆς αποδοχῆς ἢ τα μη⁶⁰⁹, ὅπως κατδείχθηκε πιο πάνω, «ἔπειτά γε οἶμαι πρὸς ἑκάστῳ γιγνόμενον μὴ λανθάνειν ἀλλ' ὀξέως αἰσθάνεσθαι περὶ οὗ ἂν μέλλῃ εἶρεῖν ποτέρου ὃν τυγχάνει τοῦ γένους»[263c].

Το ερώτημα τώρα είναι σε ποια κατηγορία ανήκει ο έρωτας, «τὸν ἔρωτα πότερον φῶμεν εἶναι τῶν ἀμφισβητησίμων ἢ τῶν μὴ» [263c] και ο Φαῖδρος μνημένος πια, είναι σίγουρος πως ανήκει στο γένος των πραγμάτων που προκαλοῦν διχωνομία⁶¹⁰ ὡς προς τη φύση τους, με άλλους να λένε πως προκαλεῖ μεγάλη βλάβη σε εραστή και ερώμενο και άλλους πάλι το πιο μεγάλο καλό, «τῶν ἀμφισβητησίμων δήπου· ... ὡς βλάβη τέ ἐστι τῷ ἐρωμένῳ καὶ ἐρῶντι, καὶ αὐθις ὡς μέγιστον <ὄν> τῶν ἀγαθῶν τυγχάνει» [263c].

Άραγε ο ίδιος ο Σωκράτης, μιλώντας για τον έρωτα κατά τον πρώτο λόγο του έδωσε ορισμό του έρωτος; «ἀλλ' εἰπέ καὶ τόδε--ἐγὼ γάρ τοι διὰ τὸ ἐνθουσιαστικὸν οὐ πάνυ μémνημαι--εἰ ὠρισάμην ἔρωτα ἀρχόμενος τοῦ λόγου... **Φαῖδ:** νῆ Δία ἀμηχάνως γε ὡς

⁶⁰⁷ Καστοριάδης Κ., 2001: 126

⁶⁰⁸ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 317

⁶⁰⁹ Ράμφος Στ., 2003: 147

⁶¹⁰ Ferrari G.R.F., 1987: 47

σφόδρα»[236d]. Η τέχνη λοιπόν του πρώτου του λόγου, που ίδιος παραδέχτηκε πως τον εξέφρασε εκβιαστικά, είναι σαφώς ανώτερη από εκείνη του Λυσία, και ευνοήτως δε μπορεί καν να γίνει σύγκριση με την τέχνη της παλινωδίας.

Μήπως όμως ο Λυσίας, πέραν του πρώτου λάθους, υπέπεσε και σε άλλο; Μήπως πέραν του ότι δεν όρισε τον έρωτα, ανάγκασε τον αναγνώστη του, να τον λάβει εξ αρχής ως εκείνος ήθελε και έτσι προχώρησε έως το τέλος;, «ἀλλὰ καὶ ὁ Λυσίας ἀρχόμενος τοῦ ἐρωτικοῦ ἠνάγκασεν ἡμᾶς ὑπολαβεῖν τὸν ἔρωτα ἐν τι τῶν ὄντων ὃ αὐτὸς ἐβουλήθη, καὶ πρὸς τοῦτο ἤδη συνταξάμενος πάντα τὸν ὕστερον λόγον διεπεράνατο;»[236d-263e].

Ξαναδιαβάζουν μαζί το λόγο του Λυσία, «...γιατί οι εραστές μετανοιώνουν για το καλό που θα κάνουν, μόλις σβύσει η επιθυμία τους...». Τι θέλει να καταδείξει ο Σωκράτης, είναι προφανές: ο Λυσίας στην αρχή του λόγου του αρχίζει να εξιστορεί το τέλος μιας σχέσης ή μάλλον, αρχίζει παραλείποντας την αρχή⁶¹¹, αρχίζει με ό,τι είναι συμφέρον για την επίρρωση των θέσεών του, με όσα δηλαδή θα έλεγε ο εραστής στον ερώμενο, όταν το πάθος του γι' αυτόν θα είχε σβύσει, «ὅς οὐδὲ ἀπ' ἀρχῆς ἀλλ' ἀπὸ τελευτῆς ἐξ ὑπτίας ἀνάπαλιν διανεῖν ἐπιχειρεῖ τὸν λόγον, καὶ ἄρχεται ἀφ' ὧν πεπαυμένος ἂν ἦδη ὁ ἐραστής»[264a].

Για τέτοιο λόγο παινεύτηκε ο Λυσίας, μα ούτε το θέμα του δεν όρισε, ούτε τη λογική τάξη των πραγμάτων τήρησε⁶¹². Ένας λόγος, ατάκτως ερριμένος και μηχανικά γραμμένος, σαν να' γραφε ο συνθέτης του, ό,τι του ερχόταν στο μυαλό, «οὐ χύδην δοκεῖ βεβλήσθαι τὰ τοῦ λόγου;...ἐμοὶ μὲν γὰρ ἔδοξεν... οὐκ ἀγεννῶς τὸ ἐπιὼν εἰρήσθαι τῷ γράφοντι» [264b]. Όπως συμβαίνει με το επίγραμμα του Μίδα, όπου οι στίχοι μη έχοντας λογική μπορούν να μετατεθούν κατά το δοκούν, χωρίς ν' αλλάζει το νόημα, έτσι συμβαίνει και με το λόγο του Λυσία, «τοῦ ἐπιγράμματος οὐδὲν διαφέροντα, ὃ Μίδα τῷ Φρυγί φασὶν τινες ἐπιγεγράφθαι» [264c].

Έτσι καταπάτησε και αυτός, το βασικό αίτημα της τέχνης του λόγου, την αρμονία και την αναλογία στη σύνθεση. Γιατί πρέπει κάθε λόγος, να είναι έτσι δομημένος, σαν ζωντανή ύπαρξη αρτιμελής, και όχι σαν κορμός, χωρίς κεφάλι και άκρα⁶¹³, «δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὄλῳ γεγραμμένα»

⁶¹¹ Murray S. J., 1988 : 285

⁶¹² Ράμφορ Στ., 2003: 147

⁶¹³ Griswold L.C., 2012

[264c]. Ο Αριστοτέλης δανείστηκε αυτή την πλατωνική έκφραση και τη χρησιμοποίησε στις επισημάνεις του για την επική ποίηση⁶¹⁴, «περὶ δὲ τῆς διηγηματικῆς καὶ ἐν μέτρῳ μιμητικῆς, ὅτι δεῖ τοὺς μύθους καθάπερ ἐν ταῖς τραγωδίαις **συνιστάναι** δραματικούς καὶ περὶ μίαν πρᾶξιν ὅλην καὶ τελείαν ἔχουσιν ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ τέλος, **ἴν' ὥσπερ ζῶον ἐν ὅλῳ ποιῆ** τὴν οἰκείαν ἡδονήν»[1459a]

Τα παραδείγματα αυτά, καταδεικνύουν με σαφήνεια, την βασική έλειψη της ρητορικής, δηλαδή την ανυπαρξία λογικής αρμογής του λόγου⁶¹⁵. Απέναντι στα τεχνάσματα αυτά, ο Πλάτων αντιτάσσει τον λογικά δομημένο λόγο και οργανικά διαρθρωμένο λόγο, που στέκει, «ὥσπερ **ζῶον συνεστάναι**».

E.3.2. Ο ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΣ-ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΟΣ ΤΡΟΠΟΣ ΤΟΥ "ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΕΙΝ"

Η κριτική κατέδειξε τις ελλείψεις και ανακολουθίες του λυσιακού λόγου. Θα πρέπει ωστόσο να γίνει κριτική και στους δυο σωκρατικούς που τον ακολούθησαν. Μέχρι τώρα φάνηκε η ασυνέπεια και ασυναρτησία της ρητορικής. Μέλλει να φανεί τώρα, η λογική συνέπεια και δομημένη άρθρωση των δυο διαλεκτικών λόγων, γιατί ο Σωκράτης είναι ο κατεξοχήν εκφραστής της διαλεκτικής.

Ο Πλάτων, όπως έχει ήδη επισημανθεί, τοποθέτησε επιτηδευμένα δίπλα στον λόγο του Λυσία, ένα λόγο- παρωδία του Σωκρατή, όπου νοηματικά υποστηρίζει τα ίδια, και μετά την παλινωδία, που νοηματικά ανατρέπει και τους δυο. Με τον τρόπο ήθελε να δείξει, ότι ακόμα και αν ένα θέμα είναι τόσο διεστραμμένο, όπως το έθεσε ο ρητορικός λόγος, ο διαλεκτικός θα το μεταχειριστεί ανώτερα. Με την παλινωδία αμέσως μετά, παρουσιάζεται, η γνήσια τέχνη του λόγου, η αληθινή ποιητική δεινότητα της διαλεκτικής. Η κριτική τώρα αφορά, στους δυο σωκρατικούς λόγους.

Το θέμα τους ήταν ακριβώς το αντίθετο, ό, τι υποστήριξε ο μεν κατέρριψε ο δε και τανάπαλιν, «εἰς δὲ τοὺς ἑτέρους λόγους ἴωμεν. ἦν γάρ τι ἐν αὐτοῖς, ὡς δοκῶ, **προσῆκον ἰδεῖν τοῖς βουλομένοις περὶ λόγων σκοπεῖν...ἐναντίῳ** που ἦσθην· ὁ μὲν γὰρ ὡς τῷ ἐρῶντι, ὁ δ' ὡς τῷ μὴ δεῖ χαρίζεσθαι, ἐλεγέτην»[264e-265a]. Παρ' ότι όμως ήταν τόσο

⁶¹⁴ Thomson H. W., 1868: 103-104

⁶¹⁵ Wilamowitz-Moellendrrf U²., 2006: 371

διαφορετικοί, ως προς τα λεγόμενα, είχαν εν τούτοις κάτι κοινό· και οι δυο όρισαν τον **έρωτα**, ως κάποια **μανία**, «**μανίαν γάρ τινα ἐφήσαμεν εἶναι τὸν ἔρωτα**»[265a].

Μετά τον ορισμό του έρωτος, ως μανίας, έγινε και διάκριση αυτής ως προς τα είδη της, «**μανίας δέ γε εἶδη δύο**»[265a]. Το γένος της μανίας, δηλαδή όλο το πεδίο της, το χώρισαν οι δυο λόγοι σε δυο είδη, στην ανθρώπινη, την παθολογική μανία ο πρώτος, «**τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων**»[265a] και στη θεία μανία αυτή που έρχεται με τη βοήθεια κάποιου θεού και μας αποτραβά από τους συνηθισμένους θεσμούς ο δεύτερος⁶¹⁶ «**τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην**» [265a].

Ο νόμος της τέχνης του λόγου, προχώρησε ακόμα πιο πέρα· χώρισε την ανθρώπινη παθολογική μανία, στα είδη της, «**πολυώνυμον -πολυμελές γὰρ καὶ πολυμερές-... τὴν αὐτῆς ἐπωνυμίαν ὀνομαζόμενον τὸν ἔχοντα παρέχεται... περὶ μὲν γὰρ ἐδωδὴν ... γαστριμαργία ...περὶ δ' αὖ μέθας τυραννεύσασα, τὸν κεκτημένον ταύτῃ ἄγουσα, δῆλον οὗ τεύξεται προσήματος· καὶ τᾶλλα δὴ τὰ τούτων ἀδελφὰ καὶ ἀδελφῶν ἐπιθυμιῶν ὀνόματα τῆς αἰὲ δυναστευούσης ἧ προσήκει καλεῖσθαι πρόδηλον**»[238a-238b].

Η παλινωδία, χώρισε και αυτή τη θεία μανία σε τέσσερα είδη. Ο Σωκράτης, τονίζει και πάλι αυτά τα τέσσερα είδη, και τα συνδέει με τέσσερις θεούς⁶¹⁷. Τη μαντική με τον Απόλλωνα, την τελετουργική με το Διόνυσο, την ποιητική με τις Μούσες και την ερωτική με την Αφροδίτη και τον Έρωτα, «**τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοϊαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικὴν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικὴν, τετάρτην δὲ ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος**»[265b]. Ο λόγος της παλινωδίας, προχώρησε ακόμα βαθύτερα, θεωρώντας την τέταρτη από τις ποιητικές μανίες, ως τη σπουδαιότερη, «**ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμεν τε ἀρίστην εἶναι**»[265b], γιατί είναι αυτή που μας πηγαίνει από το αισθητό στο νοητό κάλλος.

Παρ' ότι το αντικείμενο μελετήθηκε με τη χρήση ενός μύθου, ο χωρισμός και η λογική συνέπεια των μερών δεν εξέλειψε. Ο μύθος κατόρθωσε να απεικονίσει την αλήθεια, ακόμα και αν υπήρξαν παρεκτροπές και λυρισμοί, «**τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, ...καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον**» [265b]· εν τούτοις ο μύθος, εγκόλπισε υψηλή διαλεκτική πειθαρχία, γιατί ως «εικός μύθος» ταίριαξε την ομορφιά με την

⁶¹⁶ Taylor A.E., 2009: 363 και Ferrari G.R.F., 1987: 60

⁶¹⁷ Ferrari G.R.F., 1987: 60

αλήθεια, « *μοθικόν* τινά ὕμνον προσεπαίσαμεν μετρίως τε καὶ εὐφήμως τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν δεσπότην ἔρωτα» [265c].

Επομένως, οι δυο σωκρατικοί λόγοι, αν και νοηματικά αντίθετοι, έχουν διαλεκτική συνέπεια και λογική διάρθρωση των μερών. Μήπως ωστόσο, η αντιθετικότητα τους, εξυπηρετεί, την αρμονία ενός ευρύτερου διανοητικού εγχειρήματος; Ας γίνει εδώ μια μικρή επικουρική ανασκόηση.

Ο έρωτας και στους δυο λόγους είναι μανία. Αίτημα της αληθινής τέχνης του λόγου, είναι η διαίρεση του αντικειμένου σε επιμέρους, και ο Πλάτων διαίρεσε εξ' αρχής την ερωτική μανία, σε ανθρώπινη και θεϊκή. Καθένας από τους δυο λόγους, εξυπνέτησε με την ανάπτυξή του ένα είδος μανία, ο πρώτος την ανθρώπινη και ο δεύτερος τη θεϊκή. Βαθύτερα πηγαίνοντας, ο καθένας διαίρεσε τα είδη της μανίας που μεταχειριζόταν, όπως ακριβώς εξηγήθηκαν προ ολίγου. Υπό αυτή την ευρύτερη οπτική γωνία, οι δυο λόγοι, δεν είναι παρά διαίρεση του Πλάτωνος στο γένος της ερωτικής μανίας. Ως εκ τούτου τα δυο μέρη, είναι σαφώς αντίθετα ως προς το νόημα, αλλά ταυτόχρονα, αποτελούν και την πρακτική εφαρμογή όλων όσων λέει ο Πλάτων. Επομένως οι δυο λόγοι, δεν θα έπρεπε να ειπωθούν, ως δυο αντίθετες ροπές αλλά ως μια συνεχόμενη ευθεία, πάνω στην οποία το θέμα του έρωτος, αναλύεται στα έσχατα που δύναται να αναλυθεί, αλλά ταυτόχρονα συντίθεται και βήμα-βήμα ανεβαίνει τις βαθμίδες μέχρι που ο ψόγος για τον έρωτα γίνεται έπαινος γι' αυτόν.

Αυτό είναι το νόημα των λόγων του Σωκράτη, που προτείνει να εξετάσουν πώς ο λόγος από τον ψόγο για τον έρωτα έφτασε στον έπαινο, «*τόδε τοίνυν αὐτόθεν λάβωμεν, ὡς ἀπὸ τοῦ ψέγειν πρὸς τὸ ἐπαινεῖν ἔσχεν ὁ λόγος μεταβῆναι*»[265c].

Η παράθεση των δυο λόγων κατ' αυτόν τον τρόπο εξυπηρετεί και άλλο σκοπό. Ο Πλάτων εν αντιθέσει με τους ρήτορες και σοφιστές, γνώριζε στο έπακρον το θέμα με το οποίο καταπιάστηκε, κατείχε « *τὸ ἀληθές ὧν ἂν ἐρεῖν περὶ μέλλῃ*»[259e]. Ο έρωτας, καλός ή κακός, εξετάστηκε απ' όλες τις πλευρές, και έτσι δικαιολογημένα , κανείς δε μπορεί να τον ψέξει για τη σκληρότητα απέναντι στ Λυσία και τη ρητορική.

Ο Πλάτων, παίζει το δικό του παιχνίδι. Εμείς ως αναγνώστες διαβάζουμε το λόγο «Φαίδρο», που εμπεριέχει τους αντίθετους λόγους για τα είδη της ερωτικής μανία. Βλέπουμε καθένα να εξυμνεί τα της δικής του, και να την αναλύει, και ταυτόχρονα όλο αυτό ως μια ολότητα που ξανασυντίθεται και μας δίνει το «Φαίδρο». Ο φιλόσοφος

"ιντριγκάρει" και ευχαριστεί ταυτόχρονα τον ανθρώπινο νου, σε μια αφήγηση παράλληλων επιπέδων. Το έργο του παλεύει τη ρητορική, όχι μόνο με όσα λέει αλλά και με την ίδια την δομή του. Με τα παραπάνω εξηγείται και η φράση του Σωκράτη, πως όλο αυτό, ήταν ένα παιχνίδι, «*τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι*»[265c], γιατί ὄντως έτσι είναι. Η δομή απλώνεται σα μαθηματικό παιχνίδι του μυαλού, μα και καταδεικνύει πως η τέχνη του λόγου είναι παιχνίδι, για κάποιον τη γνωρίζει καλά, και έτσι μπορεί να την χειρίζεται με ευκολία.

