



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»

Το θέμα

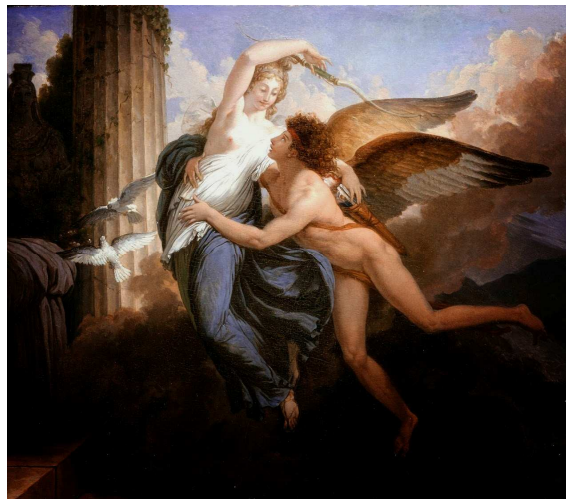
«Ο ΜΥΘΟΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΚΑΙ Ο ΜΥΘΟΣ ΤΟΥ ΕΡΩΤΑ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟ  
ΦΑΙΔΡΟ»

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

της

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΧΑΡΙΚΛΕΙΑΣ

Διπλωματούχου του Τμήματος Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικής-Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου  
Ιωαννίνων 1990



Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Κα Ξανθάκη- Καραμάνου Γεωργία - καθηγήτρια

Συνεπιβλέπων Καθηγητής: Κος Πανταζάκος Παναγιώτης- αναπληρωτής καθηγητής

Συνεπιβλέπων Καθηγητής: Κος Κωνσταντινόπουλος Βασίλειος- αναπληρωτής καθηγητής  
Καλαμάτα, Οκτώβριος 2014

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή.....	3
<b>1. Ο πλατωνικός Φαῖδρος</b>	
1.1. Θεματολογία.....	5
1.2. Χρονολογική τοποθέτηση διαλόγου.....	8
1.3. Τα πρόσωπα του διαλόγου.....	8
<b>2. Ο φιλοσοφικός μύθος του Πλάτωνα.....</b>	<b>10</b>
<b>3. Ψυχή</b>	
3.1. Η έννοια της ψυχής στη φιλοσοφία.....	18
3.2. Η έννοια της ψυχής στον Πλάτωνα.....	22
3.3. Ο Μύθος της ψυχής στον πλατωνικό <i>Φαῖδρο</i> .....	24
3.4. Η σύγκριση του Μύθου της Ψυχής με την Αλληγορία του Σπηλαίου στην πλατωνική <i>Πολιτεία</i> .....	44
<b>4. Έρωτας</b>	
4.1. Η φύση και τα αίτια του έρωτα.....	53
4.2. Ο Μύθος του έρωτα στον πλατωνικό <i>Φαῖδρο</i> .....	55
4.3. Ο πλατωνικός έρωτας στο <i>Συμπόσιο</i> .....	70
<b>5. Η ανάδειξη του λόγου στον πλατωνικό <i>Φαῖδρο</i></b>	
5.1. Σοφιστική – Ρητορική.....	77
5.2. Η υπεροχή του προφορικού έναντι του γραπτού λόγου.....	82
<b>Συμπεράσματα.....</b>	<b>86</b>
<b>Βιβλιογραφία.....</b>	<b>88</b>

## Εισαγωγή

Ο Πλάτων αποτελεί τον πρώτο και έναν από τους λίγους φιλοσόφους, το έργο του οποίου κατέχουμε ακέραιο. Το σύνολο του πλατωνικού έργου, δηλαδή το πλατωνικό corpus, είναι γραμμένο σε διαλογική μορφή, ενώ ο πρωταγωνιστής των πλατωνικών διαλόγων, ως επί το πλείστον, είναι ο δάσκαλος του Πλάτωνα, Σωκράτης. Το φιλοσοφικό του έργο δημιουργήθηκε σε ένα κλίμα αμφισβήτησης, το οποίο κυριάρχησε μετά το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου. Επρόκειτο για μια εποχή κατά την οποία αποσυντέθηκε η αθηναϊκή δημοκρατία, κλυδωνίστηκαν οι πολιτειακοί θεσμοί, οι παραδοσιακές αξίες και οι αρετές των Αθηνών.

Σε ένα τέτοιο κλίμα αβεβαιότητας, ο κατεξοχήν πρωταγωνιστής των πλατωνικών διαλόγων, ο Σωκράτης, θέτει ερωτήματα στα οποία αναζητεί απαντήσεις, προκειμένου να συγκροτήσει ένα θεμέλιο ηθικής στην ανθρώπινη ζωή. Συνακολούθως διαμορφώνονται τρία σημαντικά θέματα και αναλύονται ανάλογα από τους πρωταγωνιστές του διαλόγου, δηλαδή το θέμα της ψυχής, το θέμα του έρωτα και η σύγκριση ανάμεσα στη σοφιστική και τη ρητορική, με την ανάλογη υποστήριξη του προφορικού λόγου. Παράλληλα με τα πρωτεύοντα αυτά θέματα, αναπτύσσονται και άλλα δευτερεύοντα, τα οποία με τη σειρά τους στοχεύουν στην ανάδειξη της πρωταρχικής δομής των τριών βασικών πλατωνικών εννοιών που προαναφέρθηκαν, με κορυφαία ιδέα όλων την ιδέα του αγαθού.

Σκοπός της παρούσας εργασίας είναι η μελέτη του Μύθου της ψυχής και του Μύθου του έρωτα, έτσι όπως παρουσιάζεται στον πλατωνικό διάλογο *Φαῖδρος*. Πιο αναλυτικά, στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας παρουσιάζονται τα βασικά χαρακτηριστικά του διαλόγου, δηλαδή η θεματολογία του, η χρονολογική του τοποθέτηση και τα πρόσωπα που συμμετέχουν στον διάλογο. Στη συνέχεια, στο δεύτερο κεφάλαιο αποτυπώνεται ο τρόπος με τον οποίο αντιλήφθηκε ο Πλάτων τον μύθο, δηλαδή παρουσιάζονται τα χαρακτηριστικά του φιλοσοφικού μύθου και ο σκοπός της χρήσης του από μέρος του φιλοσόφου.

Το τρίτο και τέταρτο κεφάλαιο αποτελούν τον πυρήνα μελέτης της συγκεκριμένης εργασίας. Συγκεκριμένα, στο τρίτο κεφάλαιο, μελετάται η έννοια της

ψυχής, έτσι όπως έγινε αντιληπτή από τους προγενέστερους του Πλάτωνα συγγραφείς, ενώ στη συνέχεια αποπειράται η παρουσίαση του τρόπου με τον οποίο ο Πλάτων συνέλαβε την έννοια της ψυχής στον μύθο του *Φαίδρου*. Επιπλέον, στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας επιχειρείται η σύγκριση της παρουσίας της ψυχής στον *Φαίδρο* με την αντίστοιχη παρουσίαση στην πλατωνική *Πολιτεία* και συγκεκριμένα στην *Αλληγορία του Σπηλαίου*. Στο τέταρτο κεφάλαιο μελετάται ο έρωτας σαν τρόπος αγωγής της ψυχής, καθώς και σαν μέσο καθοδήγησης προς την Ιδέα, με μια ευρύτερη προσέγγιση της έννοιας του πλατωνικού Έρωτα. Στο τέλος του ίδιου κεφαλαίου επιχειρείται η παρουσίαση του πλατωνικού έρωτα στο *Συμπόσιο*.

Στο πέμπτο κεφάλαιο της εργασίας επιχειρείται η προσέγγιση της επίδρασης της σοφιστικής και της ρητορικής, κατά της οποίας τάχθηκε ο Πλάτων, ο οποίος υποστήριξε την ανωτερότητα της διαλεκτικής. Γι αυτό τον λόγο μάλιστα «αναθέτει» την υπεράσπιση του προφορικού λόγου στον δάσκαλό του Σωκράτη, ο οποίος μέσα από την κριτική του στον λόγο του Λυσία, αναδεικνύει τον λόγο και συγκεκριμένα την ανωτερότητα του προφορικού λόγου ως μέσο παιδείας της ψυχής.

# 1. Ο πλατωνικός Φαῖδρος

## 1.1. Θεματολογία

Είναι γεγονός ότι στους διαλόγους του ο Πλάτων δεν ασχολήθηκε αποκλειστικά με ένα θέμα, αλλά σχεδόν σε όλους, εκτός από το βασικό θέμα που πραγματεύεται, εισάγει και άλλα, τα οποία συμβάλλουν αποτελεσματικά στην ανάλυση του κεντρικού θέματος. Αποτέλεσμα αυτού είναι να πετύχει τον τελικό του στόχο, αποδίδοντας παράλληλα ένα σύνολο νοημάτων προς διερεύνηση. Έτσι λοιπόν και στον πλατωνικό Φαῖδρο, το θέμα του έργου δεν μπορεί να οριστεί με σαφήνεια εξαρχής.<sup>1</sup>

Στον συγκεκριμένο διάλογο, οι δύο βασικοί πρωταγωνιστές, Φαῖδρος και Σωκράτης, αφού περάσουν ανυπόδητοι την περιοχή του Ιλισού, κάθονται στη σκιά ενός πλατάνου. Στο σημείο αυτό ξεκινούν αρχικά τη συζήτησή τους για τον ερωτικό λόγο του ρήτορα Λυσία, ο οποίος αποτελεί και τη βασική αφορμή του διαλόγου τους. Αρχικά, ο Σωκράτης διατυπώνει την επίκρισή του για τον λόγο και στη συνέχεια, κατόπιν παράκλησης του Φαίδρου κάνει λόγο για την ρητορική, για τον έρωτα και την ψυχή. Μέσω της παλινωδίας, προβαίνει μάλιστα στην παραβολή του λογικού μέρους της ψυχής (λογιστικόν) με έναν ηνίοχο, ο οποίος προχωρεί με τη βοήθεια ενός άρματος (ξυνωρίς) το οποίο σέρνουν άλογα. Για την ακρίβεια, στην παλινωδία αναφέρει ότι το ένα άλογο είναι ήμερο, παραπέμποντας στο θυμοειδές μέρος της ψυχής και τιθασεύεται εύκολα φέρνοντας το άρμα στον κόσμο των Ιδεών, ενώ το άλλο άλογο, το οποίο παραπέμπει στο επιθυμητικόν μέρος της ψυχής, προσπαθεί να παρασύρει τον ηνίοχο και να μεταφέρει το άρμα στα γήινα και στα κατώτερα πράγματα (253e-254e): « ὁ δ' αὖ σκολιός, πολύς, εἰκῆ συμπεφορημένος, κρατεραύχην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρωσ, γλαυκόμματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος, περὶ ὧτα λάσιος, κωφός, μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπέικων... ὁ μὲν εὐπειθῆς τῷ ἡνιόχῳ τῶν ἵππων, αἰεὶ τε καὶ τότε αἰδοῖ βιαζόμενος, ἑαυτὸν κατέχει μὴ ἐπιπηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ· ὁ δὲ οὔτε κέντρων ἡνιοχικῶν οὔτε μάστιγος ἔτι ἐντρέπεται, σκιρτῶν δὲ βίβη φέρεται, καὶ πάντα πράγματα παρέχων τῷ σύζυγί τε καὶ ἡνιόχῳ ἀναγκάζει ἵεναι τε πρὸς τὰ παιδικὰ καὶ μνείαν

---

<sup>1</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 27

*ποιεῖσθαι τῆς τῶν ἀφροδισίων χάριτος...ὁ μὲν ὑπ' αἰσχύνης τε καὶ θάμβους ἰδρῶτι πᾶσαν ἔβρεξε τὴν ψυχὴν, ὁ δὲ λήξας τῆς ὀδύνης, ἦν ὑπὸ τοῦ χαλινοῦ τε ἔσχεν καὶ τοῦ πτόματος, μόγις ἐξαναπνεύσας ἐλοιδόρησεν ὀργῇ... ὁ δ' [254e] ἠνίοχος ἔτι μᾶλλον ταῦτὸν πάθος παθὼν, ὥσπερ ἀπὸ ὑσπληγος ἀναπεσῶν, ἔτι μᾶλλον τοῦ ὕβριστοῦ ἵππου ἐκ τῶν ὀδόντων βία ὀπίσω σπάσας τὸν χαλινόν, τὴν τε κακηγόρον γλῶτταν καὶ τὰς γνάθους καθήμαζεν καὶ τὰ σκέλη τε καὶ τὰ ἰσχία πρὸς τὴν γῆν ἐρείσας ὀδύναις ἔδωκεν».*

Στο σημείο αυτό προβάλλεται η προσπάθεια του ηνίοχου να μην υπερισχύσει το δεύτερο ἄλογο, καθώς σε αυτή την περίπτωση θα εξαθλιωθεί η ψυχή. Η θεωρία σε σχέση με την ψυχή σχετίζεται με τη διάκριση των τάξεων στην *Πολιτεία*.<sup>2</sup>

Ὅσον αφορά στη δομή του έργου, αντιλαμβάνεται κανείς ότι ο Πλάτων αρχίζει μια συζήτηση για τον έρωτα, ενώ συνεχίζει με τον μύθο της ψυχής και με τον μύθο του έρωτα, ενώ αμέσως μετά πραγματεύεται τις σχέσεις μεταξύ φιλοσοφίας και ρητορικής. Αν και το κεντρικό θέμα του έργου είναι ο έρωτας, ωστόσο περνάει μέσα από τρία επίπεδα, έως ότου να φτάσει στην πλήρη αποτύπωσή του. Συγκεκριμένα το πρώτο μέρος του πλατωνικού διαλόγου περιλαμβάνει τρεις λόγους για τον έρωτα. Ο πρώτος λόγος εκφέρεται από τον Φαίδρο που εκφωνεί τον λόγο του Λυσία (230e-234c), με σκοπό να εκφράσει τη θέση ότι ο έρωτας αποτελεί μια αγιάτρευτη μανία, γίνεται βλαβερός στην ερωτική σχέση και έτσι προτείνεται η αναζήτηση αμοιβαίας ωφέλειας. Ο Σωκράτης στη συνέχεια επικρίνει τον συγκεκριμένο λόγο και έτσι αναπτύσσεται ο πρώτος του λόγος (237b- 241d).

Στον πρώτο του λόγο, φαίνεται ότι συνδέεται αρκετά με τον λόγο του Λυσία. Για την ακρίβεια, τίθεται το θέμα της παιδευσιμότητας, το οποίο ο Σωκράτης φαίνεται ότι αντιμετωπίζει με ορθό τρόπο, δεδομένου ότι δεν καταδικάζει την επικοινωνία του παιδαγωγού με το νέο, αλλά αντιλαμβάνεται αυτήν περισσότερο ως πνευματική ἑλξη, χωρίς αναφορά στη σαρκική απόλαυση. Με αφορμή το συγκεκριμένο ζήτημα, ο Σωκράτης μέσω της διαλεκτικής του φιλοτεχνεί την ανθρώπινη ψυχή με τα χαρακτηριστικά που μπορούν να τη διέπουν. Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι η ψυχή ενεργεί ορθά όταν το λογικό της τμήμα καθυποτάσσει το επιθυμητικό και τις ἄλογες δυνάμεις του, ενώ προβάλλει την μανία ως ωφέλιμη για το ανθρώπινο είδος. Σε αυτή την περίπτωση, φαίνεται ότι αναφέρεται στην ποιητική μανία, η οποία έχει ένα βασικό αποτέλεσμα, δηλαδή την δημιουργία και παραγωγή ὁμορφων έργων σε όλα

---

<sup>2</sup> Green, 1918: 57.

τα επίπεδα ανθρώπινης δράσης, δηλαδή στην ποίηση, στη νομοθεσία και στη φιλοσοφία.<sup>3</sup> Ο λόγος του Σωκράτη ήδη από την αρχή του μάλιστα, προϋποθέτει τον αναγνώστη για τον λόγο που θα στιγματίσει τη μανία και θα οδηγήσει τον άνθρωπο στην κάθαρση.<sup>4</sup>

Το πέρασμα από τον λόγο του Λυσία στον δεύτερο λόγο του Σωκράτη γίνεται μέσω του πρώτου του λόγου. Σε αυτόν, ο Σωκράτης προετοιμάζει τους αναγνώστες σχετικά με τη δύναμη του αισθησιακού έρωτα, τη ρητορική και την τέχνη του λόγου, καθώς και για τη λειτουργικότητά τους εν γένει. Ο πλατωνικός στοχασμός βρίσκεται στην κορύφωσή του στον δεύτερο λόγο του Σωκράτη, δηλαδή στην παλινωδία (244a-256c), στην οποία ο φιλόσοφος συνθέτει με τον λόγο του τον ύμνο της ψυχής και του έρωτα. Ο τρίτος και τελευταίος λόγος του Σωκράτη εξετάζει τον ωραίο λόγο, αντιπαραβάλλοντάς τον με τον άσχημο και αισχρό λόγο (258d): « *τοῦτο μὲν ἄρα παντὶ δῆλον, ὅτι οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους*».

Στην Παλινωδία ο Σωκράτης προβαίνει στην εξιδανίκευση του έρωτα και στην περιγραφή της ανόδου της ψυχής προς την ιδέα. Προκειμένου να ισχυροποιήσει τη θέση αυτή, αντιπαραβάλλει τον συγκεκριμένο έρωτα με τον έρωτα που υπάρχει ανάμεσα στον δάσκαλο και στον μαθητή, καθώς και την αγάπη που εντοπίζεται ανάμεσά τους. Στη συγκεκριμένη σχέση είναι χαρακτηριστική η προσπάθεια του δασκάλου να μνήσει τον άνθρωπο στη θέαση της ιδέας μέσω του έρωτα, ο οποίος είναι εξαγνισμένος και οδηγεί το μαθητή στην κατάκτησή της.<sup>5</sup>

Έτσι, τα δύο βασικά θέματα τα οποία πραγματεύεται ο Πλάτων στον διάλογο *Φαίδρος* είναι ο έρωτας με τους τρεις προαναφερθέντες λόγους και ο λόγος, τα οποία καλύπτονται στο πρώτο και δεύτερο μέρος του διαλόγου αντίστοιχα.<sup>6</sup> Η σύνδεση μεταξύ τους είναι εμφανής, αν αναλογιστεί κανείς το γεγονός ότι η τέχνη του λόγου οδηγεί εν τέλει τον μαθητή στην αληθή γνώση. Στο σημείο αυτό μάλιστα έγκειται και η διαφορετική προσέγγιση του λόγου, καθώς αφενός ο Λυσίας αντιλαμβάνεται την τέχνη της Ρητορικής ως την τέχνη, η οποία εκπαιδεύει τον μαθητή στη δημιουργία λόγων, με απώτερο στόχο την πειθώ και έτσι καθίσταται ικανός να παραπλανά τον συνομιλητή του μέσα από τη χρήση κατάλληλων λόγων. Ο Σωκράτης αφετέρου

---

<sup>3</sup> Taylor, 2003: 361

<sup>4</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 27

<sup>5</sup> Guthrie, 2000: 414-417

<sup>6</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 27-29

επικαλείται τη χρήση της γνήσιας τέχνης του λόγου, η οποία έχει σκοπό την εύρεση της αλήθειας. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Σωκράτης αναζητεί την πραγματική φύση του έρωτα, καθώς και του τρόπου με τον οποίο συμβάλλει στην κατάκτηση της παιδείας και της αλήθειας, με αποτέλεσμα εν τέλει η αληθής τέχνη του λόγου να αποτελεί τον ασφαλέστερο τρόπο προσέγγισης. Πρόκειται εξάλλου για το βασικό σημείο στο οποίο έγκειται και η διαφορά ανάμεσα στην Ακαδημία του Πλάτωνα και στις ρητορικές σχολές της εποχής του.<sup>7</sup>

## 1.2. Χρονολογική τοποθέτηση διαλόγου

Ο *Φαίδρος* αποτελεί έναν από τους διαλόγους που έγραψε ο φιλόσοφος όταν βρισκόταν σε ώριμη ηλικία. Το έργο πιθανώς να γράφτηκε πριν από το 370 π.Χ., δηλαδή πριν από το δεύτερο ταξίδι του στη Σικελία.<sup>8</sup> Στον συγκεκριμένο διάλογο γίνεται φανερό για άλλη μια φορά η καλλιτεχνική πλαστική ικανότητα που διαθέτει ο Πλάτων στο ολοκληρωμένο της ύψος, πριν ξεκινήσει να γίνεται εμφανής η χαλάρωση που παρατηρείται στου όψιμους διαλόγους του. Όσον αφορά στον χρόνο δράσης του έργου, υπολογίζεται ότι εντάσσεται το χρονικό διάστημα 410-400 π.Χ.. Την περίοδο αυτή ο Σωκράτης βρισκόταν στην ηλικία των εξήντα χρονών τουλάχιστον, ενώ ο Φαίδρος πλησίαζε την ηλικία των σαράντα ετών, παρά το γεγονός ωστόσο ότι παρουσιάζεται στο διάλογο ως νεαρός.<sup>9</sup>

## 1.3. Τα πρόσωπα του διαλόγου

Στον διάλογο *Φαίδρο* του Πλάτωνα συμμετέχουν αποκλειστικά δύο πρόσωπα, ο Σωκράτης και ο Φαίδρος. Όπως και στους υπόλοιπους πλατωνικούς διαλόγους, έτσι και στον συγκεκριμένο, ο Σωκράτης προβάλλεται και συμμετέχει καθ' όλη τη διάρκειά του. Αποτελεί όχι μόνο ένα ιστορικό πρόσωπο, αλλά και τη «φωνή» του ίδιου του Πλάτωνα, καθώς αναπαράγει τις ιδέες και τις σκέψεις του μαθητή του σε

---

<sup>7</sup> Guthrie, 2000: 412-414

<sup>8</sup> Bormann, 2006: 12

<sup>9</sup> Taylor, 2003: 350.



όλο τον διάλογο. Η παρουσίασή του γίνεται με απλότητα, ενώ φαίνεται να αναζητεί τη σοφία και να περιφρονεί τα υλικά αγαθά της ζωής. Επιπλέον, προβάλλεται με εμφανή τρόπο η ζωντάνια του, ο ενθουσιασμός του, η διάθεσή του να φιλοσοφήσει και να συζητήσει για κάθε θέμα και κυρίως για τον έρωτα. Όπως φαίνεται και από τον ίδιο το διάλογο, χαρακτηρίζεται ως εραστής και φίλος των λόγων (236e4-5): «βαβαῖ, ὦ μιανέ, ὡς εὖ ἀνηῦρες τὴν ἀνάγκην ἀνδρὶ φιλολόγῳ ποιεῖν ὃ ἂν κελεύῃς». Το ενδιαφέρον στοιχείο του διαλόγου είναι το γεγονός ότι παρουσιάζονται διαστάσεις του χαρακτήρα του, οι οποίες δεν εντοπίζονται σε άλλο διάλογο, όπως για παράδειγμα οι θέσεις του για την ρητορική και για την ποιητική.

Το δεύτερο βασικό πρόσωπο, από το οποίο έχει και το όνομά του ο διάλογος, είναι ο νεαρός Φαίδρος, μαθητής του Σωκράτη. Ο Φαίδρος ήταν γιος του Πυθοκλή, από τον δήμο Μυρρινούντα και ήταν γόνος εύπορης οικογένειας. Πρόκειται για έναν νέο, ο οποίος διακρίνεται για την όρεξη και τη φιλομάθειά του, για την αγάπη και το θαυμασμό του απέναντι στον Σωκράτη, ενώ συνάμα δείχνει να εντυπωσιάζεται από κάθε πνευματικό άνδρα της εποχής και διακρίνεται για τα πνευματικά και τα σωματικά του χαρίσματα. Ένα ακόμη βασικό του χαρακτηριστικό ήταν το πάθος του για τους λόγους και κυρίως για τη ρητορική. Έδειχνε λοιπόν ιδιαίτερη έφεση στην πνευματική καλλιέργεια, ωστόσο εστίαζε στην επιφανειακή πρόσληψη της γνώσης, με αποτέλεσμα να στερείται κριτικής σκέψης, καθώς και πνευματικής συγκρότησης.

Ο Λυσίας, τέλος, αποτελεί ένα πρόσωπο το οποίο δεν παρουσιάζεται άμεσα στον διάλογο, αλλά η μορφή του είναι παρούσα, μέσα από τον λόγο και μέσα από τις αναφορές στο πρόσωπό του. Ήταν γιος του Κέφαλου, μέτοικου από τις Συρακούσες και αποτελούσε έναν μεγάλης φήμης ρήτορα και λογογράφο την εποχή του Πλάτωνα. Δίδασκε τη ρητορική τέχνη έναντι πληρωμής και η φήμη του ήταν αρκετά διαδεδομένη.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 84.

## 2. Ο φιλοσοφικός μύθος του Πλάτωνα

Ο μύθος αποτελούσε ένα συχνό μέσο της σοφιστικής και της ποίησης στην αρχαία Ελλάδα, ακόμη και πριν από τον Πλάτωνα. Η διάδοσή του γινόταν συνήθως από στόμα σε στόμα και από τη μια γενιά στην άλλη. Η χρήση του από μέρους των σοφιστών σχετιζόταν κυρίως με την ερμηνεία όσων δεν μπορούσαν να ειπωθούν με τα λόγια, ενώ η παρουσίασή τους γινόταν με τέτοιο τρόπο, ώστε να φαίνεται πραγματική. Ωστόσο, αποτέλεσμα της πρακτικής αυτής ήταν η σύγχυση μεταξύ των ορίων του μύθου και του λόγου. Συχνά μάλιστα σε αυτό το πλαίσιο υπήρχε η διαμάχη ανάμεσα σε φιλοσόφους αφενός και σοφιστές και ποιητές αφετέρου, ότι η χρήση των μύθων γινόταν όχι για εκπαιδευτικούς και διδακτικούς λόγους, αλλά προκειμένου να προκληθούν οι συναισθηματικές εξάρσεις των ακροατών. Μια ακόμη κατηγορία που επέρριπταν συχνά στον μύθο, ήταν ότι οι σοφιστές και οι ποιητές, μέσα από τους μύθους διαφθείρουν το ήθος των ακροατών, καθώς δεν δίδασκαν την αλήθεια με επιχειρήματα.<sup>11</sup> Αντιθέτως, η τάση τους ήταν να κολακεύουν τους ακροατές, οι οποίοι εξύψωναν συχνά τις πράξεις των ηρώων χωρίς να γνωρίζουν καθαρά την αλήθεια.<sup>12</sup>

Η συγκεκριμένη διαμάχη λάμβανε σταδιακά μεγαλύτερη έκταση και αντιστοιχούσε στη διαμάχη συναισθήματος και νόησης. Συγκεκριμένα, οι φιλόσοφοι υποστήριζαν τη λογική επεξεργασία των δεδομένων, ενώ οι ποιητές μυθολογούσαν περισσότερο με βάση τη διαίσθησή τους και οι ρήτορες φαίνεται ότι κατά βάση χρησιμοποιούσαν τον μύθο, προκειμένου να πείσουν, χωρίς να αναγνωρίζουν σε αυτόν τον αληθινό του εκπαιδευτικό ρόλο. Η θέση του Πλάτωνα ήταν χαρακτηριστική ως προς αυτό, καθώς έβαλε ένα τέλος στη διαμάχη ανάμεσα σε φιλοσόφους και σε ποιητές και ρήτορες. Συγκεκριμένα επανατοποθέτησε τον μύθο στην κατάλληλη θέση, στη θέση που του ταίριαζε και υπέδειξε την αληθινή και

---

<sup>11</sup> Πελεργίνης, 1997: 52-58

<sup>12</sup> Morgan, 2000: 155

διδασκτική ποίηση ενάντια στη μη διδασκτική, στη συγκινησιακή.<sup>13</sup> Προκειμένου να το πετύχει αυτό συνύφανε στα έργα του τον μύθο και τον λόγο και έκανε για την ακρίβεια τον πρώτο μέρος του δεύτερου.<sup>14</sup> Η συγκεκριμένη τάση παρατηρείται στα περισσότερα έργα του Πλάτωνα, όπως στους διαλόγους *Πρωταγόρα* (317e-328d) και *Πολιτεία* (357a-362c).

Πρόκειται μάλιστα για έναν από τους λόγους διαφοροποίησης των πλατωνικών από τους παραδοσιακούς μύθους. Εκ πρώτης όψεως και ανάγνωσης λοιπόν φαίνεται ότι έχουν αρκετά στοιχεία από αυτούς, ωστόσο σύντομα διαπιστώνει κανείς ότι τοποθετούνται σε ένα άλλο ηθικό επίπεδο, με διαφορετική διδασκτική διάσταση. Η χρήση του μύθου σε αυτό το πλαίσιο επιτυγχάνει μια ακόμη σημαντική λειτουργία, δηλαδή αντιπαρέρχεται των εμποδίων που θα συναντούσε ο λόγος του φιλοσόφου, δηλαδή η διαλεκτική. Έτσι όταν η διαλεκτική δεν είναι σε θέση να φανερώσει την αλήθεια σε όσους δεν την γνωρίζουν, ο μύθος την παρουσιάζει όχι με την πραγματική της διάσταση, αλλά με μια ή περισσότερες εικόνες. Ωστόσο ο μύθος του Πλάτωνα δεν είναι διαχωρισμένος από τη διαλεκτική και από τα επιχειρήματά της, αλλά αντιθέτως συμβάλλει στην κατανόηση των επιχειρημάτων αυτών, στην διατύπωση και στην ολοκλήρωσή τους.<sup>15</sup>

Δεδομένης της παραπάνω τακτικής του Πλάτωνα, συχνά οι μελετητές διαχώριζαν τον πλατωνικό μύθο από τη φιλοσοφική του διάσταση. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τους Said et al, ο Πλάτων, προκειμένου να ερμηνεύσει θέματα σχετικά με τη νόηση, τα οποία δεν ήταν εφικτό να γίνουν κατανοητά από τον λόγο, χρησιμοποίησε τον μύθο. Ο μύθος του Πλάτωνα συνέβαλε στην αποκάλυψη της αλήθειας του έργου του και ήταν ένας τρόπος να μεταδώσει ο ίδιος την πραγματικότητα στην ψυχή που βρισκόταν στο σώμα. Δεδομένου μάλιστα ότι η ψυχή αδυνατεί να δει την αλήθεια, ο Πλάτων χρησιμοποίησε έναν μύθο με τον οποίο μπορούσε να αναπαραστήσει την πραγματικότητα και να της αποδώσει την αληθινή της διάσταση. Ο συγκεκριμένος μύθος δεν ήταν ποιητικός, αλλά αποτελούσε το βασικό εργαλείο με το οποίο ο φιλόσοφος συνδύαζε τον αισθητό με τον νοητό κόσμο. Πρόκειται λοιπόν για την μετάπλαση του μυθολογικού μύθου στον φιλοσοφικό.<sup>16</sup> Ο

---

<sup>13</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 287

<sup>14</sup> Green, 1918: 6

<sup>15</sup> Morgan, 2000: 158

<sup>16</sup> Said et al, 2001: 80-81

φιλόσοφος, λοιπόν, χρησιμοποιεί τον μύθο για να υποστηρίξει αυτά που δεν είναι δυνατόν να αποδειχθούν θεωρητικά. Όταν αντιληφθεί ότι η εννοιολογική διατύπωση της γνώσης φτάνει στα όριά της, καταφεύγει στον μύθο για να αισθητοποιήσει τη γνώση με εικόνες. Ο Πλάτων στον μύθο διαθέτει όλη τη δύναμη της ανεξάντλητης ποιητικής του φαντασίας, ώστε να ξεχωρίζει η τέλεια αισθητική πλαστουργία του μύθου. Δε χρησιμοποιεί τον λόγο για να ορίσει την ιδέα, το μεγάλο αρχέτυπο της ζωής και του κόσμου, αλλά την αναπαριστά εφευρίσκοντας έναν μύθο. Η εικόνα λαμβάνει τη θέση του λόγου, ο οποίος έχει προηγηθεί και έχει προετοιμάσει τον αναγνώστη να υποδεχθεί τον μύθο. Με την εικόνα ερμηνεύεται η θεωρία μέσα στην ψυχή του και αποκαλύπτεται η αλήθεια. Η ψυχή έχει διανύσει τη μακρινή πορεία της διαλεκτικής και είναι εργασμένη με τον καθαρό λόγο. Γι' αυτό ο μύθος δεν είναι ένα πρόσκαιρο υποκατάστατο της αλήθειας, αλλά αιώνιο όραμά της. Λόγος και μύθος στον Πλάτωνα δεν είναι κατά τον Θεοδωρακόπουλο απλοί τρόποι του λέγειν, όπως του σοφιστή, μήτε μπορεί ο ένας ν' αντικαταστήσει τον άλλο. Ο καθένας έχει αυθυπαρξία και απόλυτη σημασία, γιατί άλλη πηγή της ψυχής γεννάει τον λόγο και άλλη τον μύθο. Τον δρόμο της γνώσης τον ανοίγει ο διάλογος, όπου το εγώ συνεργάζεται με το εσύ για την εύρεση της αλήθειας, ενώ ο μύθος σταματά τον διάλογο, επιβάλλει αργία στον λόγο και ανάβει το φανταστικό της ψυχής. Τα όραμα της ψυχής δε θα μπορούσε να αποδοθεί πιο αληθινό παρά με την εξιστόρηση του μύθου.

Στη σύγχρονη έρευνα ο μύθος του Πλάτωνα εκλαμβάνεται ως μια μορφή της φιλοσοφικής έκφρασής του. Όσον αφορά στον επιμέρους διαχωρισμό τους, σύμφωνα με τον Frutiger οι μύθοι διακρίνονται σε αλληγορικούς, γενεσιολογικούς και παραεπιστημονικούς. Το πιθανότερο ωστόσο είναι ότι κάθε πλατωνικός μύθος έχει αλληγορικά, γενεσιολογικά και παραεπιστημονικά στοιχεία. Η διαίρεση των μύθων σε τρεις κατηγορίες λοιπόν φαίνεται ότι διασπά την ενότητα και το όλον του κάθε μύθου για χάρη μιας συγκεκριμένης λειτουργίας, δηλαδή για μια από τις τρεις προαναφερθείσες, αλληγορική, παραεπιστημονική, γενεσιολογική. Ωστόσο αυτό δεν είναι εφικτό να γίνει, δεδομένου μάλιστα ότι ένας πλατωνικός μύθος θεωρείται κάτι παραπάνω από τα μέρη που τον απαρτίζουν, καθώς είναι ένας διάυλος των μηνυμάτων που προβάλλει κάθε φορά ο Πλάτων. Σύμφωνα με τη Morgan μάλιστα, ο πλατωνικός μύθος χωρίζεται σε δύο μεγάλες κατηγορίες, δηλαδή στον παραδοσιακό

μύθο που σχετίζεται με όσα αναφέρουν οι ποιητές και στον εκπαιδευτικό ή διδακτικό μύθο που βοηθά στην άσκηση του κοινωνικού ελέγχου.<sup>17</sup>

Η πρώτη κατηγορία μύθων είναι αυτή που έχει γραφεί από ποιητές όπως ο Όμηρος και ο Ησίοδος, σύμφωνα με τους οποίους ο μύθος είναι ένα παραμύθι με ανήθικη διάσταση. Την άποψή του για τη συγκεκριμένη κατηγορία μύθων αναλύει ο Πλάτων στην *Πολιτεία* του (377d5-9): «*Ὅδς Ἡσίοδος τε, εἶπον, καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. οὗτοι γάρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγον τε καὶ λέγουσι*». Σε αυτό το πλαίσιο μάλιστα γίνεται αντιληπτή και η διαφορά μεταξύ μυθολογικού και φιλοσοφικού μύθου. Σύμφωνα με τον Θεοδωρακόπουλο μάλιστα ο μύθος δεν έχει αλληγορικά στοιχεία, αλλά αποτελεί μια αυθύπαρκτη αισθητική μορφή, η οποία ανάγεται στην ψυχή και στην προσπάθειά της να συλλάβει την ιδέα.<sup>18</sup>

Η αντίθεση του Πλάτωνα στη συγκεκριμένη ομάδα μύθων έγκειται στο γεγονός ότι δεν προάγουν την ηθικότητα, ούτε καθοδηγούν τους πολίτες στο να τηρήσουν τα καθήκοντά τους. Έτσι ο Πλάτων τίθεται υπέρ της δεύτερης κατηγορίας των μύθων, δηλαδή αυτών που έχουν διδακτικό χαρακτήρα. Ακόμη και αν δεν είναι αληθινοί, είναι σημαντικό να είναι εγκωμιαστικοί απέναντι στους θεούς και στους ενάρετους ανθρώπους και να ελέγχονται από την πολιτεία, διατηρώντας την ηθική τους διάσταση, όπως αναφέρει στο ομώνυμο έργο του (*Πολιτεία*, 607 a4): «*φιλεῖν μὲν χρῆ καὶ ἀσπάζεσθαι ὡς ὄντας βελτίστους εἰς ὅσον δύνανται, καὶ συγχωρεῖν Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγωδοποιῶν, εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν· εἰ δὲ τὴν ἡδυσμένην Μοῦσαν παραδέξῃ ἐν μέλεσιν ἢ ἔπεσιν, ἡδονή σοι καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσετον ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῆ ἀεὶ δόξαντος εἶναι βελτίστου λόγου*».

Αυτό το είδος των μύθων είναι δυνατόν να συντίθεται όχι μόνο από τους ποιητές, αλλά και από τους ίδιους τους φιλοσόφους με τέτοιο τρόπο μάλιστα ώστε να αντιτίθεται στον τρόπο που δημιουργούν τους μύθους οι ρήτορες και διατηρώντας συνάμα τον εκπαιδευτικό και διδακτικό του χαρακτήρα απέναντι στην απλή πειθώ. Επηρεασμένη από την κατάσταση αυτή, η Morgan κάνει λόγο για τους πλατωνικούς μύθους και αναφέρει ότι πρόκειται για φιλοσοφικούς μύθους, καθώς μάλιστα είναι

---

<sup>17</sup> Morgan, 2000: 162, Θεοδωρακόπουλος, 2010: 287

<sup>18</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2002: 287

δεμένοι με τη λογική ανάλυση και με τα επιχειρήματα του κάθε διαλόγου. Το πιθανότερο ωστόσο είναι οι πλατωνικοί διάλογοι να μην περιορίζονται αυστηρά σε μια κατηγορία, αλλά να έχουν στοιχεία και από τις τρεις. Το γεγονός αυτό αποδίδεται καταρχήν στην ποιητική ή μιμητική διάσταση του κάθε μύθου, καθώς σε αντίθετη περίπτωση δεν θα διακρινόταν από τη διαλεκτική. Επιπλέον κάθε μύθος διατηρεί την ηθική και αλληγορική του διάσταση, ενώ παράλληλα κάθε πλατωνικός μύθος λαμβάνει το δικό του νόημα ως μέρος ενός διαλεκτικού επιχειρήματος, αν και μπορούν να γίνουν κατανοητοί και ανεξάρτητα από το συγκεκριμένο κάθε φορά πλαίσιο στο οποίο λαμβάνονται.<sup>19</sup>

Προκειμένου να μεταδοθεί ο μύθος στην αρχαία Ελλάδα, ήταν σημαντικό να εξιστορείται από γυναίκες ή από ηλικιωμένους και να απευθύνεται σε παιδιά ή σε νεότερους ακροατές. Το γεγονός αυτό αποδίδεται, σύμφωνα με τον Πλάτωνα στο γεγονός ότι τα παιδιά είναι ιδιαίτερα δεκτικά και έτσι αποτελούν τους ιδανικούς αποδέκτες των μύθων, ενώ οι ηλικιωμένοι από την άλλη είναι οι πιο κατάλληλοι στο να εκπέμψουν τους μύθους, καθώς δεδομένης της εμπειρίας τους αναπτύσσουν σημαντική επικοινωνιακή δυνατότητα.<sup>20</sup> Η μετάδοση του μύθου ωστόσο δεν έχει ως αποδέκτες μόνο τα παιδιά, αλλά και ένα μεγάλο μέρος των ενηλίκων, καθώς στην πλειονότητά τους κυριαρχεί το επιθυμητικό κομμάτι, δηλαδή αυτό που σχετίζεται με τα συναισθήματα. Έτσι λοιπόν, οι φιλόσοφοι, οι οποίοι λειτουργούν με το λογιστικό μέρος της ψυχής και οι μύθοι τους είναι ιδιαίτερος σημαντικοί για τα παιδιά και για τους ενηλίκους, καθώς μπορούν να προάγουν το ηθικό και το κοινωνικό συμφέρον.<sup>21</sup>

Ο πλατωνικός μύθος μάλιστα επιτελεί μια διπλή λειτουργία, καθώς ενέχει τόσο σοβαρά όσο και παιγνιώδη στοιχεία. Η σοβαρή διάσταση του μύθου σχετίζεται με το βαθμό που επαληθεύεται στο επίπεδο του λόγου, δηλαδή ο βαθμός που ανταποκρίνεται στην εξωτερική πραγματικότητα. Αντιθέτως, η παιγνιώδης διάστασή του δεν αλλάζει την πραγματικότητα και αντιστοιχεί στη μίμηση. Έτσι ο Πλάτων περνάει από τη σχέση που ανιχνεύεται μεταξύ της μίμησης και του παιχνιδιού, στη σχέση μεταξύ του παιχνιδιού και της μίμησης του μύθου. Ο μύθος λοιπόν κάποιες

---

<sup>19</sup> Morgan, 2000: 159-163.

<sup>20</sup> Brisson, 2003: 62-63

<sup>21</sup> Brisson, 2003: 75

φορές θεωρείται παιχνίδι, ενώ άλλες φορές σοβαρή δραστηριότητα, ενώ η διαλεκτική είναι από τη φύση της η σοβαρή δραστηριότητα του φιλοσόφου και έχει σαν σκοπό την αληθινή γνώση του όντος χωρίς μιμητικό ή παιγνιώδη χαρακτήρα.<sup>22</sup>

Ένα άλλο βασικό χαρακτηριστικό του φιλοσοφικού μύθου του Πλάτωνα αποτελεί η υιοθέτηση στοιχείων από τις Μούσες. Συγκεκριμένα, όπως αναφέρει στο δεύτερο βιβλίο της *Πολιτείας* του, ο μύθος εξομοιώνεται με το λόγο όσο τουλάχιστον τοποθετείται στον χώρο της μουσικής, συμπεριλαμβάνοντας σε αυτό το πλαίσιο την αρμονία και το ρυθμό. (*Πολιτεία*, 4, 376e6-377a8): «*Τίς οὖν ἡ παιδεία; ἢ χαλεπὸν εὐρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου ἠύρημένης; ἔστιν δέ που ἢ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἢ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσική. Ἄρ' οὖν οὐ μουσικῇ πρότερον ἀρξόμεθα παιδεύοντες ἢ γυμναστικῇ; Μουσικῆς δ', εἶπον, τιθεῖς λόγους, ἢ οὐ; Λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον; (377a) Παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν; Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὄλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδιά ἢ γυμνασίοις χρώμεθα. Τοῦτο δὲ ἔλεγον, ὅτι μουσικῆς πρότερον ἀπτεόν ἢ γυμναστικῆς. Οὐκοῦν οἴσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως (b.) τε δὴ καὶ νέω καὶ ἀπαλῶ ὀτρωοῦν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνσημῆνασθαι ἐκάστω».*

Ωστόσο δεν ταυτίζεται με τον αληθινό λόγο, αλλά αντιθέτως ταυτίζεται περισσότερο με τον ψευδή λόγο που συχνά αναφέρουμε στα παιδιά, με ορισμένα στοιχεία αλήθειας. Έτσι ο μύθος έχει τα στοιχεία του λόγου, καθώς αποτελεί αφήγηση, αλλά δεν μπορεί να επαληθευθεί και να αιτιολογηθεί με επιχειρήματα. Πρόκειται περισσότερο για έναν λόγο που εκφράζει μια γνώμη. Συγκεκριμένα στον Πλάτωνα ωστόσο, ο μύθος δεν έχει αποκλειστικά τη σημασία του λεκτικού ενεργήματος, του έναρθρου λόγου δηλαδή, αλλά ταυτίζεται με τον επαληθεύσιμο λόγο (*Σοφιστής*, 259d-264b): «*ὃ καὶ πρόσθεν εἴρηται, τὸ ταῦτα ἐάσαντα ὡς ἴδυνατὰ τῶν λεγομένων οἷόν τ' εἶναι καθ' ἕκαστον ἐλέγχοντα ἐπακολουθεῖν, ὅταν τέ τις ἕτερον ὃν πῆ ταῦτόν (259d) εἶναι φῆ καὶ ὅταν ταῦτόν ὃν ἕτερον, ἐκείνη καὶ κατ' ἐκείνο ὃ φησι τούτων πεπονθέναι πρότερον. τὸ δὲ ταῦτόν ἕτερον ἀποφαίνειν ἀμῆ γέ πῆ καὶ τὸ θάτερον ταῦτόν καὶ τὸ μέγα σμικρὸν καὶ τὸ ὅμοιον ἀνόμοιον, καὶ χαίρειν οὕτω τάναντία ἀεὶ*

---

<sup>22</sup> Brisson, 2003: 76

*προφέροντα ἐν τοῖς λόγοις, οὔτε τις ἔλεγχος οὗτος ἀληθινὸς ἄρτι τε τῶν ὄντων τινὸς ἐφαπτομένου δῆλος νεογενῆς ὢν».*

Ένας τέτοιος λόγος εμπεριέχει τη συμπλοκή των ονομάτων και των ρημάτων, τα οποία συμφωνούν με την πραγματικότητα στην οποία παραπέμπουν. Σε αντίθετη περίπτωση, όταν δηλαδή δεν υπάρχει ανταπόκριση στην πραγματικότητα ο μύθος θεωρείται ψευδής. Τέτοιου είδους λόγους φαίνεται ότι σύμφωνα με τον Πλάτωνα εκφωνούν οι σοφιστές, όπως αναφέρει στον ομώνυμο διάλογο (*Σοφιστής*, 268c-d): *«μιμητῆς δ' ὢν τοῦ σοφοῦ δῆλον ὅτι παρωνύμιον αὐτοῦ τι λήψεται, καὶ σχεδὸν ἤδη μεμάθηκα ὅτι τοῦτον δεῖ προσεῖπειν ἀληθῶς αὐτὸν ἐκεῖνον τὸν παντάπασιν ὄντως σοφιστῆν. οὐκοῦν συνδήσομεν αὐτοῦ, καθάπερ ἔμπροσθεν, τοῦνομα συμπλέξαντες ἀπὸ τελευτῆς ἐπ' ἀρχήν; τὸ δὴ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς εἰρωνικοῦ μέρους τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν, τοῦ φανταστικοῦ γένους ἀπὸ τῆς (268d) εἰδωλοποιικῆς οὐ θεῖον ἀλλ' ἀνθρωπικὸν τῆς ποιήσεως ἀφορισμένον ἐν λόγοις τὸ θαυματοποιικὸν μόριον, «**ταύτης τῆς γενεᾶς τε καὶ αἵματος**» ὃς ἂν φῆ τὸν ὄντως σοφιστῆν εἶναι, τάληθέστατα, ὡς ἔοικεν, ἐρεῖ».*

Από την άλλη οι φιλόσοφοι επιδίδονται περισσότερο στην εκφώνηση αληθινών λόγων, καθώς δεν αντιλαμβάνονται τον κόσμο των νοητών ιδεών. Με αυτόν τον τρόπο λοιπόν διατηρούν με σταθερότητα και συνέπεια την εσωτερική και την εξωτερική αντιστοίχιση αυτών που περιγράφουν.

Σε αυτό το πλαίσιο θεωρείται σημαντική η μελέτη του τρόπου αντιμετώπισης του μύθου και της διαλεκτικής. Καταρχήν, οι μύθοι αναφέρονται συχνά σε αντικείμενα αναφοράς, τα οποία τοποθετούνται σε ένα επίπεδο πραγματικότητας που βρίσκεται μακριά από τη νόηση, αλλά και από τις αισθήσεις τόσο στο επίπεδο της αισθητής πραγματικότητας, όσο και στο επίπεδο ενός μακρινού παρελθόντος, στο οποίο ο αφηγητής δεν έχει άμεση ή έμμεση εμπειρία. Από την άλλη η διαλεκτική αναφέρεται σε μια πραγματικότητα που γίνεται αντιληπτή μέσα από την νόηση. Έτσι ακόμη κι όταν εξετάζει υποθέσεις, οι συγκεκριμένες υποθέσεις αναφέρονται σε ένα νοητό αντικείμενο αναφοράς. Πρόκειται για έναν επαληθεύσιμο λόγο, για έναν αληθή λόγο, καθώς τα δεδομένα που εξετάζει τα αντλεί από το χώρο της νόησης, χωρίς να επηρεάζεται από τα αισθητηριακά δεδομένα.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Brisson, 2003: 95.



Έτσι από τη μια ο μύθος διαφέρει από τον λόγο με επιχειρήματα και ο μύθος είναι κάποιες φορές επαληθεύσιμος, αλλά άλλες φορές όχι, ενώ ο λόγος είναι πάντα επαληθεύσιμος, εάν όχι αληθής. Ο μύθος λοιπόν μεταφέρει τα γεγονότα όπως συνέβησαν βάσει μιας τυχαίας και όχι αναγκαίας εσωτερικής αλληλουχίας, με βασικό σκοπό να επιτύχει ο μύθος τη συγκινησιακή ταύτιση μεταξύ του ήρωα της αφήγησης και του ακροατή του. Αντίθετα ένας λόγος που έχει επιχειρήματα έχει εσωτερική οργάνωση και ακολουθεί τους κανόνες της λογικής καθιστώντας τα συμπεράσματά του αναγκαία.<sup>24</sup>

Συμπερασματικά, λοιπόν, αντιλαμβάνεται κανείς ότι ο μύθος έχει δύο σημαντικά ελαττώματα σε σχέση με τον λόγο. Πρόκειται για έναν λόγο που δεν επαληθεύεται και συχνά ταυτίζεται με τον ψευδή λόγο, ενώ από την άλλη αποτελεί μια αφήγηση με γεγονότα που δένονται με τυχαία και όχι με αναγκαία αλληλουχία. Τα προτερήματα του μύθου έναντι της διαλεκτικής είναι ότι πρόκειται για ένα μέσο το οποίο εντοπίζεται σε ολόκληρη την κοινωνία, στην οποία διαχέεται και αποτελεί μια βασική γνώση που περνάει από τη μια γενιά στην άλλη. Επιπλέον αποτελεί ένα εργαλείο πειθούς με καθολικό κύρος και έχει μάλιστα τη δύναμη να επηρεάζει και να αλλάζει προς το καλύτερο το κατώτερο μέρος της ψυχής. Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι η χρήση του μύθου στους διαλόγους του Πλάτωνα γίνεται με ακόμη μεγαλύτερη προσοχή όταν η διαλεκτική δεν είναι σε θέση να προσφέρει ολοκληρωμένες ερμηνείες<sup>25</sup>. Οι πλατωνικοί μύθοι όμως έχουν μία ιδιοτυπία γιατί είναι ενσυνείδητα δημιουργήματα διάνοιας και φαντασίας, που λειτουργούν ως αρχετυπικές συλλήψεις της αλήθειας και ταυτόχρονα έχουν δημιουργηθεί από τη σύνθεση στοιχείων που δανείστηκε ο φιλόσοφος από παλιότερους μύθους που δεν πιστεύει και από προσωπικά του επινοήματα που είναι απαραίτητα για να εκφράσει τη σκέψη του. Έτσι ο μύθος γλυκά και αβίαστα, και όχι με τρόπο δογματικό και καταναγκαστικό, διδάσκει και παιδαγωγεί.

---

<sup>24</sup> Brisson, 2003: 96

<sup>25</sup> Brisson, 2003: 108-116

### 3. Ψυχή

#### 3.1. Η έννοια της ψυχής στη φιλοσοφία

Η εννοιολογική οριοθέτηση της ψυχής και η μελέτη των ιδιοτήτων και των επιμέρους χαρακτηριστικών της ξεκινάει από το απώτερο παρελθόν. Γνωστή είναι η θεωρία του Αιγυπτίων, οι οποίοι επιχείρησαν μέσα από τη θρησκεία τους να δώσουν σαφείς απαντήσεις σε σχέση με αυτόν τον προβληματισμό. Συγκεκριμένα, θεωρούσαν ότι η ψυχή συνεχίζει να υπάρχει και μετά τον θάνατο του σώματος, εάν αυτό δεν καταστρεφόταν και συνακολούθως ανέπτυξαν την τεχνική της ταρίχευσης. Όσον αφορά στον ελλαδικό χώρο, ήδη από τα ομηρικά έπη διακρίνεται μια προσπάθεια οριοθέτησης του θέματος. Συγκεκριμένα, στον Όμηρο η ψυχή παρουσιάζεται ως μια δύναμη που αποτελεί την προσωπικότητα του ανθρώπου. Οι άνθρωποι των ομηρικών επών διαθέτουν βούληση, χωρίς όμως να διακρίνεται εάν είναι απόλυτα δική τους, ενώ βασικό ρόλο παίζουν και οι επιθυμίες των θεών. Έτσι η ψυχή αποτυπώνεται ως κάτι που ενδεχομένως χάσει ο πολεμιστής εν ώρα μάχης. Στην περίπτωση αυτή η ψυχή διατηρεί την όψη της και εμπίπτει σε μια υποδεέστερη κατάσταση.<sup>26</sup>

Στη συνέχεια, την εποχή των προσωκρατικών φιλοσόφων, η έννοια της ψυχής συμπίπτει με την έννοια της ζωής. Οτιδήποτε λοιπόν είναι ζωντανό και στη φύση θεωρείται ότι έχει ψυχή, μπορεί να αναπτύξει κάποια δύναμη, με αποτέλεσμα να γίνεται λόγος για υλοζωισμό ή παμψυχισμό.<sup>27</sup> Οι Μιλήσιοι φιλόσοφοι χωρίς να ασχοληθούν ιδιαίτερος με την έννοια της ψυχής, προχώρησαν σε διατυπώσεις σχετικά με τον φυσικό κόσμο. Για παράδειγμα, ο Θαλής ο Μιλήσιος θεώρησε ότι η αρχή και το αίτιο της δημιουργίας των πάντων είναι το νερό και φανταζόταν μάλιστα ότι η γη πλέει στο νερό, ερμηνεύοντας με αυτόν τον τρόπο τη δημιουργία των πραγμάτων: *«Αρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπέστησατο, καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων*

---

<sup>26</sup> Μιχαηλίδη, 1998: 176-178

<sup>27</sup> Zeller, Nestle, 1990: 35

πλήρη. Τάς τε ὄρας τοῦ ἐνιαυτοῦ φασιν αὐτὸν εὔρειν καὶ εἰς τριακοσίας ἐξήκοντα πέντε ἡμέρας διελεῖν».<sup>28</sup> Παράλληλα, θεωρούσε ὅτι ὅλα τα ὄντα ἔχουν ψυχή και εἶναι γεμάτα ἀπὸ αὐτή. Ὁ Ἀναξίμανδρος στο ἴδιο πλαίσιο, διατήρησε τὴν υλοζωική ιδεολογία και πρόβαλε το ἀπειρο σαν πηγή ζωής και γέννησης κάθε ἐμψυχου ὄντος, το οποίο εἶναι ἀγέννητο, ἀπεριόριστο και ἀφθαρτο.<sup>29</sup> Ὁ Ἀναξίμενης ἀντιλήφθηκε με υλοζωικό τρόπο τὴν ἔννοια τῆς ψυχῆς και δέχτηκε τὸν ἀέρα ως πηγή πνοῆς και ζωῆς για τὸν ἄνθρωπο και για τὴ φύση.<sup>30</sup>

Μετά τὸς Ἴωνες φιλοσόφους, οἱ Πυθαγόρειοι, οἱ οποίοι ἦταν ἐπηρεασμένοι ἀπὸ τὸς Ὀρφιστές, διατυπώνουν μια διαφορετική θέση σε σχέση με τὴν ἔννοια τῆς ψυχῆς, καθώς ἀπομακρύνονται ἀπὸ τὸν υλισμὸ που διακρίνει τὸς προσωκρατικούς. Με τὴ βοήθεια τῶν ἀριθμῶν και τῶν Μαθηματικῶν ἐρμηνεύουν τὴν ψυχή ως πηγή τῆς ζωῆς, καθώς ὁ ἀριθμὸς ἀποτελεῖ τὴν ἀρχή τῶν πάντων και εἶναι ἡ δημιουργία τῆς ζωῆς στο σύμπαν. Δίνουν μάλιστα ἔμφαση στις ιδιότητες τῆς ψυχῆς και εἰσάγουν και τὴν ἔννοια τῆς μετεμψύχωσης. Ἐπιπλέον, υποστήριζαν τὴ θεϊκή φύση τῆς ψυχῆς και ἀνήγαγαν τὸ σῶμα σε φυλακή αὐτῆς. Ἀπὸ σεβασμὸ μάλιστα στις μετενσαρκωμένες ψυχῆς ἀπείχαν ἀπὸ τὸ κρέας και συνακολούθως υποστήριζαν τὴν ἠθική ζωή, ἡ οποία ὀδηγεῖ τὴ ζωή σε ἀνώτερες μετενσαρκώσεις μέχρι να γίνει ἡ ἔνωση με τὸ θεῖο.<sup>31</sup>

Οἱ Ἐλεάτες, οἱ οποίοι ἔδρασαν στην Ἐλέα τῆς Κάτω Ἰταλίας δεν ἀσχολήθηκαν ἐπισταμένως με τὸ ζήτημα τῆς ψυχῆς. Ὁ Ἡράκλειτος ἀπὸ τὴν Ἐφεσο δίνοντας τὴ δική του ἐρμηνεία για τὴν ἔννοια τῆς ψυχῆς, ἀναφέρει ὅτι ἡ ἀρχή τῆς ζωῆς εἶναι ὁ πόλεμος και ἔτσι και ἡ ἴδια ἡ ψυχή συνδέεται με τὸ πῦρ και με τὸ ὕδωρ.<sup>32</sup> Χαρακτηριστικό εἶναι τὸ ἀκόλουθο ἀπόσπασμα: *πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστὶ, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἄνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους*, ἐνῶ παρακάτω ἀναφέρει ὁ Ἡράκλειτος: *κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*. Προβαίνει μάλιστα στο χωρισμὸ τῶν ψυχῶν σε υγρές και ξηρές, οἱ πρώτες ἐκ τῶν ὁποίων εἶναι φθίνουσες και

---

<sup>28</sup> Diels, Kranz, 1968: 71,77 (ἀπόσπασμα 27)

<sup>29</sup> Guthrie, 2000: 54-60

<sup>30</sup> Guthrie, 2000: 36

<sup>31</sup> Βέικος, 1996: 91

<sup>32</sup> Diels, Kranz, 1968: 160,3 (ἀπόσπασμα: 53,30)

πεθαίνουν χάνοντας την ατομικότητά τους, ενώ οι δεύτερες είναι πύρινες και λαμπερές διατηρώντας την ατομικότητά τους και μετά το θάνατο.<sup>33</sup>

Ο Εμπεδοκλής από τον Ακράγαντα πίστευε ότι οι ψυχές ζούσαν αρχικά σε μια κατάσταση αθωότητας και ευδαιμονίας, δηλαδή σε μια πολιτεία που δεν κυβερνούσε θεός, σε ένα στάδιο δηλαδή, στο οποίο κυριαρχούσε κατά βάση η Φιλότης και το Νεϊκος (διαμάχη) αποκλειόταν. Ωστόσο το τελευταίο επιδρώντας στη ψυχή υποπίπτει σε παράπτωμα και χάνει την αγνότητα της ψυχής. Μετά από ενσαρκώσεις, η ψυχή επιστρέφει βαθμιαία στην πρωταρχική της κατάσταση, δηλαδή στην ευδαιμονία της. Δεν ενσωματώνεται σε άλλο σώμα, καθώς ο άνθρωπος πλέον είναι θεός και δεν πρόκειται να ξαναγεννηθεί σε άλλο σώμα.<sup>34</sup>

Ο Αναξαγόρας από τις Κλαζομενές αναφέρθηκε στην αρχική πηγή της ζωής και της δημιουργίας, πιστεύοντας ότι η δημιουργία του κόσμου ανάγεται παράλληλα στη μείξη και τον χωρισμό διαφόρων στοιχείων: « τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐωυτοῦ ἐστίν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τεφ' ἐμέμικτο ἄλλω, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεφ' »<sup>35</sup> Μάλιστα έκανε περισσότερο λόγο για το Νου ως την πρώτη αρχή, καθώς ελέγχει τα έμψυχα όντα, δηλαδή τους ανθρώπους, τα φυτά και τα ζώα, καθώς και αυτά δέχονται τη δύναμη του Νου που τα κινεί.<sup>36</sup>

Οι ατομικοί φιλόσοφοι εντάσσονται σε μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο και οι πιο σημαντικοί από αυτούς ήταν ο Λεύκιππος ο Μιλήσιος και ο μαθητής του, ο Δημόκριτος ο Αβδηρίτης, οι οποίοι διατύπωσαν τη θεωρία τους για την έννοια της ψυχής. Προκειμένου να ερμηνεύσουν την ύλη και τα υλικά σώματα διατύπωσαν μια ατομική θεωρία, δηλαδή μια θεωρία σύμφωνα με την οποία η ύλη αποτελείται από άτομα, τα οποία κινούνται σε έναν κενό χώρο και δημιουργούν νέα σώματα. Η ψυχή σαν οντότητα αποτελείται από τα άτομα και έτσι ανάγεται σε πηγή ζωής, καθώς τα άτομα που την αποτελούν δίνουν ζωή στο σώμα.<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> Βέικος, 1996: 91

<sup>34</sup> Βέικος, 1996: 180-182

<sup>35</sup> Diels, Kranz, 1963: 251-252 (απόσπασμα 55,12)

<sup>36</sup> Βέικος, 1996: 185-192

<sup>37</sup> Βέικος, 1996: 192-195

Οι σοφιστές αποτελούν την επόμενη περίοδο της δράσης των φιλοσόφων, η ακμή των οποίων εμπίπτει το 460 π.Χ. Οι σοφιστές τοποθέτησαν τον άνθρωπο στο κέντρο της φιλοσοφίας τους, ερμηνεύοντας τον κόσμο μέσα από την παρατήρηση και την επαγωγή. Θεωρούσαν ότι η γνώση, η αλήθεια και οι αξίες είναι σχετικές έννοιες και έτσι κατηγορήθηκαν αρκετές φορές για παραβίαση των κανόνων της λογικής.<sup>38</sup>

Οι μεγαλύτεροι φιλόσοφοι της ιστορίας της φιλοσοφίας εμπίπτουν στο χρονικό διάστημα 500-323 π.Χ. Πρόκειται για τον Σωκράτη (479-399 π.Χ), τον Πλάτωνα (427-347 π.Χ.) και τον Αριστοτέλη (384 -322 π. Χ). Οι απαντήσεις τους σχετικά με την έννοια της ψυχής συμβάλλουν χαρακτηριστικά στη σύγχρονη έρευνα του θέματος.

Ο μαθητής του Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης αντιλαμβανόταν την ψυχή ως μια αρχή που κινείται, όχι με τη μηχανιστική της αντίληψη, αλλά με την έννοια του τελικού αιτίου. Συγκεκριμένα, η ψυχή κινεί με τη σκέψη και με την επιθυμία, αλλά η ίδια δεν είναι απαραίτητο να βρίσκεται σε κίνηση. Έτσι πρόκειται για ένα ξεχωριστό ον και για την πρώτη εντελέχεια. Άλλωστε η ζωή αποτελεί την ικανότητα της κίνησης και έτσι προϋποθέτει δύο πράγματα, την ψυχή και το σώμα, δηλαδή κάτι που κινεί και κάτι που κινείται. Έτσι, η ψυχή ούτε είναι ασώματη ούτε κάτι το σωματικό, είναι ακίνητη, αλλά δεν κινεί τον εαυτό της σαν αυτός να είναι ο σκοπός. Ο φιλόσοφος μάλιστα κάνει λόγο για τρία είδη ψυχής, δηλαδή για την θρεπτική ή φυτική, για την αισθητική ή ζωική και για τη λογική ή ανθρώπινη. Εάν αυτά τα τρία είδη συνενώνονται, τότε αποτελούν τα μέρη της ψυχής και η σχέση τους είναι τέτοια, ώστε τα ανώτερα δεν μπορούν να υπάρχουν χωρίς τα κατώτερα. Καθώς λοιπόν αναπτύσσεται η ψυχική ζωή επιτελείται και η μετάβαση από την ατελέστερη στην ανώτατη ψυχή.<sup>39</sup>

Ο Πλάτων στον *Φαίδρο* προχώρησε στην παρομοίωση της ψυχής με ένα άρμα, το οποίο οδηγείται από φτερωτά άλογα και από έναν ηνίοχο. Από τα δύο άλογα, το ένα θεωρείται ευγενικής καταγωγής, λειτουργώντας με το θυμοειδές μέρος της ψυχής, ενώ το άλλο έχει αντίθετες ιδιότητες και λειτουργεί με το επιθυμητικόν

---

<sup>38</sup> Κάλφας, Ζωγραφίδης, 2006: 92-95

<sup>39</sup> Σφενδόνη, 2010: 27

μέρος της ψυχής. Έτσι ο ηνίοχος, ο οποίος άγεται από το λογιστικόν μέρος της ψυχής αναλαμβάνει μια δύσκολη υπόθεση.<sup>40</sup>

### 3.2. Η έννοια της ψυχής στον Πλάτωνα

Η σύγχρονη με τον Πλάτωνα αντίληψη σε σχέση με την έννοια της ψυχής, συσχετιζόταν με τη θέση ότι αποτελεί μια πνοή που λειτουργεί αποτελεσματικά χάρη στο σώμα, ενώ μετά τον θάνατο αποτελεί μια αδύναμη έννοια χωρίς νόημα. Ακολουθώντας το δίδαγμα του δασκάλου του, Σωκράτη, ο Πλάτων απέδωσε ιδιαίτερη σημασία στη φροντίδα της ψυχής, θεωρώντας μάλιστα αυτή ως την έδρα των ηθικών και των διανοητικών δυνάμεων και αποδίδοντάς της μεγαλύτερη σημασία από το σώμα. Προκειμένου να τεκμηριώσει τη συγκεκριμένη θέση, ο Πλάτων συνένωσε τις δύο διαστάσεις της φιλοσοφίας, δηλαδή τη μεταφυσική και την ηθική. Παράλληλα διατήρησε στην κοσμοθεωρία του τη θέση του Ηρακλείτου σε σχέση με τη μεταβολή των πάντων, καθώς και του Παρμενίδη, σύμφωνα με τον οποίο υπάρχει μια αμετάβλητη πραγματικότητα, η οποία προσεγγίζεται με την ενέργεια του νου, χωρίς να παρεμβάλλονται οι αισθήσεις. Επιπλέον, επηρεασμένος από τους πυθαγόρειους υποστήριξε ότι υπάρχουν τα αντικείμενα της γνώσης, τα οποία πρέπει να είναι αμετάβλητα, αλλά διαχωρίζονται από τον αισθητό κόσμο και ανάγονται σε έναν νοητό και ιδανικό κόσμο, πέρα από το χώρο και το χρόνο.<sup>41</sup>

Με αυτόν τον τρόπο ανέπτυξε τη θεωρία του για τις πλατωνικές ιδέες, δηλαδή για τα αιώνια και τέλεια πρότυπα του αισθητού και φυσικού κόσμου. Συγκεκριμένα, οτιδήποτε υπάρχει στον μεταβαλλόμενο κόσμο ανάγει την ύπαρξή του στην ατελή του συμμετοχή στην τέλεια και στην πλήρη ύπαρξη του κόσμου των Ιδεών, ενώ άλλες φορές προσδιόρισε αυτή τη σχέση με τον όρο μίμηση και άλλες

---

<sup>40</sup> Taylor, 2003: 355-360

<sup>41</sup> Guthrie, 2000: 80-92

φορές με την έννοια της μέθεξης, δηλαδή με τη συμμετοχή του ενός στην ύπαρξη του άλλου.<sup>42</sup> Σε αυτόν τον κόσμο λοιπόν ενέταξε και την έννοια της ψυχής, επιβεβαιώνοντας με αυτόν τον τρόπο τη διδασκαλία των Πυθαγορείων, σχετικά με την ένταξη της ψυχής στον αιώνιο κόσμο και την αθανασία της (245c): *παρά θεῶν ἢ τοιαύτη μανία δίδοται· ἢ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή. δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως περὶ θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τάληθές νοῆσαι· ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἦδε. ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. μόνον δὲ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως.*

Επιπλέον, θεώρησε ότι ζει πολλές ζωές (248e-249b). Έτσι ο σωματικός θάνατος δεν αποτελεί μια συμφορά, αλλά αντιθέτως την ανανέωση της αληθινής ζωής, καθώς μάλιστα η ψυχή επιστρέφει στον υπερουράνιο κόσμο, αφού περάσουν δέκα χιλιάδες χρόνια (249a): *ἢ τινα τελεστικὸν ἔξουσιν· ἔκτη ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησιν τις ἄλλος ἀρμόσει, ἑβδόμη δημιουργικὸς ἢ γεωργικὸς, ὄγδοη σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικὸς, ἐνάτη τυραννικὸς. ἐν δὲ τούτοις ἅπασιν ὅς μὲν ἂν δικαίως διαγάγη ἀμείνωνος μοίρας μεταλαμβάνει, ὅς δ' ἂν ἀδίκως, χείρονος· εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὅθεν ἦκει ἢ ψυχὴ ἐκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων-- (249a) οὐ γὰρ περοῦται πρὸ τοσοῦτου χρόνου--πλὴν ἢ τοῦ φιλοσοφῆσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας, αὗται δὲ τρίτη περιόδω τῇ χιλιετεί, ἐὰν ἔλονται τρις ἑφεξῆς τὸν βίον τοῦτον, οὕτω περωθεῖσαι τρισχιλιοστῶ ἔτει ἀπέρχονται.*

Με αυτόν τον τρόπο συνδύασε την θεωρία των Ιδεών με την πίστη του για την αθανασία της ψυχής και ερμήνευσε τη δυνατότητα της γνώσης ως ανάμνησης της θέασης της αληθινής πραγματικότητας, κυρίως μάλιστα κατά τη διάρκεια της προσωματικής ύπαρξης της ψυχής. Έτσι κατέληξε στην αρχή ότι η ψυχή είναι το σημαντικότερο στοιχείο του ανθρώπου που χρήζει ιδιαίτερης φροντίδας και προσοχής, επιβεβαιώνοντας με αυτόν τον τρόπο την αλήθεια της σωκρατικής διδασκαλίας και συνδέοντας αυτήν με την αιωνιότητα των Ιδεών. Συγκεκριμένα, στον πλατωνικό *Φαῖδρο*, όπως θα μελετηθεί και παρακάτω, περιγράφει την ψυχή μέσω της

---

<sup>42</sup> Guthrie, 2000: 95-98

προφητικής γλώσσας του *Τίμαιου*, στον οποίο το αναπόδεικτο στοιχείο είναι το πραγματικό και οι εικόνες έχουν το αποτέλεσμα ενός χρησμού.<sup>43</sup>

### **3.3. Ο Μύθος της ψυχής στον πλατωνικό *Φαίδρο***

#### **3.3.1. Η έννοια της ψυχής**

Ο Πλάτων προκειμένου να αποδώσει την έννοια της ψυχής, δηλαδή της μορφής που είναι δεμένη με το σώμα, καταφεύγει στον μύθο, καθώς πρόκειται για ένα μέσο που χρησιμοποιείται όταν ο λόγος δεν επαρκεί. Τον χαρακτηρίζει μάλιστα ως «θεία καί μακρᾶ διηγήσιν»(246a). Μέσα από τον διάλογο του *Φαίδρου* γίνονται αντιληπτά όλα τα στάδια που περνάει η ψυχή, με όπλο της τον έρωτα, για να κατακτήσει το φιλοσοφικό τρόπο σκέψης. Η ψυχή παρουσιάζεται ως ένα ζεύγος από φτερωτά άλογα και έναν ηνίοχο, ο οποίος αντικατοπτρίζει το λογιστικό μέρος της ψυχής, ενώ από την άλλη μεριά τα άλογα αντιστοιχούν στο θυμοειδές και στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής. Τα φτερά των αλόγων δείχνουν ότι η ψυχή δεν βρίσκεται στη γη αλλά στον κόσμο των Ιδεών. Από τη στιγμή που μπήκε μέσα στο θνητό σώμα, τα όσα γνώριζε καλύφθηκαν από τη λήθη και τώρα είναι σε θέση να βλέπει μόνο τις σκιές των πραγμάτων και όχι την ουσία τους. Η πάλη που συντελείται ανάμεσα στα μέρη της ψυχής είναι άρρηκτα δεμένη με τη «διαβαθμισμένη δυνατότητα να ελέγχεται η αισθησιακή έλξη από τη μανία για το ιδεατό κάλλος και παρακολουθείται σε όλα τα επίπεδα έκφρασης του προσωπικού έρωτα-από το πόθο



της μη ενσώματης ψυχής για τη θέαση του ωραίου, ως την ερωτική σχέση στον αισθητό κόσμο»<sup>44</sup>.