Βρισκόμαστε στο σημείο της συζήτησης, όπου ο Σωκράτης, παραδέχεται πως κατά τη διατύπωση των λόγων του, ακολούθησε δυο τρόπους του σκέπτεσθαι, «*ρήθέντων δυοῖν εἰδοῖν*» [265d]. Εννοεί, πως σε καθέναν από τους δυο λόγους, λειτούργησε ο νόμος της διαλεκτικής, που επιτάσσει δυο τρόπους σκέψης: τη συναίρεση των πολλών σε ὅλο, και τη διαίρεση του ενός σε πολλά⁶¹⁸.

Η συναίρεση, ο ένας εκ των τρόπων του σκέπτεσθαι, ορίζει πως ο εκφορέας λόγου πρέπει να αποβλέπει με το νου σε μια γενική ιδέα, σε μια γενική αρχή, και σε αυτή να συνοψίζει, αυτά που είναι διάσπαρτα και πολύρροπα, προκειμένου, ορίζοντας το καθένα, να γίνεται φανερό εκείνο που πρέπει να διδαχτεί⁶¹⁹, «*εἰς μίαν τε ιδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῆ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ*» [265d]. Αυτό εξυπηρετήθηκε μέσω των δύο περί έρωτος λόγων, δηλαδή αφού δόθηκε ο ορισμός του, ειπώθηκαν όλα τα σχετικά με τον έρωτα, κακά και καλά, «*ὥσπερ τὰ νυνδὴ περὶ Ἔρωτος--ὁ ἔστιν ὀρισθέν--εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς ἐλέχθη, τὸ γοῦν σαφές καὶ τὸ αὐτὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος*»[265d]. Σε γενικές γραμμές η μία απαίτηση της διαλεκτικής, είναι η συναίρεση των πολλών σε μια γενική αρχή.

Η άλλη επίσης βασική μέθοδος και απαίτηση της καθαρής διαλεκτικής, είναι να μπορεί κανείς, να χωρίζει μια ολότητα στα μέρη της, σύμφωνα όμως με τις εσωτερικές της αρθρώσεις⁶²⁰, όπως εκπορεύονται αυτές από την ουσία του πράγματος και όχι να τα ξεχωρίζει άγαρμπα, σαν κακός μάγειρας που σπάζει όπου λάχει σφάγιο, «*τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον*»[265e].

⁶¹⁸ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 323

⁶¹⁹ Γεωργούλης Δ.Κ., 2007: 209

⁶²⁰ Wan- Soo, 1981: 51

Αυτές οι δυο μέθοδοι του σκέπτεσθαι εξυπηρετήθηκαν από τους δυο σωκρατικούς λόγους, με πίστη απέναντι στη διαλεκτική. Όμως συναίρεση και διαίρεση, δεν ασκήθηκαν μόνο σε καθένα από τους δυο λόγους, αλλά στο σύνολο της συζήτησης.

Λέει λοιπόν ο Σωκράτης, «*ἀλλ' ὥσπερ ἄρτι τὸ λόγῳ τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἔν τι κοινῇ εἶδος ἐλαβέτην*»[265e], οι δυο λόγοι έλαβαν το άλογο μέρος της ψυχής, ως ένα γένος, ως μια ενότητα. Σε μια ενότητα, γίνεται ακριβώς, ό,τι συμβαίνει σε ένα σώμα, όπου η φύση δίνει διπλά και ομώνυμα μάτια, χέρια, πόδια κ.ο.κ, που ονομάστηκαν τα δεξιά και τα αριστερά. «*ὥσπερ δὲ σώματος ἐξ ἑνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε, σκαιά, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα*» [265e-266a]. Ανάλογα λογίστηκε ως μια ενότητα το άλογο μέρος της ψυχής και χωρίστηκε, σε αριστερό και δεξιό, «*οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς <ἐν> ἐν ἡμῖν πεφυκὸς εἶδος ἠγησαμένῳ τὸ λόγῳ*»[266a]. Το αριστερό είδος μανίας, δηλαδή το θνητό και κατώτερο, το ανέλαβε ο πρώτος λόγος και το χώρισε εκ νέου, δηλώνοντας τα είδη του και δε σταμάτησε το χωρισμό , μέχρι που έφτασε στην ουσία του, που ήταν η «ύβρις», γι' αυτό και κακολόγησε τον έρωτα, «*ὁ μὲν τὸ ἐπ' ἀριστερὰ τεμνόμενος μέρος, πάλιν τοῦτο τέμνων οὐκ ἐπανῆκεν πρὶν ἐν αὐτοῖς ἐφευρὼν ὀνομαζόμενον σκαιόν τινα ἔρωτα ἐλοιδόρησεν μάλ' ἐν δίκῃ*» [266a]. Ο άλλος λόγος πάλι, η παλινωδία, ανέλαβε το δεξιό είδος μανίας, και εκεί μέσα βρήκε θεϊκή μανία, την οποία χώρισε στα είδη της και ανέδειξε μέσα από αυτά το ένα είδος, τον έρωτα, τον οποίο και τραγούδησε, «*ὁ δ' εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆς μανίας ἀγαθὸν ἡμᾶς, ὁμώνυμον μὲν ἐκείνῳ, θεῖον δ' αὖ τινα ἔρωτα ἐφευρὼν καὶ προτεινόμενος ἐπήγεσεν ὡς μεγίστων αἴτιον ἡμῖν ἀγαθῶν*»[266a-266b].

Ως τέχνη του λόγου μοναδική, αρθρώνεται η διαλεκτική, με ασάλευτες μεθόδους και εσωτερική αυστηρότητα, τέτοια που να της επιτρέπει να κρίνει τη ρητορική και όλα τα παρακλάδια της. Ο «Θεαίτητος», ο «Σοφιστής», ο «Παρμενίδης», ο «Πολιτικός» και ο «Φίληβος», που ακολουθούν, την εξετάζουν λεπτομερειακά⁶²¹. Ωστόσο στην «Πολιτεία», έχουν ήδη γίνει αναφορές, για τις ιδιότητες του διαλεκτικού λόγου. Τέτοιος είναι, όταν δύναται να ενώνει τα πολλά σε ένα, και έπειτα να χωρίζει την ενότητα της έννοιας στα πολλά⁶²².

Στους «Νόμους», την ονομάζει ως, «*ἀκριβεστέραν παιδείαν*» και απαιτεί την κατοχή της από τους φύλακες, να μπορούν δηλαδή να χωρίζουν τα είδη των εννοιών και να τα

⁶²¹ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 325

⁶²² Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 325

συνοψίζουν πάλι σε ενότητες⁶²³, «μη μόνον δεῖν πρὸς τὰ πολλὰ βλέπειν δυνατὸν εἶναι, πρὸς δὲ τὸ ἐν ἐπιείεσθαι γινῶναι τε, καὶ γνόντα πρὸς ἐκεῖνο συντάξασθαι πάντα συνορῶντα» [Νόμοι965b]. Στο «Φίληβο»⁶²⁴, γίνεται λόγος για την πολλότητα και την ενότητα που υπάρχει σε κάθε αντικείμενο του λόγου, ενώ τέλος στον «Πολιτικό» και τον «Σοφιστή»⁶²⁵, γίνεται λόγος για το αμφίπλευρο έργο της διαλεκτικής να συναιρεί και να διαιρεί. Η διαλεκτική και το αντικείμενο της, η θεωρία των εννοιών, αποτελούν το βασικό πυλώνα της πλατωνικής φιλοσοφίας.

Αυτής της τέχνης, των διαιρέσεων και των συναγωγών, της διαλεκτικής είναι εραστής ο Σωκράτης, γιατί μ' αυτά μπορεί να μιλά και να σκέφτεται, «τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν» [266b]. Αυτή είναι η αληθινή τέχνη του σκέπτεσθαι, του γράφειν και του ομιλεῖν, και αυτή πρέπει να καλλιεργήσει ο κάθε εραστής του λόγου και κάθε επίδοξος εκφορέας του. Και όπως παρουσιάζει, ο Σωκράτης, τον εαυτό του στο «Συμπόσιο», ως μαθητή της Διοτίμας, όμοια και εδώ δηλώνει, ότι ως εραστής της διαλεκτικής, ακολουθά μαγεμένος εκείνον που κρατάει τις έννοιες.

Αυτόν που έχει τη δύναμη να βλέπει το ένα και τα πολλά και την ουσία τους, αυτόν παίρνει ξοπίσω, σαν να ακολουθά θεό, «ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἠγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἐν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄρᾶν, τοῦτον διώκω "κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο."» [266b]. Τέτοιους τεχνίτες του λόγου, τους ονομάζει διαλεκτικούς, «καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς» [266b-266c]. Ο θεῖος τεχνίτης του λόγου, είναι ο διαλεκτικός, ο συνάγων και διαιρών τις έννοιες και ο ευρίσκων σε αυτές ην ουσία των όντων. Έρχεται έτσι, μέσα σε μια φράση και πυκνώνεται, όλη η διδασκαλία της πλατωνικής Ακαδημίας.

⁶²³ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 326

⁶²⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 327

⁶²⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 327

Ε.3.4. Ο "ΔΙΑ ΑΤΟΠΟΥ ΑΠΑΓΩΓΗΣ" ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ

Τώρα φτάνει η στιγμή που κορυφώνεται η αντίθεση και η πάλη διαλεκτικής-ρητορικής. Αν λοιπόν ο τεχνίτης θείου λόγου, ονομάζεται διαλεκτικός, πώς άραγε θα πρέπει να ονομαστούν, ο Λυσίας και οι ομότεχνοί του, όπως ο Θρασύμαχος που αξιώνεται ως σοφός και ζει σαν βασιλιάς;, «τὰ δὲ νῦν παρὰ σοῦ τε καὶ Λυσίου μαθόντας εἶπε τί χρῆ καλεῖν· ἢ τοῦτο ἐκεῖνό ἐστιν ἢ λόγων τέχνη, ἢ Θρασύμαχος τε καὶ οἱ ἄλλοι χρώμενοι σοφοὶ μὲν αὐτοὶ λέγειν γεγόνασιν, ἄλλους τε ποιοῦσιν, οἳ ἂν δωροφορεῖν αὐτοῖς ὡς βασιλεῦσιν ἐθέλωσιν»[266c]. Πρόκειται για βαριά μομφή από την πλευρά του Πλάτωνα, αλλά όχι άτοπη. Η ρητορική διατείνεται πως καλλιεργεί το λόγο, μα στην ουσία οι εκπρόσωποί της, είναι αυτόκλητοι σοφοί που αγαπούν το χρήμα.

Ωστόσο γίνεται λόγος για τη ρητορία χωρίς αυτή να έχει οριστεί επακριβώς, όπως η διαλεκτική, και έρχεται τώρα η δεύτερη, η ερώσα των εννοιών, να ορίσει τι είναι ρητορική, το είδος του λόγου που εξασκούν με επιτυχία οι οπαδοί της, μα που ποτέ δεν μίλησαν για τις συντεταγμένες της, «**βασιλικοὶ μὲν ἄνδρες, οὐ μὲν δὴ ἐπιστήμονές γε ὧν ἐρωτᾷς. ...τὸ δὲ ῥητορικὸν δοκεῖ μοι διαφεύγειν ἔθ' ἡμᾶς**»[266c].

Όμως, τι απομένει από τη τέχνη του λόγου, αν αφαιρεθεί, η ουσία , - δηλαδή, ό,τι διδάσκει η διαλεκτική-, αναρωτιέται ο Σωκράτης, θα ήταν άραγε κάτι όμορφο, που δε θα είχε διαλεκτική, αλλά τέχνη;, «**πῶς φήεις; καλόν πού τι ἂν εἴη, ὃ τούτων ἀπολειφθὲν ὁμως τέχνη λαμβάνεται;**»[266d]. Ωστόσο, ό,τι και να είναι η ρητορική, πρέπει και αυτή να ορισθεί, ειδάλως δημιουργείται ανακολουθία λόγων, καθώς είναι νόμος να γνωρίζουμε καλά το αντικείμενο διαπραγμάτευσης, «**πάντως δ' οὐκ ἀτιμαστέον αὐτὸ σοί τε καὶ ἐμοί, λεκτέον δὲ τί μέντοι καὶ ἔστι τὸ λειπόμενον τῆς ῥητορικῆς**» [266d].

Σχήματα, κομψόεπεια, στολίδια, κανόνες και ρίμες· να, τι μένει αν αφαιρέσει κανείς από την τέχνη του λόγου την ουσία, την διαλεκτική. Αυτά είναι τα σύνεργα της ρητορικής, αυτά τα φθοροποιά εργαλεία της ουσίας των λόγων. Ολόκληρα εγχειρίδια και βιβλία γράφτηκαν από τους ρήτορες, για τούτα τα ψιμμύθια του λόγου και ο Πλάτων, δεν τα υποτιμά αυτά καθεαυτά, αλλά πολεμά την τάση μερικών να τα ανάγουν σε τέχνη του λόγου, στεκούμενα μόνα, χωρίς την ουσία των όντων.

Ας γίνει λοιπόν λόγος για τα μέσα της ρητορικής. Προοίμιο, διήγηση, μαρτυρίες και τεκμήρια, πιστοποίηση και παραπιστοποίηση δίδαξε ο Θεόδωρος ο Βυζάνιος,

«...προοίμιον μὲν οἶμαι πρῶτον ὡς δεῖ τοῦ λόγου λέγεσθαι ἐν ἀρχῇ... δεύτερον δὲ δὴ διήγησιν τινα μαρτυρίας τ' ἐπ' αὐτῇ, τρίτον τεκμήρια, τέταρτον εἰκότα· καὶ πίστωσιν οἶμαι καὶ ἐπιπίστωσιν λέγειν τὸν γε βέλτιστον λογοδαίδαλον Βυζάντιον ἄνδρα....ἔλεγχόν γε καὶ ἐπεξέλεγχον»[266d-267a]. Είναι ο υπαινιγμός, ο παρέπαινος και ο παράπονος που επινόησε ο Εύξηνος ο Πάριος, «τὸν δὲ κάλλιστον Πάριον Εὐξηνὸν ἐς μέσον οὐκ ἄγομεν, ὃς ὑποδήλωσιν τε πρῶτος ἠῦρεν καὶ παρεπαίνους--οἱ δ' αὐτὸν καὶ παραψόγους φασὶν ἐν μέτρῳ λέγειν μνήμης χάριν--σοφὸς γὰρ ἀνὴρ» [267a].

Ο Τεισίας και ο Γοργίας, δεν πρέπει να παραληφθούν· είναι αυτοί που έβαλαν τα φαινόμενα πάνω από την αλήθεια, αυτοί που δίδαξαν πως τα μικρά είναι μεγάλα και τανάπαλιν, τα παλιά καινούργια και αντιστρόφως και τέλος αυτοί που δίδαξαν τη συντομία των λόγων ή το μεγάλο μάκρος των πραγμάτων, ανάλογα με την περίσταση «Τεισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὔδειν, οἱ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τὰ τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ.... καινά τε ἀρχαίως τὰ τ' ἐναντία καινῶς, συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνηῦρον» [267a-267b].

Και η λίστα δεν τελειώνει, γιατί είναι και ο Ιππίας, ο Πρόδικος και ο Πώλος που έφερε δικά του επινοήματα· την διπλασιολογία, τη γνωματολογία και την καλλιπέπεια. Ο Πρωταγόρας, μίλησε για την ορθοέπεια και άλλα όμορφα στολίδια και ο Θρασύμαχος ο Χαλκηδόνιος, για τους λογους του οίκτου που προκαλούν το έλεος των δικαστών. Και είναι τέλος η επάνοδος, το τέλος του λόγου, που όλοι είναι σύμφωνοι με αυτόν, γιατί ξαναφέρνει στη μνήμη όσα ειπώθηκαν, «...Πρόδικος ...Ιππίαν... τὰ δὲ Πώλουδιπλασιολογίαν καὶ γνωμολογίαν καὶ εἰκονολογίαν... Πρωταγόρεια... ὀρθοέπειά, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλά. τῶν γε μὴν οἰκτρογόνων ἐπὶ γῆρας καὶ πενίαν ἐλκομένων λόγων κεκρατηκέσαι τέχνη μοι φαίνεται τὸ τοῦ Χαλκηδονίου σθένος.... τὸ δὲ δὴ τέλος τῶν λόγων κοινῇ πᾶσιν ἔοικε συνδεδογμένον εἶναι, ᾧ τινες μὲν ἐπάνοδον»[267b-267e].

Το χωρίο αυτό, θυμίζει έντονα τη συζήτηση του Σωκράτη και του ραψωδού Ίωνα, στον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνα, όταν ο δεύτερος διατεινόταν πως είχε την ικανότητα να γεμίζει τα μάτια του με δράκυα όταν το χωρίο ήταν σχετικό με πάθη και άλοτε πάλι όταν απήγγελνε κάτι τρομακτικό, να σηκώνονται τα μαλλιά του από τον τρόπο και να τον πιάνει ταχυπαλμία⁶²⁶, «ἐγὼ γὰρ ὅταν ἐλείνόν τι λέγω, δακρῶν

⁶²⁶ Moretti J.C., 2003: 29

ἐμπίμπλονται μοι οἱ ὀφθαλμοί: ὅταν τε φοβερὸν ἢ δεινόν, ὀρθαὶ αἱ τρίχες ἴστανται ὑπὸ φόβου καὶ ἡ καρδία πηδᾷ»[Ιων 535c].