Η ψυχή στον *Φαῖδρο* αποτελεί μια έννοια ταυτόσημη με την έννοια της ύπαρξης, καθώς δεδομένης της αυτοκίνησής της, αποτελεί την αρχή κάθε άλλης κίνησης. Αποτελεί μια σύνθετη ολότητα, η οποία συνίσταται σε τρία μέρη, δηλαδή στο λογιστικό, το θυμοειδές και το επιθυμητικό. Η ισορροπία της ψυχής εξαρτάται άμεσα από την ισορροπία των μερών της και κυρίως από την υπόταξη των δύο κατώτερων μερών στο νου. Η εσωτερική πάλη της ψυχής μάλιστα περιγράφεται χαρακτηριστικά στο ίδιο το έργο και συγκεκριμένα στη μυθική παλινωδία του ηνιόχου, ο οποίος προσπαθεί να χαλιναγωγήσει τα δύο άλογα. (253e-254e): *ὁ δ' αὖ σκολιός, πολύς, εἰκῆ συμπεφορημένος, κρατεραύχην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρως, γλαυκόμματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος, περὶ ὧτα λάσιος, κωφός, μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπέικων. ὅταν δ' οὖν ὁ ἡνίοχος ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα, πᾶσαν αἰσθήσει διαθερμίνας τὴν ψυχὴν, γαργαλισμοῦ τε καὶ πόθου (254a) κέντρων ὑποπλησθῆ, ὁ μὲν εὐπειθῆς τῷ ἡνιόχῳ τῶν ἵππων, ἀεὶ τε καὶ τότε αἰδοῖ βιαζόμενος, ἑαυτὸν κατέχει μὴ ἐπιπηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ· ὁ δὲ οὔτε κέντρων ἡνιοχικῶν οὔτε μάστιγος ἔτι ἐντρέπεται, σκιρτῶν δὲ βία φέρεται, καὶ πάντα πράγματα παρέχων τῷ σύζυγι τε καὶ ἡνιόχῳ ἀναγκάζει ἰέναι τε πρὸς τὰ παιδικὰ καὶ μνεῖαν ποιεῖσθαι τῆς τῶν ἀφροδισίων χάριτος. τὼ δὲ κατ' ἀρχὰς μὲν ἀντιτείνετον (254b) ἀγανακτοῦντε, ὡς δεινὰ καὶ παράνομα ἀναγκαζόμενῳ· τελευτῶντε δέ, ὅταν μηδὲν ἦ πέρας κακοῦ, πορεύεσθον ἀγομένῳ, εἴξαντε καὶ ὁμολογήσαντε ποιήσειν τὸ κελευόμενον. καὶ πρὸς αὐτῷ τ' ἐγένοντο καὶ εἶδον τὴν ὄψιν τὴν τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσαν. ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη, καὶ πάλιν εἶδεν αὐτὴν μετὰ σωφροσύνης ἐν ἀγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν· ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσεν ὑπτία, καὶ ἅμα ἠναγκάσθη εἰς (254c) τοῦπίσω ἐλκύσαι τὰς ἡνίας οὔτω σφόδρα, ὥστ' ἐπὶ τὰ ἰσχία ἄμφω καθίσει τὸ ἵππο, τὸν μὲν ἐκόντα διὰ τὸ μὴ ἀντιτείνειν, τὸν δὲ ὑβριστὴν μάλ' ἄκοντα. ἀπελθόντε δὲ ἀπωτέρω, ὁ μὲν ὑπ' αἰσχύνης τε καὶ θάμβους ἰδρῶτι πᾶσαν ἔβρεξε τὴν ψυχὴν, ὁ δὲ λήξας τῆς ὀδύνης, ἦν ὑπὸ τοῦ χαλινοῦ τε ἔσχεν καὶ τοῦ πτώματος, μόγις ἔξαναπνεύσας ἐλοιδόρησεν ὀργῆ, πολλὰ κακίζων τὸν τε ἡνίοχον καὶ τὸν ὁμόζυγα ὡς δειλία τε καὶ ἀνανδρία λιπόντε τὴν τάξιν καὶ (254d) ὁμολογίαν· καὶ πάλιν οὐκ ἐθέλοντας προσιέναι ἀναγκάζων μόγις συνεχώρησεν δεομένων εἰς αὐθις*

---

<sup>44</sup> Δόικος, 2001, σελ. 11:12

ὑπερβαλέσθαι. ἔλθόντος δὲ τοῦ συντεθέντος χρόνου (οὗ) ἀμνημονεῖν προσποιουμένω ἀναμνησκῶν, βιαζόμενος, χρεμετίζων, ἔλκων ἠνάγκασεν αὐτὸν προσελθεῖν τοῖς παιδικοῖς ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς λόγους, καὶ ἐπειδὴ ἐγγὺς ἦσαν, ἐγκύψας καὶ ἐκτείνας τὴν κέρκον, ἐνδακῶν τὸν χαλινόν, μετ' ἀναιδείας ἔλκει. Ο ἠνίοχος λοιπόν, αποτελεί το λογιστικό μέρος της ψυχῆς, ενώ τα δύο ἄλογα, το θυμοειδές και το επιθυμητικό. Ἦδη ἀπὸ το προοίμιο βέβαια, ἡ αναφορά τοῦ Τύφωνα, προῖδεάζει τὸν ἀναγνώστη γιὰ τὴν πολυπλοκότητα τῆς ψυχῆς.<sup>45</sup>

Μια ἀπὸ τὶς βασικὲς ιδιότητες τῆς ψυχῆς στὸν πλατωνικὸ *Φαῖδρον* ἀποτελεῖ ἡ κίνησή της, ἡ ὁποία προέρχεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ψυχὴ καὶ διαρκεῖ γιὰ πάντα καὶ ἔτσι βάσει αὐτῆς ἐρμηνεύεται τὸ σύμπαν καὶ ἡ κίνησή του. Τὸ γεγονός αὐτὸ προσδίδει στὴν ψυχὴ τὴν ἀθανασία: «τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον» (245c). Ἀντιθέτως, οτιδήποτε κινεῖ κάτι ἄλλο, ἢ κινεῖται ἀπὸ κάτι ἄλλο, ἔχει τέλος καὶ στὴν κίνηση καὶ στὴ ζωὴ του: «τὸ δ' ἄλλο κινῶν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς» (245c). Δεδομένου λοιπόν ὅτι ἡ ψυχὴ ἀποτελεῖ τὴν κινούσα ἀρχὴ τῶν πάντων, φανερώνει ὅτι εἶναι ἀγέννητη, δε γεννιέται ποτὲ καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ σὲ τίποτα ἄλλο. Συγκεκριμένα ἀναφέρεται ὅτι «ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός» (245d). Σὲ ἀντίθετη περίπτωση θα ἐπερχόταν ἡ ἀποκαθίλωσή της ὡς ἀρχή: «εἰ γὰρ ἔκ τοῦ ἀρχῆ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίγνοιτο» (245d). Συνακολούθως, ἡ ψυχὴ εἶναι καὶ ἀφθαρτη: «ἐπειδὴ δὲ ἀγέννητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι» (245d).<sup>46</sup> Ἀντιλαμβάνεται λοιπόν κανεὶς ὅτι πρόκειται γιὰ τὴν ἀρχὴ τῆς ζωῆς τοῦ κόσμου καὶ τοῦ γίνεσθαι τῶν πάντων, καθὼς κινεῖ τὰ σώματα ὅπως καὶ τὸν εαυτὸ τῆς τὸν ἴδιο: «εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινῶν ἢ ψυχὴν, ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴν ἂν εἴη» (245e-246a).<sup>47</sup>

Κατόπιν τῆς ἀναφορᾶς στὴν κίνηση καὶ τὴν ἀθανασία τῆς, ὁ Πλάτων προβαίνει στὴ μυθικὴ ἀπεικόνισή της, χρησιμοποιώντας τὰ σύμβολα τῆς ὀρφικῆς μυστηριακῆς σοφίας, με ἀποτέλεσμα νὰ παρουσιάζει τὴν ψυχὴ νὰ ἀποχωρίζεται ἀπὸ τὸ σῶμα καὶ νὰ ἀπελευθερώνεται ἀπὸ αὐτό. Με αὐτὸν τὸν τρόπο ἀποκτᾶ τὴν ἐσωτερικὴ τῆς ἐνότητα καὶ στρέφεται στὴν κατανόηση τῶν ιδεῶν.

---

<sup>45</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, *Πλάτωνος Φαῖδρος*, Βιβλιοπωλεῖον τῆς Ἐστίας, Αθήνα, σελ. 76.

<sup>46</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 245c-245d

<sup>47</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 245e-246a

### 3.3.2. Ιδιότητες της ψυχής

Οι ιδέες του Πλάτωνα στον πλατωνικό *Φαῖδρο* εντάσσονται στα λόγια του Σωκράτη. Συγκεκριμένα, πριν ξεκινήσει την Παλινωδία του, ο Σωκράτης παρουσιάζει τις πρώτες πληροφορίες σε σχέση με την ψυχή, αναφέροντας ότι είναι το πιο πολύτιμο στοιχείο των ανθρώπων και των θεών (241c): « *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 παιδείουσιν, ἧς οὔτε ἀνθρώποις οὔτε θεοῖς τῇ ἀληθείᾳ τιμιώτερον οὔτε ἔστιν οὔτε ποτὲ ἔσται. ταῦτά τε οὖν χρεῖ, ὃ παῖ, συννοεῖν, καὶ εἰδέναι τὴν ἐραστοῦ φιλίαν ὅτι οὐ μετ' εὐνοίας γίνεται, ἀλλὰ σιτίου τρόπον, χάριν πλησμονῆς*» Αναφέρει την ψυχή σαν μαντεύτρα (242c): «*ἀεὶ δέ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν--καὶ τίνα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι, ἢ με οὐκ ἔῃ ἀπιέναι πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι, ὡς δὴ τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον. εἰμὶ δὴ οὖν μάντις μὲν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος, ἀλλ' ὥσπερ οἱ τὰ γράμματα φαῦλοι, ὅσον μὲν ἐμαυτῷ μόνον ἱκανός· σαφῶς οὖν ἤδη μανθάνω τὸ ἀμάρτημα. ὡς δὴ τοι, ὦ ἑταῖρε, μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή*», και σαν έτοιμη να γεμίσει από το θείο στοιχείο (241e): «*οὐκ ἦσθου, ὦ μακάριε, ὅτι ἤδη ἔπη φθέγγομαι ἀλλ' οὐκέτι διθυράμβους, καὶ ταῦτα ψέγων; ἐὰν δ' ἐπαινεῖν τὸν ἕτερον ἄρξωμαι, τί με οἶει ποιήσιν; ἄρ' οἴσθ' ὅτι ὑπὸ τῶν Νυμφῶν, αἷς με σὺ προύβαλες ἐκ προνοίας, σαφῶς ἐνθουσιάσω; λέγω οὖν ἐνὶ λόγῳ ὅτι ὅσα τὸν ἕτερον λελοιδορήκαμεν, τῷ ἑτέρῳ τάναντία τούτων ἀγαθὰ πρόσεστιν. καὶ τί δεῖ μακροῦ λόγου*». Σε αυτό το σημείο είναι εμφανής η απόδοση μαντικών ιδιοτήτων στη ψυχή, καθώς έχει τη δυνατότητα να συλλάβει τόσο το λογικό όσο και το υπερλογικό, καθώς και το εξωλογικό νόημα. Η δύναμη για να το κάνει αυτό εκπορεύεται τόσο από εξωτερικά όσο και από εσωτερικά στοιχεία του Θεού.<sup>48</sup>

Όσον αφορά στα χαρακτηριστικά της γνωρίσματα, πρώτο εξ αυτών προβάλλεται το γνώρισμα της αθανασίας (245c) και ως απόδειξη για αυτήν προβάλλεται από τον Πλάτωνα η αέναη κίνησή της. Στον *Φαῖδωνα* ο Σωκράτης κάνει

<sup>48</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 136-138

λόγο για προϋπαρξη της ψυχής, μα και για την επιβίωσή της, μετά τον θάνατο του σώματος, ούτως ώστε να καταλήξει με μια σειρά από επιχειρήματα στην απόλυτη αθανασία της ψυχής. Η πρώτη απόδειξη για την αθανασία της ψυχής είναι το επιχείρημα των εναντίων. Καθώς ανάμεσα στα ενάντια υπάρχει αντίθεση, υπάρχουν και δύο πόλοι γέννησης : *«ἀλλὰ ταύτη χωλὴ ἔσται ἢ φύσις; ἢ ἀνάγκη ἀποδοῦναι τῷ ἀποθνήσκειν ἐναντίαν τινὰ γένεσιν»*(71e). Το δεύτερο επιχείρημα για την απόδειξη της αθανασίας της ψυχής, είναι το επιχείρημα της αναμνήσεως. Για την ακρίβεια, προβάλλεται η θέση ότι κάθε μάθηση αποτελεί ανάμνηση και έτσι οι ιδέες εγγράφονται στο νοητικό κώδικα κάθε ανθρώπου πριν ακόμη την γέννησή του και κατ' αυτήν χάνονται *«λαβόντες πρὶν γενέσθαι γιγνόμενοι ἀπωλέσαμεν»*(75e). Στη συνέχεια, καθώς μεταχειρίζεται τις αισθήσεις αποκτά και πάλι εκείνες τις γνώσεις, διαδικασία δηλαδή η οποία συνθέτει τη μάθηση *«ὕστερον δὲ ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι περὶ αὐτὰ ἐκείνας ἀναλαμβάνομεν τὰς ἐπιστήμας ἅς ποτε καὶ πρὶν εἶχομεν, ἄρ' οὐχ ὁ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἶη; τοῦτο δὲ που ἀναμνησθεσθαι λέγοντες ὀρθῶς»*(75e). Έτσι οι ψυχές ακόμη και πριν την ενσωμάτωσή τους σε ὄντα είχαν την δύναμη της γνώσης, *«αἱ ψυχαὶ καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἶδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον»*(76c).

Τα δύο προαναφερθέντα επιχειρήματα συνθέτουν την αθανασία της ψυχής: *«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 ἰούσῃ τε καὶ γιγνομένη μηδαμόθεν ἄλλοθεν ἢ ἐκ θανάτου καὶ τοῦ τεθάναι γίνεσθαι, πῶς οὐκ ἀνάγκη αὐτὴν καὶ ἐπειδὴν ἀποθάνῃ εἶναι, ἐπειδὴ γε δεῖ αὐτὴς αὐτὴν γίνεσθαι»*(77c-d).

Στον *Φαῖδρο* τώρα, ο Σωκράτης συνεχίζει με το φανέρωμα της ουσίας της ψυχής διατυπώνοντας τη θέση: *«τό γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον»* (245c), Η ψυχὴ λοιπόν *«τό αὐτό κινουῖν»*, δεν σταματά να κινείται και έτσι μπορεί να είναι η αρχὴ της κίνησης των ἄλλων ὄντων (245c). Στο σημείο αυτό διαφοροποιείται η ἔννοια της πλατωνικῆς κίνησης ἀπὸ την προσωκρατικὴ. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Δημόκριτο, η ψυχὴ γίνεται αντιληπτὴ ως ἓνα τυχαῖο φαινόμενο, το οποίο συνοδεύει την τυχαία και μηχανικὴ κίνηση των ατόμων. Η κίνηση της ψυχῆς ἀποτελεῖ μια αυτόβουλη και

αυτοδύναμη έννοια, η οποία εμπερικλείει την αιτία της: «τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσεις ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ».<sup>49</sup>

Η αναφορά στην αθανασία της ψυχῆς λοιπόν στον *Φαῖδρο* γίνεται χωρίς προετοιμασία, γιατί αυτή έχει ολοκληρωθεί στους προηγούμενους πλατωνικούς διαλόγους, δηλαδή στο *Φαῖδωνα*, στο *Συμπόσιο* και στην *Πολιτεία*, στους οποίους αναπτύχθηκε μια σχετικά εννοιολογία. Ενδεικτικά μπορούν να αναφερθούν οι φράσεις «*ψυχή πᾶσα ἀθάνατος*» (*Φαίδρ.* 245c), «*ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχή και οὐδέποτε ἀπόλλυται*» (*Πολιτ.* 608d), «*ἄτε οὖν ἡ ψυχή ἀθάνατος τε οὕσα*» (*Μεν.* 81c) και «*ἀθάνατόν ἡ ψυχή*» (*Φαίδ.* 95d).<sup>50</sup>

Η φράση σχετικά με την ψυχή στον πλατωνικό *Φαῖδρο* ανάγεται σύμφωνα με κάποιους μελετητές στην καθολική έννοια της ψυχῆς, ενώ άλλες φορές φαίνεται ότι σημαίνει κάθε ψυχή, σύμφωνα με τον Frutiger<sup>51</sup>, γεγονός που παραπέμπει σύμφωνα με τον μελετητή στην αθανασία της ατομικής ψυχῆς. Η αθανασία της ψυχῆς δεν αιτιολογείται στον *Φαῖδρο*, καθώς αυτό έχει γίνει σε προγενέστερους διαλόγους όπως προαναφέρθηκε στον *Φαῖδωνα*. Ο Σωκράτης μάλιστα φαίνεται ότι τη θεωρεί δεδομένη αναφέροντας ότι «κάθε ψυχή είναι αθάνατη» (245c).<sup>52</sup>

Δεδομένου λοιπόν ότι η ψυχή κινείται από μόνη της, θεωρείται αθάνατη και συνάμα αποτελεί την αρχή της ζωῆς. Ανάλογη άποψη εντοπίζεται και στον πλατωνικό *Φαῖδωνα*, δηλαδή ότι η ψυχή αποτελεί την αρχή της ζωῆς, καθώς είναι «*αὐτό τό τῆς ζωῆς εἶδος*» (106d). Έτσι, η ψυχή είναι αθάνατη και δεν μπορεί να διαταραχθεί η αυτοκινησία της, καθώς δεν εξαρτάται από κάτι άλλο. Αντιθέτως, η ίδια αποτελεί το αρχέτυπο της ζωῆς, καθώς μάλιστα προσφέρεται σε ό,τι κυριεύσει. Δεν μπορεί λοιπόν να σταματήσει να κινείται «*ἀεικίνητον*» (245c), «*οὐποτέ λήγει κινούμενον*» (245c), δεν χάνει την πραγματική της διάσταση, «*οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό*» (245c) και παραμένει πάντοτε η ίδια. Το ον λοιπόν αυτό αποτελεί την αρχή και το τέλος όλων των άλλων όντων, την ίδια τη ζωή που διακρίνεται από τη δυνατότητα της αυτοκίνησης.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Diels, Kranz, 1968: 57 (απόσπασμα 191)

<sup>50</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 185-186

<sup>51</sup> Frutiger, 1930: 27-32

<sup>52</sup> Νιάρχος, 1985: 337

<sup>53</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 185-187

Ένα άλλο βασικό χαρακτηριστικό της ψυχής αποτελεί το γεγονός ότι είναι αγέννητη «*ἀρχή δε ἀγέννητον*» (245d), καθώς μάλιστα από τη συγκεκριμένη αρχή δημιουργείται το καθετί και είναι αναγκαίο να μην δημιουργείται από κανένα «*αὐτὴν δέ μηδ' ἐξ ἑνός*» (245d). Είναι βασικό λοιπόν η ίδια η αρχή να μην έχει δική της αρχή, καθώς δεν μπορεί να εξαρτά την ύπαρξή της από κάτι άλλο. Δεν ανήκει μάλιστα στην περιοχή του γιγνόμενου, καθώς σε αυτή την περίπτωση το γίνεσθαί της θα εξαρτιόταν από κάτι άλλο και δεν θα ήταν η αρχή. Οτιδήποτε γίνεται λοιπόν, γίνεται με την παρουσία των ειδών, τα οποία έχουν ως προϋπόθεση το ίδιο το είναι και το αγαθόν. Τα είδη λοιπόν που προϋποθέτουν το αγαθόν δεν μπορούν να δημιουργηθούν, αλλά είναι εκ των προτέρων. Σε αυτή την κατηγορία ανήκει και η ψυχή, η οποία δεν αποτελεί ένα είδος, αλλά τον φορέα του είδους της ζωής και ως αρχή είναι αγέννητη.

Επίσης βασικό της γνώρισμα είναι η αφθαρσία της «*ἀδιάφθορον αὐτό ἀνάγκη εἶναι*» (245d). Το γνώρισμα αυτό συνδέεται με το προηγούμενο, καθώς ό,τι δεν γεννιέται δεν μπορεί να φθαρεί. Η αρχή αυτή είχε αναλυθεί και στον *Τίμαιο*, στον οποίο η γένεση γινόταν αντιληπτή ως συναρμογή, καθώς δεν επιτρέπει τον διαχωρισμό των μερών που έχουν συναρμοστεί. Οτιδήποτε λοιπόν είναι αγέννητο δεν αποτελεί το αποτέλεσμα της συναρμογής των μερών και γι αυτό το λόγο δεν μπορεί να διαλυθεί. Εάν λοιπόν γίνει δεκτή η φθορά της αρχής δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή η αρχή, καθώς δεν μπορεί να γεννηθεί από κάτι άλλο, αλλά ούτε και η ίδια μπορεί να δημιουργήσει κάποιο άλλο ον. Άλλωστε η γένεση προϋποθέτει μια πρωταρχή, «*οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ κινουῶν*» (245d), δηλαδή μια θέση από την οποία απορρέουν συμπεράσματα σε σχέση με τη φύση της ψυχής, η οποία ταυτίζεται με το αὐτό κινουῶν.

Η αφθαρσία της είναι λοιπόν δεδομένη, καθώς την πορεία της την ακολουθεί «*πᾶς τε οὐρανός πᾶσά τε γένεσις*» (245e). Με αυτόν τον τρόπο, η ψυχή είναι σε θέση να συγκρατήσει το είναι του κόσμου, γεγονός που επιβεβαιώνεται από τη λέξη ουρανός και θεωρείται μάλιστα ότι μέσα του έχει την ψυχή.<sup>54</sup> Η γέννηση με τη σειρά της, καθώς ταυτίζεται με τα φαινόμενα και με τον εμπειρικό κόσμο περιλαμβάνει το σύμπαν και διαφοροποιείται από τον αισθητό κόσμο και από την έννοια της ιδέας. Παράλληλα δηλώνει τη βαθύτατη σχέση του κόσμου με την ψυχή, ως αρχή της ζωής,

---

<sup>54</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 187

καθώς η κίνηση του κόσμου προέρχεται από την ψυχή και έτσι ο ίδιος καθίσταται έμψυχος. Έτσι και το ίδιο το σώμα θεωρείται έμψυχο, καθώς κινείται από την αυτοκινούμενη ψυχή, ενώ άψυχο είναι κάθε ον, το οποίο κινείται από μια εξωτερική αιτία. Η πραγματική κίνηση του σώματος λοιπόν προέρχεται από την κίνηση της ψυχής, καθώς αυτή μόνο κινείται πραγματικά.<sup>55</sup>

Η φθορά ως έννοια εξάλλου συνδέεται με το μεταβλητό, καθώς μάλιστα το αμετάβλητο δεν μπορεί να είναι ή να μην είναι, αλλά είναι κατά ανάγκη και έτσι δεν εξαρτά την ύπαρξή του από την γέννησή του, καθώς μάλιστα πριν από αυτήν θα ανήκε στην κατάσταση του μη όντος. Το αγέννητο λοιπόν θεωρείται και αμετάβλητο, καθώς δεν υπόκειται στον χρόνο και έτσι αποτελεί μια αμετάβλητη αιωνιότητα. Ήδη μάλιστα από τους Προσωκρατικούς είχε διατυπωθεί η θέση ότι το αγέννητο είναι αιώνιο, το αιώνιο με τη σειρά του είναι άφθαρτο και επομένως το αγέννητο είναι άφθαρτο. Η θέση αυτή δηλώνει ότι η γέννηση οδηγεί στη φθορά και η μη γέννηση στην αφθαρσία. Ο Παρμενίδης μάλιστα με τη θέση του «ὡς ἀγέννητον ἔόν και ἀνώλεθρόν ἔστι» φαίνεται ότι υποστηρίζει ότι η πραγματικότητα καθώς είναι αγέννητη είναι και άφθαρτη. Έτσι λοιπόν εξισώνονται οι έννοιες της γέννησης και της φθοράς καθώς και τη φθοράς και τη μη γέννησης, γεγονός που αναφέρεται και στους δύο φιλοσόφους, Πλάτωνα και Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης μάλιστα αποδεικνύει ότι το «ἀγέννητον είναι ἄφθαρτον», αλλά και αντίστροφα.<sup>56</sup>

Ο Πλάτων όμως όπως μελετήθηκε, προχωρεί ένα βήμα παραπάνω, καθώς αξιοποιεί τη θέση σχετικά με την αντιμετώπιση του κόσμου ως έμψυχου, καθώς μάλιστα η φύση ταυτιζόταν με την έμψυχη ουσία και έτσι ορίζει την ψυχή με έναν δικό του τρόπο, ορίζοντας αυτήν ως αυτοδύναμη αρχή και ως κίνηση καθώς και ως πηγή εξάρτησης.<sup>57</sup>

### 3.3.3. Ο μύθος της ψυχής

---

<sup>55</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 187-189

<sup>56</sup> Bormann, 2006: 178-180

<sup>57</sup> Willamovitz, 2005: 513-515

Ο Πλάτων στον διάλογο *Φαῖδρος* προκειμένου να ορίσει την ψυχή προβαίνει στην παράθεση ενός μύθου, μέσω του οποίου την ταυτίζει με ένα φτερωτό άρμα. Σύμφωνα με αυτόν, το άρμα παριστάνει ένα ενιαίο όλο, ενώ τα άλογα με τον ηνίοχο αναπαριστούν την τριπλή διάσταση της ψυχής (245e-246a).<sup>58</sup> Πιο αναλυτικά, στον πλατωνικό *Φαῖδρο*, η ψυχή παριστάνεται ως ένα άρμα, το οποίο σέρνουν δυο φτερωτά άλογα και οδηγείται από έναν ηνίοχο: «ταύτη οὖν λέγωμεν εἰσκέτω δὴ συμφύτω δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου» (246a). Με αυτόν τον τρόπο, ο Πλάτων επιχειρεί να εκδηλώσει την σύμφυτη ενότητα της ψυχής, καθώς και τη φυγόκεντρη τάση της. Αποδίδεται η ολόκληρη ύπαρξή της, το νοητικό της κέντρο και οι συνυφασμένες με αυτήν βουλητικές και επιθυμητικές δυνάμεις, οι οποίες το αντιμάχονται. Ο ηνίοχος αναπαριστά το λογιστικό μέρος της ψυχής, ενώ τα δύο άλογα αναπαριστάνουν την τιμή και την επιθυμία, δηλαδή το θυμοειδές και το επιθυμητικό μέρος της ψυχής αντίστοιχα.<sup>59</sup>

Λόγω της φυγόκεντρης τάσης της, η ψυχή επέδειξε αδυναμία να συνεχίσει να βρίσκεται κοντά στον θεό, βάρυνε και γέμισε από λήθη και από κακία, με αποτέλεσμα να χάσει εν τέλει τα φτερά της. Έτσι έπεσε στο γήινο περιβάλλον και ενώθηκε με το ανθρώπινο σώμα. Σταδιακά λοιπόν δημιουργήθηκε ο άνθρωπος, ο οποίος απετέλεσε τη συνένωση της ψυχής με το σώμα. Όταν η ψυχή ενσωματώθηκε στο σώμα, ξέχασε τη γνώση των ιδεών και οδηγήθηκε στη λήθη και στην πλάνη, καθώς μάλιστα μπορούσε να γνωρίζει πλέον μόνο τις σκιές των πραγμάτων και όχι την ουσία τους. Η γνώση αποτελεί την ανάμνηση των ιδεών, καθώς οι ιδέες αποτελούν τις αλήθειες των πραγμάτων. Πρόκειται μάλιστα για το σύνολο της αλήθειας των πραγμάτων και την οντολογική και γνωσιολογική αιτία των αισθητών πραγμάτων, δηλαδή την πραγματική γνώση των αισθητών πραγμάτων. Έτσι λοιπόν, η ιδέα συνδέεται με την έννοια της ψυχής, η οποία προσπαθεί να φτάσει στη θέαση της ιδέας.<sup>60</sup>

Ο Πλάτων αναφέρεται τόσο στη θεϊκή όσο και στην ανθρώπινη ψυχή. Η θεϊκή ψυχή μοιάζει σε ορισμένα σημεία με την ανθρώπινη, δεδομένου ότι έχει επιθυμία, θυμοειδές και νου, ενώ διαφέρει από την ανθρώπινη, καθώς είναι καθαρή, κινείται με

---

<sup>58</sup> Ράμφος, 2003: 65

<sup>59</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 246a

<sup>60</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 470-475



το νόμο της αρμονίας και οδεύει προς την ιδέα. Παράλληλα, στη θεϊκή ψυχή δεν ανιχνεύονται φιλονεικίες ανάμεσα στα μέρη της. Η αναπαράσταση της ψυχής των θεών διαφέρει από αυτή των ανθρώπων, καθώς οι ίπποι και οι ηνίοχοί τους είναι αγαθοί, ενώ στα υπόλοιπα άρματα των ανθρώπων είναι ανάμεικτοι. Έτσι, στην ανθρώπινη ψυχή ο ηνίοχος διευθύνει ένα αγαθό και ένα άγριο άλογο, με αποτέλεσμα η διαδικασία να καθίσταται επίπονη. Συγκεκριμένα, τα άλογα της ανθρώπινης ψυχής είναι μεικτής γενιάς και έτσι ο φιλόσοφος περιγράφει αναλυτικά τις ιδιότητες του κάθε αλόγου.

Από τα δύο, το πρώτο αναπαρίσταται με λευκό χρώμα και είναι ωραίο και καλό, επιθυμεί τις τιμές με διάθεση σωφροσύνης, η οποία προωθείται και από τα λόγια του ίδιου του αναβάτη. Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι το συγκεκριμένο άλογο βρίσκεται «στην καλύτερη θέση, είναι και στην κορμοστασιά ίσο και καλοδεμένο, με τον αυχένα ψηλά, τη μύτη γρυπή, χιονάτο στην όψη, με μάτια μαύρα, φιλότιμο, με φρονιμάδα και με αιδώ και της αληθινής γνώμης φίλος» (253d): *«τῶν δὲ δὴ ἵππων ὁ μὲν, φαμέν, ἀγαθός, ὁ δ' οὐ· ἀρετὴ δὲ τίς τοῦ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ κακία, οὐ διείπομεν, νῦν δὲ λεκτέον. ὁ μὲν τοίνυν αὐτοῖν ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὧν τό τε εἶδος ὀρθός καὶ διηρθρωμένος, ὑψαύχην, ἐπίγρυπος, λευκὸς ἰδεῖν, μελανόμματος, τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἐταῖρος, ἄπληκτος, κελεύσματι μόνον καὶ [253e] λόγῳ ἠνιοχεῖται»*. Ο ηνίοχος το κρατάει με το δεξί του χέρι και το ελέγχει. Τα εξωτερικά του χαρακτηριστικά μάλιστα είναι αυτά που δείχνουν την καλή του καταγωγή, καθώς και την ευγένειά του. Η επιθυμία του να διερευνά τα αφανή είναι φανερή από τα μαύρα του μάτια, καθώς με το μαύρο συμβολίζονται τα αφανή.<sup>61</sup> Σημαντικότερο όλων φαίνεται ότι είναι η φιλοτιμία του, καθώς «δεν είναι τίποτε άλλο παρά έρωσ αθανασίας. Το καλύτερο άλογο της ψυχής δεν επιδιώκει τίποτε άλλο παρά μόνο τη σωφροσύνη, την αιδώ, την καλή γνώμη, καθώς επιδιώκει τις τιμές. Ο λόγος και ο νους είναι ο κυβερνήτης του και έτσι σ' αυτόν υπακούει». Υπακούει μάλιστα όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά χωρίς να υπάρξει εξαναγκασμός, στις διαταγές και στο λόγο του ηνίοχου (253d).<sup>62</sup>

Το δεύτερο άλογο όμως είναι μαύρο, σκληροτράχηλο, άγριο, άθθαδες, αλαζονικό και χρειάζεται χαλιναγώγηση από μέρους του ηνίοχου με τα μαστιγώματα.

---

<sup>61</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 476

<sup>62</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 261

Έτσι λοιπόν, το μαύρο άλογο καθώς προέρχεται από κακή γενιά τραβάει τον δρόμο του και επιθυμεί να διασπάσει την αρμονία και την ενότητα της ανθρώπινης ψυχής, ενώ μάλιστα βρίσκεται και στα αριστερά του ηνιόχου. Γι αυτό το λόγο μάλιστα ο έλεγχός του είναι ακόμη πιο δύσκολος και έτσι για να του επιβληθεί ο ηνιόχος πρέπει να χρησιμοποιεί το μαστίγιο (254a): «*ὁ μὲν εὐπειθὴς τῷ ἡνιόχῳ τῶν ἵππων, αἰεὶ τε καὶ τότε αἰδοῖ βιαζόμενος, ἑαυτὸν κατέχει μὴ ἐπιπηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ· ὁ δὲ οὔτε κέντρων ἡνιοχικῶν οὔτε μάστιγος ἔτι ἐντρέπεται, σκιρτῶν δὲ βία φέρεται, καὶ πάντα πράγματα παρέχων τῷ σύζυγί τε καὶ ἡνιόχῳ ἀναγκάζει ἰέναι τε πρὸς τὰ παιδικὰ καὶ μνεῖαν ποιεῖσθαι τῆς τῶν ἀφροδισίων χάριτος*». Τα εξωτερικά του χαρακτηριστικά μαρτυρούν την δυστροπία του, καθώς έχει στραβό και παχύ κορμί, κοντό λαιμό, γεγονός που δείχνει ότι είναι ταπεινό και βασικός του στόχος είναι η επιθυμία και όχι η τιμή.<sup>63</sup> Επίσης είναι μαύρο, έχει γαλάζια μάτια, στραβή μύτη, έχει τρίχες γύρω από τα αυτιά και είναι βαρύκουο. Τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά δείχνουν ότι είναι αντίθετο προς τη βασιλικότητα και αποτελούν δείγμα ευτέλειας. (253e):» *ὁ δ' αὖ σκολιός, πολὺς, εἰκῆ συμπεφορημένος, κρατεραύχην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρως, γλαυκόμματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος, περὶ ὧτα λάσιος, κωφός, μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπέικων*». Όσον αφορά στη συμπεριφορά του φαίνεται ότι είναι ανακατωμένο με πολλά αίματα, γεγονός που δείχνει την αγριότητά του καθώς και την αλόγιστη συμπεριφορά του. Έτσι φαίνεται ότι κάθε πράξη του είναι τυχαία και δεν είναι αποτέλεσμα της αιτιώδους σχέσης της λογικής.<sup>64</sup> Βασικό του γνώρισμα επίσης είναι ότι είναι απείθαρχο και έτσι δεν συμμορφώνεται στις επιταγές του ηνιόχου, ο οποίος μάλιστα προκειμένου να το χαλιναγωγήσει χρησιμοποιεί σπιρούνια και μαστίγιο (253e): *«μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπέικων*».

Ο Πλάτων δεν παραλείπει να αναφερθεί σε μια βασική διαφοροποίηση της ανθρώπινης από τη θεϊκή ψυχή, καθώς ο ηνιόχος της ανθρώπινης ψυχής κυβερνάει δύο άλογα, σε αντίθεση με τον ηνιόχο της θεϊκής ψυχής που κυβερνά περισσότερα: *«θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνιόχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθός καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος*.

---

<sup>63</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 476

<sup>64</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 476

χαλεπή δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἢ περὶ ἡμᾶς ἠνιόχησις» (246a-b).<sup>65</sup> Ο ἠνίοχος λοιπὸν καὶ τὰ ἄλογα τοῦ ἄρματος τῶν θεῶν προέρχονται ἀπὸ καλὴ γενιά, ἐνῶ τῶν ἀνθρώπων ὅπως φάνηκε παραπάνω εἶναι ἀναμειγμένα. (246a). Καὶ οἱ δύο ψυχές ἀποτελοῦνται ἀπὸ τὰ ἴδια μέρη, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ νοῦ, τὸν θυμὸ καὶ τὴν ἐπιθυμία. Ὡστόσο στους θεοὺς ὅλα αὐτὰ φαίνεται ὅτι εἶναι καθαρὰ καὶ δὲν ὑπάρχουν ἀντιφάσεις ἀνάμεσά τους, με ἀποτέλεσμα νὰ ἀποκλείεται καὶ ἡ φιλονεικία καὶ ἔτσι ἡ δουλειὰ τοῦ ἠνίοχου γίνεται πιο εὐκόλη. Στὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ ὡστόσο δὲν συμβαίνει κάτι τέτοιο, καθὼς τὰ ἄλογα εἶναι διαφορετικῆς ποιότητας, ὅπως προαναφέρθη καὶ τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι νὰ ὑπάρχει δυσαρμονία, καθὼς τὸ δύστροπο (246a), ἀπαίδευτο καὶ ἀκόλαστο ἄλογο ἀκολουθεῖ τὴ δική του πορεία καὶ ἔτσι διασπάται ἡ ἀρμονία τῆς ψυχῆς: « εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ [246a] κινῶν ἢ ψυχὴν, ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.»<sup>66</sup> Ἡ συγκεκριμένη διαφορὰ μάλιστα ἐγκτεῖται στο γεγονός ὅτι στὶς ψυχές τῶν θεῶν ἀνιχνεύεται ἡ ἐπιθυμία, ἡ ὁποία στρέφεται στὴ σοφία καὶ στὴ γνώση καὶ σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ συμφωνία ἀνάμεσα στα τρία μέρη.<sup>67</sup>

Στο πλαίσιο τῆς διαφοροποίησης τῶν ψυχῶν ἀνάμεσα σὲ θνητοὺς καὶ ἀθάνατους, ὁ Πλάτων ἐπιχειρεῖ νὰ ἀναφερθεῖ στὴ διαφοροποίηση ἀνάμεσα στο θνητὸ καὶ τὸ ἀθάνατο ζῶον, δηλαδὴ στο ἀθάνατο ἔμψυχο ὄν ἀπὸ τὸ θνητὸ ἔμψυχο ὄν, ἀναφέροντας ὅτι «πῆ δὴ οὖν θνητόν τε καὶ ἀθάνατον ζῶον ἐκλήθη πειρατέον εἰπεῖν» (246b). Αξίζει νὰ σημειωθεῖ στο σημεῖο αὐτὸ ὅτι ἡ ἐννοια τοῦ ζῶου στὸν Πλάτωνα ὀριζόταν ὡς μὴ ἐνότης ψυχῆς καὶ σώματος, ἐνῶ στο σημεῖο αὐτὸ δὲν χρειάζεται ἡ διάκριση μεταξὺ τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς. Λίγο παρακάτω δίνεται ἡ ἀπάντησις ὅτι: «Ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου» (246b). Συγκεκριμένα, παρουσιάζεται ἡ ἀποψη ὅτι ἡ ψυχὴ οὐσα τέλεια καὶ φτερωτὴ εἶναι σὲ θέση νὰ κυριεύσει ολόκληρο τὸν κόσμον, καθὼς κινεῖται σὲ μεγάλα ὕψη. Στα ἀψυχα μέρη ἐμφυσά ζῶη καὶ τὰ κοσμεῖ, καθὼς ἀπὸ μόνον τους δὲν ἔχουν οὔτε τάξη, οὔτε ζῶη, οὔτε κάλλος. Διατρέχει λοιπὸν ολόκληρο τὸ γίνεσθαι καὶ λαμβάνει ἀρκετές μορφές. Οἱ παρακάτω στίχοι εἶναι χαρακτηριστικοί: «πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη»

---

<sup>65</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 246a-b

<sup>66</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 208

<sup>67</sup> Bormann, 2006: 195

(246b), «τελέα μὲν οὖν οὕσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ» (246b -246c).<sup>68</sup>

Ωστόσο γίνεται αναφορά και στην ψυχή, η οποία χάνοντας τα φτερά της γυροφέρνει συνεχώς και σταδιακά επέρχεται η πτώση της, ώσπου τελικά πιάνεται από ένα στερεό σώμα, εγκαθίσταται σε αυτό και αποκτά μια περισσότερο γήινη διάσταση. Το δε σώμα από την άλλη, κινούμενο με την ψυχή που είναι εγκλωβισμένη μέσα του, έχει την εντύπωση ότι κινείται από μόνο του: «ἡ δὲ περορρηήσασα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν» (246c). Αποτέλεσμα αυτού είναι τελικά η ενότητα του σώματος και της ψυχής στο θνητό ζώον, η σύμφυση δηλαδή των δυνάμεών της: «ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγὲν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν.»(246c), γεγονός που αποτελεί ακόμη μια διαφοροποίηση με το αθάνατο ον.<sup>69</sup>

Πρόκειται για την αντιπαράθεση με τα ἄρματα των ανθρώπινων ψυχών, τα οποία δεν χαρακτηρίζονται από αρμονία και ισορροπία, όπως αυτά των θεών, αλλά από δυσκολία και κόπο, καθώς το ἄλογό τους είναι κακότροπο και ρέπει προς τη γη. Χαρακτηριστική είναι η λέξη «**μόγισ**» (247b), που χρησιμοποιεί ο Πλάτων και αναπαριστά τον κόπο και το μόχθο των ανθρώπινων ψυχών: «βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ᾧ μὴ καλῶς ἦν τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων ἔνθα δὴ πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυχῇ πρόκειται» (247b). Ο αγώνας των ανθρώπινων ψυχών να θεαθούν, δηλαδή να ἐρθουν στον τόπο των ιδεών, ο οποίος χαρακτηρίζεται ως υπερουράνιος, υμνείται από τον Πλάτωνα, προφανώς επειδή κανένας ποιητής μέχρι εκείνη τη στιγμή δεν τον ὑμνησε όπως πρέπει: «τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὑμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν»(247c).

Η διαφορά λοιπόν του θνητού με το αθάνατο ζώον, ως προς αυτή τη διάσταση, ἔγκειται στο γεγονός ότι στο αθάνατο, δηλαδή στο θεϊκό ον, η ψυχή και το σώμα είναι αιωνίως συνδεδεμένα, χωρίς να προηγείται η πτώση της ψυχής και κατόπιν η ενσωμάτωσή της στο σώμα. Ωστόσο, ο προσδιορισμός του αθάνατου δεν μπορεί να ορισθεί με ορθολογικά κριτήρια: «ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἐνὸς λόγου λελογισμένον, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἰκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι

<sup>68</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 246b -246c

<sup>69</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 246c

ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα. ἀλλὰ ταῦτα μὲν δὴ, ὅπη τῶ θεῶ φίλον, ταύτη ἔχέτω τε καὶ λεγέσθω» (246c-246d)<sup>70</sup>

Επιπλέον, αξίζει να σημειωθεί ότι οι ψυχές με φτερά έχουν θεϊκά στοιχεία, αλλά δεν περιορίζονται μόνο στους θεούς, καθώς μπορεί να είναι και ανθρώπινες, μέχρι τουλάχιστον το σημείο που θα κατέλθουν και θα ενωθούν με το σώμα και ονομάζονται δαίμονες, «δαιμόνων»(246e). Οπότε ως αθάνατα ζώα, ως σύμφυτα ψυχής και σώματος, θα ήταν περιοριστικό να οριστούν μόνο οι θεοί.

Ο Πλάτων δεν παραλείπει να αναφερθεί και στους λόγους κατά τους οποίους η ψυχή χάνει τα φτερά της, με αποτέλεσμα την αλλοίωση της αρχικής της μορφής: «τὴν δὲ αἰτίαν τῆς τῶν πτερῶν ἀποβολῆς, δι' ἣν ψυχῆς ἀπορρεῖ, λάβωμεν»(246d). Πιο αναλυτικά, πρόκειται για τη δύναμη των φτερών να ανεβάζουν το πνεύμα εκεί που κατοικεί το γένος των θεών: «πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ»(246d). Η άνοδος της ψυχής, η αύξηση των φτερών της και η ενδυνάμωσή της εξαρτάται άμεσα από την ύπαρξη της ομορφιάς, της αγαθότητας και της σοφίας «κεκοινώνηκε δέ πη μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ (ψυχῆ), τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον» (246d-246e), ενώ από την άλλη η ασχήμια και η αισχρότητα την φθείρουν και την καταστρέφουν: «τούτοις δὴ τρέφεται τε καὶ αὔξεται μάλιστά γε τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχρῶ δὲ καὶ κακῶ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται» (246e).<sup>71</sup>

Σε αυτό το πλαίσιο φαίνεται ότι το περιβάλλον των θεών εμπεριέχει όλες εκείνες τις ιδιότητες που ανατρέφουν την ψυχή με τελικό αποτέλεσμα την «ομοίωσιν τῶ θεῶ». Γι αυτό το λόγο μάλιστα ο Πλάτων προβαίνει στην αναλυτική περιγραφή των ουρανίων δρωμένων δηλαδή των οίκων των θεών, των έργων τους, των γευμάτων και της αρμονίας που περιβάλλει όλα τα προαναφερθέντα, με αποτέλεσμα την κορύφωση των περασμάτων τους στην πλάτη του ουράνιου θόλου. Πρόκειται για την κρισιμότερη κίνηση της ψυχικής εσωτερικότητας, η οποία μάλιστα καθορίζει και το βαθμό διατήρησης ή πλήξης των ψυχών να ίπτανται. Με αυτόν τον τρόπο μάλιστα καθορίζεται και η ισορροπία μεταξύ των μερών της κάθε ψυχής, η ικανότητά της να αντισταθμίζει τα κακά στοιχεία της και η ενσωμάτωσή της με το σώμα. Ωστόσο, η πλήρης ισορροπία επιτυγχάνεται κατά βάση από τις θεϊκές ψυχές, οι οποίες

<sup>70</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000: 208-209

<sup>71</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 246e

ακολουθούν την περιφερική κίνηση και δύνανται εν τέλει να ατενίσουν τις ιδεατές ουσίες, επικοινωνώντας έτσι με το χώρο του όντως όντος.<sup>72</sup>

Η πορεία των ψυχών περιγράφεται στον πλατωνικό μύθο ως εξής: «*ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῷ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων*»(246e-247a) δηλαδή ο Δίας ελαύνει πρώτος και από πίσω του ελαύνουν οι υπόλοιποι θεοί και οι δαίμονες<sup>73</sup>, δηλαδή οι ανθρώπινες ψυχές, καθεμία εκ των οποίων ακολουθεί το θεό που συμφωνεί 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.

Ακίνητη στον οίκο των θεών βρίσκεται η Εστία, η οποία συμβολίζει το ήρεμο και ακίνητο κέντρο της πορείας των ψυχών και αποτελεί την πρώτη αρχή: «*μένει γὰρ Ἐστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη*»(247a). Ακολουθεί η περιγραφή της πορείας των αθάνατων και θνητών όντων και ψυχών: «*τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἦν ἕκαστος ἐτάχθη. πολλὰ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θεαὶ τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ*» (247a). Η τοποθέτηση της χορείας γίνεται εντός του ουρανού, όπως φαίνεται από τους παραπάνω στίχους, όπου τοποθετούνται οι θεοί. Από την άλλη, στον υπερουράνιο τόπο τοποθετούνται σύμφωνα με τον Πλάτωνα οι ιδέες, οι οποίες συμβολίζουν το αιώνιο νόημα, το οποίο για να το αντιληφθεί, μέσω της θέωσης η ανθρώπινη ψυχή, πρέπει να απαλλαγεί από κάθε έννοια υλικότητας και σωματικότητας.<sup>74</sup>

Η πορεία των θεϊκών ψυχών γίνεται με άνεση, με τα ευγενή τους άλογα και φτάνει μέχρι την άκρη της αψίδας του ουρανού, όπου απολαμβάνουν την ομορφιά των ιδεών, διαθέτοντας οντολογική πληρότητα: «*ὅταν δὲ δὴ πρὸς δαῖτα καὶ ἐπὶ θοίνῃν ἴωσιν, ἄκραν ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἀψίδα πορεύονται πρὸς ἄναντες, ἧ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται*»(247a-247b). Έτσι σε αυτό το σημείο, οι αθάνατες ψυχές των θεών μπορούν να θεασθούν και ό,τι υπάρχει πέρα από τον ουρανό, δηλαδή τις ιδέες και τα αιώνια οράματα «*αὶ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμενοι, ἠνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ, νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἢ περιφορά, αὶ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ*

---

<sup>72</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 246e

<sup>73</sup> Jowett, 1892, *Phaedrus by Plato*, Clarendon Press, Oxford.

<sup>74</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 247a

οὐρανοῦ» (247b-247c).<sup>75</sup> Όταν δηλαδή οι ψυχές φτάσουν ψηλά στην αψίδα, τότε οι θεϊκές στέκουν και η περιφορά τις μετακινεί και έτσι αυτές βλέπουν όσα υπάρχουν εκτός του ουρανού θόλου (247b-c). Για την ακρίβεια βλέπουν τη δικαιοσύνη, τη σωφροσύνη και τη γνώση, όχι όμως εκείνη, η οποία συνοδεύεται από τη γέννηση, ούτε και εκείνη που είναι διαφορετική για κάθε πράγμα απ' όσα πιστεύουμε ότι υπάρχουνε, αλλά την αληθινή γνώση, η οποία είναι μέσα σ' εκείνο που πραγματικά υπάρχει (247c-e), δηλαδή την «άχρωμη και άμορφη και ανέγγιχτη ουσία που πραγματικά υπάρχει» (247b)<sup>76</sup>

Οι συγκεκριμένες ψυχές λοιπόν διατηρούν το προνόμιο να βλέπουν ξεκάθαρα τις Ιδέες, δηλαδή τα αιώνια οράματα, τα οποία βρίσκονται στα πέρατα του αισθητού κόσμου και με τα οποία θρέφεται, αλλά και ευφραίνεται η θεία διάνοια (247c): « τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ᾧδε--τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἶπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα--ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὔσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος». Η συγκεκριμένη θέαση μάλιστα διαρκεί τόσο, όσο και η περιφορά του ουρανού μέχρι να διαγράψει έναν πλήρη κύκλο και μέχρι να βρεθεί η θεϊκή ψυχή στο αρχικό σημείο, δηλαδή στο σημείο από το οποίο ξεκίνησε (247c), καθώς μάλιστα είναι σημαντικό να προχωρήσουν οι θεϊκές ψυχές πέρα από την υλική ομορφιά και στην συνακόλουθη ευδαιμονία τους και έτσι να μεταβούν στο ὄντως ον, το οποίο υπάρχει στον υπερουράνιο κόσμο.<sup>77</sup>

Αφού η ψυχή λοιπόν ολοκληρώσει τη θέαση βυθίζεται ξανά στο εσωτερικό μέρος του ουρανού και στη συνέχεια επιστρέφει στον οίκο της. Εκεί ο ηνίοχος βάζει τα άλογα στη φάτνη, δηλαδή στην υποδοχή της μνήμης εκείνης της θεάς και μάλιστα τα τάζει με αμβροσία και νέκταρ (247e): «ἐν ἐτέρῳ οὔσα ᾧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ᾧ ἐστὶν ὄντως ἐπιστήμην οὔσαν· καὶ τᾶλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἐστιαθεῖσα, δῶσα πάλιν εἰς τὸ εἶσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν»<sup>78</sup> Το γεγονός ότι επέστρεψαν οι ψυχές υποδηλώνει τη συγκέντρωση της

---

<sup>75</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 247b-247c

<sup>76</sup> Willamowitz, 2005: 518

<sup>77</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 221

<sup>78</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 456

ψυχής στον ίδιο της τον εαυτό, καθώς και τη συνακόλουθη διαμόρφωση του επιθυμητικού και του θυμοειδούς από το λογιστικό μέσα από τα στοιχεία, τα οποία αποκομίστηκαν από την θέαση των ιδεών.

Με την περιγραφή της ψυχής και τον παραλληλισμό της με ένα άρμα, ο Πλάτων βρίσκει την ευκαιρία να αναφερθεί στην άμορφη και ανέγγιχτη, την πραγματική ουσία, η οποία αποτελεί τον φορέα της αλήθειας και μπορεί να γίνει αντιληπτή από τον κυβερνήτη της ψυχής, δηλαδή τον νου: *«ή γάρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον»* (247c-247d).

Σκοπός της περιφοράς αυτής αποτελεί η θέαση των ιδεών της δικαιοσύνης, της σωφροσύνης και της αλήθειας, ενώ όταν η ψυχή, αντικρύσει ξανά τον ον, το αγαπά, το θωρεί αληθινά, τρέφεται και ευφραίνεται από αυτό<sup>79</sup>. Τότε είναι πλέον σε θέση να ξαναβυθιστεί στο μέσα μέρος του ουρανού και να επιστρέψει στη συνέχεια στον οίκο της: *«ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τάληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλω ἢ περιφορὰ εἰς ταύτην περιενέγκῃ ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην.... τὴν ἐν τῶ ὅ ἐστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὐσαν· καὶ τᾶλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἐστιαθεῖσα, δῶσα πάλιν εἰς τὸ εἶσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν»*(247d-247e). Στη συνέχεια, ο ἡνίοχος-νους αυτοσυγκεντρώνεται και ποτίζει τα άλογα με «νέκταρ και αμβροσία», διαποτίζοντας δηλαδή το θυμοειδές και το επιθυμητικό, με τους χυμούς, με τα μακάρια θεάματα των ιδεών, *«ἐλθούσης δὲ αὐτῆς ὁ ἡνίοχος πρὸς τὴν φάτην τοὺς ἵππους στήσας παρέβαλεν ἀμβροσίαν τε καὶ ἐπ' αὐτῇ νέκταρ ἐπότισεν»*(247e).<sup>80</sup>

Μετά την περιγραφή των θεϊκών ψυχών *«καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος»* (248a), ο Πλάτων αναφέρεται διεξοδικά στις ψυχές των ανθρώπων. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι όποια ανθρώπινη ψυχή ακολουθεῖ τα χνάρια του θεού της, τότε ο ἡνίοχός της είναι σε θέση να υψώσει το κεφάλι του προς τον εξωτερικό τόπο του ουρανού και να προχωρήσει σε μια περιφορά μαζί με το θεό, χωρίς ωστόσο να μειωθεί η επίπονη ηνιόχησή του: *«αἰ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἢ μὲν ἄριστα θεῶ ἐπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἔξω τόπον τὴν τοῦ ἡνίοχου κεφαλὴν, καὶ συμπεριηνέχθη τὴν περιφορὰν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα»* (248a). Ωστόσο,

<sup>79</sup> Jowett, 1892

<sup>80</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 247c-e



θεωρούνται σπάνιες οι ψυχές που καταφέρνουν κάτι τέτοιο και επομένως χρειάζεται μεγάλος μόχθος για να μπορέσει η ανθρώπινη ψυχή να θεαθεί τον υπερουράνιο τόπο.

Πρόκειται λοιπόν για έναν αγώνα των ψυχών να ανέβουν ψηλά, για μια ανάβαση επίπονη και δύσκολη, η οποία δεν επιτυγχάνεται από όλες τις ψυχές: *«ή δὲ τοτὲ μὲν ἦρεν, τοτὲ δ' ἔδν, βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὐ»*(248a). *«αἰ δὲ δὴ ἄλλαι γλιχόμεναι μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω ἔπονται, ἀδυνατοῦσαι δέ»*, με αποτέλεσμα να υπάρχει συνωστισμός κάτω από το θόλο του ουρανού και ανταγωνισμός για να περάσει η μια την άλλη *«ὑποβρύχια συμπεριφέρονται, πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπιβάλλουσαι, ἑτέρα πρὸ τῆς ἑτέρας πειρωμένη γενέσθαι»* (248a-248b). Αποτέλεσμα αυτών είναι πολλές φορές οι ψυχές να γίνονται ανάπηρες και να χάνουν τα φτερά τους: *«θόρυβος οὖν καὶ ἄμιλλα καὶ ἰδρῶς ἔσχατος γίγνεται, οὗ δὴ κακία ἠνιόχων πολλαὶ μὲν χωλεύονται, πολλαὶ δὲ πολλὰ πτερὰ θραύονται»*(248a-248b).<sup>81</sup>

Ο καθοδηγητής στη διαδικασία αυτή είναι ο ίδιος ο Δίας, ἔπονται οι θεοί και οι δαίμονες και από πίσω υπάρχουν οι ψυχές, καθεμιά εκ των οποίων ακολουθεῖ τον δικό της θεό. Παράλληλα, είναι καθοριστικός ο ρόλος του ηνίοχου που καθοδηγεῖ, καθώς η αδυναμία του να κρατήσει καλά το ἄρμα μπορεί συχνά να κάνει τη ψυχή να σπάσει τα φτερά της: *«τοῦ ἵππου τῆς κάκης μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων»*. Ἔτσι λοιπόν, οι ψυχές που ἔχουν δύστροπα ἄλογα ἢ κακό ηνίοχο δεν καταφέρνουν τελικά να θεαθούν τις ιδέες και ἔτσι ξαναγυρνούν στον οἶκο τους, χωρίς να αποκτήσουν τις καθαρές παραστάσεις των ὄντων και ἔχοντας μια αβέβαιη αἴσθηση αυτών: *«πᾶσαι δὲ πολὺν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θεᾶς ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῆ χρῶνται»*(248b).<sup>82</sup>

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι, σύμφωνα με τον πλατωνικό *Φαῖδρο*, η κάθε ψυχή επιθυμεί την ανάβαση και τη θέαση του ιδεατού κόσμου, καθώς ορέγεται την αλήθεια, η οποία τρέφει το νου: *«οὗ δ' ἔνεχ' ἢ πολλὴ σπουδὴ 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). Ἔτσι λοιπόν σε ὅλη αυτή την κίνηση χαρακτηριστική είναι η θέση του νου, ο οποίος αποτελεί το φτέρωμα της ψυχῆς και επιθυμεί να γευθεῖ την αλήθεια, καθώς τρέφεται ἀπὸ αὐτὴν και στη συνέχεια τροφοδοτεῖ την ψυχή. Παράλληλα κινεῖται ἀπὸ τον

<sup>81</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 248a-248b

<sup>82</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 248b

εσώτατο έρωτα της ψυχής και έτσι ο νους και ο έρωτας φαίνεται ότι έχουν κοινή μεταφυσική μεταβολή.

Ο μύθος της Αδράστειας που παρεμβάλλεται στον μύθο της ψυχής, συμβολίζει τη γενική τάξη του κόσμου, και κυρίως, τη σχέση της ψυχής με το χρονικό και το άχρονο, όσο και τη δύναμη του αναπόφευκτου, του αναπόδραστου<sup>83</sup>. Ο νόμος της Αδράστειας λοιπόν αναφέρεται στο αναπόδραστο σε σχέση με τον τελικό προορισμό των ψυχών. Συγκεκριμένα, η ψυχή η οποία θα μπορέσει να συμπορευτεί το θεό και έτσι θα μπορέσει να θεωρήσει τα αληθινά, μένει απείραχτη και ελεύθερη στο πέρασμα των χρόνων: *«θεσμός τε Άδραστείας ὄδε ἦτις ἂν ψυχὴ θεῶ συνοπαδὸς γενομένη κατίδη τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἑτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν αἰεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, αἰεὶ ἀβλαβῆ εἶναι»*(248c). Με αυτόν τον τρόπο μάλιστα καθορίζεται και η ποιοτική ενσωμάτωση των ψυχών στη γη. Συγκεκριμένα αναφέρεται πως όποια ψυχή δεν μπόρεσε να δει τα αιώνια θαύματα, τότε χάνει τα φτερά της και ενσωματώνεται σε άνθρωπο κατά την πρώτη της γέννηση: *«ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, καὶ τινι συντυχίᾳ χρησαμένη λήθῃς τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῆ, βαρυνθεῖσα δὲ περορρηήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ, τότε νόμος ταύτην μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει»*( 248c -248d).<sup>84</sup>

Έτσι λοιπόν οι ψυχές αναλόγως με την εσωτερική τους σύγκρουση ενσωματώνονται σε διαφορετικής ποιότητας ανθρώπους. Πιο αναλυτικά, με κατιούσα διαβάθμιση, οι ψυχές ενσωματώνονται σε φιλοσόφους, σε βασιλείς, σε πολιτικούς, σε ιατρικούς ή γυμναστικούς, σε μαντικούς ή ιεροτελεστικούς σε ποιητικούς, σε γεωργικούς, σε σοφιστικούς και τέλος σε τυραννικούς: *«ἀλλὰ τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ», τὴν δὲ δευτέραν εἰς βασιλέως ἐννόμου ἢ πολεμικοῦ καὶ ἀρχικοῦ, τρίτην εἰς πολιτικοῦ ἢ τινος οἰκονομικοῦ ἢ χρηματιστικοῦ, τετάρτην εἰς φιλοπόνου <ἢ> γυμναστικοῦ ἢ περὶ σώματος ἴασίν τινος ἐσομένου, πέμπτην μαντικὸν βίον ἢ τινα τελεστικὸν ἔξουσαν ἔκτη ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησίν τις ἄλλος ἀρμόσει, ἑβδόμη δημιουργικὸς ἢ γεωργικὸς, ὄγδοη σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικὸς, ἐνάτη τυραννικὸς* (248e)<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> Ράμφος, 2003, σελ. 74

<sup>84</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 248c -248d

<sup>85</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 248e

Δεδομένων των παραπάνω, υπάρχει υψηλή αξιολόγηση για την γνήσια ποίηση, η οποία προέρχεται εκ «μουσικοῦ» ενώ χαμηλότερη αξιολόγηση λαμβάνει ο «ποιητικός». Στην έκτη βαθμίδα τοποθετείται ο «ποιητικός ἢ τῶν περὶ μίμησίν τις ἄλλος», δηλαδή ο «ἐκ τέχνης... ποιητής» ο «ἄνευ μανίας Μουσῶν» και «ἀτελής» και πλάι του κάποιος ἄλλος, που καταγίνεται «περὶ μίμησίν» και αυτός, ἄρα ο καλλιτέχνης εικαστικός<sup>86</sup>.

Παράλληλα κάθε ψυχή κάνει έναν κύκλο δέκα χιλιάδων χρόνων, ὥσπου να αποκτήσει ξανά τα φτερά της, ενώ όσοι αποκτούν τον βίο "του φιλοσόφου" ἢ "του φιλοσοφικού εραστή" οι δέκα χιλιετίες μειώνονται σε τρεις<sup>87</sup> 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 τους<sup>88</sup>, «εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὅθεν ἦκει ἡ ψυχὴ ἐκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων-- οὐ γὰρ περοῦται πρὸ τοσούτου χρόνου--πλὴν ἢ τοῦ φιλοσοφῆσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας, αὐταὶ δὲ τρίτῃ περιόδῳ τῇ χιλιετῇ, ἐὰν ἔλονται τρεῖς ἐφεξῆς τὸν βίον τοῦτον, οὕτω περωθεῖσαι τρισχιλιοστῶ ἔτει ἀπέρχονται» (248e-249a). Η ψυχή που ουδέποτε αντίκρουσε την ἀλήθεια, δεν δύναται να λάβει εκ νέου ἀνθρώπινη ψυχή, «οὐ γὰρ ἦ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἤξει τὸ σχῆμα» (249b), καθὼς ο ἄνθρωπος πρέπει να μεταβαίνει ἀπὸ τα αισθητά πρὸς μια πνευματικὴ ἐνέργεια, δηλαδή πρὸς τὴν ἀνάμνηση ἐκείνων που εἶδε κάποτε στον οὐρανό: «δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶν καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως» (249b -249c).<sup>89</sup>

Ἔτσι λοιπόν, η ἀνάμνηση ἀποτελεῖ τὴ σύνδεση τῆς ψυχῆς με τὴν ἰδέα. Η ψυχή του φιλοσόφου ὁμως περοῦται, σε χρόνο ἀνεξάρτητο ἀπὸ τῶν υπολοίπων ψυχῶν, γιατί βρίσκεται πάντα κοντά σε ἐκεῖνα που εἶναι καὶ ο θεός: «διὸ δὴ δικαίως μόνῃ περοῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκεῖνοις ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν» (249c). Ο μῦθος τῆς ψυχῆς λοιπόν καταλήγει με τὴν

---

<sup>86</sup> Δεσποτόπουλος, 1997: 161

<sup>87</sup> Benson, 2006: 204

<sup>88</sup> Benson, 2006: 204

<sup>89</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 248e-249a, 249b -249c.