Θυμίζει ακόμα την ἀρνήσή του Σωκράτη στην «Απολογία» να χρησιμοποιήσει όλα αυτά τα τεχνάσματα για να προκαλέσει οἶκτο και την απροκάλυπτη επίθεση ἐνάντια στους δικαστές που συγκινούνταν, ἀπὸ τα δικανικά τερτίπια. Δεν καταδέχτηκε οὔτε τους δικαστές να ικετεύσει με δάκρυα στα μάτια, οὔτε παιδιά και φίλους ν' ανεβάσει στο βῆμα για την πρόκληση οἶκτου, οὔτε τίποτα ἀπ' όλα αυτά θεωρώντας τα ἀνάξια του ονόματός του⁶²⁷, *«ἰκέτευσε τοὺς δικαστὰς μετὰ πολλῶν δακρῦων, παιδία τε αὐτοῦ ἀναβιβασάμενος ἵνα ὄτι μάλιστα ἐλεηθῆι, καὶ ἄλλους τῶν οἰκείων καὶ φίλων πολλοὺς, ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἄρα τούτων ποιήσω, καὶ ταῦτα κινδυνεύων, ὡς ἂν δόξαιμι, τὸν ἔσχατον κίνδυνον... πρὸς δ' οὖν δόξαν καὶ ἐμοὶ καὶ ὑμῖν καὶ ὅλη τῇ πόλει οὗ μοι δοκεῖ καλὸν εἶναι ἐμὲ τούτων οὐδὲν ποιεῖν ...ἔστί τῷ Σωκράτῃ διαφέρειν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων»*[Απολ.34c-35a].

Αραδιασμένα ονόματα και τεχνάσματα με τρόπο επιτηδευμένο ἀπὸ το Σωκράτη, ὥστε να καταδεικνύεται ο «κοντόφθαλμος» ρητορικός λόγος και η εμμονική τάση των ρητόρων για τα σχήματα και την τεχνική του λόγου, ὄχι ὁμως για την οὐσία του. Θέλει να υπογραμμίσει την αποκλειστική μέριμνα της κρατούσης ρητορικής για την διέγερση και την χειραγώγηση του συναισθήματος των ακροατῶν, το ενδιαφέρον για την μορφολογία που υπηρετεῖ αὐτήν την ἐπιδίωξη και κατ' ἐπέκτασιν την ἀδιαφορία για ὅ,τι σχτίζεται με την λογική ἀπόδειξη και ἐν τέλει με την ἀλήθεια⁶²⁸. Αὐτά μένει να ἐξετασθῶν ὑπὸ το φῶς της κριτικής, *«ταῦτα δὲ ὑπ' ἀγῶς μᾶλλον ἴδωμεν, τίνα καὶ πότ' ἔχει τὴν τῆς τέχνης δύναμιν»* [268a].

Τα παραδείγματα του γιατροῦ, του μουσικού και του ποιητῆ, θα καταδείξουν, πόσο γελοία εἶναι η τεχνική μὀρφωση, ἀν κάποιος δε γνωρίζει το σε ποιον, πότε και σε ποιο μέτρο πρέπει να τη χρησιμοποιεῖ. Ἐστω του λέει πως ἐρχεται κάποιος και ἰσχυρίζεται πως μπορεί να ζεσταίνει, να κρυώνει, να αρρωσταίνει και να γιαίνει το σῶμα, και ἐπειδὴ γνωρίζει αὐτά, ἔχει την ἀξίωση να λέγεται γιατρός και να μεταδίδει τη γνώση της ιατρικής· δε θα ρωτηθεῖ σε ποιούς, πότε και σε ποιο μέτρο μπορούν να ἐφαρμόζονται αὐτές οι γνώσεις;», *«... εἴ τις προσελθὼν ...εἶποι ὅτι "ἐγὼ ἐπίσταμαι τοιαῦτ' ἅττα σῶμασι*

⁶²⁷ Σαμαράς Θ., 2003: 223-225

⁶²⁸ Ράμφος Στ., 2003: 161

προσφέρειν, ὥστε *θερμαίνειν* τ' ἐὰν βούλωμαι καὶ *ψύχειν*, καὶ ἐὰν μὲν δόξη μοι, *ἐμείν* ποιεῖν, ἐὰν δ' αὖ, κάτω *διαχωρεῖν*, καὶ *ἄλλα πάμπολλα τοιαῦτα*: καὶ *ἐπιστάμενος* αὐτὰ *ἀξιῶ* *ιατρικὸς* εἶναι καὶ *ἄλλον ποιεῖν* ᾧ ἂν τὴν τούτων *ἐπιστήμην παραδῶ*, " ... *Φαῖδ*: τί δ' ἄλλο γε ἢ ἐρέσθαι εἰ προσεπίσταται καὶ *οὔστινας* δεῖ καὶ *ὁπότε* ἕκαστα τούτων ποιεῖν, καὶ *μέχρι ὁπόσου*;"[268a-268b].

Αν αυτός δεν μπορεί να απαντήσει, αλλά επιμένει να λέγεται γιατρός, τότε κατά το Φαίδρο, θα τον θεωρήσουν για τρελό που πήρε στα χέρια του βιβλίο ή φάρμακα και εξασκεί κομπογιανντισμό, «*εἰπεῖν ἂν οἶμαι ὅτι μαίνεται ἄνθρωπος, καὶ ἐκ βιβλίου ποθεν ἀκούσας ἢ περιτυχὼν φαρμακίοις* *ιατρὸς οἶεται* γεγονέναι, *οὐδὲν ἐπαῖων* τῆς *τέχνης*»[268c]. Με αυτά τα λόγια ωστόσο, χωρίς να το καταλαβαίνει ο Φαίδρος κατηγορεῖ και τον εαυτό του, γιατί και ο ίδιος περιφερόταν με το λόγο του Λυσία ανα χείρας, θαμπωμένος από τα «σοφά» λόγια. Πρωτίστως όμως, κατακρίνεται ο Λυσίας και οι ομοτεχνοί του, ως κομπογιαννίτες του λόγου.

Αν πάλι έρθει ένας τέτοιος, μπρος στους τραγικούς, Σοφοκλή και Ευριπίδη και ισχυριστεί, πώς να δύναται για τα μικρά να φτιάξει μεγάλο λόγο και το αντίθετο, πως μπορεί να φτιάξει λόγους οίκτου και απειλής και πως επειδή ακριβώς, γνωρίζει αυτά είναι και ο ίδιος τραγωδός, τι θα του απαντούσαν άραγε; Σίγουρα θα τον περιγελούσαν , λέει ο Φαίδρος, γιατί τραγωδία, δεν είναι υφολογική προσαρμογή στις περιστάσεις αλλά, «*τραγωδίαν ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν τούτων σύστασιν* *πρέπουσαν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὄλῳ συνισταμένην*»[268d], δηλαδή σύνθεση με ενότητα νοημάτων και πράξεων και συνέπεια τόσο αναμεταξύ τους, όσο και ως προς όλο το δημιούργημα.

Το τρίτο παράδειγμα το παίρνει ο Σωκράτης από τη μουσική. Είναι δυνατόν κάποιος να ξέρει να κουρδίζει ένα όργανο με τρόπο άριστο, αυτό όμως δεν τον καθιστά μουσικό. Οι τεχνικές γνώσεις είναι φυσικά αναγκαίες για την αρμονία, αλλά δεν είναι η ίδια η αρμονία.

Και από τα τρία παραδείγματα, βγαίνει κοινό συμπέρασμα. Όταν χωρίζεται το τεχνικό μέρος, από την ουσία του λόγου, το αποτέλεσμα είναι φαιδρό. Η ρητορική, αυτή ακριβώς την τακτική ακολουθεί. Μεταχειρίζεται πλήθος τεχνικῶν λεκτικῶν σχημάτων, ρίχνοντας το «βάρος», της επιστημοσύνης της σε αυτά και όχι στην ουσία των λεγομένων, και έτσι μπορεί κάποιες φορές να κερδίζει τις εντυπώσεις αλλά όχι την αλήθεια.

Ο Περικλής και ο Άδραστος, χρησιμοποιούνται τώρα ως παραδείγματα ανθρώπων που κατόρθωσαν να συγκεράσουν τα τεχνάσματα της ρητορικής, με τη φιλοσοφία. Ο λόγος τους προσωποποιείται μέσα στο διάλογο Σωκράτη –Φαίδρου, και η παρεμβολή τους σε αυτό το σημείο δεν είναι τυχαία. Αν η ρητορική, δε μπορεί εν τέλει να φτάσει, στο σημείο που θα ήθελε ο Πλάτων, να γίνει δηλαδή το συγκέρασμα φιλοσοφίας και διαλεκτικής, τουλάχιστον ας παραμείνει σε ένα υψηλό επίπεδο, ακολουθώντας τα χνάρια Περικλή και Αδράστου, και όχι εκείνα του Λυσία.

Αφού ορίστηκε, έστω και λειψά, η ρητορική -λόγω της δικής της ανεπάρκειας-, μένει τώρα να φανεί, το πώς θα μπορούσε κάποιος ν' αποκτήσει την τέχνη του αληθινού πειστικού ανθρώπου, «*ἀλλὰ δὴ τὴν τοῦ τῶ ὄντι ῥητορικοῦ τε καὶ πιθανοῦ τέχνην πῶς καὶ πόθεν ἂν τις δύναίτο πορίσασθαι;*»[269d]

Ε.3.5. Η ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΩΣ ΑΛΗΘΙΝΗ ΤΕΧΝΗ-ΠΡΟΣΑΡΜΟΓΗΣ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ ΨΥΧΗΣ

Κατά το Σωκράτη τρία πράγματα πρέπει να συντρέξουν, για να γίνει κάποιος τέλειος αγωνιστής στους λόγους, δεινός ρήτορας. Αρχικά πρέπει να υπάρχει μια φυσική ρητορική κλίση, ένα έμφυτο ταλέντο, έπειτα σε αυτό θα πρέπει να προστεθεί γνώση και επιστημοσύνη και τέλος να εξασκηθεί κανείς με άσκηση και μελέτη⁶²⁹. Παρόμοιες θέσεις εκφράζει και ο Ισοκράτης στο λόγο του «Κατά των Σοφιστών»⁶³⁰, λέγοντας πως η τεχνική τριβή και η εκπαίδευση είναι ωφέλιμη αλλά όχι σε αυτούς που δεν έχουν έμφυτη κλίση«*ἡ δὲ παιδευσὶς τοὺς μὲν τοιοῦτους τεχνικωτέρους καὶ πρὸς τὸ ζητεῖν εὐπορωτέρους ἐποίησεν, οἷς γὰρ νῦν ἐντυγχάνουσι πλανώμενοι, ταῦτ' ἐξ ἐτοιμοτέρου λαμβάνειν αὐτοὺς ἐδίδαξεν, τοὺς δὲ καταδεεστέραν τὴν φύσιν ἔχοντας ἀγωνιστὰς μὲν ἀγαθοὺς ἢ λόγων ποιητὰς οὐκ ἂν ἀποτελέσειεν, αὐτοὺς δ' ἂν αὐτῶν προαγάγοι καὶ πρὸς πολλὰ φρονιμωτέρως διακεῖσθαι ποιήσειεν*»⁶³¹[13.15].

⁶²⁹ Taylor A.E., 2009: 364 και Ferrari G.R.F.,1987: 76

⁶³⁰ McAdon B., 2010

⁶³¹ Norlin G.,1980

Λυσίας, Θρασύμαχος και λοιποί ομότεχνοι, δεν αποτελούν παραδείγματα προς μίμηση, γιατί δεν κατέχουν και τα τρία χαρακτηριστικά του ρήτορα σε υψηλό επίπεδο. Αντίθετα, αν πρέπει κάποιος να δοθεί αναγκαστικά ως παράδειγμα, αυτός θα ήταν ο Περικλής, «τὸ μὲν *δύνασθαι*, ὃ Φαῖδρε, ὥστε *ἀγωνιστὴν τέλος γενέσθαι*, ... εἰ μὲν σοι ὑπάρχει φύσει *ρήτορικῶ* εἶναι, ἔση *ρήτωρ ἐλλόγιμος*, προσλαβὼν *ἐπιστήμην* τε καὶ *μελέτην*, ὅτου δ' ἂν ἐλλείπης τούτων, ταύτη *ἀτελής ἔση*. ὅσον δὲ αὐτοῦ τέχνη, οὐχ ἢ *Λυσίας* τε καὶ *Θρασύμαχος* πορεύεται δοκεῖ μοι φαίνεσθαι ἢ μέθοδος.... κινδυνεύει, ὃ ἄριστε, *εἰκότως ὁ Περικλῆς πάντων τελεώτατος εἰς τὴν ῥητορικὴν γενέσθαι*»[269d-269e]. Ο Περικλής που καταπολεμήθηκε πολύ με τον «Γοργία»⁶³², αναγνωρίζεται τώρα ως ικανός ρήτορας και άξιος μίμησης. Αυτό δε σημαίνει πως ο Πλάτων άλλαξε ριζικά τις θέσεις του, αλλά ότι αναγνωρίζει στο πρόσωπό του υπεροχή, έναντι των υπολοίπων ρητόρων. Ο Περικλής, αποτελεί παράδειγμα συγκερασμού ρητορικής και διαλεκτικής.

Η φιλοσοφία και οι θεράποντές της, συχνά δέχονταν κριτική για εξάσκηση «αδολεσχίας», φλυαρίας και «μετεωρολογίας». Ο Περικλής, ωστόσο, ήταν εκ φύσεως ικανός, αλλά και «μετεωρολογίας ἐμπλησθεῖς»[270a], καθώς υπήρξε μαθητής του Αναξαγόρα⁶³³. Ωστόσο κατόρθωσε να συγκεράσει ρητορική και φιλοσοφία, καθώς η θητεία του δίπλα στον Αναξαγόρα, τον εξοικίωσε με τις λογικές κατηγορίες της φιλοσοφίας, τις οποίες και χρησιμοποίησε μετέπειτα στην τέχνη του λόγου, «καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ *διανοίας* ἀφικόμενος, ὧν δὴ περὶ τὸν πολλὸν λόγον ἐποιεῖτο *Ἀναξαγόρας*, ἐντεῦθεν *εἴλκυσε ἐπὶ τῶν λόγων τέχνην* τὸ πρόσφορον αὐτῇ» [270a].

Πολιτική και ρητορική λοιπόν, αν αξιώνουν κάτι καλύτερο, από λογοκοπία και δημαγωγία, οφείλουν να μεταλάβουν τη φιλοσοφία. Γιατί και η ρητορική, πρέπει να ακολουθήσει δρόμους επιστημοσύνης, όπως κάθε πνευματική δραστηριότητα που σέβεται τον εαυτό της· τέτοια είναι για παράδειγμα η ιατρική. Πρώτα αποκτά τη γνώση του ανθρωπίνου σώματος και ύστερα εξασκεί σε αυτό, τα ιατρικά τεχνικά μέσα που διαθέτει, όπως είναι λόγου χάριν τα φάρμακα⁶³⁴. Αντίστοιχα, η ρητορική, οφείλει να γνωρίσει σε βάθος το αντικείμενο που διαχειρίζεται με τους λόγους. Αυτό δεν είναι άλλο από την ανθρώπινη ψυχή. Η ρητορική καλείται τώρα, εκτός από τη διαλεκτική να γνωρισθεί και με τη θεωρία της ψυχής, «ὁ αὐτός που τρόπος τέχνης *ιατρικῆς* ὅσπερ και

⁶³²Williams B., 2001 : 28, Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 339

⁶³³ Taylor A.E., 2009: 365, Παππάς Στ., Δημόπουλος Τ., Ελεοπούλου Κ., 1975: 17

⁶³⁴ Taylor A.E., 2009: 365

ρήτορικής...έν ἀμφοτέραις δεῖ διελέσθαι φύσιν, σώματος μὲν ἐν τῇ ἐτέρα, ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἐτέρα, εἰ μέλλεις,τῇ δὲ λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους πειθῶ ἦν ἂν βούλη καὶ ἀρετὴν παραδώσειν» [270b].

«*Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἶει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;*»[270c]. Πρώτα τώρα, ο Σωκράτης, πώς μπορεί κάποιος να μιλήσει για τη θεωρία της ψυχῆς και τη φύση της αν πρώτα δεν κατανοήσει, τη φύση του σύμπαντος. Επομένως καθαρή ρητορική τέχνη, έτσι όπως την άσκησε ο Περικλής, δύναται να παραχθεί, μόνο με την πρότερη γνώση της κοσμολογίας. Η αξίωση αυτή της περί ὅλου φύσεως γνώσης, δεν αναλύεται εδώ βαθύτερα, αλλά τίθεται ως αίτημα· αυτό θα γίνει αργότερα με τον «Τίμαιο»⁶³⁵.

Ωστόσο το χωρίο αυτό, αποτέλεσε αντικείμενο έντονου προβληματισμού μεταξύ των πλατωνικών μελετητών. Η ένσταση που διατυπώνεται, αφορά τη φράση, «*τῆς τοῦ ὅλου φύσεως*»· πολλοί, δεν δέχονται την προηγηθείσα παρατειθέμενη ερμηνεία περί της φύσεως του σύμπαντος, αλλά σχετίζουν τη φράση αυτή με την «*τῆς τοῦ ὅλου φύσεως*» της ψυχῆς, καθ' ότι και περί ης ο λόγος στην πλειονότητα του κειμένου⁶³⁶. Μολαταύτα η ανθρώπινη ψυχή, ορώμενη ως μικρογραφία της ψυχικής υποστάσεως, ως μια έκφανση κατώτερης βαθμίδας αυτού που μπορεί να ειπωθεί ως ψυχική ολότητα, αίρει αυτομάτως το δίλλημα της σωστής ερμηνείας⁶³⁷.

Αυτή η δυσκολία του "ὅλου" της φράσεως αναβαθμείται από τα ὅρια της ανθρώπινης ψυχῆς στα ὅρια του σύμπαντος, ανακαλώντας το χωρίο του «Γοργία», όπου ο Πλάτων δοξολογεί την ενότητα του κόσμου, όπου θεοί και άνθρωποι, γη και ουρανός αποτελούν, το ένα και το ενιαίο⁶³⁸, «*καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν*»[507e-508a].