αποδοχή των μυσταγωγίων από μέρος του φιλοσόφου, ο οποίος γεμίζει από θεό και βιώνει μια πνευματική μεταστροφή: «τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται· ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος, νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλοὺς» (249d).<sup>90</sup>

### **3.4. Η σύγκριση του Μύθου της Ψυχῆς με την Αλληγορία του Σπηλαίου στην πλατωνική Πολιτεία**

Ο Πλάτων στην *Πολιτεία* αναλύει εκτενῶς τις θέσεις του σε σχέση με την ανθρώπινη ψυχή. Θεωρούσε συγκεκριμένα ότι η ψυχή μετείχε στα γνωρίσματα τόσο του αιώσιου όσο και του παροδικού κόσμου. Πρέπει λοιπόν στη ουσία της η ψυχή να έχει στοιχεία και από τον κόσμο των Ιδεών και από τον κόσμο των αισθήσεων. Το πρώτο μέρος παραπέμπει στο λογιστικόν, δηλαδή στον νου, στην ἔδρα της γνώσης και της αρετῆς που αυτή συνεπάγεται. Το άλλο μέρος είναι το μη λογικό, στο οποίο διακρίνονται το ευγενικότερο μέρος που πλησιάζει στο λογικό και το κατώτερο που αντιστέκεται σε αυτό. Το ευγενικότερο μέρος βρίσκεται στη δύναμη της βούλησης, δηλαδή στο θυμό, ενώ το κατώτερο μέρος στην απληστία των αισθήσεων, δηλαδή στην επιθυμία. Ἐτσι τα τρία αυτά στοιχεία αποτελούν τα στοιχεία της λειτουργίας και της διαίρεσης της ψυχῆς. Πρόκειται για την τριχοτόμηση της ψυχῆς, η οποία για πρώτη φορά παρουσιάζεται στην *Πολιτεία*.<sup>91</sup> Τα τρία αυτά στοιχεία ή λειτουργίες της ψυχῆς λοιπόν είναι το λογιστικόν, το βουλευτικόν (θυμοειδές) και το επιθυμητικόν.<sup>92</sup>

Πιο αναλυτικά, το λογιστικό μέρος είναι το μέρος της ψυχῆς με το οποίο αποκτούμε γνώσεις και συλλογίζομαστε (436a, 580d, 518b, 439d). Οι βασικές του λειτουργίες είναι η αναζήτηση της αλήθειας και η αύξηση των γνώσεων και αντλεί την ηδονή του από τη διεύρυνση των γνώσεων που σχετίζονται με την αλήθεια (518b) ενώ παράλληλα μας ωθεί σε πρακτικές επιλογές και στην ανακάλυψη των

---

<sup>90</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2000, 249c-d.

<sup>91</sup> Annas, 2006

<sup>92</sup> Windelband, Heimsoeh, 2001: 143-144.

θεωρημάτων. Μια ακόμη βασική λειτουργία του λογιστικού μέρους είναι η κυβέρνηση της ψυχής και έτσι αντιστοιχεί στην τάξη των φυλάκων-βασιλέων, οι οποίοι πρέπει να κυβερνούν και τις άλλες δύο τάξεις. Το μέρος αυτό κυβερνά την ψυχή, καθώς φροντίζει για το συμφέρον της, ενώ τα άλλα δύο μέρη φροντίζουν βασικά για τον εαυτό τους. (441e): « *Μνημονευτέον ἄρα ἡμῖν ὅτι καὶ ἡμῶν ἕκαστος, ὅτου ἂν (ε.) τὰ αὐτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ πράττη, οὗτος δίκαιός τε ἔσται καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων*».

Στο σημείο αυτό είναι σαφής και ο παραλληλισμός με τους φύλακες-βασιλείς, καθώς πρόκειται για τη μόνη τάξη της Πολιτείας που έχει τη φροντίδα όλης της πόλης και των άλλων τάξεων. Επιπλέον ο βίος που διαμορφώνεται από την αφοσίωση στην αναζήτηση της αλήθειας αποτελεί τον καλύτερο βίο για τον άνθρωπο, δηλαδή ο φιλόσοφος βίος. Στο τέταρτο βιβλίο της *Πολιτείας* μάλιστα τονίζεται σε σχέση με το λογιστικό, η ικανότητά του να κυβερνά, καθώς γνωρίζει τι είναι καλύτερο για την ψυχή (441e, 442c). Έτσι κυβερνά με ορθολογικό τρόπο και συμβάλλει στο να ενεργούν οι άνθρωποι με συντονισμένο τρόπο στη ζωή τους. Από την επιδίωξη των σκοπών αυτών, το λογιστικό μέρος αντλεί την ικανοποίησή του(518b): « *ἐμπέπλησται, καὶ οὕτω δὴ τὴν μὲν εὐδαιμονίσειεν ἂν τοῦ πάθους τε καὶ βίου, τὴν δὲ ἐλεήσειεν, καὶ εἰ γελαῖν ἐπ' αὐτῇ βούλοιο, ἦττον ἂν καταγέλαστος ὁ γέλως αὐτῷ εἶη ἢ ὁ ἐπὶ τῇ ἄνωθεν ἐκ φωτὸς ἠκούση*».<sup>93</sup>

Το άλλο μέρος της ψυχής είναι το θυμοειδές (441a), το οποίο αποκαλείται στην *Πολιτεία* ως το μέρος της ψυχής που επιδιώκει την τιμή (581b): «*Εἰ οὖν φιλότικον αὐτὸ καὶ φιλότιμον προσαγορεύοιμεν, ἧ ἔμμελῶς ἂν ἔχοι; Ἀλλὰ μὴν ᾧ γε μανθάνομεν, παντὶ δῆλον ὅτι πρὸς τὸ εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν ὅπῃ ἔχει πᾶν ἀεὶ τέταται, καὶ χρημάτων τε καὶ δόξης ἠκιστα τούτων τούτῳ μέλει*». Επιπλέον η αναφορά στο θυμοειδές μέρος σχετίζεται με το γεγονός ότι αποτελεί το μέρος που αντλεί ευχαρίστηση (581a-b) από τις τιμές και τη νίκη και όχι μόνο από την ανταγωνιστικότητα. Ο Πλάτων βέβαια αναφέρει ότι το συγκεκριμένο μέρος μπορεί να γίνει σκληρό (410d), εάν δεν εκτραφεί με σωστό τρόπο, ενώ διαφορετικά μπορεί να καταστήσει τους ανθρώπους ανδρείους. Η διαφορά του με το λογιστικό μέρος αποσαφηνίζεται στο σημείο 441a, όπου λέγεται ότι το θυμοειδές αποτελεί το σύμμαχο του λόγου, εάν δεν διαφθαρεί από μια κακή αγωγή: «*Ἀρ' οὖν ἕτερον ὄν καὶ*

<sup>93</sup> Windelband, Heimsoeh, 2001: 170-172

τούτου, ἢ λογιστικοῦ τι εἶδος, ὥστε μὴ τρία ἀλλὰ δύο εἶδη εἶναι ἐν ψυχῇ, λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν; ἢ καθάπερ ἐν τῇ πόλει συνεῖχεν αὐτὴν τρία (441a) ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν, βουλευτικόν, οὕτως καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτο ἐστὶ τὸ θυμοειδές, ἐπικουρον ὃν τῷ λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρή;»

Το τρίτο μέρος της ψυχῆς αποκαλεῖται στο σημεῖο 439d της *Πολιτείας* ως το μέρος που ἐπιθυμεί και γι αὐτὸ το λόγο καλεῖται ἐπιθυμητικόν: « ἐγγένηται, ἐκ λογισμοῦ, τὰ δὲ ἄγοντα καὶ ἔλκοντα διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων παραγίγνεται;» Ονομάζεται ἐτσι λόγω της ἐντάσης των ἐπιθυμιῶν για το φαγητό, για το ποτό και για τις σωματικές ἀπολαύσεις (598d11-e4). Στο ὄγδοο και στο ἑνάτο βιβλίο τονίζεται ὅτι το συγκεκριμένο μέρος της ψυχῆς μπορεῖ να ἐπιτελέσει κάποια μορφή λογισμοῦ σε σχέση με τις ἐπιθυμίες του. Επίσης στο σημεῖο 580d-581a αποκαλεῖται ως το μέρος που ἐπιδιώκει το χρῆμα και το κέρδος, ἐνῶ παράλληλα σχετίζεται με τη δημιουργία ονείρων για την ἐκπλήρωση της ἐπιθυμιῶν (571c-572b): «δευτέραν δὲ ἰδὲ τήνδε, ἐὰν τι δόξη εἶναι. Ἐπειδὴ, ὥσπερ πόλις, ἦν δ' ἐγὼ, διήρηται κατὰ τρία εἶδη, οὕτω καὶ ψυχὴ ἐνὸς ἐκάστου τριχῆ, (λογιστικὸν) δέξεται, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ ἑτέραν ἀπόδειξιν τήνδε. τριῶν ὄντων τριτταὶ καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἐνὸς ἐκάστου μία ἰδίᾳ· ἐπιθυμία τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί. Τὸ μὲν, φαμέν, ἦν ᾧ μανθάνει ἄνθρωπος, τὸ δὲ ᾧ θυμοῦται, τὸ δὲ τρίτον διὰ πολυειδίαν ἐνὶ οὐκ ἔσχομεν ὀνόματι προσεῖπειν ἰδίῳ αὐτοῦ, ἀλλὰ ὃ μέγιστον καὶ ἰσχυρότατον εἶχεν ἐν αὐτῷ, τούτῳ ἐπωνομάσαμεν· ἐπιθυμητικὸν γὰρ αὐτὸ κεκλήκαμεν διὰ σφοδρότητα τῶν τε περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσιᾳ καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκόλουθα, καὶ φιλοχρήματον δὴ, ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται (581a) αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι».

Το συγκεκριμένο μέρος της ψυχῆς ἀντιστοιχεῖ στην τάξη των δημιουργῶν, το οποίο δεν ἀντιλαμβάνεται τίποτα ἄλλο πέρα ἀπὸ το στόχο του. Ἐνα βασικὸ χαρακτηριστικὸ των μερῶν της ψυχῆς εἶναι το γεγονός ὅτι το καθένα ἔχει τις δικές του ἡδονές και τις δικές του ἐπιθυμίες (580d-587e), ἐνῶ παράλληλα ἔχει την ἐπίγνωση του ἄλλου. Το ἐπιθυμητικὸν δηλαδή μπορεῖ να ξεγελάσει τα ἄλλα μέρη της ψυχῆς, ἐνῶ το λογιστικὸν εἶναι σε θέση να τα κυβερνά. Ὑπάρχει ὁμως και η πιθανότητα να υπάρξει σύγκρουση μεταξύ τους και να προκληθεῖ πόλεμος ἐντὸς της ψυχῆς (440e): «Ὅτι τὸναντίον ἢ ἀρτίως ἡμῖν φαίνεται περὶ τοῦ θυμοειδοῦς. τότε μὲν γὰρ ἐπιθυμητικὸν τι αὐτὸ ᾧόμεθα εἶναι, νῦν δὲ πολλοῦ δεῖν φαμεν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὸ ἐν τῇ τῆς ψυχῆς στάσει τίθεσθαι τὰ ὅπλα πρὸς τὸ λογιστικόν».Επιπλέον το θυμοειδές και το ἐπιθυμητικὸν μέρος μπορεῖ να προσπαθήσουν να σφετεριστοῦν

κάποιο ρόλο, ο οποίος δεν είναι δικός τους (442a-b, 443d-e): «Καὶ τούτω δὴ οὕτω τραφέντε καὶ ὡς ἀληθῶς τὰ αὐτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε προστήσεσθον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ—ὃ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπλησιότατον—ὃ τηρήσετον μὴ τῷ πίμπλασθαι τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν πολὺ καὶ ἰσχυρὸν γενόμενον (b.) οὐκ αὖ τὰ αὐτοῦ πράττει, ἀλλὰ καταδουλώσασθαι καὶ ἄρχειν ἐπιχειρήσει ὧν οὐ προσήκον αὐτῷ γένει, καὶ σύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψει». Σε πιο ιδανικές συνθήκες πρέπει όμως να βρίσκονται σε αρμονία (442d). Τα μέρη της ψυχῆς μάλιστα διακρίνονται για τις αρετές τους παράλληλα με τις αρετές του κράτους (441c-442d): «Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόῳ εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου;»

Οι τρεις τάξεις της πόλης λοιπόν μπορούν να υφίστανται, δεδομένου ότι η πόλη αποτελεί την απεικόνιση της ανθρώπινης ψυχῆς και ὅπως μάλιστα είναι φτιαγμένοι οι ἄνθρωποι, με τον ἴδιο τρόπο είναι φτιαγμένη και η πόλη και ἔτσι οι εσωτερικές δομές της ψυχῆς είναι το αἶτιο για τις δομές της πόλης. Αν τα μέρη της ψυχῆς λοιπόν συμφωνούν μεταξύ τους, σύμφωνα με τη φύση τους, τότε αὐτή η συμφωνία μεταφέρεται και στην πόλη.

Ο Πλάτων στην *Πολιτεία* δεν παραλείπει να αναφερθεῖ και στις παραφθορές της ψυχῆς, καθὼς και στην περίπτωση που δεν κυβερνά το λογιστικό μέρος της ψυχῆς, στην οποία επικρατεῖ το θυμοειδές ἢ το ἐπιθυμητικόν. Στην περίπτωση αὐτή, ο τιμοκρατικός αποτελεί το πρώτο στάδιο της παρακμῆς, καθὼς φροντίζει κυρίως για την τιμὴ και για την παλικάριά (538,9). Δείχνει μάλιστα σεβασμὸ για τους ἰσχυροὺς, χωρὶς να ἔχει κάποιον εσωτερικὸ ενδιασμὸ σε σχέση με την αγάπη του για τον πλοῦτο. Ο διάδοχός του εἶναι ο ὀλιγαρχικός (553), ο οποίος ἀντιλαμβάνεται τον πλοῦτο ὡς το σημαντικότερο πράγμα και λειτουργεῖ με βάση το ἐπιθυμητικόν μέρος της ψυχῆς του. Ο δημοκρατικός τέλος ἀπαλλάσσεται ἀπὸ το κύρος και ἀπὸ την αυτοσυγκράτηση της φιλοχρηματίας (559-561) και παραχωρεῖ την ἐξουσία του σε ὅποια ἐπιθυμία μπορεί να βρεθεῖ πάνω ἀπὸ τις ἄλλες. Τέλος, η ψυχὴ του τυραννικοῦ ἀνθρώπου θεωρεῖται ὑπόδουλη (565-576) στις ἐπιθυμίες.<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> Windelband, Heimsoeh, 2001: 172-173

Οι προαναφερθέντες τύποι ανθρώπων κυριαρχούν, εφόσον δεν επικρατεί το λογιστικόν μέρος της ψυχής. Στην περίπτωση που επικρατεί επιτρέπει στον άνθρωπο να αποφασίζει με κρίση, αντί να αφήνει την επιθυμία του να κερδίσει και στην περίπτωση αυτή χαρακτηρίζεται ο άνθρωπος ελεύθερος, ενώ αυτός που κυβερνάται από κάποιο άλλο μέρος της ψυχής, θεωρείται ανελεύθερος και παθητικός. Έτσι λοιπόν σε κάθε τάξη μέσα στην *Πολιτεία* λειτουργεί ένα διαφορετικό μέρος της ψυχής: οι άρχοντες λειτουργούν με βάση το λογιστικό μέρος της ψυχής, οι φύλακες με βάση το θυμοειδές και οι δημιουργοί με βάση το επιθυμητικόν μέρος της ψυχής. Για τον Πλάτωνα όμως μόνο οι φύλακες-άρχοντες (βασιλείς) έχουν το κίνητρο να είναι δίκαιοι και μπορούν να είναι δίκαιοι με τα δικά τους μέσα, ενώ οι υπόλοιπες τάξεις καθοδηγούνται από στόχους που δεν εξασφαλίζουν από μόνοι τους τη δικαιοσύνη.<sup>95</sup>

Συγκεκριμένα, όσοι κατά τον Πλάτωνα προσαρμοστούν στη γη είναι σε θέση να αντικρίσουν τα αντικείμενα, τα οποία φωτίζονται από το ήλιο, ώσπου τελικά να αναγνωρίσουν την κυριαρχία του ήλιου, δηλαδή την ιδέα του Αγαθού, με την οποία μπορούν να κατανοήσουν τον κόσμο και να απελευθερώσουν και τους άλλους δεσμώτες. Παράλληλα λοιπόν βρίσκονται η ψυχή που βγαίνει στον έξω κόσμο, δηλαδή στην πραγματικότητα και η ψυχή που ανεβαίνει από τον ορατό κόσμο στον νοητό. Ο ελεύθερος δεσμώτης παραλληλίζεται ως προς αυτό με τον φιλόσοφο, ο οποίος αποτελεί αντικείμενο χλευασμού, καθώς αναφέρεται στις ιδέες που γνώρισε και υποχρεώνεται να κατέβει στη σπηλιά, καθώς θέτει σε κίνδυνο τον εαυτό του, προκειμένου να σώσει τους δεσμώτες που απέμειναν.<sup>96</sup>

Επιπλέον, ο Πλάτων υποστήριξε το δυισμό της ψυχής και του σώματος και την αναζήτηση του κακού σε ένα από τα δύο βασικά συστατικά της ανθρώπινης υπόστασης. Θεωρούσε μάλιστα το σώμα σαν φυλακή της ψυχής, ενώ στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας* αναφέρει ως κακό της ψυχής την αδικία (609c). Ωστόσο η ψυχή δεν μπορεί να εξολοθρευθεί από το κακό και αφού δεν υπάρχει κάτι άλλο που να την βλάπτει θεωρείται αθάνατη. Η αθανασία της ψυχής αποτελεί μια ιδιότητα που της δίνεται και στον πλατωνικό *Φαῖδρο*. Η τριμερής της σύσταση αποτελεί ένα ακόμη

---

<sup>95</sup> Γεωργούλης, 1939

<sup>96</sup> Said, Trede, Le Boulluec, 2001: 272



κοινό στοιχείο με τον *Φαῖδρο*. Η διαφορά του όμως σε σχέση με τον προαναφερθέντα διάλογο είναι ότι δεν αναπαριστά την ψυχή με μια εικόνα, αλλά με λογικούς όρους, καθώς το κάθε μέρος της ψυχής έχει πλέον το δικό του ξεχωριστό όνομα. Σκοπός βέβαια είναι να συνενωθούν αυτά ως προς την αρμονία σε ένα όλον (*Πολιτεία*, 443c e). Η πραγματική φύση της ψυχής είναι προφανής καθώς προσπαθεί να απαλλαγεί από το σώμα, (611 e-612a) και έτσι δημιουργείται στο σημείο αυτό η εικόνα του θεού Γλαύκου, με την οποία παρουσιάζει την ψυχή μετά την ένωσή της με το σώμα (611cd): « *Εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς, καὶ ἐννοεῖν ὧν ἄπτεται καὶ οἶον ἐφίεται ὀμιλιῶν, ὡς συγγενῆς οὕσα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι, καὶ οἷα ἂν γένοιτο τῷ τοιούτῳ πᾶσα ἐπισπομένη καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ὀρμῆς ἐκκομισθεῖσα ἐκ τοῦ πόντου ἐν ᾧ νῦν ἐστίν, καὶ περικρουσθεῖσα πέτρας (612a) τε καὶ ὄστρεα ἃ νῦν αὐτῇ, ἅτε γῆν ἐστιωμένη, γεηρὰ καὶ πετρῶδη πολλὰ καὶ ἄγρια περιπέφυκεν ὑπὸ τῶν εὐδαιμόνων λεγομένων ἐστιάσεων. καὶ τότε ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως· νῦν δὲ τὰ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἶδη, ὡς ἐγῶμαι, ἐπεικῶς αὐτῆς διεληλύθαμεν*».

Η τριχοτόμηση της ψυχής αποτελεί ένα θέμα, το οποίο, όπως προαναφέρθηκε, εξετάζεται για πρώτη φορά στην πλατωνική *Πολιτεία* (*Πολιτεία*, IX,580d-581a).<sup>97</sup> Σύμφωνα με την ερμηνεία της *Πολιτείας*, το λογιστικό μέρος κατευθύνει το θυμοειδές και το επιθυμητικόν. Παράλληλα όμως προβάλλεται και η διαφοροποίηση του νου από τα υπόλοιπα μέρη της ψυχής, καθώς μάλιστα ο νους ή το λογιστικόν μέρος είναι αθάνατα, σε αντίθεση με το θυμοειδές και το επιθυμητικόν μέρος, τα οποία είναι θνητά και φθαρτά και έχουν δημιουργηθεί από τους κατώτερους θεούς (*Πολιτεία* X, 611b-612a): «*ἐάσει—μήτε γε αὖ τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει τοιοῦτον εἶναι ψυχὴν, ὥστε πολλῆς ποικιλίας καὶ ἀνομοιοτήτος τε καὶ διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ πρὸς αὐτό. Οὐ ῥάδιον, ἦν δ' ἐγώ, αἰδίων εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχὴ. Ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχὴ, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἄν· οἷον δ' ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ, οὐ λελω(c.)βημένον δεῖ αὐτὸ θεάσασθαι ὑπὸ τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα, ἀλλ' οἷόν ἐστιν καθαρὸν γιγνόμενον, τοιοῦτον ἰκανῶς λογισμῶ διαθεατέον, καὶ πολὺ γε κάλλιον αὐτὸ εὐρήσει καὶ ἐναργέστερον δικαιοσύνας τε καὶ ἀδικίας διόψεται καὶ πάντα ἃ νῦν διήλθομεν*».

<sup>97</sup> Taylor, 1992: 356.

Το θυμοειδές για την ακρίβεια συμπαραστέκεται στα μέρη λογιστικών και επιθυμητικών, ενώ κατευθύνεται προς το σωματικό μέρος.<sup>98</sup> Από το λογιστικό μέρος δημιουργείται η σκέψη, ενώ από το θυμοειδές η ανδρεία και η βούληση και από το επιθυμητικών οι επιθυμίες. Το λογιστικόν σε γενικές γραμμές έχει την κυρίαρχη θέση και κατευθύνει και τα υπόλοιπα μέρη της ψυχής, αλλά πολλές φορές υπερισχύουν τα υπόλοιπα μέρη της ψυχής και έτσι ο άνθρωπος υποδουλώνεται στη βούληση και στις επιθυμίες του.<sup>99</sup>

Όπως προαναφέρθηκε, η τριχοτόμηση της ψυχής και η σχέση μεταξύ των μερών αναπαρίσταται στον *Φαῖδρο* με την εικόνα του άρματος, στο οποίο ο ηνίοχος συμβολίζει το λογιστικόν μέρος, ενώ το υπάκουο άλογο συμβολίζει το θυμοειδές μέρος και το απείθαρχο άλογο το επιθυμητικόν. Η εικόνα αυτή ωστόσο είναι διαφορετική από την αντίστοιχη εικόνα της *Πολιτείας*, όπου το θυμοειδές και το επιθυμητικόν αποτελούν τα θνητά μέρη της ψυχής, τα οποία αποκτώνται μέσω της ενσωμάτωσης, ενώ στον *Φαῖδρο* η ψυχή συνίσταται σε τρία τμήματα.

Επιπλέον, η ομοίωση προς το θείο αποτελεί τον στόχο της ψυχής, προς τον οποίο συγγενεύει και εμφανίζεται εναργώς στον *Φαῖδρο*. Ο συγκεκριμένος στόχος αποτελεί ένα διαρκές αίτημα της πλατωνικής σκέψης, καθώς επαναλαμβάνεται και στην *Πολιτεία* (613b): *ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ*. Ένας ακόμη στόχος που εμφανίζεται και στους δύο διαλόγους αποτελεί η επιδίωξη του αγαθού από μέρους της ψυχής (Πολιτ. 505d): *«Θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὃ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμῖός τε (d.) καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται· διαβολὴ δ' ἐν πᾶσι πολλή»*. Η συγκεκριμένη πορεία μάλιστα αισθητοποιεί την άνοδο της ψυχής στην πηγή του φωτός (Πολιτ.517b): *«Ταύτην τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, τὴν εἰκόνα, ᾧ φίλε Γλαύκων, (b.) προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, τὴν μὲν δι' ὄψεως φαινομένην ἔδραν τῆ τοῦ δεσμοτηρίου οἰκῆσει ἀφομοιοῦντα, τὸ δὲ τοῦ πυρὸς ἐν αὐτῇ φῶς τῆ τοῦ ἡλίου δυνάμει· τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεῶν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς οὐχ ἁμαρτήσῃ τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ ταύτης ἐπιθυμεῖς ἀκούειν. θεὸς δὲ πού οἶδεν εἰ ἀληθῆς οὔσα τυγχάνει»*.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Bormann, 2006: 189-190.

<sup>99</sup> Γεωργούλης, 1994: 221

<sup>100</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 216-217.

Μια ακόμη κοινή θέση και στους δύο διαλόγους αποτελεί η αρχή ότι όλες οι ψυχές επιθυμούν να θεασθούν την αλήθεια και γι αυτόν ακριβώς το λόγο ακολουθούν τη συγκεκριμένη κοπιώδη ανοδική πορεία, ενώ παράλληλα συνωστίζονται και συναγωνίζονται. Ωστόσο λίγες από αυτές το καταφέρνουν με την καθαρή νόηση. Η θέση αυτή εκδηλώνεται και στην πλατωνική *Πολιτεία*, όπου αναφέρεται ότι είναι λίγοι αυτοί που μεταλαμβάνουν τον λογισμό.<sup>101</sup>

Ο κατάλογος των βίων ενυπάρχει εξίσου και στους δύο διαλόγους, καθώς μάλιστα δημιουργείται βάσει του διαφορετικού ρυθμού κατά τον οποίον οι ιδέες ειδώθηκαν από τις ψυχές και βάσει της διαφορετικής εσωτερικής τους ουσίας και μνήμης. Από την *Πολιτεία* μάλιστα γίνεται γνωστό ότι η ποινή της ψυχής για τα δικά της αδικήματα στην επίγειά της ζωή διαρκεί το δεκαπλάσιο χρόνο σε σχέση με το χρόνο της επίγειας ζωής, η οποία σύμφωνα με τον Πλάτωνα διαρκεί εκατό χρόνια. Με αυτόν τον τρόπο ερμηνεύεται το γεγονός ότι η διάρκεια της ποινής είναι χίλια χρόνια. Ωστόσο, οι αριθμοί έχουν σημασία μόνο προκειμένου να τονιστεί η διαφορά με την εξαίρεση της φιλοσοφικής ψυχής.<sup>102</sup>

Επιπλέον, ο Πλάτων δεν απορρίπτει καμία ψυχή με το να την χαρακτηρίσει σαν ανίατα άδικη, καθώς η ουσία της έγκειται στο γεγονός ότι κάποτε αντίκρισε τα όντως όντα. Έτσι στον *Φαῖδρο* διαφοροποιεί την άποψή του σε σχέση με την *Πολιτεία* (615e), όπου αναφέρει ότι οι άνθρωποι που επρόκειτο να τιμωρηθούν, διακρίνονταν σε δύο είδη, δηλαδή σε αυτούς που ήταν δεκτικοί σε βελτίωση και η τιμωρία ήταν μέσο διαπαιδαγώγησης και στους «ανιάτους», των οποίων η τιμωρία είναι μέσο παραδειγματισμού των υπολοίπων ανθρώπων: «ἦσαν δὲ καὶ ἰδιῶταί τινες τῶν (ε.) μεγάλα ἡμαρτηκότων—οὓς οἰομένους ἤδη ἀναβήσασθαι οὐκ ἐδέχετο τὸ στόμιον, ἀλλ' ἐμυκᾶτο ὅποτε τις τῶν οὕτως ἀνιάτως ἐχόντων εἰς πονηρίαν ἢ μὴ ἰκανῶς δεδωκὼς δίκην ἐπιχειροῖ ἀνιέναι». <sup>103</sup>

Στο σημείο αυτό εντοπίζεται ακόμη μια ομοιότητα ανάμεσα στους δύο διαλόγους σε σχέση με την παρουσίαση της ψυχής. Συγκεκριμένα, στον *Φαῖδρο*, ο μύθος του ηνιόχου αναπαριστά την ψυχή και ερμηνεύει τους νόμους της λειτουργίας

---

<sup>101</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 222-223

<sup>102</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 231-232

<sup>103</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 232-233

της. Ο ηνίοχος συνδέεται με τα φτερωτά άλογα και συγκρατεί τα ηνία της ψυχής, δηλαδή το λογικό μέρος, ενώ η σχέση του με τον λευκό ίππο είναι εξίσου στενή, καθώς μπορεί να θριαμβεύσει όσο το άλογο «κρατάει γερά». Συμβολίζει μάλιστα το λογιστικόν μέρος, τη φρόνηση και τη δικαιοσύνη, ενώ παράλληλα προσπαθεί να εξισορροπήσει τις σταθερές αποφάσεις, δίνει την κατεύθυνση των αλόγων και έχει άμεση ευθύνη για την πορεία του άρματος. Η προσπάθειά του έγκειται στην ορθή κατεύθυνση του άρματος, του επιθυμητικού και το θυμοειδούς μέρους της ψυχής, η οποία συνίσταται σε τέσσερις ιδιότητες, στη σωφροσύνη και την εγκράτεια, στην ανδρεία και στη φρόνηση-δικαιοσύνη. Έτσι η ηνιόχηση του οχήματος αποτελεί μια επίπονη και δύσκολη διαδικασία.

Στην *Πολιτεία*, προκειμένου ο Πλάτων να αποδώσει με παραστατικό τρόπο την ιδέα του αγαθού και τον δύσκολο δρόμο της ανώτερης παιδείας των φυλάκων, προσεγγίζει το αγαθό μέσα από μια εποπτική περιγραφή. Γι αυτό προβαίνει στη διατύπωση της «Αλληγορίας του Σπηλαίου». Στη συγκεκριμένη αλληγορία συγκεφαλαιώνει την εικόνα της γραμμής και του ήλιου, παρουσιάζοντας την εκπαιδευτική διαδικασία και εφαρμόζοντας τις θέσεις αυτές στην πολιτική κοινότητα. Έτσι οι απαίδευτοι και οι αδαείς άνθρωποι παρομοιάζονται με δεσμώτες, οι οποίοι είναι αλυσοδεμένοι στη σπηλιά, μπορούν να κοιτούν μόνο μπροστά τους και αντιλαμβάνονται γενικά τα πάντα με τις αισθήσεις τους. Όταν όμως κάποιος δεσμώτης λυθεί, δει τα αντικείμενα και τη φωτιά και ανέλθει στον κόσμο των Ιδεών, προσπαθεί να απελευθερώσει και τους υπόλοιπους ανθρώπους. Νιώθει μάλιστα το χρέος, αφού αντίκρισε ο ίδιος το φως του ήλιου και την ιδέα του Αγαθού να κατέβει στη σπηλιά και να δείξει και στους άλλους ανθρώπους το δρόμο της ανάβασης προς την αλήθεια. Έτσι η εκμάθηση της φιλοσοφίας είναι ανάλογη με τη διαδικασία απελευθέρωσης των δεσμοτών, ενώ οι φιλόσοφοι σε αυτό το πλαίσιο μετά τον δύσκολο παιδευτικό δρόμο που διένυσαν προκειμένου να ατενίσουν το Αγαθό, νιώθουν την ανάγκη να ξεπεράσουν την προσωπική τους ευχαρίστηση και να ταχθούν στην υπηρεσία του κοινωνικού συνόλου.

Δεδομένων των παραπάνω, είναι φανερό ότι ο αγώνας του ηνιόχου στον *Φαίδρο* μπορεί να παραλληλιστεί με τον αγώνα του φιλοσόφου στην *Πολιτεία*, καθώς και οι δύο υπομένουν μια επίπονη και σκληρή διαδικασία, προκειμένου να κατευθύνει, ο ηνίοχος αφενός, το άρμα της ψυχής και τις ιδιότητές του και ο φιλόσοφος αφετέρου να απελευθερώσει τους ανθρώπους, έτσι ώστε να ατενίσουν την ιδέα του αγαθού. Και στις δύο περιπτώσεις η Ψυχή επιχειρεί να ανέβει, προκειμένου να ατενίσει την ιδέα

του καλού καγαθού. Στην περίπτωση του *Φαίδρου* η διαδικασία αυτή διευθετείται από τον ηνίοχο, ενώ στην περίπτωση της *Πολιτείας*, οι φιλόσοφοι αναλαμβάνουν να δουν την ιδέα, σε μια διαδικασία αναζήτησης της επιστήμης, της νόησης και της διάνοιας. Η πορεία των φτερωτών αρμάτων δηλώνει την άνοδο της ψυχής προς τη πηγή του φωτός, δηλώνει τον της «ψυχής ὄλκον ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν» (*Πολ.*521d). Το τέλος της πορείας, είναι το «θεάσθαι» και το «συνείναι». Είναι η θέαση της ιδέας και η γόνιμη επικοινωνία με αυτή.

## 4. Έρωτας

### 4.1. Η φύση και τα αίτια του έρωτα

Ο Έρωτας στην ελληνική μυθολογία αναπαρίστατο συνήθως με τη μορφή ενός μικρού και γυμνού αγοριού, το οποίο είχε φτερά από χρυσό στους ώμους και τόξο στα χέρια του και έριχνε βέλη την καρδιά των θεών και των ανθρώπων. Ο Έρωτας οδηγούσε τα ζευγάρια στην ένωσή τους και μάλιστα μαζί με τον Πόθο, τον Ίμερο και την Πειθώ υπηρετούσε και συνόδευε την Αφροδίτη, κρατώντας το κλειδί του δικού της δωματίου. Χαρακτηριζόταν μάλιστα σαν γλυκόπικρος, ικανός ομιλητής με δύναμη να δαμάζει τη βούληση των ανθρώπων και των θεών αλλά και το κορμί.<sup>104</sup>

Όσον αφορά στην προέλευσή του, υπήρχε η πεποίθηση ότι ο Έρωτας ήταν γιος του Άρη και της Αφροδίτης ή της Γης και του Ουρανού ή και άλλων θεών, όπως ο Πόρος και η Πενία. Σύμφωνα με άλλες μυθολογικές παραδόσεις, το Χάος, η νύχτα, το Έρεβος και ο Τάρταρος ήταν οι πρώτοι θεοί και η νύχτα μάλιστα γέννησε ένα αυγό, από το οποίο βγήκε τελικά ο Έρωτας. Μέσω αυτού συναρμόστηκαν και όλες οι δυνάμεις του κόσμου και έτσι δημιουργήθηκαν ο Ουρανός, ο Ωκεανός, η Γη και οι άλλοι θεοί. Ένας άλλος μύθος ωστόσο αναφέρει ότι από το Χάος δημιουργήθηκαν το Έρεβος και η Νύχτα, οι οποίοι αφού ενώθηκαν δημιούργησαν τον Αιθέρα, τον Έρωτα

---

<sup>104</sup> Κακριδής, 1986: 253-254

και την Μήτιδα. Μια άλλη εκδοχή αναφέρει ότι η Νύχτα και ο Αέρας ενώθηκαν και δημιούργησαν τον Τάρταρο, ενώ στη συνέχεια δημιουργήθηκαν οι δύο Τιτάνες, οι οποίοι ζευγαρώθηκαν και γέννησαν ένα αυγό, που με τη σειρά του δημιούργησε τον κόσμο. Από την Νύχτα και την Σιωπή δημιουργήθηκε το Χάος και στη συνέχεια ο Έρως, ο οποίος μάλιστα γέννησε το Φως, ενώ από αυτό δημιουργήθηκε η πρώτη γενιά των Θεών και στη συνέχεια ο κόσμος και οι άνθρωποι.<sup>105</sup>

Στο διδακτικό έπος *Θεογονία* του Ησιόδου, η Γη και ο Έρως αναφέρονται ως αυτογέννητες υπάρξεις. Ο έρως μάλιστα αναφέρεται ως μια ορμή που ενώνει τις υπόλοιπες δυνάμεις και τις εξωθεί στη δημιουργία. Σε αυτό το πλαίσιο ο Έρωτας θεωρείται ως μια δύναμη που εκτυλίσσεται μεταξύ θεών και ανθρώπων και παραλύει τα μέλη τους (*Θεογονία*, 120-122). Υμνείται μάλιστα ως την πρώτη αρχή του κόσμου, ενώ παράλληλα παρουσιάζεται ως μια ακατανίκητη επιθυμία.<sup>106</sup>

Παρουσιάζεται λοιπόν ως θεός φυσικής δύναμης, καθώς μάλιστα κυριεύει τα έμψυχα όντα, όπως και τα άψυχα, και τα ωθεί στην ένωση και στην αναπαραγωγή τους. Με αυτόν τον τρόπο ο Έρωτας παρουσιάζεται στους κοσμογονικούς μύθους ως μια από τις βασικές δυνάμεις που εμφανίζονται από το Χάος και μέσω αυτής συντίθεται ο κόσμος. Φαίνεται λοιπόν ότι τα αίτια της δημιουργίας του ανάγονται σε ένα απώτατο παρελθόν και δεν έχει γεννηθεί από κανέναν. Ένας εξίσου διαδεδομένος μύθος, ήθελε τον Έρωτα να είναι μαζί με τον Ίμερο ακόλουθοι της Αφροδίτης, η οποία δημιουργήθηκε από τα γεννητικά όργανα του Ουρανού, τα οποία έκοψε ο Κρόνος, έπεσαν στη συνέχεια στη θάλασσα και ταξίδεψαν μέχρι την Κύπρο. Έτσι λοιπόν σε κάθε περίπτωση φαίνεται ότι ο Έρωτας αποτελεί στην ελληνική μυθολογία μια ενωτική και γόνιμη δύναμη, καθώς καταλαμβάνει έναν κοσμολογικό ρόλο και του αναγνωρίζεται έτσι μια βασική θέση. Αποτελεί μια μυθολογική μορφή, την οποία κόσμησε η λαϊκή και η καλλιτεχνική φαντασία, ενώ στη συνέχεια την μετέπλασε η πλατωνική σκέψη, περιβάλλοντάς την με έναν νέο ρόλο και με νέες ιδιότητες,<sup>107</sup> στο πλαίσιο της φιλοσοφικής διαλεκτικής.

---

<sup>105</sup> Κακριδής, 1986: 15-17

<sup>106</sup> Μιχαηλίδης, 1989: 109.

<sup>107</sup> Κακριδής, 1986: 254-255.

## 4.2. Ο Μύθος του έρωτα στον πλατωνικό Φαίδρο

Η έννοια του έρωτα αποτελούσε ένα βασικό θέμα της πλατωνικής σκέψης. Πρόκειται για έναν από τους δύο βασικούς θεματικούς πυλώνες του πλατωνικού Φαίδρου. Συγκεκριμένα, στον διάλογο ακούγονται δύο λόγοι σε σχέση με τον έρωτα, από τον Λυσία, δηλαδή τον Φαίδρο, και τον Σωκράτη, οι οποίοι αποκαλύπτουν τις απόψεις του Πλάτωνα σε σχέση με τον έρωτα. Είναι γεγονός ότι σε κανέναν από τους δύο λόγους δεν γίνεται αναφορά στην αληθινή ουσία του έρωτα.

Πιο αναλυτικά, ο Λυσίας αποτελεί ένα τρίτο δραματικό πρόσωπο, το οποίο αν και απουσιάζει, ζωντανεύει μέσα από τον λόγο του Φαίδρου. Στον λόγο του Λυσία, ο οποίος εκφωνείται από τον Φαίδρο, αναφέρεται ο μη εραστής, ο οποίος μάλιστα καταδικάζεται, όπως καταδικάζεται και ο Έρωτας ως κάτι επιβλαβές για τον ίδιο τον νεαρό. Ο μη εραστής αποπειράται να πείσει τον νεαρό να μην τον απαρνηθεί για χάρη του εραστή του και χρησιμοποιεί για τον λόγο αυτό πολλά επιχειρήματα.<sup>108</sup>

Ο Φαίδρος αναφέρει αρχικά τις βλάβες που παθαίνει κανείς από τον εραστή του, καθώς οι εραστές συχνά μετανιώνουν όταν ικανοποιήσουν μια επιθυμία τους, καθώς δεν λειτουργούν με ανεξάρτητη βούληση (231a): *«περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι, καὶ ὡς νομίζω συμφέρειν ἡμῖν γενομένων τούτων ἀκήκοας· ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι, ὅτι οὐκ ἐραστής ὢν σου τυγχάνω. ὡς ἐκείνοις μὲν τότε μεταμέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσονται»*. Επίσης αναφέρει ότι οι εραστές μετρούν τα θέματα που έχουν προκύψει και τα καλά που έχουν προσφέρει στον ερωμένο τους (231a-b). Εύκολα μάλιστα τοποθετούν σε υψηλή θέση έναν νέο αγαπημένο, αλλά μπορούν εξίσου εύκολα να τον βλάψουν όταν η σχέση τους έχει καταστραφεί (231c). Αναφέρει τον έρωτα σαν αρρώστια χωρίς λογική (231d). Συνάμα, ο νεαρός έχει περιορισμένες επιλογές και λίγες πιθανότητες να αποκτήσει έναν πραγματικό αγαπημένο, καθώς οι μη εραστές υπερέχουν (231d-e):

---

<sup>108</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 406-407.

«ἔτι δὲ εἰ διὰ τοῦτο ἄξιον (231c) τοὺς ἐρώντας περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι, ὅτι τούτους μάλιστα φασιν φιλεῖν ὧν ἂν ἐρώσιν, καὶ ἔτοιμοί εἰσι καὶ ἐκ τῶν λόγων καὶ ἐκ τῶν ἔργων τοῖς ἄλλοις ἀπεχθανόμενοι 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 (231d) τοιαύτην ἔχοντι συμφορὰν, ἣν οὐδ' ἂν ἐπιχειρήσειεν οὐδεὶς ἔμπειρος ὧν ἀποτρέπειν; καὶ γὰρ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν, καὶ εἰδέναί ὅτι κακῶς φρονοῦσιν, ἀλλ' οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν· ὥστε πῶς ἂν εὐφρονήσαντες ταῦτα καλῶς ἔχειν ἠγήσαιντο περὶ ὧν οὕτω διακείμενοι βουλευόμενοι; καὶ μὲν δὴ εἰ μὲν ἐκ τῶν ἐρώντων τὸν βέλτιστον αἰροῖτο, ἐξ ὀλίγων ἂν σοὶ ἢ ἔκλεξις εἴη· εἰ δ' ἐκ τῶν ἄλλων τὸν σαυτῷ ἐπιτηδειότατον, ἐκ πολλῶν· ὥστε πολὺ (231e) πλείων ἐλπίς ἐν τοῖς πολλοῖς ὄντα τυχεῖν τὸν ἄξιον τῆς σῆς φιλίας».

Ο Φαίδρος αναφέρει και τα χαρακτηριστικά του ερωτευμένου, ο οποίος ζηλεύει και νιώθει ἐπαρση διαλαλώντας συχνά τη σχέση του με τον νεαρό (232a), ενώ συχνά ο κόσμος είναι καχύποπτος και τους κακολογεί (232b). Συχνά μάλιστα ο ερωτευμένος απομακρύνει τον αγαπημένο του από άλλους φίλους και πρόσωπα, καθώς φοβάται μήπως προτιμήσει κάποιον που είναι πιο πλούσιος ή πιο μορφωμένος (232c-d). Άλλο χαρακτηριστικό του ερωτευμένου είναι ο πόθος του για το σώμα, πριν ακόμη γνωρίσει τον χαρακτήρα ή και την οικογένεια του αγαπημένου του (232e), ενώ συχνά καθίσταται βλαβερός, αφού επαινεί τα ελαττώματα του αγαπημένου του και φοβάται έτσι μήπως χάσει την φιλία του (233a): « εἰ τοίνυν τὸν νόμον τὸν καθεστηκότα δέδοικας, μὴ πυθομένων τῶν ἀνθρώπων ὄνειδος σοὶ γένηται, εἰκός ἐστι (232a) 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· 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 (232b) ἀλλήλοις, τότε αὐτοὺς οἴονται ἢ γεγενημένης ἢ μελλούσης ἔσεσθαι τῆς ἐπιθυμίας συνεῖναι· τοὺς δὲ μὴ ἐρώντας οὐδ' αἰτιάσθαι διὰ τὴν συνουσίαν ἐπιχειροῦσιν, εἰδότες ὅτι ἀναγκαῖόν ἐστιν ἢ διὰ φιλίαν τῷ διαλέγεσθαι ἢ δι' ἄλλην τινὰ ἡδονήν. καὶ μὲν δὴ εἴ σοὶ δέος παρέστηκεν ἠγουμένῳ χαλεπὸν εἶναι φιλίαν συμμένειν, καὶ ἄλλῳ μὲν τρόπῳ διαφορᾶς γενομένης κοινήν <ἂν> ἀμφοτέροις καταστήναι τὴν (232c) συμφορὰν, προεμένου δέ σου ἂ περὶ



πλείστου ποιῆ μεγάλην ἄν σοι βλάβην ἂν γενέσθαι, εἰκότως ἂν τοὺς ἐρώντας μᾶλλον ἂν φοβοῖο· πολλὰ γὰρ αὐτοὺς ἐστὶ τὰ λυποῦντα, καὶ πάντ' ἐπὶ τῇ αὐτῶν βλάβῃ νομίζουσι γίνεσθαι. διόπερ καὶ τὰς πρὸς τοὺς ἄλλους τῶν ἐρωμένων συνουσίας ἀποτρέπουσιν, φοβούμενοι τοὺς μὲν οὐσίαν κεκτημένους μὴ χρήμασιν αὐτοὺς ὑπερβάλλονται, τοὺς δὲ πεπαιδευμένους μὴ συνέσει κρείττους γένωνται· τῶν δὲ ἄλλο τι κεκτημένων (232d) ἀγαθὸν τὴν δύναμιν ἐκάστου φυλάττονται. πείσαντες μὲν οὖν ἀπεχθέσθαι σε τούτοις εἰς ἐρημίαν φίλων καθιστᾶσιν, ἐὰν δὲ τὸ σεαυτοῦ σκοπῶν ἄμεινον ἐκείνων φρονῆς, ἤξεις αὐτοῖς εἰς διαφοράν».

Ο μη εραστής ωστόσο, σύμφωνα με τον Λυσία δεν έχει αυτά τα γνωρίσματα και είναι επωφελής για έναν νέο, καθώς νοιάζεται για το μελλοντικό του όφελος (233b): «τὰ δὲ (233b) καὶ αὐτοὶ χειρὸν 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· ὥστε πολὺ μᾶλλον ἔλεειν τοῖς ἐρωμένοις ἢ ζηλοῦν αὐτοὺς προσήκει». Επίσης ελέγχει τον εαυτό του και συγχωρεῖ τα λάθη του (233c), ενώ συνάμα τον προστατεύει από άλλα λάθη (233c) και έτσι είναι προτιμητέος. Μια τέτοια φιλία λοιπόν μπορεί να είναι σταθερή, καθώς είναι και δυνατή η σχέση προς τους γονεῖς, τα παιδιά και τους φίλους, αφού δεν προέρχεται από έρωτα μόνο αλλά και από άλλες συνθήκες (233d): «ἐὰν δέ μοι πείθῃ, πρῶτον μὲν οὐ τὴν παροῦσαν ἡδονὴν θεραπεύων συνέσομαί σοι, ἀλλὰ καὶ (233c) τὴν μέλλουσαν ὠφελίαν ἔσεσθαι, οὐχ ὑπ' ἔρωτος ἠττώμενος ἀλλ' ἑμαυτοῦ κρατῶν, οὐδὲ διὰ σμικρὰ ἰσχυρὰν ἔχθραν ἀναιρούμενος ἀλλὰ διὰ μεγάλα βραδέως ὀλίγην ὀργὴν ποιούμενος, τῶν μὲν ἀκουσίων συγγνώμην ἔχων, τὰ δὲ ἐκούσια πειρώμενος ἀποτρέπειν· ταῦτα γάρ ἐστι φιλίας πολὺν χρόνον ἔσομένης τεκμήρια. εἰ δ' ἄρα σοι τοῦτο παρέστηκεν, ὡς οὐχ οἷόν τε ἰσχυρὰν φιλίαν γενέσθαι ἐὰν μὴ τις ἐρῶν τυγχάνῃ, (233d) ἐνθυμεῖσθαι χρὴ ὅτι οὗτ' ἂν τοὺς ὑεῖς περὶ πολλοῦ ἐποιούμεθα οὗτ' ἂν τοὺς πατέρας καὶ τὰς μητέρας, οὗτ' ἂν πιστοὺς φίλους ἐκεκτήμεθα, οἱ οὐκ ἐξ ἐπιθυμίας τοιαύτης γεγόνασιν ἀλλ' ἐξ ἐτέρων ἐπιτηδευμάτων». Επίσης ο μη εραστής θα δώσει πολλά από τα καλά που έχει στον νεαρό και θα είναι φίλος μαζί του, ακόμη κι όταν χαθεί η ομορφιά του (234a): «οὐδὲ τοῖς προσαιτοῦσι (234a) μόνον, ἀλλὰ τοῖς τοῦ πράγματος ἀξίοις· οὐδὲ ὅσοι τῆς σῆς ὥρας ἀπολαύσονται, ἀλλ' οἵτινες πρεσβυτέρῳ γενομένῳ τῶν σφετέρων ἀγαθῶν μεταδώσουσιν· οὐδὲ οἱ διαπραζάμενοι πρὸς τοὺς ἄλλους φιλοτιμήσονται, ἀλλ' οἵτινες αἰσχυρόμενοι πρὸς ἅπαντας σιωπήσονται· οὐδὲ τοῖς ὀλίγον χρόνον σπουδάζουσιν, ἀλλὰ τοῖς ὁμοίως διὰ

παντός τοῦ βίου φίλοις ἐσομένοις» Η σχέση τους λοιπόν είναι επωφελής (234c): «ἴσως ἂν οὖν ἔροιο με εἰ ἅπασιν σοι παραινῶ τοῖς μὴ ἐρῶσι χαρίζεσθαι. ἐγὼ μὲν οἶμαι οὐδ' ἂν τὸν ἐρῶντα πρὸς ἅπαντάς σε κελεύειν τοὺς ἐρῶντας ταύτην ἔχειν τὴν (234c) διάνοιαν».

Ο συγκεκριμένος λόγος για τον έρωτα αποτελεί ένα ρητορικό δημιούργημα και γι αυτό τον λόγο είναι απρόσωπος και ψυχρός, σχεδόν υπολογιστικός. Τα επιχειρήματά του είναι λίγα, ενώ απουσιάζει η εσωτερική οργάνωση. Ο Λυσίας λοιπόν με αυτόν τον λόγο επιδιώκει τη δημιουργία απέχθειας απέναντι στον εραστή. Επιχειρεί μάλιστα να πείσει τον νέο να του χαρίσει την ομορφιά του, καθώς δεν αισθάνεται καμία κλίση προς αυτόν. Για τον Λυσία λοιπόν ο έρωτας είναι κατά βάση η σωματική κατοχή του νεαρού, χωρίς να έχει κάποια συναισθηματική βάση. Πρόκειται περισσότερο για έναν βάνουσο έρωτα, ο οποίος έχει μόνο ηδονιστική σκοπιά και τον πρώτο ρόλο κατέχει η απόλαυση του σωματικού κάλλους του νεαρού.<sup>109</sup>

Μετά τον λόγο του Φαίδρου, αναπτύσσεται ο λόγος του Σωκράτη, ο οποίος πιέζεται να αναπτύξει το θέμα ανταγωνιζόμενος τον Λυσία. (237a): «ἐγκαλυψάμενος ἐρῶ, ἴν' ὅτι τάχιστα διαδράμω τὸν λόγον καὶ μὴ βλέπων πρὸς σέ ὑπ' αἰσχύνης διαπορῶμαι». Ἦδη από τα πρώτα λόγια του Σωκράτη παρουσιάζεται το ψεύδος του Λυσία και η προσπάθεια του Σωκράτη να το αποκαλύψει. Στην προσπάθειά του αυτή θέτει το θέμα του Έρωτα σε μια ορθή βάση, καθώς προσπαθεί να παρουσιάσει την έννοια και την ουσία του. Παρουσιάζει λοιπόν τον έρωτα ως μια επιθυμία (237d), η οποία εντάσσεται στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής και αποτελεί μια διάθεση της ψυχής. Έτσι από την αρχή φαίνεται το σφάλμα του Λυσία, καθώς διαφοροποίησε τον εραστή από τον μη εραστή, καθώς και στους δύο υπάρχει η επιθυμία.<sup>110</sup>

Προκειμένου να οριστεί η συγκεκριμένη έννοια πρέπει να ελεγχθούν δυο δυνάμεις, η επιθυμία για τις ηδονές, η οποία είναι έμφυτη, και η σωστή γνώμη, δηλαδή η δόξα, η οποία θέλει να φτάσει στο άριστο και οδηγείται από το λογικό. (237e). Όταν κυριαρχεί η λογική επικρατεί η σωφροσύνη, ενώ όταν κυριαρχεί η επιθυμία για τις ηδονές, τότε η συγκεκριμένη κατάσταση καλείται ακολασία, δηλαδή

---

<sup>109</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 90

<sup>110</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 106-107

ύβρη (237e): «περὶ ἔρωτος οἷόν τ' ἔστι καὶ ἦν ἔχει δύναμιν, (237d) ὁμολογία θέμενοι ὄρον, εἰς τοῦτο ἀποβλέποντες καὶ ἀναφέροντες τὴν σκέψιν ποιώμεθα εἴτε ὠφελίαν εἴτε βλάβην παρέχει». Ἡ επιθυμία για την ἀπόλαυση των σωμάτων ἐφτάσε σε μεγάλη δύναμη σε ἓνα τέτοιο πλαίσιο και γι αυτό τον λόγο ονομάζεται Ἐρωτας, σύμφωνα με τον Σωκράτη (238c): «ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὀρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία (238c) πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὐτῶν ἐαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμάτων κάλλος ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα νικήσασα ἀγωγῆ, ἀπ' αὐτῆς τῆς ῥόμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρωσ ἐκλήθη».

Ἔτσι λοιπὸν ἀμεσα εμφανίζεται μια διάκριση ἀνάμεσα στον υβριστικὸ και στον φιλοσοφικὸ ἔρωτα, ἡ οποία εἶναι βασικὴ στην κοσμοθεωρία του Πλάτωνα. Ὑπάρχει λοιπὸν αὐτὸς που διακατέχεται ἀπὸ την επιθυμία και την ἡδονή και επιθυμεῖ να καταστήσει τον ἀγαπημένον του ὅσο το δυνατόν πιο ευχάριστο σε αὐτόν. Γι αὐτὸ το λόγο μάλιστα προσπαθεῖ να τον κάνει ἀπαίδευτο και δειλὸ (239a), καθὼς ἐπίσης τον κρατᾶει μακριὰ ἀπὸ τις συναναστροφές του (239a) και ἰδίως ἀπὸ ὅσες θα τον οδηγούσαν στη φιλοσοφία (239b). Οι συγκεκριμένες κινήσεις προέρχονται ἀπὸ την επιθυμία του να υστερεῖ ὁ ἀγαπημένος του μένοντας στην ἀγνοία και να μην τον εγκαταλείψει (239b): « οὔτε δὴ κρείττω οὔτε ἰσοῦμενον ἐκὼν ἐραστῆς παιδικὰ ἀνέξεται, ἤττω δὲ καὶ ὑποδεέστερον ἀεὶ ἀπεργάζεται· ἤττων δὲ ἀμαθῆς σοφοῦ, δειλοῦ ἀνδρείου, ἀδύνατος εἰπεῖν ῥητορικοῦ, βραδὺς ἀγγίνου. τοσοῦτων κακῶν καὶ ἔτι πλειόνων κατὰ τὴν διάνοιαν ἐραστὴν ἐρωμένῳ ἀνάγκη γιγνομένων τε καὶ φύσει ἐνότων (τῶν) μὲν ἡδεσθαι, τὰ δὲ παρασκευάζειν, ἢ στέρεσθαι τοῦ παραυτίκα ἡδέος. φθονερὸν δὴ ἀνάγκη (239b) εἶναι, καὶ πολλῶν μὲν ἄλλων συνουσιῶν ἀπείργοντα καὶ ὠφελίμων ὅθεν ἂν μάλιστ' ἀνὴρ γίνοιτο, μεγάλης αἴτιον εἶναι βλάβης, μεγίστης δὲ τῆς ὅθεν ἂν φρονιμώτατος εἶη».

Ἔτσι, αὐτὸς που διακατέχεται ἀπὸ τον ἔρωτα δεν θεωρεῖται ὠφέλιμος σύντροφος, καθὼς εἶναι βλαβερὸς για το σῶμα του ἀγαπημένου του, ἀλλὰ και για ζητήματα που σχετίζονται με την ψυχὴ του (239c). Φαίνεται ὅτι δεν θα του επιτραπεί να σκληραγωγηθεῖ και θα τον ἀπομακρύνει ἀπὸ κάθε ἀνδρική ἐμπειρία, καθὼς μάλιστα θα τον παροτρύνει να ἀκολουθήσει ἓναν ἀπαλὸ τρόπο ζωῆς με ἄξονα τον καλλωπισμὸ. Ὡστόσο ἓνας τέτοιος ἀνδρας φαίνεται ὅτι θεωρεῖται ἀχρηστος στον πόλεμο (239d). Ἐπίσης ὁ ἐραστὴς μένει ἀπομακρυσμένος ἀπὸ τα πρόσωπα της οἰκογένειάς του, καθὼς ἡ συναναστροφή με αὐτὰ μπορεῖ να τον ἐμποδίσει στις ἐπιδιώξεις του (239e): « τὰ μὲν οὖν κατὰ (239c) διάνοιαν ἐπίτροπος τε καὶ κοινωνὸς

οὐδαμῆ λυσιτελῆς ἀνὴρ ἔχων ἔρωτα. τὴν δὲ τοῦ σώματος ἔξιν τε καὶ θεραπείαν οἶαν τε καὶ ὡς θεραπεύσει οὐδ' ἂν γένηται κύριος, ὃς ἡδὺ πρὸ ἀγαθοῦ ἠνάγκασται διώκειν, δεῖ μετὰ ταῦτα ἰδεῖν. ὀφθήσεται δὴ μαλθακὸν 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 (239d) διαίτης, ἀλλοτριῶς χρώμασι καὶ κόσμοις χήτει οἰκείων κοσμούμενον, ὅσα τε ἄλλα τούτοις ἔπεται πάντα ἐπιτηδεύοντα, ἃ δῆλα καὶ οὐκ ἄξιον περαιτέρω προβαίνειν, ἀλλὰ ἐν κεφάλαιον ὀρισαμένους ἐπ' ἄλλο ἰέναι· τὸ γὰρ τοιοῦτον σῶμα ἐν πολέμῳ τε καὶ ἄλλαις χρεῖαις ὅσαι μεγάλαί οἱ μὲν ἐχθροὶ θαρροῦσιν, οἱ δὲ φίλοι καὶ αὐτοὶ οἱ ἐρασταὶ φοβοῦνται. τοῦτο μὲν οὖν ὡς δῆλον ἑατέον, τὸ δ' ἐφεξῆς ῥητέον, (239e) τίνα ἡμῖν ὠφελίαν ἢ τίνα βλάβην περὶ τὴν κτῆσιν ἢ τοῦ ἐρῶντος ὁμιλία τε καὶ ἐπιτροπεία παρέξεται».

Ἄλλο ἐμπόδιο εἶναι καὶ ἡ περιουσία του, ἐνῶ τέλος ἐπιδιώκεται νὰ μείνει χωρὶς (240a) παιδιὰ καὶ οἰκογένεια, ἔτσι ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ ἀπολαμβάνει τὴν ἡδονή, γιὰ μεγάλο χρονικὸ διάστημα (240a): «πατὴρ γὰρ καὶ μητὴρ καὶ συγγενῶν καὶ φίλων στέρεσθαι ἂν αὐτὸν δέξαιτο, (240a) διακωλυτὰς καὶ ἐπιτιμητὰς ἡγούμενος τῆς ἡδίστης πρὸς αὐτὸν ὁμιλίας». Σημαντικὸ ἐπίσης εἶναι ὅτι ἡ συντροφία του ἐραστή στον ἀγαπημένο εἶναι ἀπεχθής, καθὼς ὁ συνομήλικος τέρπει τὸν συνομήλικο, καθὼς ἡ ἴδια ἡλικία οδηγεῖ σε ἴδιες ἡδονές. Ὁ μεγαλύτερος ἐραστής ὁμως δὲν ἀπομακρύνεται ἀπὸ κοντὰ του καὶ μετατρέπεται σε ὑπηρετὴ του ἀγαπημένου. Ὁ ἀγαπημένος ἀπὸ τὴν ἄλλη κουράζεται ἀπὸ τὴν ὄψη του ἐραστή καὶ φυλάγεται ἀπὸ φύλακες ἐνῶ σε καθετὶ που κάνει ἀκούει ὑπερβολικοὺς ψόγους καὶ ἐπαίνους, καθὼς ὁ ἐραστής μιλάει ὠμά καὶ ἀηδιαστικά χωρὶς φραγμούς (240b-e). Ὅταν ὁμως περάσει ὁ πόθος του, γίνεται ἀπίστος (240e) καὶ ξεχνάει τὶς υποσχέσεις του. Στὴν περίπτωση αὐτὴ εἶναι ἀδύνατον νὰ πραγματοποιήσῃ τὶς υποσχέσεις του καὶ ἔτσι εγκαταλείπει τὸ νέο (241a-b). Τότε ὁ νέος κυνηγᾷ τὸν ἐραστή καὶ καταλαβαίνει ὅτι δὲν πρέπει νὰ χαρίζει τὸν εαυτὸ του σε κάποιον που διακατέχεται ἀπὸ ἔρωτα καὶ λειτουργεῖ χωρὶς λογικὴ. (241b-c). Ἡ συγκεκριμένη φιλία μάλιστα παραλληλίζεται με τὴ φιλία του λύκου με τὸ ἀρνὶ (241d): «ἔστι μὲν δὴ καὶ ἄλλα κακά, ἀλλὰ τὶς δαίμων ἔμειξε τοῖς (240b) πλείστοις ἐν τῷ παραυτίκα ἡδονῆν, οἷον κόλακι, δεινῷ θηρίῳ καὶ βλάβῃ μεγάλῃ, ὁμως ἐπέμειξεν ἢ φύσις ἡδονῆν τινα οὐκ ἄμουσον, καὶ τὶς ἑταίραν ὡς βλαβερὸν ψέζειεν ἂν, καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν τοιοῦτοτρόπων θρεμμάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων, οἷς τό γε καθ' ἡμέραν ἡδίστοισιν εἶναι ὑπάρχει· παιδικοῖς δὲ ἐραστής πρὸς τῷ βλαβερῷ καὶ εἰς τὸ συνημερεύειν πάντων (240c) ἀηδέστατον. ἡλικία γὰρ δὴ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος τέρπειν τὸν

ἤλικα--ἢ γὰρ οἶμαι χρόνου ἰσότης ἐπ' ἴσας ἡδονὰς ἄγουσα δι' ὁμοιότητα φιλίαν παρέχεται--ἀλλ' ὅμως κόρον γε καὶ ἡ τούτων συνουσία ἔχει. καὶ μὴν τό γε ἀναγκαῖον αὐτῷ παντὶ περὶ πᾶν λέγεται· ὁ δὲ πρὸς τῇ ἀνομοιότητι μάλιστα ἐραστῆς πρὸς παιδικὰ ἔχει. νεωτέρῳ γὰρ πρεσβύτερος συνῶν οὐθ' ἡμέρας οὔτε νυκτὸς ἐκὼν ἀπολείπεται, ἀλλ' ὑπ' (240d) ἀνάγκης τε καὶ οἴστρου ἐλαύνεται, ὃς ἐκείνῳ μὲν ἡδονὰς ἀεὶ διδοὺς ἄγει, ὀρῶντι, ἀκούοντι, ἀπτομένῳ, καὶ πᾶσαν αἴσθησιν αἰσθανομένῳ τοῦ ἐρωμένου, ὥστε μεθ' ἡδονῆς ἀραρότως αὐτῷ ὑπηρετεῖν· τῷ δὲ δὴ ἐρωμένῳ ποῖον παραμύθιον ἢ τίνας ἡδονὰς διδοὺς ποιήσει τὸν ἴσον χρόνον συνόντα μὴ οὐχὶ ἐπ' ἔσχατον ἐλθεῖν ἀηδίας-- ὀρῶντι μὲν ὄψιν πρεσβυτέραν καὶ οὐκ ἐν ὄρῳ, ἐπομένων δὲ τῶν ἄλλων ταύτη, ἃ καὶ λόγῳ (240e) ἐστὶν ἀκούειν οὐκ ἐπιτερές, μὴ ὅτι δὴ ἔργῳ ἀνάγκης ἀεὶ προσκειμένης μεταχειρίζεσθαι, φυλακὰς τε δὴ καχυποτόπους φυλαττομένῳ διὰ παντὸς καὶ πρὸς ἅπαντας, ἀκαίρους τε ἐπαίνους καὶ ὑπερβάλλοντας ἀκούοντι, ὡς δ' αὐτως ψόγους νήφοντος μὲν οὐκ ἀνεκτοῦς, εἰς δὲ μέθην ἰόντος πρὸς τῷ μὴ ἀνεκτῷ ἐπαισχεῖς, παρρησία κατακορεῖ καὶ ἀναπεπταμένη χρωμένου; (241d) ὡς λύκοι ἄρνας ἀγαπῶσιν, ὡς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί. τοῦτ' ἐκεῖνο, ὦ Φαῖδρε. οὐκέτ' ἂν τὸ πέρα ἀκούσαις ἐμοῦ λέγοντος, ἀλλ' ἤδη σοι τέλος ἐχέτω ὁ λόγος».

Ο συγκεκριμένος λόγος φαίνεται ότι είναι ανώτερος από τον λόγο του Λυσία, καθώς αρχίζει με την εννοιολογική οριοθέτηση του έρωτα, αποδεικνύοντας ότι ο Σωκράτης είναι ικανός στην παραγωγή καλών λόγων, όπως και οι επαγγελματίες ρήτορες και μπορεί να προχωρήσει στην βαθύτερη αντίληψη των πραγμάτων και της ουσίας τους, διαχωρίζοντας τη φιλοσοφία από την ρητορική. Ο Σωκράτης δεν ορίζει τον Έρωτα πραγματικά, αλλά τον ορίζει ως ασθένεια, με κριτήρια και χαρακτηρισμούς του Λυσία, τα οποία μάλιστα οργανώνει και συνδέει λογικά.<sup>111</sup>

Μετά τον συγκεκριμένο λόγο, ο Σωκράτης επιχειρεί να εκφωνήσει έναν νέο λόγο προς τιμή του Έρωτα. Ομολογεί στην περίπτωση αυτή ότι έκανε ένα αμάρτημα (242b-c) και όσα είπε ενάντια στον έρωτα ήταν ανόητα και ανίερα (242d). Ο Πλάτων αξιοποιώντας την προαναφερθείσα μυθολογική παράδοση δέχεται τον Έρωτα ως υιό της Αφροδίτης (242d) και ως θεό που δεν μπορεί να διαπράξει κάτι κακό(242e): «δεινόν, ὦ Φαῖδρε, δεινόν λόγον αὐτός τε ἐκόμισας ἐμέ τε ἠνάγκασας εἰπεῖν... εὐήθη καὶ ὑπό τι ἀσεβῆ· οὐ τίς ἂν εἶη δεινότερος; .....τί οὖν; τὸν ἔρωτα οὐκ Ἀφροδίτης καὶ θεόν τινα ἠγῆ; (242e) διὰ τοῦ ἐμοῦ στόματος

<sup>111</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 122-127

καταφαρμακευθέντος ὑπὸ σοῦ ἐλέχθη. εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἢ τι θεῖον ὁ Ἔρωτος, οὐδὲν ἂν κακὸν εἴη, τὸ δὲ λόγῳ τὸ νυνδὴ περὶ αὐτοῦ εἰπέτην ὡς τοιούτου ὄντος· ταύτη τε οὖν ἡμαρτανέτην περὶ τὸν ἔρωτα, ἔτι τε ἢ εὐθήεια αὐτοῖν πάνυ ἄστεία, τὸ μηδὲν ὑγιὲς λέγοντε» Πρόκειται για μια προσπάθεια να συνδέσει τον θεό με τους θνητούς δηλαδή τις καθημερινές πράξεις με την θεωρία του ουρανού.<sup>112</sup>

Έτσι ο Σωκράτης αναιρεί στην περίπτωση αυτή και τον δικό του λόγο, καθώς και τον λόγο του Λυσία, καθώς χαρακτηρίζει αναιδεῖς τους συγκεκριμένους λόγους και σχηματισμένους από ανθρώπους που δεν είδαν τον μεγάλωψυχο έρωτα (243c), ενώ τονίζει ότι σίγουρα θα διαφωνούσε με τις συγκεκριμένες θέσεις ένας άνθρωπος που έχει γνωρίσει τον Έρωτα (243c): «καὶ γάρ, ὠγαθὲ Φαῖδρε, ἐννοεῖς ὡς ἀναιδῶς εἴρησθον τὸ λόγῳ, οὗτός τε καὶ ὁ ἐκ τοῦ βιβλίου ῥηθείς. εἰ γὰρ ἀκούων τις τύχοι ἡμῶν γεννάδας καὶ πρῶτος τὸ ἦθος, ἐτέρου δὲ τοιούτου ἐρῶν ἢ καὶ πρότερόν ποτε ἐρασθείς, 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».