Ωστόσο αν θέλουμε να μιλήσουμε για τη φύση της ψυχῆς, θα πρέπει πρώτα να εξετασθεῖ διαλεκτικά, αν η ψυχή είναι κάτι απλό ή σύνθετο⁶³⁹, «*πρῶτον μὲν, ἀπλοῦν ἢ πολυειδές*»[270d]. Αν είναι κάτι απλό, θα πρέπει να εξετασθεῖ τι είδους δύναμη, μπορεί να εξασκεῖ πάνω σε άλλα ὄντα καθώς και τι είδους δύναμη μπορεί να δεχτεῖ, «*ἂν μὲν*

⁶³⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 342

⁶³⁶ Herter H., 1976: 25

⁶³⁷ Herter H., 1976: 33

⁶³⁸ Herter H., 1976: 34

⁶³⁹ Herter H., 1976: 31

ἀπλοῦν ἢ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ» [270d]. Αν πάλι είναι το αντικείμενο της εξέτασης είναι πολυειδές, τότε τα είδη του, πρέπει να διαχωρισθούν με σαφήνεια, και να εξετασθεί το καθένα ως απλό, να οριθεί δηλαδή στο καθένα τι δύναμη εξασκεί και τι δύναμη δέχεται, «*ἐὰν δὲ πλείω εἶδη ἔχη, ταῦτα ἀριθμησάμενον, ὅπερ ἐφ' ἑνός, τοῦτ' ἰδεῖν ἐφ' ἑκάστου, τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ;*»[270d]. Αυτή η μέθοδος, πρέπει να ακολουθηθεί για να κατανοηθεί η φύση ενός πράγματος και εν προκειμένω της ψυχῆς. Αλλιῶς, το ὅλο εγχείρημα μοιάζει με «*τυφλοῦ πορεία*»[270e].

Ρητορική και λογογραφία, που αξιώνουν τιμή, οφείλουν, να καταδείξουν την ουσία και τη φύση της ψυχῆς, γιατί οι λόγοι σε αυτή απευθύνονται, «*τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως τούτου πρὸς ὃ τοὺς λόγους προσοίσει· ἔσται δὲ που ψυχὴ τοῦτο*»[270e]. Η προσπάθεια του παραδιδόντος με τέχνη λόγου, είναι ὅλη στραμμένη στην ψυχὴ, γιατί σε αυτή προσπαθεῖ να σπείρει την πεποίθηση, «*οὐκοῦν ἢ ἄμιλλα αὐτῷ τέταται πρὸς τοῦτο πᾶσα· πειθῶ γὰρ ἐν τούτῳ ποιεῖν ἐπιχειρεῖ* » [271a].

Ἐτσι κάθε Λυσίας, Θρασύμαχος και εν γένει κάθε επίδοξος εκφορέας και δάσκαλος του λόγου, οφείλει πριν τον εκφέρει να ἔχει μελετήσει την ουσία και τη φύση της ψυχῆς. Ὄταν θα γίνει αυτό, θα πρέπει να εξετασθεί το ποιεῖν και το πάσχειν της ψυχῆς, δηλαδή τι δύναμη εξασκεί και τι δύναμη δέχεται και ἀπὸ ποια πηγὴ. Αν τέλος η τέχνη του λόγου δεν κατορθώσει, ἀφοῦ πρώτα ορίσει τα γένη των λόγων και της ψυχῆς, να προσαρμόσει τα μεν με τα δε, τότε δε θα κατορθώσει να μεταδώσει στην ψυχὴ την ουσία των πραγμάτων. Η συναλληλία ψυχῆς και λόγου, τίθεται ως ἀπαραίτητος ὅρος για την τέχνη του λόγου και την επίτευξη της πειθού⁶⁴⁰, «*δῆλον ἄρα ὅτι ὁ Θρασύμαχος τε καὶ ὃς ἂν ἄλλος σπουδῆ τέχνην ῥητορικὴν διδῶ, πρῶτον πάση ἀκριβείᾳ γράψει τε καὶ ποιήσει ψυχὴν ἰδεῖν, πότερον ἐν καὶ ὅμοιον πέφυκεν ἢ ... πολυειδές· ...δεύτερον δὲ γε, ὅτῳ τί ποιεῖν ἢ παθεῖν ὑπὸ τοῦ πέφυκεν...τρίτον δὲ δὴ διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα δίεισι πάσας αἰτίας, προσαρμόττων ἕκαστον ἑκάστῳ καὶ διδάσκων οἷα οὔσα ὑφ' οἷων λόγων δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἢ μὲν πείθεται, ἢ δὲ ἀπειθεῖ*»[271a-271b].

Το νέο ζήτημα που προκύπτει τώρα είναι, «*ὡς δὲ δεῖ γράφειν, εἰ μέλλει τεχνικῶς ἔχειν*»[271c], πως δηλαδή πρέπει κανεὶς να γράφει, αν επιθυμεῖ αὐτὸ να εγκλείει τέχνη.

⁶⁴⁰ Schleiermacher F.,1959(:) 10, Reeve D. C., 2011

Ο Σωκράτης, αρχίζει λέγοντας τα εξής. Αφού ο λόγος έχει τη δύναμη να «ψυχαγωγεί», ο επιθυμών να γίνει δεινός ρήτορας, αληθινός τεχνίτης του λόγου, θα κατακτήσει αυτή τη δύναμη, μόνο εφόσον διακρίνει τα είδη της ψυχής, «*ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἶδη ἔχει*»[271c-271d]. Μέχρι τώρα η "ψυχαγωγία" δόθηκε ως ορισμός στην ρητορική με την έννοια, ότι αυτή δύναται να επιδρά στην ψυχή και να την καθοδηγεί και ως έχουσα τέτοια φύση, δύναται επιπροσθέτως να εξαπατά, αν ο χειριστής της ρητορικής έχει τέτοια πρόθεση και ικανότητα.

Ωστόσο τώρα η έννοια της "ψυχαγωγίας" εμβαθύνεται από το Σωκράτη και ως γνήσια ρητορική, ως ουσιαστική "ψυχαγωγία", δηλώνεται η τέχνη εκείνη που δύναται να κοινωνεί την αλήθεια προσαρμόζοντας τον λόγο στην δεκτικότητα της κάθε ψυχής ή ακόμα καλύτερα καθοδηγώντας την ψυχή με τους κατάλληλους γι' αυτήν λόγους⁶⁴¹. Η ρητορική - έτσι όπως την νιώθει ο Πλάτων-, δεν είναι πλέον μια ψεύδο-τέχνη, μια "άτεχνος τριβή" εξαπάτησης, αλλά η τέχνη ιχνηλάτησης της αλήθειας στην ψυχή του καθενός.

Στο διάλογο, έχει ήδη επιτελεστεί με επιτυχία η "ψυχαγωγία" του Φαίδρου από τον Σωκράτη. Το ίδιο το σκηνικό με τα τρεχούμενα νερά του Ιλισσού και το μυσταγωγικό περιβάλλον και η αφήγηση των μύθων, αποτέλεσε τη βάση της "Ψυχαγωγίας" του νέου, ο οποίος παρ' ότι έσυρε των εραστή των λόγων Σωκράτη εκτός των τειχών, αφέθηκε μετέπειτα ο ίδιος παρασυρμένος από τα λόγια του δασκάλου του.

Η ψυχή αποτελείται από το λογιστικό, το επιθυμητικό και το θυμοειδές. Πάνω σε αυτή τη διάκριση στηρίχθηκε η παλινωδία και η «Πολιτεία»⁶⁴². Η μέχρι τώρα ρητορική παραγωγή, αναμοχλεύοντας τα πάθη, ασχολείτο με την παθολογία της ψυχής, δηλαδή με τα δυο κατώτερα είδη της. Όμως σκοπός της πραγματικής παιδείας, πρέπει να είναι η υπόταξη επιθυμητικού και θυμοειδούς, από το λογιστικό, δηλαδή από το νου. Σε αυτόν πρέπει να στοχεύει και η καθαρή ρητορική.

Εφόσον εμπεδωθούν τα είδη της ψυχής, θα πρέπει η γνώση να γίνει πράξη και να συντεθούν λόγοι που αρμόζουν στα είδη της ψυχής. Τώρα απαιτείται εφαρμογή της διαλεκτικής στην πράξη, να μπορεί να παράγει κατάλληλο λόγο κατά το χαρακτήρα του

⁶⁴¹ Asmis E., 1986: 156

⁶⁴² Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 357

καθενός, και έτσι να πετυχαίνει στο να πείθει⁶⁴³, «ἔστιν οὖν τόσα και τόσα, και τοῖα και τοῖα, ὅθεν οἱ μὲν τοιοῖδε, οἱ δὲ τοιοῖδε γίνονται· τούτων δὲ δὴ οὕτω διηρημένων, λόγων αὖ τόσα και τόσα ἔστιν εἶδη, τοιόνδε ἕκαστον. οἱ μὲν οὖν τοιοῖδε ὑπὸ τῶν τοιῶνδε λόγων διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν ἐς τὰ τοιάδε εὐπειθεῖς, οἱ δὲ τοιοῖδε διὰ τὰδε δυσπειθεῖς· δεῖ δὴ ταῦτα ἱκανῶς νοήσαντα, μετὰ ταῦτα θεώμενον αὐτὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε και πραττόμενα, ὁζέως τῇ αἰσθήσει δύνασθαι ἐπακολουθεῖν... ὅταν δὲ εἰπεῖν τε ἱκανῶς ἔχη οἶος ὑφ' οἷων πείθεται, παραγιγνόμενόν τε δυνατὸς ἢ διαισθανόμενος ἑαυτῷ ἐνδείκνυσθαι ὅτι οὗτός ἐστι και αὕτη ἡ φύσις περὶ ἧς τότε ἦσαν οἱ λόγοι, νῦν ἔργῳ παροῦσά οἱ, ἢ προσοιστέον τούσδε ὧδε τοὺς λόγους ἐπὶ τὴν τῶνδε πειθῶ» [271d-272a].

Όταν όλα αυτά κατακτηθούν, όταν εμπεδωθούν τα εἶδη της ψυχῆς, οι προσήκοντες σε αυτά λόγοι, και η δυνατότητα εφαρμοσμένης συναλληλίας τους, τότε και μόνο τότε, πρέπει ν' αποκτήσει κανεὶς γνώση του πότε πρέπει να μιλά και πότε να σιωπᾷ, πότε να μακραίνει και πότε να συντομεύει το λόγο, πότε να προσδίδει οἶκτο, πότε απειλή και γενικά πότε να χρησιμοποιεῖ όλα τα βοηθητικά μέσα, «ταῦτα δ' ἤδη πάντα ἔχοντι, προσλαβόντι καιροὺς τοῦ πότε λεκτέον και ἐπισχετέον, βραχυλογίας τε αὖ και ἔλεινολογίας και δεινώσεως ἐκάστων τε ὅσα ἂν εἶδη μάθη λόγων, τούτων τὴν εὐκαιρίαν τε και ἀκαιρίαν διαγνόντι, καλῶς τε και τελέως ἐστὶν ἡ τέχνη ἀπειργασμένη, πρότερον δ' οὐ»[272a]. Ό,τι λοιπὸν πρόταξε η παραδοσιακὴ ρητορικὴ ἐπεται τώρα της εἰδολογικῆς γνώσης των ὄντων και των ανθρώπων.

Στη συνέχεια εμφανίζεται και πάλι, το ζήτημα που ἔχει μέχρι τώρα μερικῶς εξετασθεῖ, αν δηλαδή ο ρήτορας, πρέπει να ἔχει αληθινὴ γνώση ἢ ὄχι για αὐτό που πραγματεύεται.

Οι θεράποντες της ρητορικῆς, ισχυρίζονται λοιπὸν, πως δεν εἶναι ἀνάγκη να μακραίνει ο νους και ν' αναζητᾷ τη φύση των ὄντων, τη φύση των λόγων, τα εἶδη λόγου και ψυχῆς κ.ο.κ., για να παράξει λόγο με τέχνη. Αὐτός που μέλλει να γίνεῖ ρήτορας, δεν εἶναι ἀνάγκη να ξέρει την ἀλήθεια, το δίκαιο ἢ το καλό τη φύση των ανθρώπων και των ὄντων, γιατί στα δικαστήρια, κανεὶς δε νοιάζεται για το τι εἶναι ἀλήθεια, ἀλλά για το τι φαίνεται ἢ μπορεί να φανεῖ ως ἀλήθεια. Σε κάθε περίπτωση προς επικούρηση του σκοποῦ πρέπει να ομιλεῖ κανεὶς για ὅσα φαίνονται αληθινά και ὄχι κατ'ἀνάγκη εἶναι,

⁶⁴³ Ferrari G.R.F.,1987: 5

«*φασὶ τοίνυν οὐδὲν οὕτω ταῦτα δεῖν σεμνύνειν οὐδ' ἀνάγειν ἄνω μακρὰν περιβαλλομένους· παντάπασι γάρ, ὃ καὶ κατ' ἀρχὰς εἶπομεν τοῦδε τοῦ λόγου, ὅτι οὐδὲν ἀληθείας μετέχειν δέοι δικαίων ἢ ἀγαθῶν περὶ πραγμάτων, ἢ καὶ ἀνθρώπων γε τοιούτων φύσει ὄντων ἢ τροφῇ, τὸν μέλλοντα ἰκανῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι. τὸ παράπαν γὰρ οὐδὲν ἐν τοῖς δικαστηρίοις τούτων ἀληθείας μέλειν οὐδενί, ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ· τοῦτο δ' εἶναι τὸ εἰκός, ᾧ δεῖν προσέχειν τὸν μέλλοντα τέχνη ἐρεῖν. οὐδὲ γὰρ αὐτὰ <τὰ> πραχθέντα δεῖν λέγειν ἐνίοτε, ἐὰν μὴ εἰκότως ἢ πεπραγμένα, ἀλλὰ τὰ εἰκότα, ...τὸ δὴ εἰκὸς διωκτέον εἶναι, πολλὰ εἰπόντα χαίρειν τῷ ἀληθεῖ· τοῦτο γὰρ διὰ παντὸς τοῦ λόγου γιγνόμενον τὴν ἅπασαν τέχνην πορίζειν»[272d-273a].*

Ἀραγε ὁμῶς το «εἰκός», δεν εἶναι κατ' οὐσίαν το αληθές για τη γνώμη του πλήθους; Ο Φαίδρος, ο τριμμένος μέσα στα σαλόνι της ρητορικής καταφάσκει. Φαίνεται πως ο Τεισίας, σε τούτη την παραδοχή, βασίστηκε για το παρακάτω ευφυολόγημά του. Ο Σωκράτης το μεταχειρίζεται για να δείξει τη σαθρότητα του παραδοσιακού ρητορικού λόγου. Ἐστω λοιπόν, πως αδύνατος μα θαρραλέος, χειροδίκησε εναντίον δυνατού και δειλού, και έτσι βρέθηκαν στο δικαστήριο. Τότε ούτε ο ένας , ούτε ο άλλος θα ομολογεί την πραγματική αλήθεια, ο μεν πρώτος για να μην καταδικαστεί, ο δε άλλος για να μη φανεί η δειλία του στο πλήθος, ότι δηλαδή αυτός ο μεγαλόσωμος ξυλοκοπήθηκε από αδύναμο. Η ρητορική, κατάληγει ο Σωκράτης, αυτά τα επιχειρήματα φέρνει, «...ἐὰν τις ἀσθενὴς καὶ ἀνδρικός ἰσχυρὸν καὶ δειλὸν συγκόψας, ...εἰς δικαστήριον ἄγεται, δεῖ δὴ τάληθές μὴδέτερον λέγειν, ἀλλὰ τὸν μὲν δειλὸν μὴ ὑπὸ μόνου φάναι τοῦ ἀνδρικοῦ συγκεκόφθαι, τὸν δὲ τοῦτο...», *ᾧ δ' ἂν ἐγὼ τοιόσδε τοιῶδε ἐπεχείρησα;*.... *καὶ περὶ τᾶλλα δὴ τοιαῦτ' ἄττα ἐστὶ τὰ τέχνη λεγόμενα*»[273b-273c].

Ἀραγε μάταια ἐπιώθηκε ὅ, τι ἐπιώθηκε, εἶναι ὅλα τόσο ἀνώφελα μπροστά στο εἰκός; Ο Τεισίας θα σαρώσει τα πάντα; Ὁχι· γιατί αυτό που λέει ἐρχεται προς ἐπίρρωση των λογῶν του Σωκράτη. Ο δεύτερος στο σχετικό χωρίο που πραγματευόταν το αναγκαῖο ἢ μὴ κατέχειν του ἀληθοφανοῦς ἀπὸ το ρήτορα, ἐδείξε πως αὐτό βρῖσκει ἀνταπόκριση στους πολλούς, γιατί μοιάζει με την ἀλήθεια, «*Τεισία, πάλαι ἡμεῖς, πρὶν καὶ σὲ παρελθεῖν, τυγχάνομεν λέγοντες ὡς ἄρα τοῦτο τὸ εἰκὸς τοῖς πολλοῖς δι' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς τυγχάνει ἐγγιγνόμενον*»[273d].

Ὅμως κατέδειξαν ἀκόμα, πως ἐκεῖνος που γνωρίζει την ἀλήθεια, ἐκεῖνος μονάχα μπορεῖ να διακρίνει το πραγματικά ἀληθές ἀπὸ το εἰκός, «*τὰς δὲ ὁμοιότητας ἄρτι*

δηήλομεν ὅτι πανταχοῦ ὁ τὴν ἀλήθειαν εἰδὼς κάλλιστα ἐπίσταται εὐρίσκειν[273d]. Επομένως το ζήτημα ξαναγυρίζει στην αλήθεια των λόγων, και η αλήθεια επιτάσσει εξέταση των ειδών των φύσεων, των ειδών των λόγων ...κ.ο.κ. Επιτάσσει το μακρύ και τραχύ δρόμο, «*ταῦτα δὲ οὐ μὴ ποτε κτήσεται ἄνευ πολλῆς πραγματείας*» [273e].