Στην παλινωδία ο Σωκράτης έρχεται να αποκαταστήσει τον έρωτα. Μετά την ιεράρχηση των «ποιότητων» των ψυχών, ανάλογα με τα πόσα είδε η καθεμιά από τον υπερουράνιο τόπο, έγινε ανάλογη ιεράρχηση των ειδών της ζωής των ανθρώπων, καθώς επίσης έγινε λόγος για την προαιώνια τάση της ψυχής, όταν ενσωματώνεται στον αισθητό κόσμο, να ξαναθυμάται την πρότερη μετάληψη της ιδέας. Η ψυχή του φιλοσόφου είναι αυτή που έχει την εντονότερη θύμηση των ιδεών. Μέσω της ανάμνησης έχει τη δυνατότητα να πλησιάζει το θείο και να κυριεύεται από το πάθος της ανώτερης μανίας, τον έρωτα. Ο έρωτας αποτελεί την κινητήρια δύναμη της ψυχής και οι αισθήσεις κάνουν τον άνθρωπο να θυμηθεί όσα η ψυχή του γνώριζε. Στην ουσία η λογική σκέψη συλλαμβάνει την έννοια του έρωτα και χρειάζεται σε αυτό το πλαίσιο η σωστή μέθοδος για να έρθει στην επιφάνεια. Η παιδεία λειτουργεί αποτελεσματικά στο πλαίσιο αυτό, καθώς κατευθύνει την ψυχή, έτσι ώστε να θυμηθεί την ιδέα του έρωτα που είχε γνωρίσει στον κόσμο των Ιδεών (249c).

Ο λόγος του Σωκράτη φτάνει τώρα την τέταρτη κατά σειρά μανία, την ερωτική. Έτσι ο φιλοσοφικός νους, προσεγγίζοντας το θείο αντικρύζει την επίγεια

---

<sup>112</sup> Μιχαηλίδης, 1998: 176-178

ομορφιά, αποκτά φτερά και ετοιμάζεται να πετάξει, καθώς μάλιστα θυμάται πλέον την αληθινή ιδέα της ομορφιάς: «ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἦκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας--ἦν ὅταν τὸ τῆδέ τις ὁρῶν κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος, πτερῶται τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακειόμενος» (249d). Η μανία και η ανάμνηση παρουσιάζονται συνδεδεμένες με την πτέρωση της ψυχής.

Μέσω της ανάμνησης λοιπόν αναπτύσσεται ο μύθος του έρωτα, ο οποίος ανάγει τον λόγο στην ίδια τη ζωή. Σε αυτό το πλαίσιο, ο μύθος της ψυχής αποτελεί την απαραίτητη βάση του μύθου του έρωτα, δεδομένου μάλιστα ότι η ομορφιά, το κάλλος αποτυπώνεται ως μια βασική αρχέτυπη ιδέα, την οποία μετέλαβε η ψυχή κατά την περιφορά της στον υπερουράνιο τόπο. Η ερωτική μανία λοιπόν εκλαμβάνεται ως αρίστη, καθώς: «ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων τῶν τε ἔχοντι καὶ τῶν κοινωνοῦντι αὐτῆς γίγνεται, καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστῆς καλεῖται» (249e). Έτσι ο γνήσιος εραστής είναι αυτός που αγαπά την ομορφιά και καταλαμβάνεται από την αρίστη ερωτική μανία. Ωστόσο, είναι λίγες οι ψυχές εκείνες, οι οποίες είναι σε θέση να ανασυνθέσουν την ομορφιά με το κάλλος. Όσες όμως το καταφέρνουν, εκστασιάζονται αλλά δεν μπορούν να ερμηνεύσουν το πάθος που τις διατρέχει: «ἀναμιμνήσκεσθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥάδιον ἀπάση, ...ὀλίγα δὴ λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεσθιν· αὗται δέ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέτ' <ἐν> αὐτῶν γίγνονται, ὁ δ' ἔστι τὸ πάθος ἀγνοοῦσι διὰ τὸ μὴ ἱκανῶς διαισθάνεσθαι» (250a-250b).

Οι λίγοι που το καταφέρνουν αποτελούν τους φιλοσόφους, οι οποίοι ακολουθώντας τον Δία και τους άλλους θεούς αντικρύζουν ένα ιδιαίτερο θέαμα και μυώνται σε οράματα καθαρά διαχωρίζοντας ωστόσο την ψυχή τους από το σώμα τους: «κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶν μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἦν ὠργιάζομεν ὀλόκληροι ...ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μνούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαρὸν ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὁστρέου τρόπον δεδεδεσμευμένοι» (250b -250c). Εμπίπτουν λοιπόν σε μια κατάσταση έκστασης που διατηρεῖ τα χαρακτηριστικά της υπερβατικής μνήμης, ενώ η ίδια η ψυχή συνειδητοποιεῖ την ουσία της μέσω του έρωτα του δικού της θεού, τον

οποίο ακολουθούσε στην αρματοδρομία, προσβλέποντας στον Δία που συμβολίζει τον ανώτατο τρόπο φιλοσοφικής ζωής.

Οι φιλοσοφικές ψυχές που εμπίπτουν στην παραπάνω κατηγορία θεάζονται από κοινού την ιδέα του κάλλους, καθώς ακολούθησαν το άρμα του Διός και ο φιλοσοφικός έρωτας γίνεται παιδαγωγικός. Όσον αφορά στην ιδέα του κάλλους, μέσα στον διάλογο χαρακτηρίζεται ως «μετ' εκείνων τε έλαμπεν όν» (250d), ενώ φαίνεται ότι γίνεται αντιληπτή μόνο από τους φιλοσόφους και στη γη μέσω της όρασης: «δεϋρό τ' έλθόντες κατειλήφαμεν αυτό δια τής έναργεστάτης αίσθήσεως τών ήμετέρων στίλβον έναργέστατα. όψις γάρ ήμιν όξυτάτη τών δια τοϋ σώματος έρχεται αίσθήσεων» (250d). Η όραση ωστόσο δεν φανέρωσε τα εσωτερικά της ψυχής, αλλά το αισθητό σωματικό κάλλος: «ή φρόνησις ούκ όρᾶται---...και τᾶλλα όσα έραστά· νυν δε κάλλος μόνον ταύτην έσχε μοϊραν, όστ' έκφανέστατον εϊναι και έρασμιώτατον» (250d-250e). Η λάμψη αυτού άλλωστε αποτελεί και το κοινό σημείο μεταξύ αισθητού και νοητού κόσμου.

Ο ατροφικός στην ψυχή ωστόσο φαίνεται ότι δεν μπορεί να αντιληφθεί το νοητό κάλλος, παρά μόνο την ηδονή και την ακολασία, καρπώμενος κυρίως το ένυλο κάλλος: «ό μὲν οϋν μη νεοτελής ή διεφθαρμένος ούκ όξέως ένθένδε έκεισε φέρεται πρὸς αυτό τὸ κάλλος, θεώμενος αυτό τήν τήδε έπωνυμίαν, όστ' ού σέβεται προσορῶν, άλλ' ήδονή ... και ύβρει προσομιλῶν ού δέδοικεν ούδ' αίσχύνεται παρὰ φύσιν ήδονήν διώκων» (250e-251a). Από την άλλη ο πολυθεάμων, όπως χαρακτηρίζεται στον πλατωνικό διάλογο, είναι σε θέση να αντικρύσει ένα θεόμορφο πρόσωπο και σώμα και έτσι ταράζεται, νιώθει σεβασμό και ανακαλεί το προαίώνιο αρχέτυπο της ομορφιάς: «ό δε άρτιτελής, ό τών τότε πολυθεάμων, όταν θεοειδές πρόσωπον ιδη κάλλος εϋ μεμιμημένον ή τινά σώματος ιδέαν, πρῶτον μὲν έφριξε και τι τών τότε ύπήλθεν αυτόν δειμάτων, εϊτα προσορῶν ως θεόν σέβεται, και ει μη έδεδίει τήν τής σφόδρα μανίας δόξαν, θύοι αν ως άγάλατι και θεῶ τοϊς παιδικοϊς» (251a).

Αν και η ψυχή λοιπόν έχασε φτερά, πέφτοντας στη γη και προσκολλώμενη στο σώμα, ωστόσο τα ξαναβρίσκει δεχόμενη το φως της ομορφιάς. Καθώς λοιπόν ο γνήσιος εραστής προσεγγίζει το κάλλος: «ιδρῶς και θερμότης άήθης λαμβάνει»(251b) η ψυχή του θερμαίνεται «δεξάμενος γάρ τοϋ κάλλους τήν άπορροήν δια τών όμμάτων έθερμάνθη» (251b). Η θέα της αισθητής ομορφιάς τρέφει τα φτερά της ψυχής, την ίδια την ψυχή. Η θερμότητα κάνει την ψυχή πιο εύπλαστη, μαλακώνει και λιώνει την



σκληρή περιοχή που δεν επέτρεπε στα φτερά να φυτρώσουν και να αναπτυχθούν «ἢ ἡ 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 ὥρμησε φύεσθαι ἀπὸ τῆς ρίζης ὁ τοῦ πτεροῦ καυλὸς ὑπὸ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος»(251b). Η ίδια η ψυχή όταν αντικρύζει τον όμορφο νέο, καταλαμβάνεται από **ίμερο** και έτσι ηρεμεί και γεμίζει χαρά «ὅταν μὲν οὖν βλέπουσα πρὸς τὸ τοῦ παιδὸς κάλλος, ἐκεῖθεν μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντ'--ἃ δὴ διὰ ταῦτα **ίμερος** καλεῖται--δεχομένη [τὸν ἴμερον] ἄρδηταί τε καὶ θερμαίνηται, λωφᾶ τε τῆς ὀδύνης καὶ γέγηθεν·» (251c-251d). Όταν όμως απομακρύνεται από αυτόν, ξεραίνεται και σταματάει η βλάστησή της. Η χαρά της επανέρχεται όταν θυμάται το κάλλος που θεάθηκε: « 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). Όταν μάλιστα ο εραστής ατενίζει το εσωτερικό της ψυχῆς, τα μέρη της ρέουν στη δική του ψυχή και αυτό το κύμα της ομορφιάς λέγεται **ίμερος**. Ο Πλάτων, ετυμολογεί τον *ίμερο*, ως το ρεύμα της ομορφιάς που δέχεται μέσα της η ψυχή. Ο *ίμερος* απαλύνει τον εραστή από τους πόνους και αφήνει μια γλυκεία αίσθηση (251e). Το πάθος που δημιουργείται στην ψυχή ονομάζεται έρωτας ή πτέρωτας, καθώς έχει φτερά «τοῦτο δὲ τὸ πάθος... ἄνθρωποι μὲν ἔρωτα ὀνομάζουσιν, θεοὶ ... λέγουσι δὲ οἷμαί τινες Ὀμηριδῶν ... ὕμνοισι δὲ ὤδε-- ««τὸν δ' ἦτοι θνητοὶ μὲν ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν, ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκην»» (252b-252c). Χρησιμοποιώντας λοιπόν σύμβολα που απεικονίζουν τον έρωτα ως φτερωτό θεό, κλείνει ο Πλάτων το πρώτο μέρος του μύθου για τον έρωτα, στον οποίο επιχειρεῖ τη σύνδεση αισθητού και νοητού κόσμου.

Τώρα γίνεται, μια εκ νέου ιεράρχηση των ειδών της ζωής, σε αντιστοιχία με τη συμπεριφορά του καθενός απέναντι στη μανία του έρωτα. Καθένας διαλέγει τον θεό του, και αναλόγως τον τιμά και τον σέβεται, αναλόγως δε διαλέγει και τον έρωτά του και τον τιμά και αυτόν σαν άλλο ιερό θεό. Οι θεοί με τα δικά τους χαρίσματα και ιδιαιτερότητες ο καθένας, προβάλλουν ως ιδανικά πρότυπα βίου, ενός βίου που ενεργεί παιδευτικά στη διαμόρφωση του αγαπημένου προσώπου. Ο έρωτας συνέχει εραστή και ερώμενο σε μια κοινή υπέρβαση προς το θείο παράδειγμα και ανοίγεται ο δρόμος μιας άλλης διαλεκτικής, της φιλοσοφικής. Έρως και παιδεία δεν είναι δυνατά να νοηθούν στον Πλάτωνα, χωρίς την υπερβατικότητα της ιδέας, δίχως τον θεό που ακολουθεί εραστής και ερώμενος, παιδευών και παιδαγωγούμενος. Και οι δυο

ευπορούν, ο μεν «*διὰ τὸ συντόμως 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 κάποιον που έχει την ίδια φύση. Η αντικειμενική συγγένεια της ιδέας είναι αυτή που ενώνει εραστή και ερώμενο. Ο γνήσιος εραστής, ο γνήσιος παιδαγωγός και καθοδηγητής, ο ίδιος ανευρίσκει και τον παιδαγωγούμενο. Αυτός είναι ο σκληρότερος και ιερότερος αγώνας του παιδαγωγού. Να κερδίσει μια καινούρια ψυχή, να τη σώσει και να τη ομοιώσει στο θεό.

Έτσι ο έρωτας θεωρείται παιδαγωγικός και για τον ερωμένο και για τον εραστή, καθώς και ο παιδαγωγός προχωρά με τον παιδαγωγούμενο, με στόχο την άνοδο της ψυχής και την εύρεση του ιδεατού κάλλους. Κάθε φορά μάλιστα που η ψυχή θυμάται τις ιδέες επιχειρεί ένα νέο ταξίδι στον ουρανό. Η βασική της ιδιότητα είναι η ερωτική της διάθεση που προέρχεται από τους δύο ίππους, δηλαδή από το θυμοειδές και το επιθυμητικόν μέρος. Ο έρωτας λοιπόν παραμένει έτσι αθέατος και κρυμμένος ανάμεσα στα φτερά των δύο αλόγων και έτσι η ψυχή θεωρείται η δύναμη που εκφράζεται μέσα από τα φτερά και τον έρωτα. Έτσι η ουσία της ψυχής είναι η δύναμή της. Η ανάμνηση λοιπόν οδηγεί στην πρότερη θεασθείσα Ιδέα, στην γνώση και αφορμή της είναι η αίσθηση, δηλαδή η θέαση του κάλλους.

Η εικονική τριχοτόμηση της ψυχής, που έγινε στην αρχή του μύθου της ψυχής, πρέπει εκ νέου, να έρθει στο νου. Τα δυο άλογα και ο ηνίοχος, ξανάρχονται στη θύμηση «*καθάπερ ἐν ἀρχῇ τοῦδε τοῦ μύθου τριχῆ διείλομεν ψυχὴν ἐκάστην, ἵππομόρφω μὲν δύο τινὲ εἶδη, ἠνιοχικὸν δὲ εἶδος τρίτον, καὶ νῦν ἔτι ἡμῖν ταῦτα μενέτω*» (253c-253d) Ο ηνίοχος με τη σειρά του διαχειρίζεται τη θεία ορμή για να ακολουθήσει την πομπή του άρματος και να μην γκρεμιστεί στη γη. Συγκεκριμένα ο ηνίοχος του καλού αλόγου, δηλαδή του «θυμού», μπορεί να το κατευθύνει και υποκινείται από τη φιλοτιμία, οδηγούμενος από τον νου και από τη λογική (253d). Από την άλλη η επιθυμία που καταβάλλει το αριστερό άλογο πρεσβεύει την ύβρη και την αλαζονεία (253e) προσπαθώντας ωστόσο να αντισταθεί: «*τρίτον, καὶ νῦν ἔτι ἡμῖν ταῦτα μενέτω. τῶν δὲ δὴ ἵππων ὁ μὲν, φαμέν, ἀγαθός, ὁ δ' οὐ· ἀρετὴ δὲ τίς τοῦ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ κακία, οὐ διείπομεν, νῦν δὲ λεκτέον. ὁ μὲν τοίνυν αὐτοῖν ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὦν τό τε εἶδος ὀρθὸς καὶ διηρθρωμένος, ὑψαύχην, ἐπίγρυπος, λευκὸς ἰδεῖν, μελανόμματος, τιμῆς ἐραστής μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος, ἄπληκτος, κελεύσματος μόνον καὶ* (253e) *λόγω ἠνιοχεῖται· ὁ δ' αὖ σκολιός,*

πολύς, εἰκῆ συμπεφορημένος, κρατεραύχην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρωτος, γλαυκόμματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος, περὶ ὧτα λάσιος, κωφός, μάλιστα μετὰ κέντρων μόγις ὑπείκων». Η πάλη που σημειώνεται στο εσωτερικό της ψυχῆς αρχίζει όταν η ομορφιά φτάσει στα μάτια του ηνίοχου (254a-b) και συγκεκριμένα συντελείται σε σχέση με την πλευρά που θα επικρατήσει. Καθώς γίνεται η συγκεκριμένη πάλη, εμφανίζεται ξανά στον ηνίοχο το αρχέτυπο της ομορφιάς. Η συγκίνηση της ψυχῆς τη δεδομένη χρονική στιγμή είναι συγκλονιστική, καθώς συνταράσσει την ψυχὴ και την κάνει να τραβηχτεί από ευλάβεια (254b): «ὅταν δ' οὖν ὁ ἡνίοχος ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα, πᾶσαν αἰσθήσει διαθερμῆνας τὴν ψυχὴν, γαργαλισμοῦ τε καὶ πόθου (254a) κέντρων ὑποπλησθῆ, ὁ μὲν εὐπειθῆς τῷ ἡνίοχῳ τῶν ἵππων, ἀεὶ τε καὶ τότε αἰδοῖ βιαζόμενος, ἑαυτὸν κατέχει μὴ ἐπιπηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ· ὁ δὲ οὔτε κέντρων ἡνιοχικῶν οὔτε μάλιστα ἔτι ἐντρέπεται, σκιρτῶν δὲ βία φέρεται, καὶ πάντα πράγματα παρέχων τῷ σύζυγί τε καὶ ἡνίοχῳ ἀναγκάζει ἰέναι τε πρὸς τὰ παιδικὰ καὶ μνεῖαν ποιεῖσθαι τῆς τῶν ἀφροδισίων χάριτος. τῷ δὲ κατ' ἀρχὰς μὲν ἀντιτείνετον (254b) ἀγανακτοῦντε, ὡς δεινὰ καὶ παράνομα ἀναγκαζόμενῳ·»

Στη θεά του ωραίου λοιπόν, ο ηνίοχος, δηλαδή ο νους τρομάζει και προσπαθεῖ να σύρει τα ηνία του προς τα πίσω: «ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσεν ὑπτία, καὶ ἄμα ἠναγκάσθη εἰς τοῦ πίσω ἐλκύσαι τὰς ἡνίας οὕτω σφόδρα, ὥστ' ἐπὶ τὰ ἰσχία ἄμφω καθίσει τῷ ἵπῳ» (254b-254c). Το ένα ἄλογο γυρίζει πίσω εκουσίως το άλλο όμως γυρίζει με εξαναγκασμό: «τὸν μὲν ἐκόντα διὰ τὸ μὴ ἀντιτείνειν, τὸν δὲ ὑβριστὴν μάλ' ἄκοντα»(254c). Ἐτσι τα δύο ἄλογα δρουν το καθένα με ξεχωριστό τρόπο: «ἀπελθόντε δὲ ἀπωτέρω, ὁ μὲν ὑπ' αἰσχύνης 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 ὀργῆ, πολλὰ κακίζων τὸν τε ἡνίοχον καὶ τὸν ὁμόζυγα ὡς δειλία τε καὶ ἀνανδρία λιπόντε τὴν τάξιν καὶ ὁμολογίαν»(254c-254d). Σε αυτή την περίπτωση ο εραστής μπορεί να ακολουθήσει τον αγαπημένο με αιδοςύνη και φόβο, «ὥστε συμβαίνει τότε ἤδη τὴν τοῦ ἐραστοῦ ψυχὴν τοῖς παιδικοῖς αἰδουμένην τε καὶ δεδιῦσαν ἔπεσθαι» (254e-255a), καθώς μάλιστα το μαύρο ἄλογο συντάσσεται με αυτά που θέλει ο νους, για να επιτευχθεῖ το καλό.

Με αυτόν τον τρόπο αποτυπώνεται στο ἔργο η διαλεκτική του πάθους και της νου, καθώς και ο αγώνας της ψυχῆς να ενώσει τα μέρη της. Η παιδαγωγὴ της ψυχῆς και η σύνταξη του επιθυμητικού μέρους με τα υπόλοιπα αποτελεί την αρχὴ στην λατρεία του αγαπημένου προσώπου, το οποίο πλέον θεωρεῖται ισόθεο και

δέχεται τη λατρεία: «ἄτε οὖν πᾶσαν θεραπείαν ὡς ἰσόθεος θεραπευόμενος οὐχ ὑπὸ σχηματιζομένου τοῦ ἐρῶντος ἀλλ' ἀληθῶς τοῦτο πεπονθότος»(255a). Η ψυχή του νέου λοιπόν μεταστρέφεται και αναγνωρίζει τις προθέσεις του: «καὶ αὐτὸς ὢν φύσει φίλος τῷ θεραπεύοντι, ἐὰν ἄρα καὶ ἐν τῷ πρόσθεν ὑπὸ συμφοιτητῶν ἢ τινῶν ἄλλων διαβεβλημένος ἦ, λεγόντων ὡς αἰσχρὸν ἐρῶντι πλησιάζειν, καὶ διὰ τοῦτο ἀπωθῆ τὸν ἐρῶντα, προϊόντος δὲ ἤδη τοῦ χρόνου ἢ τε ἡλικία καὶ τὸ χρεῶν ἤγαγεν εἰς τὸ προσέσθαι αὐτὸν εἰς ὁμιλίαν»( 255a-255b), γινόμενος ο ἴδιος εραστής και βιώνοντας το πτέρωμα της δικῆς του ψυχῆς: «προσεμένου δὲ καὶ λόγον καὶ ὁμιλίαν δεξαμένου, ἐγγύθεν ἢ εὖνοια γιγνομένη τοῦ ἐρῶντος ἐκπλήττει τὸν ἐρώμενον διαισθανόμενον ὅτι οὐδ' οἱ σύμπαντες ...φιλίας οὐδεμίαν παρέχονται πρὸς τὸν ἔνθεον φίλον... τότε ἤδη ἢ τοῦ ρεύματος ἐκείνου πηγῆ, ὃν ἴμερον Ζεὺς Γανυμήδους ἐρῶν ὠνόμασε, πολλὴ φερομένη πρὸς τὸν ἐραστήν, ἢ μὲν εἰς αὐτὸν ἔδω, ἢ δ' ἀπομεστούμενου ἔξω ἀπορρεῖ· καὶ οἶον πνεῦμα ἢ τις ἡχὴ ἀπὸ λείων 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 ἐρωτος ἐνέπλησεν»(255b-255d). Μέσα στον εραστή, βλέπει τον ἴδιο τον εαυτό του, σαν σε καθρέφτη, «ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν»( 255d).

Ο εραστής λοιπόν θεραπεύει τον πόνο του αγαπημένου: «καὶ ὅταν μὲν ἐκεῖνος παρῆ, λήγει κατὰ ταῦτα ἐκείνῳ τῆς ὀδύνης»(255d), ενώ όταν βρίσκονται μακριά υπάρχει ο αντέρωτας, το ομοίωμα του ἐρωτος, «ὅταν δὲ ἀπῆ, κατὰ ταῦτα αὐτῷ ποθεῖ καὶ ποθεῖται, εἶδωλον ἐρωτος ἀντέρωτα ἔχων» (255e). Ωστόσο, ο αντέρωτας δεν φτάνει καθὼς αποτελεί εἶδωλο του ἐρωτα και δεν αντιλαμβάνεται τον ἐρωτα με καθαρὸ βλέμμα.

Ἔτσι εἶναι αναγκαῖος ο ἐρωτας για το ὁμορφο σῶμα, προκειμένου να επιτευχθεῖ η ἀνάβαση της ψυχῆς στην ἰδέα και η ἀφίξη της ψυχῆς στον ἐρωτα του θεοῦ της και στην ευδαιμονία. Απαραίτητη προϋπόθεση ἐπίσης θεωρεῖται η προσέγγιση ἀπὸ τὴν ψυχὴ του κάλλους των σωμάτων, γεγονός που αποτελεί ἀναβαθμὸ της ψυχῆς και ὄχι καταληκτικὸ στάδιο. Ἄλλωστε ἀκόμη κι αν τα κακότεροπα ἄλογα των δύο ψυχῶν εἶναι ἀντιμέτωπα, εἶναι και τα καλόγνωμα στην ἴδια κατάσταση, φέρνοντας τὴν ἰσορροπία στην ἐκρηξη της ἀμοιβαίας ἐλξης: «ἐν οὖν τῇ συγκοιμήσει τοῦ μὲν ἐραστοῦ ὁ ἀκόλαστος ἵππος ἔχει ὅτι λέγει πρὸς τὸν ἡνίοχον, καὶ ἀξιοῖ ἀντὶ πολλῶν πόνων σμικρὰ ἀπολαῦσαι· ὁ δὲ τῶν παιδικῶν ἔχει μὲν οὐδὲν εἰπεῖν, σπαργῶν δὲ καὶ ἀπορῶν

*περιβάλλει τὸν ἐραστὴν καὶ φιλεῖ, ὡς σφόδρ' εὖνον ἀσπαζόμενος, ... ὁ δὲ ὁμόζυξ αὐτὸν μετὰ τοῦ ἠνιόχου πρὸς ταῦτα μετ' αἰδοῦς καὶ λόγου ἀντιτείνει»(255e-256a).*

Ἄν τα καλύτερα μέρη τῆς ψυχῆς επικρατήσουν στὶς ψυχές τῶν δύο, τότε ἐραστής καὶ ἐρώμενος θὰ καταλήξουν στὴν τακτικὴ ζωὴ καὶ στὴ φιλοσοφία, βιώνοντας μιὰ εὐδαίμονα ζωὴ: *«ἐὰν μὲν δὴ οὖν εἰς τεταγμένην τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν νικήσῃ τὰ βελτίω τῆς διανοίας ἀγαθόντα, 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). Γίνονται λοιπὸν συνοδοιπόροι τοῦ Δία, κατακτώντας τὸ πρῶτο γύρισμα τῆς ψυχῆς: *«τελευτήσαντες δὲ δὴ ὑπόπτεροι καὶ ἐλαφροὶ γεγονότες τῶν τριῶν παλαισμάτων τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμπιακῶν ἐν νενικήκασιν»*(256b).

Ἄλλωστε σύμφωνα με τὸν μῦθο τῆς ψυχῆς, οἱ ψυχές ὅσων φιλοσόφησαν χωρὶς δόλο ἢ πού ἀγάπησαν με φιλοσοφία, διάλεξαν τὸν φιλοσοφικὸ βίον, μέχρι ἡ ψυχὴ τους νὰ ἐπιστρέψῃ στὴν πηγὴ τῆς. Ἡ φιλοσοφία στὴν ὁποία φτάνει τελικὰ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ τὸ ἀνώτερο ἀγώνισμά της, τὸ ὁποῖο εἶναι ἀνώτερο καὶ ἀπὸ τὴ σωφροσύνη καὶ ἀπὸ τὴ θεϊκὴ μανία, *«οὗ μείζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ πορίσαι ἀνθρώπῳ»* (256b). Ἐάν ὁμως διαλέξουν οἱ ἐραστὲς μιὰ ζωὴ χωρὶς φιλοσοφία, τότε ἡ σχέση τους καταλήγει στὴν παιδευαστία, καθὼς θὰ επικρατήσουν τὰ κακότερα ἀλόγα καὶ οἱ ψυχές τους δὲν θὰ φτερωθοῦν: *«ἐὰν δὲ δὴ διαίτη φορτικωτέρα τε καὶ ἀφιλοσόφῳ, φιλοτίμῳ δὲ χρήσωνται,....τὼ ἀκολάστῳ αὐτοῖν ὑποζυγίῳ λαβόντε τὰς ψυχὰς ἀφρούρους, ....ἐν δὲ τῇ τελευτῇ ἄπτεροι μὲν, ὠρμηκότες δὲ περοῦσθαι ἐκβαίνουσι τοῦ σώματος»* (256b-256d). Ἀκόμη καὶ αὐτοὶ πού ἐλάχιστα φτάνουν στὴ φιλοσοφία κερδίζουν τὴν ὁρμὴ γιὰ τὸ πτέρωμα τῆς ψυχῆς: *«ὥστε οὐ μικρὸν ἄθλον τῆς ἐρωτικῆς μανίας φέρονται»*(256d), ἐνῶ θὰ φτερωθοῦν ὅταν ἐρθεῖ ἡ ὥρα τους, *«ἤδη τῆς ὑπουρανοῦ πορείας, καὶ ὁμοπτέρους ἔρωτος χάριν, ὅταν γένωνται, γενέσθαι»* (256d-256e).

Ἔτσι ἐπιτελεῖται ἡ ἐρωτικὴ γέννηση καὶ ἡ δημιουργία "τόκος ἐν καλῶ", καθὼς ὁ ἐρώμενος ἀναδύεται σὲ ἕνα πλατύτερο εαυτὸ πού ξεπερνᾷ τὸ Ἐγὼ του. Τὸ ἐρωτικὸ εἶδωλο λοιπὸν ἐνώνει τὴ λαχάρα τῶν δύο ἐραστῶν σὲ ἕνα ἰδανικὸ παρὸν, καθὼς μάλιστα γίνονται συνοδοιπόροι τοῦ Διὸς καὶ ἐπιδιώκουν τὴν ἀναγωγὴ στὴν πρώτη τους πηγὴ.

Ο φιλοσοφικός έρωτας λοιπόν έτσι όπως παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα αποτελεί μια ανώτερη μορφή παιδείας, καθώς ενδυναμώνει την φρόνηση του εραστή, έτσι ώστε να ισορροπήσει το νου και τις δυνάμεις της ψυχής του. Η αυτοσυγκράτηση λοιπόν θυμίζει κάτι από τις ιδέες και έτσι η ψυχή κοντά στη φιλοσοφία κατακτά την αλήθεια μέσα από τον έρωτα. Ο νέος λαμβάνει την ιδέα μέσα από την καθαρή γλώσσα της φιλοσοφίας, ενώ ο εραστής μεταδίδει στον έφηβο τον τρόπο κατάκτησης του αγαθού. Εξάλλου ο φιλόσοφος διέπεται από τον πραγματικό έρωτα καθώς πλησιάζει τον αγαπημένο που σημαίνει ότι αποδέχεται τον έρωτα σαν παιδαγωγό. Έτσι ο έρωτας οδηγεί τους πεπαιδευμένους στην ιδέα.<sup>113</sup>

### 4.3. Ο πλατωνικός έρωτας στο Συμπόσιο

Στο πλατωνικό *Συμπόσιο* συμμετείχε μια σειρά από εξέχοντες άνδρες της Αθήνας, οι οποίοι είναι γνωστοί στην κλασική γραμματεία από την ενεργό συμμετοχή τους στη πολιτική, καλλιτεχνική, κοινωνική και επιστημονική ζωή της πόλης. Συγκεκριμένα, οι συμμετέχοντες στον διάλογο είναι ο Αριστόδημος, ο Φαίδρος, ο Αγάθωνας, ο Ερυξίμαχος, ο Αριστοφάνης, ο Πausανίας και ο Σωκράτης, ενώ αφηγητής του *Συμποσίου* είναι ο Απολλόδωρος, ο οποίος εξιστορεί τα όσα συνέβησαν στο συμπόσιο από δεύτερο χέρι, καθώς ο ίδιος λόγω του νεαρού της ηλικίας του δεν ήταν εφικτό να παρευρεθεί.

Ο πρώτος που παίρνει το λόγο στο *Συμπόσιο* είναι ο Φαίδρος, ο οποίος αναφέρεται ήδη από την αρχή στον τρόπο, με τον οποίο αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι τον έρωτα (178b-184b).<sup>114</sup> Ο Φαίδρος προκειμένου να επιχειρηματολογήσει και να αναλύσει τις απόψεις του για τη σύλληψη ενός έρωτα-θεού, ο οποίος χαρίζει στους ανθρώπους τα μέγιστα αγαθά, κάνει χρήση των φιλολογικών και μυθολογικών του αποθεμάτων, με αναφορές στον Ησίοδο, τον Παρμενίδα και τον Ακουσίλαο: *γονῆς γὰρ Ἔρωτος οὗτ' εἰσὶν οὐτε λέγονται ὑπ'*

---

<sup>113</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 275-279

<sup>114</sup> Συκουτρής, 1999.