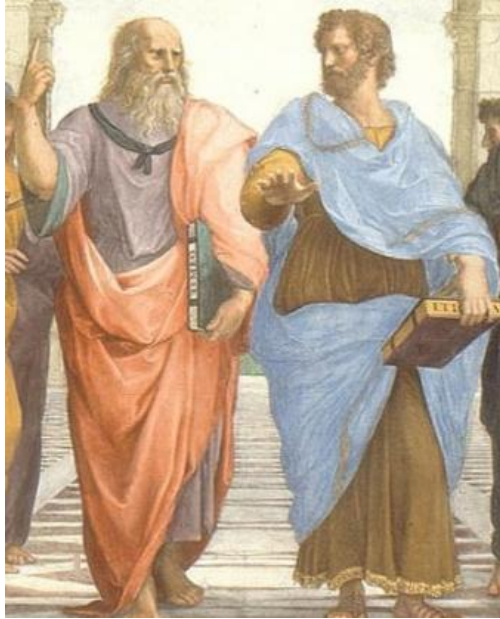
Πολλή μελέτη και άσκηση χρειάζεται κανείς, όχι για να μιλήσει σε ομότεχνους, αλλά για να μπορεί να δίνει λόγο με θεϊκό προορισμό, λόγο ανώτερο που και οι θεοί θα καλοδέχονταν, «*ἦν οὐχ ἔνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι τὸν σῶφρονα, ἀλλὰ τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι*» [273e]. Επομένως η αλήθεια, τίθεται τώρα ως χρέος της ρητορικής, αν αυτή πράγματι αξιώνει να θεωρείται τέχνη. Και η κατάκτηση της αλήθειας είναι επίπονη, γιατί αντιστοιχεί σε θείο εγχείρημα και όχι σε κολακειές του πλήθους, «*οὐκοῦν τὸ μὲν τέχνης τε καὶ ἀτεχνίας λόγων πέρι ἱκανῶς ἐχέτω*»[274b].

Υπάρχει μια διχογνωμία μεταξύ των μελετητών, για το αν ο Πλάτων θέλει απλά να κατακρίνει τη ρητορική και την καταγγεῖλλει ή αν παρουσιάζει τη ρητορική εκείνη, που ως συγκερασμός, ως συγκλίνουσα ρητορείας και φιλοσοφίας μετατρέπεται σε ένα είδος φιλοσοφικής ή διαλεκτικής ρητορικής⁶⁴⁴. Σε αυτό το πλαίσιο, ο McAdon, θεωρεί τον «Φαίδρο» ως μια απάντηση του Πλάτωνος, στο «Κατά των Σοφιστών» του Ισοκράτη, προκρίνοντας τις πραγματικές διαφορές ρήτορα και φιλοσόφου⁶⁴⁵. Άλλοι πάλι, θεωρούν πως υποδεικνύει τη ρητορική εκείνη που αξιώνει να καλείται τέχνη και υπηρετούσα το "ψυχαγωγείν". εξάλλου στον διάλογό του «Πολιτικός» μίλησε για μια ρητορική που υπηρετεί τη δικαιοσύνη και το κοινό καλό⁶⁴⁶, «*κοινωνοῦσα ῥητορεία πείθουσα τὸ δίκαιον συνδιακυβερνᾷ τὰς ἐν ταῖς πόλεσι πράξεις*» [304a], γεγονός που υποδηλώνει πως δεν διέθετε μια ad hoc εριστική τάση απέναντι στη ρητορική αλλά στον τρόπο με τον οποίο εξασκεῖτο.

⁶⁴⁴ McAdon B., 2010

⁶⁴⁵ McAdon B., 2010

⁶⁴⁶ Thomson H. W., 1868: xvi



Εικ. 8: Πλάτων και Αριστοτέλης στην Ακαδημία Αθηνών, Βατικανό

Ε.4. ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΣ ΚΑΙ ΓΡΑΠΤΟΣ ΛΟΓΟΣ

Ο Αισχύλος, στην τραγωδία του «Προμηθεύς Δεσμώτης», εξαιρεί την αξία της γραφής, «*γραμμάτων τε συνθέσεις, μνήμην πάντων, μουσομήτορ' έργάνην*»⁶⁴⁷[460]. Ο Πλάτων όμως, εμφανίζεται να έχει άλλη γνώμη για την αξία της γραφής.

Μετά την ενδελεχή ανάπτυξη της θεωρίας περί τη τέχνη, ο λόγος ξαναγυρίζει στο πρωτάρχικό ζήτημα της σχέσεως προφορικού και γραπτου λόγου. Το δίλημμα αυτό είναι σα να το θέτει εξ' αρχής στον ίδιο του τον εαυτό, όντας και αυτός εραστής λόγων προφορικών και γραπτών, και ως δάσκαλος, εκφορέας και των δυο ειδών.

«Τὸ δ' εὐπρεπείας δὴ γραφῆς περὶ καὶ ἀπρεπείας, πῆ γιγνόμενον καλῶς ἂν ἔχοι καὶ ὄπη ἀπρεπῶς, λοιπόν»[274b], αυτό είναι τώρα που μένει να εξετασθεί. Αν όπως ειπώθηκε πριν, η τέχνη του λόγου των συνετών, απευθύνεται στους θεούς και όχι στον άνθρωπο, με την έννοια πως δεν κολακεύει την ανθρώπινη γνώμη, αλλά ζητά να της φανερώσει την αλήθεια, τότε πρέπει να εξετασθεί πώς και υπό ποιές συνθήκες ο λόγος γραπτός και προφορικός, λαμβάνει αξία. Παρουσιάζεται δηλαδή ως αίτημα, η επιτυχία

⁶⁴⁷ Smyth W. H., 1926

των λόγων να είναι όχι απλώς σχετική, συναρτημένη με τις αρεσκείες των ανθρώπων, αλλά υπερβατικά έγκυρη και απόλυτη, αφού πρέπει να είναι ικανοποιητική από τη σκοπιά του θεού, στην προοπτική του Απολύτου⁶⁴⁸.

Πριν όμως γίνει λόγος για τα επιμέρους, αξίζει να επισημανθεί, πως ο προφορικός λόγος, έχει ήδη κάνει μια μεγάλη νίκη έναντι του γραπτού. Ο Φαίδρος ο καταθαμπωμένος άλλοτε από το γραπτό λόγο του Λυσία, στέκει εκστατικά, μπροστά στα χείλη του δασκάλου του Σωκράτη, έχοντας λησμονήσει από ώρα τα λεγόμενα του πρώτου λόγου. Από το περιβάλλον του Μόρυχου, όπου ήταν πριν ως αντικείμενο ερωτικής διεκδίκησης, στέκει τώρα στο καθαρό αττικό τοπίο, μαγεμένος από τα νάματα του σωκρατικού λόγου.

Ο Σωκράτης, λέει πως σε κάποια πόλη της Αιγύπτου, υπάρχει και λατρεύεται θεός με το όνομα Θεύθ. Αυτός μεταξύ των άλλων ανακάλυψε και τα γράμματα, και θέλησε να τα επιδείξει στο βασιλιά Θαμόυντα, για να διαδοθούν μετέπειτα στο λαό. Μαζί άρχισαν να εξετάζουν τις τέχνες που είχε εφεύρει ο Θεύθ, ο βασιλιάς για άλλες τον έπαινούσε και για άλλες, τον έβεγε. Όταν έφτασε η κριτική για την τέχνη των γραμμάτων, ο Θεύθ την παίνεψε, ως το φάρμακο της μνήμης και της σοφίας. Ο Άμμων τότε θεός, ανώτερος, του απάντησε, πως άλλος έχει τη δυνατότητα να δημιουργεί τέχνες και άλλος την κρίση για το αν θα ωφελήσουν, ή θα βλάψουν⁶⁴⁹.

Και η κρίση ήταν βαριά· τα γράμματα δε θα βοηθούν τη μνήμη και τη γνώση παρά μονάχα την υπενθύμιση, καθώς οι άνθρωποι τώρα δε θα εξασκούν το νου αλλά τη γραφή⁶⁵⁰. Αυτό θα είναι και μια πλάνη, γιατί ενώ οι άνθρωποι θα ακούσουν πολλά και θα διδαχούν, θα μάθουν όμως ελάχιστα· οι ίδιοι θα πιστεύουν πως απέκτησαν σοφία, αλλά και αυτό θα είναι πλάνη, καθώς θα είναι απλοί δοκησισοφοί⁶⁵¹, «*σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις· πολυήκοοι γὰρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδασχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν.*»[275a-275b].

Καταλογίζεται επομένως στη χρήση της γραφής, ότι γίνεται πηγή όχι αληθινής σοφίας, αλλά δοκησιοφίας, οτι δημιουργεί ανθρώπους φαινομενικά πολυγνώστες με

⁶⁴⁸ Δεσποτόπουλος Κ., 1997: 256

⁶⁴⁹ Waterfield R., 2002: 38

⁶⁵⁰ Taylor A.E., 2009: 366, Arieti J., 2005: 183

⁶⁵¹ Ferrari G.R.F., 1987: 217

ρηγή πολυμάθεια και άγνοια για την ουσία των πραγμάτων, αφού είναι "σοφοί" «*ἀνευ διδαχῆς*».

Ο Πλάτων με τα λόγια αυτά του Άμμωνος, κατακρίνει τον κατακερματισμό της γνώσης, μα και την περιορισμένη αξία κάθε γνώσης, αποκομμένης από το σύνολο και την ενότητα της πολύπλευρης παιδείας. Ο κατακερματισμός του ίδιου του λόγου, μέσω των ρητορικών τεχνασμάτων, κούφωσε τη αξία του και πρόκρινε το φαίνεσθαι αντί του είναι. Οι σοφιστές και οι ρήτορες δε, αξίωναν για την πολύτιμη γνώση που κατείχαν και διέδιδαν μεγάλες χρηματικές ανταμοιβές. Ο λόγος κατακερματισμένος, πουλιόταν στην αγορά της Αθήνας, ως μαγικό βοτάνι, και η αξία του είχε φτάσει ταυτόχρονα στην κατώτερη μα και ακριβότερη τιμή της.

Σημασία δεν έχει αν τα λόγια αυτά τα είπε ο Άμμων, ο Πλάτων ή ο Σωκράτης και αυτό δηλώνεται ρητά στο κείμενο. Αυτό που προκρίνεται εδώ, είναι η ορθότητα ή όχι των λεγομένων. Από όποιον και αν ειπώθηκε ο μύθος, το ζήτημα που αναδεικνύει είναι ο γραπτός λόγος και η αξία του.

Ο λόγος του Σωκράτη στη συνέχεια είναι καυστικός, και καταφέρεται εναντίον των επαϊόντων της γραφής. Όποιος νομίζει, λέει, πως μέσα από τα γραπτά του, αφήνει στις μελλοντικές γενιές σπουδαία τέχνη και καθαρή νόηση, αυτός μάλλον είναι απλοϊκός, και παραγνωρίζει πως οι γραπτοί λόγοι είναι βέβαια υπομνητικοί για τους γνώστες, αλλά άχρηστοι για τους μη ειδότες, « *ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὐτὸ παραδεχόμενος ὥς τι σαφὲς καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι* ...πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδόντα ὑπομνήσαι περὶ ὧν ἂν ἦ τὰ γεγραμμένα» [275c-275d]. Χαρακτηρίζεται λοιπόν, ως «εὐηθείας» μεστός, όποιος τυχόν νομίζει, πως άφησε επιστημοσύνη μέσα σε γραπτό λόγο και δεν κατανοεί πως απλά παρέδωσε ένα «*μνήμης... φάρμακον*», δηλαδή κάτι που μπορεί απλά να λειτουργήσει ως υπομνηματικό βοήθημα.

Αποκαλυπτικά είναι τα όσα ισχυρίζεται στην «7^η Επιστολή » του, σχετικά με δύναμη και την ισχύ γραπτού και προφορικού λόγου. Δεν υπάρχει λέει γραπτό που να προέρχεται από αυτόν, ούτε πρόκειται να υπάρξει γιατί απλά δεν είναι δυνατόν⁶⁵², «*οὔκουν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται: ῥήτὸν γὰρ οὐδαμῶς*

⁶⁵² Said S.- Trèdè M.- Le Boulluec A., 2001: 285

έστιν»[L.7.341c]⁶⁵³. Αυτό που σκέφτεται και νιώθει στην ψυχή του δεν μπορεί ν' αποτυπωθεί σε γραπτά όπως άλλες γνώσεις, γιατί είναι μια σπίθα μια φωτιά που ανάβει ξαφνικά, κάτι που ξαφνικά γεννιέται στην ψυχή και μεγαλώνει αυτόνομα⁶⁵⁴, «*ρήτον γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει* »[L.7.341c]. Ο καθηγητής Schleiermacher, έχει ρητά αμφισβητήσει την ύπαρξη μια θεωρίας που καταγράφει ο Πλάτων στους διαλόγους του και θεωρεί, πως αυτή περιορίζετο στις προφορικές διδασκαλίες της ακαδημίας⁶⁵⁵.

Ο Αλκιδάμας στο έργο του «Περὶ τῶν τοῦ γραπτοῦ λόγου γραφόντων ἢ περὶ ἢ περὶ σοφιστῶν», κατακρίνει επίσης τη γραφή⁶⁵⁶, παρουσιάζοντας παρόμοια επιχειρήματα με αυτά του Πλάτωνα. Συγκεκριμένα θεωρεί πως οι γραπτοὶ λόγοι, δεν είναι παρά ομοιώματα, αντίστοιχα με τ' αγάλματα και τις ζωγραφιές, «*Ἦγοῦμαι δ' οὐδὲ λόγους δίκαιον εἶναι καλεῖσθαι τοὺς γεγραμμένους, ἀλλ' ὥσπερ εἰδῶλα καὶ σχήματα καὶ μιμήματα λόγων, τὴν αὐτὴν περὶ αὐτῶν εἰκότως ἂν δόξα ἔχοιμεν, ἦνπερ καὶ περὶ τῶν χαλκῶν ἀνδριάντων καὶ λιθίνων ἀγαλμάτων καὶ γεγραμμένων ζώων*».

Έτσι όπως ακριβώς, αυτά είναι αντίγραφα των αληθινών σωμάτων, και καμία χρησιμότητα δεν έχουν στην ανθρώπινη ζωή, με τον ίδιο τρόπο ο γραπτός λόγος όταν τον διαβάζει κανείς μέσα από ένα βιβλίο προσφέρει κάποια (επιφανειακή) ευχαρίστηση, αλλά σε κρίσιμες περιστάσεις, επειδή είναι αμετάβλητος, δεν προσφέρει καμιά ωφέλεια σ' αυτούς που τον κατέχουν, «*Ὡσπερ γὰρ ταῦτα μιμήματα τῶν ἀληθινῶν σωμάτων ἐστί, καὶ χρῆσιν οὐδεμίαν τῶν ἀνθρώπων βίῳ παραδίδωσι, τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ γεγραμμένος λόγος ἐκ βιβλίου μὲν θεωρούμενος ἔχει τινὰς ἐκπλήξεις, ἐπὶ δὲ τῶν καιρῶν ἀκίνητος ὢν οὐδεμίαν ὠφέλειαν τοῖς κεκτημένοις παραδίδωσιν*».

Αλλά όπως ακριβώς τα ζωντανά σώματα απέναντι στους ανδριάντες, ενώ έχουν πολύ χειρότερη εξωτερική εμφάνιση προσφέρουν πολλαπλάσιες ωφέλειες όσον αφορά στα έργα, έτσι και ο προφορικός λόγος έχει ψυχή και είναι ζωντανός και παρακολουθεῖ την πραγματικότητα, ενώ ο γραπτός, επειδή μοιάζει με είδωλο λόγου, δεν έχει καμιά σχέση με οποιαδήποτε ενέργεια, «*Ἄλλ' ὥσπερ ἀνδριάντων καλῶν ἀληθινὰ σώματα πολὺ χεῖρους*

⁶⁵³ Burnet J., 1903

⁶⁵⁴ Saïd S.- Trède M.- Le Boulluec A., 2001: 285

⁶⁵⁵ Lesky A., 2001:745-746, Φιλολογική ομάδα Κάκτου 1993²: 21

⁶⁵⁶ McAdon B., 2010

τάς εὐπρεπείας ἔχοντα πολλαπλασίους ἐπὶ τῶν ἔργων τάς ὠφελείας παραδίδωσιν, οὕτω καὶ λόγος ὁ λεγόμενος ἔμψυχός ἐστι καὶ ζῆ καὶ τοῖς πράγμασιν ἔπεται, ὁ δὲ γεγραμμένος εἰκόνι λόγου τὴν φύσιν ὁμοίαν ἔχων ἀπάσης ἐνεργείας ἄμοιρος καθέστηκεν».

Υπάρχει λοιπόν το θέμα της κριτικής του γραπτού, της κριτικής της αφηρημένης και της διατυπωμένης με γραπτά σύμβολα σκέψης, σε αντίθεση με τη ζωντανή σκέψη που περνά μέσα από το λόγο- θέμα από το οποίο ο Derrida στο βιβλίο του *La voix et le phénomène* άντλησε πολλά⁶⁵⁷. Ο Derrida χαρακτηρίζει τον Πλάτωνα ως «λογοκεντρικό» φιλόσοφο με την έννοια της αμφισημίας των λεγομένων των, και την υποστήριξη πως πίσω από τις γραπτές αποτυπώσεις των λεγομένων, υπάρχει μια κρυφή μεταφορική φύση και μια ασυνείδητη απόχρωση στον απλό αναγνώστη⁶⁵⁸. Το αληθινό, είναι η φωνή που πάλλεται, η εργασία της σκέψης που βρίσκεται καθ' οδόν, η αυτοδιόρθωση, η επινόηση, η λάμψη που μεταδίδεται ανάμεσα στα βλέμματα των συνομιλούντων. Τα υπόλοιπα, το τυπωμένο χαρτί, στέκει εν είδη νεκρού καταλοίπου που άφησε ξοπίσω της η ζωή⁶⁵⁹.

Ο Πλάτων είδε τη γραπτή φιλοσοφία, κατ' ανάγκη στατική και ασυμπλήρωτη, σαν ένα αδύναμο όργανο σε σχέση με την παρατεταμένη προφορική ψυχών που νιώθουν η μια την άλλη, που μόνο αυτή δύναται να οδηγήσει στη θέαση των ύψιστων αληθειών⁶⁶⁰. Αυτό δεν πρέπει να εκληφθεί α priori ως καταδίκη συγγραφής της φιλοσοφίας, αλλά μάλλον περισσότερο ως προειδοποίηση για τον τρόπο που πρέπει να διαβάζονται και για τη σημασία που τους αποδίδεται από τον εκάστοτε ερμηνευτή⁶⁶¹. Είναι εν τέλει σα να ομολογεί ο ίδιος πως ό,τι σημαντικό μπορεί να εξαχθεί από τη φιλοσοφία δε δύναται να καταγραφεί, ν' αποτυπωθεί⁶⁶².

Ο λόγος αυτός ο εκφερόμενος από τον Σωκράτη, τον μεγάλο περιφρονητή του γραπτού λόγου αποτελεί και την προσωπική αυτοβεβαίωση του Πλάτωνα, παρ' ότι ο ίδιος έγραφε μέχρι το τέλος της ζωής τους. Ο γραπτός λόγος, όσο έντεχνος και αν είναι έρχεται δεύτερος, γιατί αποτυπώνει πάντα μια προηγηθείσα σκέψη, είναι ομοίωμα του άγραφου που πηγάζει με τη σειρά του από την ψυχή.

⁶⁵⁷ Καστοριάδης Κ., 2001: 234

⁶⁵⁸ Robinson D.- Groves J., 2002: 163-164

⁶⁵⁹ Καστοριάδης Κ., 2001: 234

⁶⁶⁰ Easterling P.E.- Knox B.M.W., 2000: 639

⁶⁶¹ Williams B., 2001: 19

⁶⁶² Williams B., 2001: 86

Το γράψιμο, μοιάζει με τη ζωγραφική, λέει ο Σωκράτης και είναι γεγονός, πως ο λόγος μόλις διατυπωθεί και «καλουπωθεί» σε σελίδες στέκει ακίνητος, αμίλητος και απόκρυφος στον μη ειδότα, «*τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὁμοιον ζωγραφία. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρη τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾶ. ταῦτόν δὲ καὶ οἱ λόγοι*»[257d]. Ο γραπτός λόγος χρειάζεται ερμηνευτή, γιατί ο γεννήτοράς του δεν είναι παρών να επικουρήσει την αποκρυστάλλωση των γραφομένων⁶⁶³. Οι λόγοι όπως και τα έργα της ζωγραφικής, παρά τη φαινομενική τους ζωντάνια και την πρόδηλη πληροφορία, εν τέλει στέκουν αμίλητες "σιγίγγες" στον μη ειδότα.

Είναι ακόμα τέτοια η φύση του, που μόλι καταγραφεί, γίνεται κτήμα και αντικείμενο ζητήτησης, ακόμα και αυτών που δε γνωρίζουν, μα ο ίδιος δε μπορεί να αμυνθεί υπέρ εαυτόν και πρέπει πάντα ο συγγραφέας να τον υπερασπίζει⁶⁶⁴, «*ὅταν δὲ ἄπαξ γραφῆ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαῖουσιν, ὡς δ' αὐτῶς παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῶ*» [257d-275e].

Ο Πλάτων ήταν δυσανεκτικός στο "habent sua fata libelli"⁶⁶⁵ και αυτός ίσως να ήταν και ο λόγος που δεν επιχειρήσε να καταγράψει ποτέ τους βαθύτερους μεταφυσικούς διαλογισμούς του, φοβούμενος πως η έκθεσή τους στο ευρύτερο κοινό, θα οδηγούσε σε επικίνδυνες παρανοήσεις και παρεμηνείες⁶⁶⁶.

Αυτή είναι ωστόσο, η μια όψη του λόγου, η ακίνητη, η σιωπηλή και χρήσουσα υπεράσπισης. Μα δίπλα σε αυτόν υπάρχει και ο προφορικός, ο εκ των έσω κινούμενος λόγος, που κατευθύνεται άμεσα στο μαθητή και εγγράφεται στην ψυχή του, «*ὄς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μαθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῶναι ἑαυτῶ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ*»[276a]. Επομένως ο γραπτός λόγος, χαρακτηρίζεται ως μη γνήσιος ως είδωλο του γνήσιου προφορικού⁶⁶⁷.

⁶⁶³ Ferrari G.R.F.,1987: 221

⁶⁶⁴ Kraut R., 1992: 21, Arieti J., 2005: 157

⁶⁶⁵ Φράση του Terentianus Maurus, σύμφωνα με την οποία τα βιβλία έχουν τύχη ανάλογη με τις δυνατότητες του αναγνώστη τους

⁶⁶⁶ Taylor A.E., 2009: 367

⁶⁶⁷ Thomson H. W., 1868: 139

Η ιδιοσυστασία του προφορικού λόγου και η σχέση του προς το σύνολο των πνευματικών φάσεων του ανθρώπου, αποσαφηνίζεται με δυο χωρία από τον «Θεαίτητο», «τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, ὥσπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν»[206d] και «διανοίας ἐν φωνῇ ὥσπερ εἶδωλον»[208c]. Σύμφωνα με αυτά ο προφορικός λόγος φανερώνει τη σκέψη διαμέσου της φωνῆς, της συναρθρωμένης με ῥήματα και ονόματα, αποτυπώνοντας σαν σε καθρέφτη ή σε επιφάνεια νερού τη γνώμη μέσα από του στόματος τη ροή⁶⁶⁸. Ο προφορικός λοιπόν λόγος είναι εἶδωλο της νοητικής σκέψης, και ὅπως ειπώθηκε ο γραπτός είναι εἶδωλο του προφορικού.

Συνεπαγωγικά λοιπόν ο γραπτός λόγος δεν είναι παρά ένα εἶδωλο εις το τετράγωνο της πραγματικής σκέψης και ως εκ τούτου απέχει διπλά από αυτή. Ο Πλάτων στην «Πολιτεία» μέμφεται μεταξύ των άλλων τους ποιητές και για το γεγονός πως τα "γεννήματά" τους, απέχουν τρεις βαθμούς απ' την αλήθεια της ιδέας⁶⁶⁹, «τὸν τοῦ τρίτου ἄρα γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως μιμητὴν καλεῖς; πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. τοῦτ' ἄρα ἔσται καὶ ὁ τραγωδοποιός, εἴπερ μιμητής ἐστι, τρίτος τις ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀληθείας πεφυκώς, καὶ πάντες οἱ ἄλλοι μιμηταί»[597e].

Ο προφορικός λόγος, συμπυκνώνει μέσα του την αρχή της Ακαδημίας του Πλάτωνα, ὅπου ο διάλογος βασιλεύει και φυτεύει τη γνώση σε εύφορα μυαλά, που ξέφυγαν από τις θελκτικές υποσχέσεις της ρητορικής και της σοφιστικής. Μα ακόμα, είναι ὅλος ο «Φαίδρος», το τρανό παράδειγμα της διαφοράς, του τεχνηέντως κατασκευασμένου και καταγεγραμμένου λόγου, με το ζωντανό προφορικό, ὅπως πρωτίστως αποτυπώθηκε στην παλινωδία. Το δικό του σύγγραμμα ο «Φαίδρος», διαλαλεί τη ακλόνητη αξία του προφορικού λόγου· του ἔμψυχου λόγου, που πλάθεται και μορφώνεται δίπλα στη νόηση, του λόγου που μπορεί να υπερασπιστεί εαυτόν και που πρωτίστως δύναται με την κινητικότητά του να ἄγει την ψυχή προς το αγαθό. Παιδεία, ὅπως τη νοιώθει ο Σωκράτης, δεν είναι να γεμίσεις την ψυχή του νέου με γνώσεις, να τον κάνεις πολυγνώστη, αλλά να του "λύσεις" την ψυχή και να τον αναγκάσεις να βγει- ἔστω και αν αρχικά θαμπωθεί ὅπως ο δεσμώτης του σπηλαίου- στο καθαρό φως του λόγου⁶⁷⁰.

⁶⁶⁸ Δεσποτόπουλος Κ., 1997: 264

⁶⁶⁹ Griswold L.C., 2012

⁶⁷⁰ Θεοδωρακόπουλος Ι., 2002: 52

Διαβάζοντας ωστόσο τους «Νόμους» του Πλάτωνος λαμβάνουμε μια εκ διαμέτρου αντίθετη άποψη για τη γραφή και την αξία της⁶⁷¹. Εκεί λοιπόν αναφέρεται πως όταν οι νόμοι θεσπίζονται γραπτώς, υπόκεινται εσαεί σε έλεγχο και αυτό επιφέρει κατάσταση ηρεμίας⁶⁷², «*νομοθεσία γέ ἐστίν που τῆ μετὰ φρονήσεως **μεγίστη βοήθεια**, διότι τὰ **περὶ νόμους προστάγματα ἐν γράμμασι τεθέντα**, ὡς δώσοντα εἰς πάντα χρόνον ἔλεγχον, πάντως ἡρεμεῖ*»[890e-891a]. Ἐτσι ακόμα και αν στην αρχή υπάρχει πρόβλημα κατανόησης, αυτό το εμπόδιο ξεπερνιέται γιατί ακόμα και ο πιο δύσνους μπορεί να επανέλθει στα γραπτά νομοθετήματα και να τα μελετήσει⁶⁷³, «*ὥστε **οὔτ' εἰ χαλεπὰ κατ' ἀρχὰς ἀκούειν ἐστὶν βοητέον**, ἅ γ' ἔσται καὶ τῷ **δυσμαθεῖ** πολλάκις ἐπανιόντι σκοπεῖν*» [891a]. Ακόμα και αν τα νομικά συγγράμματα είναι εκτενεί, μα ωφέλιμα και δεν υπάρχει λόγος να αρνηθεί κανείς τη συνδρομή του καθενός στην ερμηνεία τους, ανάλογα πάντα με τις δυνατότητές του⁶⁷⁴, «*οὔτε **εἰ μακρά, ὠφέλιμα** δέ, διὰ ταῦτα λόγον οὐδαμῆ ἔχει **οὐδὲ ὄσιον** ἔμοιγε **εἶναι φαίνεται τὸ μὴ οὐ βοηθεῖν τούτοις τοῖς λόγοις πάντα ἄνδρα κατὰ δύναμιν***»[891a].

Ὅ, τι στον «Φαίδρο» αποτελούσε ελάττωμα και αδυναμία, δηλαδή η ακινησία, η ανελαστικότητα και το αμετάβλητο της γραπτής καταγραφής, εδώ προκρίνεται ως προτέρημα. Ειδικά η πλήρης αδράνεια του λόγου «*πάντως ἡρεμεῖ*» εκλαμβάνεται ως ενισχυτική της κατανόησης, πολλῶ δε μάλλον ως συνθήκη της δυνατότητας της κατανοησιμότητας του Λόγου⁶⁷⁵. Ενώ στον «Φαίδρο» η αδράνεια και η αυτονόμηση του γραπτού κειμένου καθιστούσε το «*βοηθῆσαι αὐτῷ*» αδύνατο, εμφανίζεται τώρα ως απαραίτητη προϋπόθεση ενός ελέγχου εις το διηνεκές. Ενώ μόνο ο συγγραφέας, ο γεννήτωρας του λόγου θα μπορούσε να συνδράμει στην ορθή κατανόηση των απόψεών του, προβαίνοντας σε διευκρινίσεις, τώρα καλούνται σε βοήθεια ὅλοι αδιακρίτως, και καθένας μπορεί να συνεισφέρει το κατά δύναμιν. Ενώ η γραφή δημοσιοποιούμενη ἔμενε εκτεθειμένη σε παρανοήσεις, τώρα αναζητεῖ πρόσβαση στα πλήθη. Το μειονέκτημα της εν πλήθω αποκαλύψεως των λόγων γίνεται τώρα πλεονέκτημα, αφού ακόμα και ο «*δυσμαθεῖς*» μπορεί να επανέρχεται διαρκῶς στον γραπτό νόμο, να τον μελετά και τελικά να τον κατανοεί.

⁶⁷¹ Συλλογικό 2007: 135

⁶⁷² Συλλογικό 2007: 136

⁶⁷³ Συλλογικό 2007: 136

⁶⁷⁴ Συλλογικό 2007: 136

⁶⁷⁵ Συλλογικό 2007: 137

Η πλατωνική αυτή αντίφαση, δεν πρέπει να εκληφθεί ως ανακολουθία του φιλοσόφου, αλλά παράλληλη προσπάθεια διαμεσολάβησης μεταξύ δυσπιστίας αφενός της αποτελεσματικότητας της γραφής και αναγκαιότητας αφετέρου για τη χρήση της. Παρά τα λεγόμενα των «Νόμων», ο Πλάτων γνωρίζει πως η φύση του νόμου παραμένει μονολογική⁶⁷⁶, «τῷ δὲ νομοθέτῃ τοῦτο οὐκ ἔστι ποιεῖν ἐν τῷ νόμῳ, δύο περὶ ἐνός, ἀλλὰ ἕνα περὶ ἐνός αἰεὶ δεῖ λόγον ἀποφαίνεσθαι»[719d]. Ο ίδιος φυσικά δεν επιθυμεί να υποσκάψει τους νόμους, αλλά να προβεί σε μια μετατόπιση του κέντρου βάρους και μια μετάβαση από τη νομοθεσία σε μια συζήτηση όπου «ὁ νόμος—καὶ περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ περὶ ἀπάντων τῶν μεγίστων ὁ αὐτὸς λόγος, ὅσα δὲ πρὸς ἀρετὴν τείνει καὶ κακίαν, ὡς δεῖ ταῦτα οὕτω πράττειν διανοομένους ὅπηπερ ἂν ὁ νομοθέτης ὑφηγήσεται γράφων» [890b-c].

Μια άλλη εικόνα έρχεται τώρα να παραστήσει τη διαφορά, προφορικού και γραπτού λόγου. Ό, τι είναι ο σπόρος του φρόνιμου και γνωστικού γεωργού, είναι και ο έμψυχος προφορικός λόγος του γνωστικού δασκάλου. Όπως ο πρώτος με κόπο και επιμονή προετοιμάζει το χωράφι για να δεχτεί το σπόρο, έτσι και ο δεύτερος προετοιμάζει την ψυχή του μαθητή, να δεχτεί το δικό του σπόρο. Τον σπόρο της γνώσης μέσω του ζωντανού λόγου.

Ωστόσο άλλοι γεωργοί ζητώντας γρήγορα γεννήματα, σπείρουν βιαστικά το δικό τους σπόρο, στους «κήπους του Αδώνιδος»⁶⁷⁷, δρέποντας γρήγορα καρπούς, μέσα σε λίγες μέρες. Είναι οι καλλιεργητές του γραπτού λόγου, που γρήγορα φυτρώνει στην ψυχή, μα γρήγορα ξεχνιέται, καθώς δεν έχει ρίζωμα βαθύ και είναι εφήμερος, «ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, ὧν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιτο γενέσθαι, πότερα σπουδῆ ἂν θέρους εἰς Ἀδώνιδος κήπους ἀρῶν χαίροι θεωρῶν καλοῦς ἐν ἡμέραισιν ὀκτῶ γιγνομένους, ἢ ἔφ' οἷς δὲ ἐσπούδακεν, τῇ γεωργικῇ χρώμενος ἂν τέχνῃ, σπείρας εἰς τὸ προσῆκον, ἀγαπῶν ἂν ἐν ὀγδόῳ μηνὶ ὅσα ἔσπειρεν τέλος λαβόντα;»[276b].

Αντίστοιχα, ο δουλευτής, του λόγου, ο γνωστικός δάσκαλος, δε θα γράψει τους λόγους του στα σοβαρά με μελάνι, ούτε θα τους σπείρει με την πέννα του, «οὐκ ἄρα σπουδῆ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράψει μέλανι σπείρων διὰ καλάμου μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἰκανῶς τάληθῆ διδάξαι»[276c].

⁶⁷⁶ Συλλογικό 2007: 157

⁶⁷⁷ Έτσι ονομάζονταν, κατά την αρχαιότητα οι γλάστρες, στις οποίες καλλιεργούσαν φυτά γρήγορης ανάπτυξης, ώστε να τα έχουν κατά τη γιορτή του θεού Αδώνιδος, που συμβόλιζε το θάνατο και την ανάσταση, Θεοδωρακόπουλος Ι., 2010: 557

Τους κήπους με τα γράμματα, τα γραπτά θα τα δημιουργήσει ή για παιχνίδι ή για εξάσκηση της μνήμης και όχι για μετάδοση της γνώσης⁶⁷⁸, « *ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν γράμμασι κήπους, ὡς ἔοικε, παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράψει, ὅταν [δὲ] γράφῃ, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἴκηται* » [276d-276e].

Ἡ τέχνη του γραπτοῦ λόγου λοιπόν, εἶναι σημαντικὴ ἀλλὰ ἐρχεται σε δευτέρη μοῖρα, συγκρινόμενη με αὐτὴ του προφορικοῦ· γιατί πραγματικὸς ζήλος, ἐνθεη μανία, καταλαμβάνει τὸ διαλεκτικὸ νου, ὅταν στα χνάρια του συμπέσει ψυχὴ πρόσφορη για καλλιέργεια, και μέσα της καρπίσουν τα διανοήματά του⁶⁷⁹. Αὐτὸ θα σα συμβεῖ, ἀθάνατο θα παραμένει τὸ διαλεκτικὸ σπέρμα, καθὼς θα διαιωνίζεται και θα προκαλεῖ εὐδαιμονία σε ὅσους τὸ κατέχουν, « *καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίνεταί, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπεύρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἳ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν* » [276e-277a].

Και εἶναι τώρα ὁ Φαῖδρος αὐτός, που με τὴν παλινωδία και με τὴ θεωρία για τὴν τέχνη του λόγου, ἔχει δεχτεῖ μέσα του τὸ σπέρμα του ἀληθινοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου. Τώρα ἔφτασε ἡ ὥρα, μιας και που ὁ Φαῖδρος σαν πρόσφορο κτῆμα ἔχει καλλιεργηθεῖ, να γίνει ἐκ νέου ἀναφορά στον ἐντεχνο και ἀτεχνο λόγο.

Τὸ ζήτημα ἐξετάστηκε παντοιοτρόπως, και καταδείχτηκε πως αὐτός που δε γνωρίζει τὴν ἀλήθεια του ἀντικειμένου, για τὸ ὁποῖο μιλάει ἢ γράφει, που δε γνωρίζει τὴ φύση τῆς ψυχῆς και των λόγων και ἐπομένως οὔτε τα εἶδη τους, οὔτε να διδάξει κανέναν μπορεί, οὔτε να πείσει, « *πρὶν ἂν τις τό τε ἀληθὲς ἐκάστων εἰδῆ περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὀρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὀρισάμενός τε πάλιν κατ' εἶδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῆ, περὶ τε ψυχῆς φύσεως διδῶν κατὰ ταῦτά, τὸ προσαρμόττον ἐκάστη φύσει εἶδος ἀνευρίσκων... οὐ πρότερον δυνατὸν τέχνῃ ἔσεσθαι καθ' ὅσον πέφυκε μεταχειρισθῆναι τὸ λόγων γένος, οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ πείσαι* » [277b-277c].

Ἀπαίτηση λοιπόν, τῆς τέχνης του λόγου, εἶναι ἡ ἀλήθεια. Αὐτός που επιχειρεῖ να γράψει ἢ να μιλήσει χωρὶς να ἔχει κοινωνήσει τὴν ἀλήθεια του ὄντος, δεν ξεφεύγει τῆς

⁶⁷⁸ Zeller E.- Nestle W., 1942: 149

⁶⁷⁹ Kraut R., 2011, Κάλφας Β., 2008 : 14

ντροπής, ακόμα και αν όλος ο όχλος επαινέσει τα λεγόμενα, «*ὡς εἶτε Λυσίας ἢ τις ἄλλος πώποτε ἔγραψεν ἢ γράψει ..βεβαιότητα ἠγούμενος καὶ σαφήνεια, οὕτω μὲν ὄνειδος τῷ γράφοντι, τὸ γὰρ ἀγνοεῖν ... δικαίων καὶ ἀδίκων πέρι καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν οὐκ ἐκφεύγει τῇ ἀληθείᾳ μὴ οὐκ ἐπονειδίστον εἶναι, οὐδὲ ἂν ὁ πᾶς ὄχλος αὐτὸ ἐπαινέσῃ*» [277d-277e].

Αντίθετα εκείνος που γνωρίζει καλά το γραπτό λόγο, δύναται να μιλήσει για την υπεροχή του προφορικού· αυτού που εγγράφεται ες αεί στην ψυχή και από εκεί μεταγγράφεται σε άλλες. Είναι ο λόγος της ψυχής, ο έχων ενάργεια και εντέλεια και αυτός μονάχα αξίζει να υμνείται, «*τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν [ἐν] μόνοις ἠγούμενος τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλεον καὶ ἄξιον σπουδῆς*»[278a].

Αυτή η ρήση απευθύνεται σαν αυστηρή εντολή των Νυμφών , στον Λυσία και σε όποιον άλλο συνθέτει λόγους, στον Όμηρο και σε όποιον άλλο συνθέτει ποίηση, στον Σόλωνα και σε κάθε πολιτικό που συνέθεσε πολιτικά συγγράμματα και τα ονόμασε νόμους, «*καταβάντε ἐς τὸ Νυμφῶν νᾶμά τε καὶ μουσεῖον ἠκούσαμεν λόγων, οἳ ἐπέστελλον λέγειν Λυσία τε καὶ εἴ τις ἄλλος συντίθησι λόγους, καὶ Ὀμήρω καὶ εἴ τις ἄλλος αὖ ποίησιν ψιλὴν ἢ ἐν ῥῶδῃ συντέθηκε, τρίτον δὲ Σόλωνι καὶ ὅστις ἐν πολιτικοῖς λόγοις νόμους ὀνομάζων συγγράμματα ἔγραψεν*» [278b-c].

Σύμφωνα με το αξιολογικό αυτό θέσφατο, όποιος από τους ρήτορες ή ποιητές ή νομογράφους έχει συνθέσει όσα έγραψε με γνώση της αλήθειας γι' αυτά και μπορεί να τα υποστηρίξει αν υποστεί έλεγχο με τον προφορικό του λόγο, αποδεικνύοντας μάλιστα πως τα γραφόμενά του δεν είναι και τόσο σπουδαία, αυτός μπορεί να λέγεται φιλόσοφος⁶⁸⁰, «*εἰ μὲν εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει, ... καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶ μόνω πρέπει: τὸ δὲ ἢ φιλόσοφο*»[278c-d]. Αντιστρόφως όποιος δεν έχει μέσα του κάτι πιο άξιο από τα όποια γραπτά του, τότε δικαίως ας ονομάζεται ποιητής ή λογογράφος ή νομογράφος⁶⁸¹, «*οὐκοῦν αὖ τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνω, πρὸς ἄλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, ἐν δίκῃ που ποιητὴν ἢ λόγων συγγραφέα ἢ νομογράφον προσερεῖς;*»[278d-e].

⁶⁸⁰ Δεσποτόπουλος Κ.,1997: 170

⁶⁸¹ Δεσποτόπουλος Κ.,1997: 171

Πόρισμα τρανό έβγαλε ο λόγος και πρέπει να διακηρυχθεί· αυτός που έγραψε ή μίλησε λόγο, ποτισμένο απ' την αλήθεια, αξίζει να λέγεται φιλόσοφος, γιατί πέρα και πάνω απ' όλα καταγίνηκε με την αλήθεια των όντων, «...ὅτι νῶ καταβάντε ἐς τὸ Νυμφῶν νᾶμά τε καὶ μουσεῖον ἠκούσαμεν λόγων.. λέγειν Λυσία τε καὶ εἴ τις ἄλλος συντίθησι λόγους, καὶ Ὁμήρῳ καὶ... τρίτον δὲ Σόλωνι καὶ ὅστις ...ἔγραψεν· εἰ μὲν εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθές ἔχει συνέθηκε ταῦτα...οὐ τι τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ ... τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον...»[278c-278d].

Τον άλλο πάλι που με τέχνη κολλάει το λόγο και τις σελίδες, ας τον πούμε ποιητή, ή λογογράφο ή νομοθέτη, «τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς ἄλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, ἐν δίκη που ποιητὴν ἢ λόγων συγγραφέα ἢ νομογράφον»[278e]. Αν πάλι κάποιος ρέπει προς τον έναν ή τον άλλο χαρακτηρισμό, τότε αν η φύση του ορίζει κάποια φιλοσοφική κλίση, ένθη ορμή κάποτε θα τον καταλάβει και θα τον οδηγήσει στα καλύτερα, «ἐπὶ μείζῳ δέ τις αὐτὸν ἄγοι ὀρμὴ θειοτέρα· φύσει γάρ, ὧ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῆ τοῦ ἀνδρὸς διανοία»[279a-279b].

Και με αυτή τη φράση, ο Σωκράτης ξεχωρίζει από τον σωρό των ρητοροδιδασκάλων και λοιπών περί την τέχνη του λόγου εντριφούντων τον Ισοκράτη, γιατί αυτός έχει απο τη φύση του κάποια φιλοσοφική κλίση που θα τον οδηγήσει σε καλύτερες ασχολίες⁶⁸², «φύσει γάρ, ὧ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῆ τοῦ ἀνδρὸς διανοία. ταῦτα δὴ οὖν ἐγὼ μὲν παρὰ τῶνδε τῶν θεῶν ὡς ἐμοῖς παιδικοῖς Ἰσοκράτει ἐξαγγέλλω, σὺ δ' ἐκεῖνα ὡς σοῖς Λυσία» [279a-279b]. Στον διάλογο «Γοργία», παρόλο που δεν τον κατανομάζει είναι πασιφανές πως λέγοντας «ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις»[463a] απευθυνόμενος στον σοφιστή Γοργία, υπονοεί τον Ισοκράτη⁶⁸³. Ἦδη έγινε μια αναφορά στην ισοκράτεια δόμηση του πρώτου λόγου του Σωκράτη, και παρ' ότι η εξόδιος αναφορά στο όνομά του μπορεί να ξαφνιάζει τον αναγνώστη, εν τούτοις ο ίδιος έχει αφήσει τα σημάδια του στον πλατωνικό αυτό διάλογο⁶⁸⁴.

⁶⁸² Romilly de J., 1994: 80

⁶⁸³ Thomson H. W., 1868: 174

⁶⁸⁴ Asmis E., 1986: 162

ΣΤ. ΕΠΙΛΟΓΟΣ - ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ο αγώνας διαλεκτικής-ρητορικής, αλήθειας-απάτης, γραπτού και προφορικού λόγου, φτάνει στο τέλος του, υψώνοντας μέσα από τα δίπολα που αναπτύχθηκαν, την τραγική αντινομία αλλά και την ευτυχή συγκυρία, του ελληνικού πνεύματος· να καλλιεργήσει όσο κανείς άλλος και ταυτόχρονα τη λογική και την αντιλογική διάθεση ανάλυσης των όντων. Η ασίγαστη φωνή της λογικής ο Πλάτων, μετά την πάλη με τα «τέρατα», ορκίζεται στην δύναμη του προφορικού, διαλεκτικού λόγου, και τον αναδεικνύει ως το μοναδικό δυνάμενο να φτάσει στην αλήθεια των όντων και να προσεγγίσει το αγαθό.

Μέσα από την συνοπτική παρουσίαση του Συμποσίου, την ανάλυση του Φαίδρου και την παράλληλη παράθεση γειτνιαζόντων χωρίων, ο έρωσ αποτυπώθηκε ως εκδήλωση νοσταλγίας προς εκείνο, το οποίο αποτελεί την ουσία του σύμπαντος, τάση της ψυχής να υψωθεί στη θεία τελειότητα. Η τάση αυτή είναι καθαρά παιδευτική, δυνάμενη να υψώσει τον άνθρωπο στα θεία πρότυπα. Εκ τούτου εξηγείται γιατί η διδακτική αναστροφή του Σωκράτη προς τους νέους είναι συγχρόνως και ερωτική υπό την έννοια ότι αφυπνίζει την υπνώσουςα ακόμα στις νεανικές ψυχές τάση προς το αληθές και το θείο⁶⁸⁵. Αποκαλύπτων τα μυστικά της ερωτικής σοφίας, ο Σωκράτης προέβαλε στα μάτια των νέων ως το πρότυπο του αληθινού σοφού και ελατρεύετο ως έχων τη μοναδική ικανότητα να θέτει σε ενέργεια μέσα στην ψυχή ακαταμετρήτου ισχύος δυνάμεις⁶⁸⁶.

Ο έρωσ, η ψυχή, η αθανασία, ο λόγος, η ρητορική και η διαλεκτική συμπλέκονται με τρόπο αριστοτεχνικό στον «Φαίδρο», σε βαθμό που για άλλους υψώνονται δυσεπίλυτα-φιλολογικού και υφολογικού κυρίως περιεχομένου- προβλήματα, και για άλλους συντελείται ταχυδακτυλουργικά μια αρμονική συναίρεση του υψίστου πλατωνικού επιστημονικού εργαλείου, της διαλεκτικής με το ύψιστο πλατωνικό αντιδιανοητικό φαινόμενο, τον έρωτα.

Διαλεκτική είναι κατά βάση ερώτηση, με την έννοια όχι απλά μιας διανοητικής πράξης, αλλά ενός δυναμικού κινήματος, που δίνει την ικανότητα στα μάτια της ψυχής να δουν τα αντικείμενα σε ολόκληρη την πλαστική τους προοπτικότητα⁶⁸⁷. Μόνο όταν προηγείται φιλία προς κάτι, γίνεται αυτό άξιο για του θέσουμε ερωτήματα. Μόνο όταν

⁶⁸⁵ Γεωργούλης Δ.Κ., 2007: 146

⁶⁸⁶ Γεωργούλης Δ.Κ., 2007: 147

⁶⁸⁷ Γεωργούλης Κ., Δεδούσης Β., Κορδάτος Γ., Αθήνα 19xx : 5

κάτι μας απειλεί και μας αναγκάζει να προφυλαχθούμε , τότε πλησιάζουμε αυτό που μας είναι φοβερό, ρωτάμε για την ουσία του, επειδή ακριβώς θέλουμε να προφυλαχτούμε απ' αυτό⁶⁸⁸. Είναι επομένως αδιαμφισβήτητο γεγονός, πως η φιλία το μίσος και γενικά το συναισθηματικό αντίκρουσμα των αντικειμένων αποτελούν το βασικό γεγονός επάνω στο οποίο θεμελιώνεται η συμπεριφορά του ανθρώπου που ερωτά⁶⁸⁹. Μια τέτοια ερώτηση κινημένη από φιλία, από έρωτα προς την ύπαρξη μπορεί να μας δώσει την αληθινή άποψη του κόσμου, αυτό που ο Πλάτων ονομάζει Ιδέα⁶⁹⁰.

Ο Πλάτων ο συγκεράσας τις αντινομίες στο πρόσωπο πρωτίστως του Σωκράτη- του ερωτικού, του διαλεκτικού, του Σειληνού στην όψη και θείου στο πνεύμα, του ασκητή, του προ Χριστόν Χριστού-, αποτέλεσε από την αρχαιότητα το "μέτρο" της φιλοσοφικής αναφοράς. Ο Πλωτίνος αποπειράθηκε αποκαλύψει εκ νέου την κρυμμένη πρωταρχή, την ιδέα του ενός και τ' αγαθού. Ο Χριστιανισμός αισθάνθηκε βαθιά την καθαρότητα της ενόρασης των Ιδεών και μπόρεσε να υψωθεί μαζί με τον Πλάτωνα στον κόσμο της καθαρής εποπτείας , της ηρωϊκής αποφασιστικότητας που έχει τη δύναμη να πει μαζί με τους ορφικούς "φιλοσοφία εστί μελέτη θανάτου"⁶⁹¹. Ο δυτικός χριστιανισμός ανέγνωσε στον Πλάτωνα την πραγματοποίησης της βασιλείας των ουρανών επί γης και η Αναγέννηση με ευαγγέλιό της κυρίως τον «Τίμαιο» μόχθησε να επικυριαρχήσει επί του υλικού κόσμου⁶⁹².

Ο Kant, ο Cantor, ο Hegel, ο Zeller και αναρίθμητοι άλλοι, πάσχισαν ανά τους αιώνες ν' αποκρυπτογραφήσουν, να κωδικοποιήσουν, ν' ανατρέψουν ακόμα και να θεοποιήσουν τον Πλάτωνα. Η πορεία τους συνεχίζεται.... Μολαταύτα, ύστερα από τις δισεκατομμύρια σελίδες που γράφτηκαν, γράφονται και θα γραφτούν κανείς μα κανείς δε θα μπορέσει να περιγράψει επιτυχώς την ιδέα του αγαθού, πάνω στην οποία στηρίχθηκε η πλατωνική φιλοσοφία, γιατί αυτό είναι ενέργεια, είναι δύναμη, μια απριορική βάση, μια υπερβατική όπως θα έλεγε και ο Kant αρχή της ουσίας. Ο κόσμος των Ιδεών σχετικά με αυτό είναι κάτι παράγωγο, πεποιημένο. Είναι αυτό που ξεπερνά κάθε λεκτική δεινότητα περιγραφής, είναι όπως ο ίδιος ο Πλάτων ομολογεί στην «Εβδόμη Επιστολή», **"άρρητο"**.

⁶⁸⁸ Γεωργούλης Κ., Δεδούσης Β., Κορδάτος Γ., Αθήνα 19xx : 5

⁶⁸⁹ Γεωργούλης Κ., Δεδούσης Β., Κορδάτος Γ., Αθήνα 19xx : 6

⁶⁹⁰ Γεωργούλης Κ., Δεδούσης Β., Κορδάτος Γ., Αθήνα 19xx : 6

⁶⁹¹ Γεωργούλης Κ., Δεδούσης Β., Κορδάτος Γ., Αθήνα 19xx : 4

⁶⁹² Γεωργούλης Κ., Δεδούσης Β., Κορδάτος Γ., Αθήνα 19xx : 4



Εικόνα 9: Edward Burne-Jones, «ο Έρωτας απελευθερώνει την ψυχή», 1867,υδατογραφία, Trustees of the Cecil Higgins Art Gallery, Μπεντφορντ

Z. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Αραμπατζής Γ., *Μικρό ανθολόγιο περί ρητορείας- Πλάτωνος ορισμοί*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997.
2. Αραποπούλου Θ.Κ., *Πλάτωνος Φαίδων (ή περί ψυχής, ηθικός)*, εκδόσεις Πάπυρος, Αθήνα 1975
3. Αρβανιτάκης Τ., *Πλάτων περί της κινήσεως*, Εκδόσεις Ζήτρος, Αθήνα 1990
4. Andrewes A., *Αρχαία Ελληνική Κοινωνία*, μτφ: Α. Παναγόπουλος, Μ.Ι.Ε.Τ, Αθήνα 2008
5. Arieti J., *Philosophy in the Ancient World*, Rowman & Littlefield Publishers.Inc, Oxford 2005
6. Asmis E., «*Psychagogia in Plato's Phaedrus*», *Illinois Studies in Classical Philology* 11 :153–172, Illinois 1986
7. Benson H.H., *A companion to Plato*, Συλλογικό, Blackwell Publising Ltd, 2006
8. Bernardakis N. G., *Plutarch Moralia*, Teubner, Leipzig 1892 (όπως αναδημοσιεύεται στην ηλεκτρονική βιβλιοθήκη <http://www.perseus.tufts.edu>)
9. Burnet J., *Plato. Platonis Opera*, ed. Oxford University Press, Οξφόρδη 1903(όπως αναδημοσιεύεται στην ηλεκτρονική βιβλιοθήκη <http://www.perseus.tufts.edu>)
10. Γεωργούλης Κ., Δεδούσης Β., Κορδάτος Γ., *Πλάτων Συμπόσιο- Κριτίας*, εκδόσεις Δαίδαλος- Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 19xx
11. Γεωργούλης Δ. Κ., *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 2007
12. Γιανναράς Χ., *Σχόλιο στο Άσμα Ασμάτων*, εκδόσεις Δομός, Αθήνα 2003 (όπως αναδημοσιεύεται στην ηλεκτρονική σελίδα http://users.uoa.gr/~nektar/history/tributes/xrhstos_giannaras/comment_on_song_of_songs.htm
13. Γρατσιάτος Π., *Αριστοτέλης: Περί ψυχής*, εκδόσεις Φέξη, Αθήνα 1911(όπως αναδημοσιεύεται στη ηλεκτρονική σελίδα www.mikrosapoplous.gr)
14. Γρυπάρης Ι., *Πλάτωνος Πολιτεία*, Βιβλιοθήκη Ελλήνων Κλασσικών, Αθήνα 1968(;
15. Δεσποτόπουλος Ι. Κ., *Πολιτική Φιλοσοφία Πλάτωνος*, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 1980

16. Δεσποτόπουλος Ι. Κ., *Φιλοσοφία του Πλάτωνος*, εκδόσεις Ακαδημίας Αθηνών, Αθήνα 1997
17. Δόικος Π., *Πλάτων Φαίδρος*, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη, 2001
18. Diels H.- Kranz W., *Die fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch, [Weidmannsche buchhandlung](#), Dublin-Zürich 1903
19. Dies A., Πλάτων: *Ο Άνθρωπος- Η Εποχή του-Το Έργο του*, μτφ: Μαρκέτης Χ., εκδότης Π. Καραβάκος, Αθήνα 1955
20. Easterling P.E.- Knox B.M.W., *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, μτφ: Ν.Κονομή-Χρ. Γρίμπα- Μ. Κονομή, Παπαδήμας, Αθήνα 2000.
21. Ferrari G.R.F., *Listening to the Cicadas, A study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, Cambridge 1987
22. Griswold L.C., « Plato on Rhetoric and Poetry», <http://plato.stanford.edu/entries/plato-rhetoric/>, 2012
23. Guthrie W.K.C., *Οι Σοφιστές*, μτφ: Δαμιανός Τσεκουράκης, Μ.Ι.Ε.Τ, Αθήνα 2003.
24. Guthrie W.K.C., *Οι Έλληνες Φιλόσοφοι- Από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 2004
25. Guthrie W.K.C., *Σωκράτης*, μτφ: Τάσος Νικολαΐδης, Μ.Ι.Ε.Τ , Αθήνα 2005
26. Hall F.W. and Geldart W.M., *Aristophanes. Aristophanes Comoediae* (vol. 2.), Oxford Clarendon Press, Oxford 1907.
27. Hamilton E., *Ο Ελληνικός τρόπος*, μτφ: Ραζή Ε., Μεταξά Στ., Γαγλία Ι., εκδόσεις Ανατολικός, Αθήνα 2004
28. Hankinson R.J., *Cause and explanation in ancient greek thought*, Clarendon Press, Oxford 1998
29. Haperlin D., «Plato and erotic Reciprocity», in *Classical Antiquity*, Vol.5.No.1: 60-80 1986
30. Herter H., «The Problematic Mention of Hippocrates in Plato's Phaedrus», *Illinois Classical Studies* 1: 22-42, 1976
31. Hiller E., *Anthologia Lyrica sive Lyricorum Graecorum Veterum*, In aedibus Teubneri, Lipsiae 1890

32. Jebb R., *Sophocles, The Oedipus Tyrannus of Sophocles*, Cambridge University Press, Cambridge 1887 (όπως αναδημοσιεύεται στην ηλεκτρονική βιβλιοθήκη <http://www.perseus.tufts.edu>)
33. Jebb R., *The Antigone of Sophocles* , Cambridge University Press, Cambridge 1891.
34. Jones S. H. - Powell E. J., *Thucydides Historiae*, Volume I, Oxford Classical Texts Series, Oxford University Press, Oxford 1942 (όπως αναδημοσιεύεται στην ηλεκτρονική βιβλιοθήκη <http://www.perseus.tufts.edu>)
35. Jowett B., *Phaedrus by Plato*, Clarendon Press, Oxford 1892 (όπως αναδημοσιεύεται στην ηλεκτρονική βιβλιοθήκη <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/gutbook/lookup?num=1636>)
36. Θεοδωρακόπουλος Ι., Η Ακμή της ελληνικής Φιλοσοφίας, στο: *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, Κλασικός Ελληνισμός (2)*, εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1972
37. Θεοδωρακόπουλος Ι., *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, εκδόσεις Εστία , Αθήνα 2002
38. Θεοδωρακόπουλος Ι., *Πλάτωνος Φαίδρος*, Εστία, Αθήνα 2010
39. Θεοδωρόπουλος Τ., *Η δίκη του Σωκράτη: Ευθύφρων-Απολογία- Κρίτων*, εκδόσεις Ωκεανίδα, Αθήνα 2007
40. Καζά Π., *Ο Πλάτωνας και οι Ηδονές- Η θεωρία της ηδονής στον Πλάτωνα: φιλοσοφική προσέγγιση*, εκδόσεις Σταμούλη, Θεσσαλονίκη 2005
41. Κακριδής Ι.Θ., *Ελληνική Μυθολογία- Οι Θεοί*, Τόμος 2ος, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1986
42. Κάλφας Β., «Ο έρωτας στον Πλάτωνα», στο *Τέχνες και Αρχαιολογία*, τεύχος 109, Δεκέμβριος 2008
43. Καρούσου Χ.- Κακριδή Θ.Ι., *Πλάτωνος Ιππίας Μείζων*, Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, Θεσσαλονίκη 1973
44. Καστοριάδης Κ., *Ο Πολιτικός του Πλάτωνα*, μτφ: Καστοριάδη Ζ., εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2001
45. Κουράβελος Κ., Αχείμαστος Ν., Πετρίδης Π., Πλάτωνος: *Απολογία Σωκράτους- Φαίδρος- Τίπαρχος*, εκδόσεις "Δαίδαλος" Ζαχαρόπουλος, Αθήνα (χ.χ)
46. Kenny A., *Ancient Philosophy*, volume1, Oxford University Press, New York 2004

47. Kovacs D., *Euripides: Children of Heracles. Hippolytus. Andromache. Hecuba*, Loeb Classical Library (No. 484), Harvard 1995 (όπως αναδημοσιεύεται στην ηλεκτρονική βιβλιοθήκη <http://www.perseus.tufts.edu>)
48. Kraut R., *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992
49. Kraut R., «Plato», <http://plato.stanford.edu/entries/plato/>, 2011
50. Λαουρδάς Α., Κορδάτος Γ., Τετενές Ν., *Πλάτωνος: Ίων-Ευθύφρων-Χαρμίδης*, εκδόσεις "Δαίδαλος" Ζαχαρόπουλος, Αθήνα (χ.χ)
51. Λιαντίνης Δ., *Έξυπνον ενύπνιον Οι ελεγείες του Duino του Rilke*, Εκδόσεις Λιαντίνη, Αθήνα 2006
52. Lancelin A., - Lemonnier M., *Οι φιλόσοφοι και ο έρωτας, Από τον Σωκράτη στη Σιμόν Ντε Μποβουάρ*, μτφ: Λουπάκη Ε., εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2008
53. Lesky A., *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, (σελ 698-754, Ο Πλάτωνας και η ακαδημία), μτφ: Α. Τσοπανάκης, Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2001.
54. Lloyd P. G., *Knowing Persons, A study in Plato*, Oxford University Press, New York 2003
55. Lorenz H., «Ancient Theories of soul», <http://plato.stanford.edu/entries/plato/ancient-soul>, 2009
56. Μιχαηλίδης Κ., *Πλάτων: Λόγος και Μύθος*, εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 1998
57. McAdon B., «Plato's Denunciation of Rhetoric in the "Phaedrus"», <http://www.jstor.org/stable/20176594>, 2010
58. Monro B. D- Allen.W. Th., *Homer, Homeri Opera in five volumes*, Oxford University Press, Oxford 1920 (όπως αναδημοσιεύεται στην ηλεκτρονική βιβλιοθήκη <http://linguistics.berkeley.edu/~rscook/ILIAS/pdf/ILIADOS-14.txt.pdf>)
59. Moretti J.C., *Θέατρο και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*, μτφ: Δημητρακοπούλου Ε., εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2003
60. Murray S. J., «Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric (Phaedrus 261-266) », in *Philosophy and Rhetoric*, Vol.21, No 4, 1988
61. Νιάρχος Κ., *Από τα φαινόμενα στις ιδέες «Διοτίμας έρωτος αποκάλυψις»*, εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1989

62. Nauck A., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Teubner, Leipzig 1889 (όπως αναδημοσιεύεται στην ηλεκτρονική σελίδα <http://archive.org/details/tragicorumgraeco00naucuoft>)
63. Norlin G., «*Isocrates. Isocrates with an English Translation in three volumes*», Harvard University Press, London, 1980 (όπως αναδημοσιεύεται στην ηλεκτρονική βιβλιοθήκη <http://www.perseus.tufts.edu>)
64. Παπανούτσος Ε., *Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα*, εκδόσεις Νόηση, Αθήνα 2002
65. Παπανούτσος Ε., *Πλάτων Φαίδων* - Τατάκης Β., *Πρωταγόρας*, εκδόσεις Δαίδαλος Ι.Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 2004
66. Παππάς Στ., Δημόπουλος Τ., Ελεοπούλου Κ., *Πλάτωνος Διάλογοι, Φαίδρος Α' (306)*, Πάπυρος, Αθήνα 1975
67. Πελεγρίνης Θ., *Ηθική Φιλοσοφία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997
68. Partenie C., *Plato Selected Myths*, Oxford University Press, 2004
69. Partenie C., «Plato's Myths», <http://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/>, 2009
70. Politzer G., *Στοιχειώδεις Αρχές της Φιλοσοφίας*, εκδόσεις Δωρικός, Αθήνα 1960
71. Ράμφος Στ., *Φιλόσοφος και Θεός Έρωσ- Από το Συμπόσιο του Πλάτωνος στους Ύμνους Θείων Ερώτων του αγίου Συμεών*, εκδόσεις Αρμός, Αθήνα 1999
72. Ράμφος Στ., *Μεταφυσική του Κάλλους*, Αρμός, Αθήνα 2003
73. Reeve D. C., «Plato on Friendship and Eros», <http://plato.stanford.edu/entries/plato-friendship/>, 2011
74. Rickless C. S., *Plato's Forms in Transition-A reading of the Parmenides*, Cambridge University Press, Cambridge 2007
75. Robinson D.- Groves J., *Ο Πλάτων με εικόνες*, μτφ και επιστημονική επιμέλεια :Γ. Σταματέλλος, Δίαυλος, Αθήνα 2002
76. Romilly de J., *Οι Μεγάλοι Σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, μτφ: Φάνης Ι. Κακριδής, Καρδαμίτσας, Αθήνα 1994.
77. Roochnik D., *Retrieving the Ancients- An Introduction to Greek Philosophy*, Blackwell Publishing, 2004
78. Ross W.D., *Aristotle. Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1924(όπως αναδημοσιεύεται στην ηλεκτρονική βιβλιοθήκη <http://www.perseus.tufts.edu>)

79. Σαμαράς Θ., *Πλάτων: Απολογία Σωκράτους- Κρίτων*, εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2003
80. Σκουτερόπουλος Μ. Ν., *Πλάτωνος Λύσις*, εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1981
81. Σκουτερόπουλος Ν.Μ., *Πλάτωνος Ιππίας Ελάττων*, Στιγμή, Αθήνα 1995.
82. Σκουτερόπουλος Ν.Μ., *Πλάτων Πολιτεία*, εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2002
(http://www.greeklanguage.gr/greekLang/ancient_greek/tools/corpora/anthology/content.html?t=527&m=1)
83. Σπυρόπουλος Η., *Πλάτων Συμπόσιο*, εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2004
84. Συκουτρής Ι., *Πλάτωνος Συμπόσιον*, εκδόσεις Εστία, Αθήνα 1934
85. Συλλογικό, *Έρωτος Μυστήρια: " Συμποσιον", "Φαίδρος", Ορφέως "Λόγοι Ιεροί"*, εκδόσεις Ιδεοθέατρον, Αθήνα 1999
86. Συλλογικό, *Πλάτων Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική Φιλοσοφία, Φιλοσοφία της Γλώσσας, Αισθητική-πενήντα δυο ομόκεντρες μελέτες*, Μτφ: Γ.Αραμπατζής-Ν.Σ. Μελισσίδης-Κ.Περιστεράκη, Α. Μαρινοπούλου, Στ. Σταυριανέας, Επιμέλεια: Γ.Αραμπατζής-, Α. Μαρινοπούλου, Παπαδήμας, Αθήνα 2007.
87. Σφυρόερα Σ., *Η Μυθολογία των Ελλήνων*, εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003
88. Saïd S.- Trèdè M.- Le Boulluec A., *Ιστορία της Ελληνικής Λογοτεχνίας-Τόμος Ι*, Επιστημονική επιμέλεια: Γ. Ξανθάκη- Καραμάνου, Παπαζήση, Αθήνα 2001.
89. Schleiermacher F., *Phaedrus Parmenides Theaitetos*, Goldmann Verlag, München 1959(;
90. Smyth W. H., *Aeschylus, Prometheus*, Harvard University Press, London 1926(όπως αναδημοσιεύεται στην ηλεκτρονική βιβλιοθήκη <http://www.perseus.tufts.edu>)
91. Stumpf E. S., - Fieser J., *Socrates to Satre and Beyond, A History of Philosophy*, McGraw -Hill Higher Education, New York 2003
92. Τζωρτζόπουλος Δ., *Πλάτων: Λάχης - Λύσις*, εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2008
93. Τσέλικας Σ., «Μύθος και λόγος στον Πλάτωνα», http://www.greeklanguage.gr/greekLang/ancient_greek/education/translation/support_practice/page_003.html , 2010

94. Taylor A.E., *Πλάτων, Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφ: Ι. Αρζόγλου, Μ.Ι.Ε.Τ, Αθήνα 2009
95. Thomson H. W., *The Phaedrus of Plato*, Bibliotheca Classica, Whittaker & Co and George Bell , London 1868
96. Φιλολογική ομάδα Κάκτου, *Ξενοφών -Άπαντα 13: Συμπόσιον, Απολογία Σωκράτους, Ιέρων, Επιστολαί*, Κάκτος, Αθήνα 1993¹
97. Φιλολογική ομάδα Κάκτου, *Πλάτων Φαίδρος(ή περί έρωτος)* , Κάκτος, Αθήνα 1993²
98. Φιλολογική ομάδα Κάκτου, *Ευθύφρων- Κρίτων - Των*, Κάκτος, Αθήνα 1993³
99. Φιλολογική ομάδα Κάκτου, *Πλάτων: Ιππίας Μείζων ή Περί του Καλού, Ιππίας Ελάττων ή περί του Ψεύδους*, Κάκτος, Αθήνα 1993⁴
100. Vlastos Gr., *Πλατωνικές Μελέτες*, μτφ: Ι. Αρζόγλου, εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ Αθήνα 2000
101. Wan- Soo, *Η Έννοια της Αισθήσεως στην φιλοσοφία του Πλάτωνος*, Αθήνα 1981
102. Waterfield R., *Plato Phaedrus*, Oxford University Press, Oxford 2002
103. Wilamowitz-Moellendrff U¹., *Πλάτων , Η ζωή και το έργο του- Τα χρόνια της νεότητας*, μτφ: Ξ. Αρμυρός, Κάκτος, Αθήνα 2006.
104. Wilamowitz-Moellendrff U²., *Πλάτων , Η ζωή και το έργο του- Τα χρόνια της ωριμότητας* , μτφ: Ξ. Αρμυρός, Κάκτος, Αθήνα 2006.
105. Wilamowitz-Moellendrff U³., *Πλάτων , Η ζωή και το έργο του- Τα χρόνια της σοφίας*, μτφ: Ξ. Αρμυρού, Κάκτος, Αθήνα 2006.
106. Williams B., *Πλάτων- Η επινόηση της φιλοσοφίας*, μτφ: Μ. Σκάρα, Ενάλιος, Αθήνα 2001.
107. Williams B., *Πλάτων- Η επινόηση της φιλοσοφίας*, μτφ: Μ. Σκάρα, Ενάλιος, Αθήνα 2001.
108. Windelband W.,- Heimsoeth H., *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας, Τόμος Α΄*, Μ.Ι.Ε.Τ, Αθήνα 2001
109. Xenophon. *Xenophontis opera omnia*, Clarendon Press, Oxford 1921 (όπως αναδημοσιεύεται στην ηλεκτρονική βιβλιοθήκη <http://www.perseus.tufts.edu>)
110. Zeller E.- Nestle W., *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*(σελ.120-197), μτφ: Χ. Θεοδωρίδης, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Αθήνα 1942

H. ΕΙΚΟΝΕΣ

- Εξώφυλλο: Eyck, Jan Carel van, La caída de Faetón, <http://www.museodelprado.es/coleccion/galeria-on-line/galeria-on-line/obra/la-caida-de-faeton/>
- Εικόνα 1 : <http://outr-monde.com/2010/09/27/platos-metaphors-the-chariot-allegory>
- Εικόνα 2 : <http://www.google.com>
- Εικόνα 3: <http://www.google.com>
- Εικόνα 4: <http://www.google.com>
- Εικόνα 5: <http://www.google.com>
- Εικόνα 6: http://en.wikipedia.org/wiki/File:The_Charioteer.jpg
- Εικόνα 7 : http://www.tsarouchis.gr/gr/it_722.htm
- Εικόνα 8 : www.google.com
- Εικόνα 9: www.google.com