*οὐδενὸς οὔτε ἰδιώτου οὔτε ποιητοῦ, ἀλλ' Ἡσίδοτος πρῶτον μὲν Χάος φησὶ γενέσθαι...  
Παρμενίδης δὲ τὴν γένεσιν λέγει **πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.***

Ο Πausanias είναι ο επόμενος που παίρνει το λόγο και φέρνει τον έρωτα σε σχέση με τη θεά Αφροδίτη υποστηρίζοντας ότι όπως η Αφροδίτη έτσι και ο έρωτας έχει δύο μορφές. Υποστηρίζει μάλιστα ότι ο έρωτας, ο οποίος στηρίζεται στην ομορφιά του σώματος και όχι της ψυχής αντιστοιχεί στην Πάνδημη Αφροδίτη και με αυτόν τον τρόπο ερωτεύονται οι κατώτεροι άνθρωποι, οι οποίοι αποσκοπούν μόνο στη σαρκική απόλαυση και όχι στην ψυχική ανύψωση. Αντιθέτως, οι ανώτερα πνευματικά άνθρωποι είναι αυτοί που ερωτεύονται σύμφωνα με την ουράνια Αφροδίτη. Αυτοί δεν αποσκοπούν μόνο στη σαρκική απόλαυση, αλλά στην ολοκλήρωσή τους μέσα από τον έρωτα. Αυτοί οι άνθρωποι φροντίζουν να κρατούν τους όρκους και τις υποσχέσεις που έχουν δώσει ο ένας στον άλλο, γιατί το αίσθημά τους δεν είναι εφήμερο, εφόσον δεν στηρίζεται μόνο στη σαρκική απόλαυση, αλλά κυρίως στην ψυχική ένωση: *«Ὁ μὲν οὖν τῆς Πανδήμου Αφροδίτης ὡς ἀληθῶς πάνδημός (181b) ἐστὶ καὶ ἐξεργάζεται ὃ τι ἂν τύχη· καὶ οὗτός ἐστιν ὃν οἱ φαῦλοι τῶν ἀνθρώπων ἐρῶσιν. ἐρῶσι δὲ οἱ τοιοῦτοι πρῶτον μὲν οὐχ ἦττον γυναικῶν ἢ παιδῶν, ἔπειτα ὧν καὶ ἐρῶσι τῶν σωμάτων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν, ἔπειτα ὡς ἂν δύνωνται ἀνοητοτάτων, πρὸς τὸ διαπράξασθαι μόνον βλέποντες, ἀμελοῦντες δὲ τοῦ καλῶς ἢ μῆ·»*

Ο Ερυξίμαχος μελετά το ζήτημα του έρωτα από ιατρικής άποψης, αναφέροντας ότι είναι **«ένας νόμος της φυσικής»**. Μέσα από μια συγκυρία ερωτικών δυνάμεων, όπως η ζέστη, το κρύο, η πίκρα και η γλύκα ασκεί έντονη κριτική σε όλα όσα διατύπωσαν οι συνομιλητές του. Τον χαρακτηρίζει μάλιστα σαν μια συμπαντική δύναμη, η οποία χρειάζεται προκειμένου να εναρμονίσει και να αποκαταστήσει τις αρμονικές σχέσεις, όχι μόνο ανάμεσα στους ανθρώπους αλλά και ανάμεσα στους θνητούς και στους θεούς. Ο έρωτας είναι μια φυσική δύναμη που καθορίζει τη λειτουργία των αντιθέτων. Χαρακτηρίζει λοιπόν τον έρωτα σαν παντοδύναμο (186b): *«Τὸ μὲν γὰρ διπλοῦν εἶναι τὸν Ἔρωτα δοκεῖ μοι καλῶς διελέσθαι. ὅτι δὲ οὐ μόνον ἐστὶν ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς καλοὺς ἀλλὰ καὶ πρὸς ἄλλα πολλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, τοῖς τε σώμασι τῶν πάντων ζώων καὶ τοῖς ἐν τῇ γῆ φυομένοις καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἐν πᾶσι τοῖς οὐσί, καθεωρακέναι μοι δοκῶ ἐκ τῆς ἰατρικῆς, τῆς ἡμετέρας (186b) τέχνης, ὡς μέγας καὶ θαυμαστός καὶ ἐπὶ πᾶν ὁ θεὸς τείνει καὶ κατ' ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα».*

Ο Αριστοφάνης προσεγγίζει το συγκεκριμένο θέμα μέσα από ένα ποιητικό δράμα. Ο έρωτας για τον Αριστοφάνη έχει τη δύναμη να ενώσει τα ανθρώπινα όντα και αυτό αποτελεί μια από τις θεμελιώδεις λειτουργίες του. Ο Αριστοφάνης μέσα από το λόγο του προβάλλει ότι η επανένωση των δυο φύλων δε στοχεύει στην ερωτική απόλαυση, αλλά είναι η επιθυμία της ψυχής να ενωθεί για πάντα με το καλό και αγαθό προωθώντας με αυτό το τρόπο τη σωκρατική αντίληψη για τον έρωτα (189d): *«έμοι γὰρ δοκοῦσιν ἄνθρωποι παντάπασι τὴν τοῦ ἔρωτος δύναμιν οὐκ ἠσθῆσθαι, ἐπεὶ αἰσθανόμενοί γε μέγιστ' ἂν αὐτοῦ ἱερά κατασκευάσαι καὶ βωμούς, καὶ θυσίας ἂν ποιεῖν μεγίστας, οὐχ ὥσπερ νῦν τούτων οὐδὲν γίνεται περὶ αὐτόν, δέον πάντων μάλιστα γίνεσθαι».*

Ο Αγάθων από την άλλη πρέσβευε πως ο έρωτας είναι ένας θεός, που είναι αιώνια νεαρός, παρόλο που είναι ο αρχαιότερος. Είναι επίσης πανέμορφος, δίκαιος, και σοφός. Μάλιστα προς τιμήν του τραγουδάει και έναν ύμνο: *«πρῶτον μὲν νεώτατος θεῶν, ὦ Φαῖδρε. μέγα (195b) δὲ τεκμήριον τῷ λόγῳ αὐτὸς παρέχεται, φεύγων φυγῇ τὸ γῆρας, ταχὺ ὄν δῆλον ὅτι· θᾶπτον γοῦν τοῦ δέοντος ἡμῖν προσέρχεται. ὁ δὲ πέφυκεν Ἔρωσ μισεῖν καὶ οὐδ' ἐντὸς πολλοῦ πλησιάζειν. μετὰ δὲ νέων ἀεὶ σύνεστί τε καὶ ἔστιν· ὁ γὰρ παλαιὸς λόγος εὔ᾽ ἔχει, ὡς ὁμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει».*

Ο Σωκράτης μέσα από τον λόγο που παραθέτει στο Συμπόσιο παρουσιάζει τον Έρωτα σαν δαίμονα, ο οποίος βρίσκεται ανάμεσα στο θεό και τον άνθρωπο και τον οποίο δαίμονα τον αντιλαμβάνεται και τον ερμηνεύει σαν τη λαχτάρα στη διαρκή προσπάθεια που καταβάλλει ο καθένας μας να εξασφαλίσει την απόκτηση του ωραίου χάρη στη γέννηση μέσα στο ωραίο. Τότε όλα του τα λεγόμενα υψώνονται με ένα τρόπο καθόλα σημαδιακό πάνω από τη σωκρατική περιοχή. Τον χαρακτηρίζει μάλιστα ως φιλόσοφο, καθώς δεν είναι ούτε στη μια ούτε στην άλλη πλευρά, αλλά κάπου στη μέση.

Η Διοτίμα είναι η μοναδική γυναικεία μορφή που κυριαρχεί μέσα στο Συμπόσιο. Παρόλο που δεν είναι παρούσα ως φυσική οντότητα, ο ρόλος της είναι πολύ σημαντικός. Ήταν μάντισσα και διέθετε προφητικές ικανότητες. Τοποθετείται μάλιστα στον ρόλο του Σωκράτη και δίνει ένα μάθημα για τον έρωτα. Η επιθυμία του έρωτα σύμφωνα με τα λεγόμενά της είναι ότι κατακτάει την αθανασία, η οποία μπορεί να επιτευχθεί μέσα από τη γέννηση. Έτσι η γέννηση ενός πράγματος είναι μια θεϊκή κατάσταση και μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο μέσα στο ωραίο και σε καμία



περίπτωση μέσα σε κάτι που χαρακτηρίζεται από την ασχήμια. Καθώς μάλιστα ο τοκετός μπορεί να εξασφαλίσει επιγόνους, τότε και η θνητή φύση καθίσταται αιώνια και αθάνατη. Ο έρωτας είναι για τη γέννηση μέσα στο ωραίο: «Ὡσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Τί οὖν, ὦ Διοτίμα; Δαίμων μέγας, ὃ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον (202e) **μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ**. Τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον; Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον 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 ζυνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς (203a) καὶ τὰς ἐπωδάς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγγηγορόσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάνασος. οὗτοι δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως».

Η Διοτίμα μάλιστα ανακοινώνει στον Σωκράτη ότι θα του διδάξει και θα του περιγράψει τους επτά αναβαθμούς, από τους οποίους περνάει ο άνθρωπος στο έρωτα, παραλληλίζοντας αυτούς με την άνοδο μιας κλίμακας. Πρόκειται λοιπόν για τον τρόπο που θα μπορούσε ένας άνθρωπος να κατανοήσει όχι πέρα από τον σαρκικό έρωτα, θα μπορούσε να προσχωρήσει και στον πλατωνικό έρωτα, στον έρωτα της φιλοσοφίας, προκειμένου να αναβαθμίσει την ψυχή του (210a). Οι συγκεκριμένοι αναβαθμοί, όπως αναφέρει η Διοτίμα, οδηγούν στην τελειότητα και αντιστοιχούν στο βαθμό μύησης του επόπτη των Μυστηρίων της Ελευσίνας.

Ο πρώτος αναβαθμός σχετίζεται με τον έρωτα του ανθρώπου για ένα ωραίο σώμα. Πρόκειται για έναν αναβαθμό που προσελκύει έντονα τους ανθρώπους, με αποτέλεσμα να μένουν σε αυτό και να μην προχωρούν παρακάτω (210a): «δεῖ γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ πρῶτον μὲν, ἐὰν ὀρθῶς ἠγῆται ὁ ἠγούμενος, ἐνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλοῦς».

Στο δεύτερο στάδιο, ο έρωτας στρέφεται στα ωραία σώματα, καθώς όλα μετέχουν στην ιδέα του ωραίου (210b): «ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὀτρωῶν σώματι τῷ ἐπὶ ἐτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστὶ, καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ' εἶδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἔν τε καὶ ταῦτόν ἠγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι

*κάλλος•τοῦτο δ' ἐννοήσαντα καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἐνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἡγησάμενον».*

Στον τρίτο ερωτικό αναβαθμό, ο άνθρωπος μπορεί να αντιληφθεί ότι το κάλλος της ψυχῆς του ανθρώπου έχει τη μέγιστη σημασία και με ανάλογο τρόπο πρέπει να αρκестεί στον ἐρωτά του για ἕναν τέτοιο ἄνθρωπο, καθὼς ἐπίσης και να φροντίζει τις ἀνάγκες του, ἀφοῦ μάλιστα ἐντοπίζει και τα χαρίσματά του (210c): *«ὥστε καὶ ἐὰν ἐπιεικῆς ὦν τὴν ψυχὴν τις κἂν σμικρὸν ἄνθος ἔχη, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἷτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους».*

Ἔτσι μάλιστα εἰσέρχεται στον τέταρτο αναβαθμό, αἰσθανόμενος τὴν ἀνάγκη να κατανοήσει το κάλλος που εκφράζεται μέσα ἀπὸ τις ἀνθρώπινες δραστηριότητες και ἰδιαίτερα αὐτὸ που προέρχεται μέσα ἀπὸ ἐμπνευσμένες νομοθεσίες, ἐξετάζοντας οτιδήποτε σχετίζεται με αὐτές τις δραστηριότητες, κατανοώντας τὴν ἴδια στιγμή ὅτι το σωματικὸ κάλλος εἶναι ἀσήμαντο σε σχέση με το πνευματικὸ κάλλος: *«ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρὸν τι ἡγήσῃται εἶναι. Αφοῦ λοιπὸν ἐξετάσει τὸ φάσμα ὅλων των δραστηριοτήτων, στον πέμπτο αναβαθμό, μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν».*

Στὴ συνέχεια, εἰσέρχεται στον ἕκτο αναβαθμό και προβαίνει στὴν ἐρευνα του κάλλους των ἐπιστημῶν, κατανοώντας ὅτι ἔχει φτάσει σε ἕνα ὑψηλὸ ἐπίπεδο ἐνατένισης του θείου κάλλους, ἡ ὁποία συγκρινόμενη με τὴν ἀναζήτηση του κάλλους του σώματος, θεωρεῖται σαν κάτι πολὺ ὑψηλὸ: *« ἵνα ἴδῃ αὖ ἐπιστημῶν κάλλος, καὶ βλέπων πρὸς (210d) πολὺ ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τῷ παρ' ἐνί, ὥσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινός ἢ ἐπιτηδεύματος ἐνός, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαιος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτη καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ».*

Καθὼς ὁμως ἔχει πλέον ἀσκηθεῖ στὴν ἐκτίμηση του κάλλους και εκφράζεται για αὐτὸ με ἄξιο τρόπο, προχωρᾶ σε μια φιλοσοφικὴ ἐκτίμηση, κατανοώντας πλέον ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι ἡ μία και μοναδικὴ ἐπιστήμη, ἡ ὁποία σχετίζεται με το ἀπόλυτο κάλλος και στὴν ὁποία πρέπει να δίνει ο ἄνθρωπος ἰδιαίτερα μεγάλη σημασία (210e): *«ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεῖς καὶ ἀύξηθεῖς κατὶδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἢ ἐστὶ καλοῦ (210e) τοιοῦδε. πειρῶ δὲ μοι, ἔφη, τὸν νοῦν προσέχειν ὡς οἶόν τε μάλιστα. Πρόκειται λοιπὸν για το*

στάδιο της απότομης ανύψωσης της ψυχής (εξαίφνης), καθώς η ψυχή αντικρίζει την Ιδέα του Ωραίου. Έτσι ο πλατωνικός έρωτας ταυτίζεται με την προσπάθεια του φιλοσόφου να φτάσει στην αλήθεια, τις Ιδέες ξεκινώντας από τα αισθητά αντικείμενα.

Στη συνέχεια του λόγου της, η Διοτίμα αναλύει την επιθυμία του έρωτα να κατακτήσει το ωραίο, καθώς είναι κάτι που του λείπει και όσο μεγαλύτερη νιώθει αυτή την έλλειψη τόσο η επιθυμία να το αποκτήσει γίνεται πιο έντονη και από τη στιγμή που δεν μπορεί να έχει το ωραίο συνεπώς δεν μπορεί να είναι και θεός. Οι θεοί δεν αποζητούν τη σοφία και την αληθινή γνώση των πραγμάτων γιατί είναι κάτι που το κατέχουν αλλά και από την άλλη μεριά δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι και ο άνθρωπος που κατέχει την πραγματική γνώση επειδή μπορεί να αντιληφθεί με ορθό τρόπο τις αισθήσεις.

Με βάση την αρχή της μεσότητας ο Έρωτας όπως αναφέραμε και παραπάνω δεν είναι θεός, όμως, η άρνηση αυτή δε σημαίνει ότι ο Έρωτας είναι θνητός. Ο συλλογισμός χαρακτηρίζεται από απλότητα καθώς από τη στιγμή που οι θεοί είναι ευδαίμονες και ωραίοι από τη μια μεριά και από την άλλη μεριά Έρωτας στερείται αυτών των ιδιοτήτων και για τον λόγο αυτό τις ποθεί άρα δεν είναι και θεός, οδηγούμαστε τελικά στο συμπέρασμα ότι είναι κάτι ανάμεσα στα δυο αυτά, είναι μέγας δαίμων. Ο ρόλος που επιτελούν οι δαίμονες είναι να φέρνουν σε επαφή του θνητούς με τους θεούς καταφέροντας με αυτό τον τρόπο να εξασφαλίσουν τη συμπαντική συνοχή. Ακόμα και τα θέματα που σχετίζονται με τη θρησκεία ανήκουν στη δικαιοδοσία τους, όπως είναι για παράδειγμα η μαντική, οι θυσίες, οι τελετές κτλ, Σε αυτούς τους δαίμονες συγκαταλέγεται και ο Έρωτας: «*θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι· ἔστι γάρ· οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ· οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν κάγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὐτῷ εἶναι ἰκανόν· οὐκ οὖν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὐδ' ἂν μὴ οἶηται ἐπιδειῖσθαι. Τίνες οὖν, ἔφην ἐγώ, ὦ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰ μήτε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ ἀμαθεῖς; (204b) Δῆλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν αὖ καὶ ὁ Ἔρωσ. ἔστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἢ σοφία, Ἔρωσ δ' ἐστὶν ἔρωσ περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. αἰτία δὲ αὐτῷ καὶ τούτων ἢ γένεσις· πατὴρ μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητὴρ δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου· ἢ μὲν οὖν φύσις τοῦ δαίμονος, ὧ φίλε Σώκρατες, αὕτη·»*

Ο έρωτας παρουσιάζεται από τη Διοτίμα σαν μια ορμητική επιθυμία, η οποία στοχεύει στη απόλαυση της σάρκας, καθώς μάλιστα το επιθυμητικόν παρασύρει την ψυχή στη γνώση του κάλλους, ενώ η σαρκική απόλαυση υποχωρεί χάρη στην παρέμβαση του λογιστικού, που είναι ο ηνίοχος, και ο έρωτας οδηγεί την ψυχή στην αναζήτηση και στην κατάκτηση της αληθινής γνώσης που δεν είναι άλλη από τη γνώση των ιδεών έχοντας ως τελικό προορισμό την επιστροφή της ψυχής στο χώρο της αλήθειας. Επιπλέον ο έρωτας μοιάζει με τον φιλόσοφο, σύμφωνα με την Διοτίμα, καθώς βρίσκεται στο ενδιάμεσο στάδιο, μεταξύ της γνώσης και της άγνοιας και αυτό γιατί η σοφία ανήκει στα ωραία, ο Έρωτας είναι πόθος του ωραίου αρά κατά συνέπεια είναι φιλόσοφος.

Επιχειρώντας μια σύγκριση μεταξύ του πλατωνικού *Συμποσίου* και του *Φαίδρου*, ως προς το θέμα του έρωτα, αντιλαμβάνεται κανείς ότι και στους δύο διαλόγους, ο έρωτας παρουσιάζεται ως η απόλυτη και καθολική δύναμη, η οποία έχει τη μοναδική ικανότητα να φέρει σε επαφή το «είναι» και το «γίγνεσθαι». Ο Έρωτας σε αυτό το πλαίσιο, έχει τη δύναμη να ανοίξει το δρόμο, προκειμένου να αναζητηθεί η πραγματική αλήθεια του κόσμου, ενώ μέσα από την αναζήτηση της πραγματικής αλήθειας και μέσα από τη φιλοσοφία μπορεί ο φιλόσοφος να προσεγγίσει τις πραγματικές ιδέες.

Πρόκειται για μια έννοια, η οποία δεν μπορεί να χαρακτηριστεί αμιγώς καλή ή κακή, αλλά λαμβάνει τη μορφή της από τον ίδιο τον άνθρωπο. Συγκεκριμένα, ο άνθρωπος σεβόμενος τον Έρωτα είναι σε θέση να βρει μέσα από αυτόν την αιωνιότητα της ομορφιάς και έτσι να λάβει μία όμορφη μορφή. Συνακολούθως, ο άνθρωπος, ο οποίος θα κατέχεται από αυτόν μπορεί να γίνει πιο δυνατός, γενναίος, δημιουργικός, να γεμίσει ζωντάνια και αγάπη για τον εαυτό του αλλά και τους γύρω του. Από την άλλη, φαίνεται ότι αυτός που περιφρονεί την αξία του έρωτα, χρησιμοποιώντας αυτόν για άλλο σκοπό, ο οποίος δεν σχετίζεται με την εσωτερική ψυχική ανάπτυξη, αλλά με απόκτηση πραγμάτων, εκλαμβάνει τον έρωτα ως σκληρό και δύσκολο στη μεταχείρισή του. Σε αυτή την περίπτωση λοιπόν, ο έρωτας αποβαίνει καταστροφικός και τον οδηγεί στην καταστροφή και στην άσχημα.

Η ίδια η φύση του έρωτα λοιπόν δεν είναι από μόνη της καλή ή κακή, αλλά εναπόκειται αποκλειστικά σε αυτόν που θα του δώσει μορφή. Πρόκειται για τη μορφή που έχει ο ίδιος μέσα του, με αποτέλεσμα να καθίσταται ως δική του ευθύνη

και όχι ως ευθύνη του έρωτα. Τονίζεται με αυτόν τον τρόπο λοιπόν και η ελευθερία του έρωτα, καθώς αδυνατεί να κυριαρχήσει σε κάποιον, χωρίς τη θέλησή του, αλλά ούτε και να κυριαρχηθεί από κανέναν χωρίς τη θέλησή του .

Η μορφή και η παρουσίαση του έρωτα παρουσιάζει αρκετές ομοιότητες ανάμεσα στα δύο έργα, δεδομένου ότι παρουσιάζεται ως μια τάση προς την υπέρβαση, καθώς επιθυμεί να κατακτήσει για πάντα την αθανασία. Στο *Συμπόσιο*, μέσα από το λόγο της Διοτίμας επιχειρείται η ταύτιση της ψυχής με την ιδέα, γεγονός που παρουσιάζεται στους εννέα αναβαθμούς. Μετά τη θέαση του ωραίου προσώπου και του ωραίου σώματος, τα οποία αποτελούν τον πρώτο αναβαθμό (210e), φτάνει τελικά ο άνθρωπος στον ένατο αναβαθμό (210e), κατά τον οποίο η ψυχή ανυψώνεται και αντικρίζει την Ιδέα του ωραίου. Ως προς αυτό μάλιστα φαίνεται ότι γίνεται και η ταύτιση με τον φιλόσοφο, ο οποίος με τη σειρά του προσπαθεί να φτάσει στην αλήθεια, δηλαδή στις Ιδέες, με απαρχή τα αισθητά αντικείμενα. Πρόκειται λοιπόν για το σημείο ταύτισης με τον *Φαίδρο*, καθώς και εκεί ο έρωτας αποτελεί μια κινητήριο δύναμη, καθώς κινεί την ψυχή να ανέλθει στον ουρανό και να ξαναδεί την ιδέα του καλού καγαθού. Η επιδίωξη της Ιδέας αποτελεί κοινό σημείο στα δύο έργα, όπως κοινή είναι η διαπίστωση ότι πρόκειται για μια διαδικασία που απαιτεί κόπο και μόχθο και γι αυτό το λόγο μάλιστα είναι εφικτή η θέασή της από λίγα άτομα.

## **5. Η ανάδειξη του λόγου στον πλατωνικό *Φαίδρο***

### **5.1. Σοφιστική και ρητορική**

Όπως έχει σημειωθεί, τα δύο βασικά θέματα του *Φαίδρου* ήταν ο έρωτας και ο λόγος και καλύπτονται στο πρώτο και στο δεύτερο μέρος του διαλόγου αντίστοιχα. Η σύνδεση μεταξύ τους ωστόσο είναι φανερή. Συγκεκριμένα, το δεύτερο μέρος του διαλόγου, στο οποίο αναλύεται η έννοια του λόγου διέπεται από τον έλεγχο των τριών λόγων που έχουν προηγηθεί, από μέρους του Σωκράτη. Εξάλλου, στο πρώτο

μέρος του διαλόγου είχε προηγηθεί η ομιλία του Λυσία για τον έρωτα, στην οποία ο Σωκράτης είχε εντοπίσει την έλλειψη της λογικής άρθρωσης (264b): «*τί δὲ τᾶλλα; οὐ χύδην δοκεῖ βεβλήσθαι τὰ τοῦ λόγου; ἢ φαίνεται τὸ δεύτερον εἰρημένον ἔκ τινος ἀνάγκης δεύτερον δεῖν τεθῆναι, ἢ τι ἄλλο τῶν ῥηθέντων; ἐμοὶ μὲν γὰρ ἔδοξεν, ὡς μηδὲν εἶδότε, οὐκ ἀγεννῶς τὸ ἐπιὸν εἰρησθαι τῷ γράφοντι· σὺ δ' ἔχεις τινὰ ἀνάγκην λογογραφικὴν ἢ ταῦτα ἐκεῖνος οὕτως ἐφεξῆς παρ' ἄλληλα ἔθηκεν;*» Έτσι, οι δύο λόγοι που αντιπαραβάλλονται από τον Σωκράτη, αποτελούν παραδείγματα λόγων με ενότητα και συναρμογή, ενώ παράλληλα καθιστούν σημαντική την παρουσία της παλινωδίας στο έργο.

Επιπλέον, η έλλειψη του ορισμού και της διαίρεσης του έρωτα αποτελεί έναν ακόμη λόγο επίκρισης από μέρους του Σωκράτη. Τη συγκεκριμένη ασάφεια μάλιστα φαίνεται ότι εκμεταλλεύεται η ρητορική προκειμένου να εξαπατήσει. (262c-d): «*λόγων ἄρα τέχνην, ὃ ἑταῖρε, ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκώς, γελοῖαν τινά, ὡς ἔοικε, καὶ ἄτεχνον παρέξεται. βούλει οὖν ἐν τῷ Λυσίου λόγῳ ὃν φέρεις, καὶ ἐν οἷς ἡμεῖς εἴπομεν ἰδεῖν τι ὧν φαμεν ἀτέχνων τε καὶ ἐντέχνων εἶναι; καὶ μὴν κατὰ τύχην γέ τινα, ὡς ἔοικεν, ἐρρηθήτην (262d) τὸν λόγον ἔχοντέ τι παράδειγμα, ὡς ἂν ὁ εἰδώς τὸ ἀληθὲς προσπαίζων ἐν λόγοις παράγοι τοὺς ἀκούοντας. καὶ ἔγωγε, ὃ Φαῖδρε, αἰτιῶμαι τοὺς ἐντοπίους θεούς· ἴσως δὲ καὶ οἱ τῶν Μουσῶν προφηταὶ οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ὥδοι ἐπιπεπνευκότες ἂν ἡμῖν εἶεν τοῦτο τὸ γέρας· οὐ γὰρ που ἔγωγε τέχνης τινὸς τοῦ λέγειν μέτοχος».*

Στο δεύτερο μέρος, ο Σωκράτης επιχειρεῖ να εξηγήσει στον Φαῖδρο ποια είναι η διαφορά ανάμεσα σε ρητορική και σε διαλεκτική, καθώς πρόκειται για μια αντίθεση ανάμεσα στον λόγο που στερείται λογικής συνοχής και στον λόγο που έχει εσωτερική λογική και εννοιολογική αλληλουχία αντίστοιχα. Εισάγει λοιπόν με αυτόν τον τρόπο τον Φαῖδρο στην έννοια της διαλεκτικής (265d): «*ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι· τούτων δὲ τινων ἔκ τύχης ῥηθέντων δυοῖν εἰδοῖν*». Επειδή λοιπόν ο Σωκράτης είναι γνώστης της αλήθειας, σαν διαλεκτικός, στους λόγους του καταφέρνει τελικά να συνδέσει τα δύο αυτά θέματα, δηλαδή τον έρωτα και τον λόγο, καθώς μάλιστα ο διαλεκτικός είναι από φύσεως ερωτευμένος με τον αληθινό λόγο.<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> Green, 1918: 57.

Η έννοια της διαλεκτικής, καθώς και οι λογικές της συνέπειες είναι φανερές στους δύο λόγους του Σωκράτη. Πιο αναλυτικά, με τον πρώτο λόγο δείχνει ότι ο Λυσίας αντιμετωπίζει το θέμα του έρωτα με έναν ασαφή τρόπο, ενώ με την παλινωδία επιθυμεί να παρουσιάσει την αληθινή ποίηση του διαλεκτικού. Ωστόσο και στους δύο λόγους του Σωκράτη, ο έρωτας χαρακτηρίζεται σαν μανία, ενώ συγκεκριμένα ο δεύτερος λόγος του αποτελεί έναν μύθο, διαφορετικό μεν από τον μύθο των ποιητών και των ρητόρων, αλλά ένας εικώς μύθος τον οποίο μπορούν να συνθέσουν οι φιλόσοφοι. Πρόκειται λοιπόν για ένα είδος μύθου, ο οποίος εμπεριέχει την ομορφιά και την αλήθεια. Όσον αφορά στο μύθο της ψυχής, ο Σωκράτης με τη βοήθεια της διαλεκτικής χωρίζει τα είδη της μανίας, συνδέοντάς αυτά με τους θεούς.<sup>116</sup> Έτσι συνδέει τη μαντική με τον θεό Απόλλωνα, την τελετουργική μαντεία με τον Διόνυσο, την ποιητική με τις μούσες και την ερωτική μανία με την Αφροδίτη και τον έρωτα. Παρά το γεγονός μάλιστα ότι ο Σωκράτης διηγείται έναν μύθο, η διαλεκτική μέθοδος συγκρατείται με τη μορφή διαίρεσης, καθώς και συναίρεσης (265d-e): *«έμοι μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῶ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι· τούτων δὲ τινων ἐκ τύχης ῥηθέντων δυοῖν εἶδοῖν, (265d) εἰ αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνη λαβεῖν δύναίτο τις, οὐκ ἄχαρι. εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῆ περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ. ὥσπερ τὰ νυνδὴ περὶ Ἔρωτος--ὁ ἔστιν ὀρισθέν--εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς ἐλέχθη, τὸ γοῦν σαφὲς καὶ τὸ αὐτὸ αὐτῶ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος. τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἧ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον.»*

Η αντιπαραβολή των τριών λόγων παρουσιάζει εναργώς και την αντίθεση ανάμεσα στον διαλεκτικό και στον ρητορικό τρόπο, με αποτέλεσμα το θέμα του ορισμού να μεταφέρεται από την έννοια του έρωτα στην έννοια της ρητορικής. Γι αυτό ο Σωκράτης επιδίδεται στη συνέχεια στην αναφορά των ονομάτων των ρητόρων της εποχής (267a-d): *« τί μὴν; καὶ ἔλεγχόν γε καὶ ἐπεξέλεγχον ὡς ποιητέον ἐν κατηγορίᾳ τε καὶ ἀπολογία. τὸν δὲ κάλλιστον Πάριον Εὐηνὸν ἐς μέσον οὐκ ἄγομεν, ὃς ὑποδήλωσίν τε πρῶτος ἠῦρεν καὶ παρεπαίνους--οἱ δ' αὐτὸν καὶ παραμύθους φασὶν ἐν μέτρῳ λέγειν μνήμης χάριν--σοφὸς γὰρ ἀνὴρ. Τεισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὐδειν, οἱ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τὰ τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ*

<sup>116</sup> Κύρκος, 1992.

μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιουῶσιν διὰ ῥώμην λόγου, (267b) καινά τε ἀρχαίως τά τ' ἐναντία καινῶς, συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνηῦρον; ταῦτα δὲ ἀκούων ποτέ μου Πρόδικος ἐγέλασεν, καὶ μόνος αὐτὸς ἠύρηκένας ἔφη ὧν δεῖ λόγων τέχνην· δεῖν δὲ οὔτε Ἰππίαν δὲ οὐ λέγομεν; οἴμαι γὰρ ἂν σύμψηφον αὐτῶ καὶ τὸν Ἡλεῖον ξένον γενέσθαι. τὰ δὲ Πώλου πῶς φράσωμεν αὐ̄ μουσεῖα λόγων--ὡς (267c) διπλασιολογίαν καὶ γνωμολογίαν καὶ εἰκονολογίαν --ὀνομάτων τε Λικυμνίων ἃ ἐκείνῳ ἐδωρήσατο πρὸς ποιήσιν εὐεπείας; ὀρθοέπειά γέ τις, ὧ̄ παῖ, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλά. τῶν γε μὴν οἰκτρογῶν ἐπὶ γῆρας καὶ πενίαν ἐλκομένων λόγων κεκρατηκένας τέχνη μοι φαίνεται τὸ τοῦ Χαλκηδονίου σθένος, ὀργίσει τε αὐ̄ πολλοὺς ἅμα δεινὸς ἀνήρ (267d) γέγονεν, καὶ πάλιν ὀργισμένοις ἐπάδων κηλεῖν, ὡς ἔφη· διαβάλλειν τε καὶ ἀπολύσασθαι διαβολὰς ὀθενδὴ κράτιστος. τὸ δὲ δὴ τέλος τῶν λόγων κοινῇ πᾶσιν ἔοικε συνδεδογμένον εἶναι, ὧ̄ τινες μὲν ἐπάνοδον, ἄλλοι δ' ἄλλο τίθενται ὄνομα». Ἐνα χαρακτηριστικό παράδειγμα λοιπόν αποτελεί ο Περικλής, το οποίο φανερώνει τη διάθεση του Πλάτωνα να εξυψώσει τη ρητορική και να επισημάνει τη συμβολή της φιλοσοφίας σε αυτήν.

Στον *Φαῖδρο* λοιπόν γίνονται αντιληπτοί και φανεροί και οι δύο τρόποι της σκέψης. Σύμφωνα με τον πρώτο, πρέπει κανείς να αποβλέπει προς μια ιδέα με το νου του, να τακτοποιεί δηλαδή με τη λογική ὅσα εἶναι σκόρπια και να μπορεί να προβαίνει στην εννοιολογική οριοθέτηση του κάθε πράγματος χωριστά, παρά το γεγονός ότι αντιλαμβάνεται την ενότητά τους. Ο δεύτερος τρόπος μάλιστα ορίζει ότι μπορεί να χωρίζεται μια ενότητα στα μέρη της, με τέτοιο τρόπο ὁμως, ὥστε να μην υπάρχει ο κίνδυνος να χωριστεί κάποιο μέρος της. Απαραίτητο για την ορθή ρητορική εἶναι ὄχι μόνο η φυσική κλίση, ἀλλά και η μελέτη της φύσης της ψυχῆς, η οποία μπορεί να γίνει μέσα από τη διαλεκτική. Η συναίρεση και η διαίρεση εἶναι το κατάλληλο εργαλείο, προκειμένου να εξεταστεί η ψυχή. Ἐτσι, σύμφωνα με τη μέθοδο της συναίρεσης, ο διαλεκτικός ἀνάγει τα πολλά μέρη σε μια ενότητα, ενώ με τη διαίρεση η ενότητα διαιρείται στην πολλαπλότητα του μερών του. Η μέθοδος της συναίρεσης θεωρεῖται ὡς η κατώτερη μορφή διαλεκτικῆς, καθὼς ὅποιος συνάζει τα σκόρπια δεδομένα των αισθήσεων που κατανοεῖ η νόηση.<sup>117</sup> Στο διαλεκτικό μέρος μάλιστα εξηγεί ο Πλάτων για ποιο λόγο αναφέρθηκε στην αθανασία της ψυχῆς, στην τριμερή της σύνθεση και στη δύναμή της. (245c-246e): « ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται

---

<sup>117</sup> Green, 1918: 60.



δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή. δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τάληθές νοῆσαι· ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἦδε. ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινουὶν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινουὶν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὐποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως...τούτοις δὴ τρέφεται τε καὶ αὔξεται μάλιστα γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχυρῶ δὲ καὶ κακῶ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται. ὁ μὲν δὴ μέγας ἠγεμὼν ἐν οὐρανῶ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῶ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων». Μέσα ἀπὸ τῆς γνώσεως τῆς ψυχῆς λοιπόν, ἡ ρητορικὴ ἀναδεικνύεται σὲ μιὰ τέλεια καὶ ολοκληρωμένη τέχνη.

Ἔτσι γίνεται με αὐτὸν τὸν τρόπο ἐναργέστερη ἡ χρῆσις καὶ ἡ παρουσίασις τοῦ μύθου ὡς λόγου, καθὼς μετέχει στὴ διαλεκτικὴ. Ὁ μῦθος τοῦ ἄρματος τῆς ψυχῆς κάνει πράξις ὅσα περιγράφονται ὡς ἔργα τῆς διαλεκτικῆς, δηλαδὴ τὴ διαίρεσις καὶ τὴ συναίρεσις. Επιπλέον, ὁ μῦθος ἀποτελεῖ τὸ μέρος τῆς διαίρεσεως τῶν λόγων ποὺ καταγράφονται στὸ διάλογο, ἀλλὰ καὶ τῶν μερῶν ποὺ ἀποτελοῦν τὸ ὅλον τοῦ. Ὁ ἐλεγχὸς τῶν τριῶν λόγων λοιπόν δείχνει τὴν ὑπεροχὴν τοῦ Σωκράτη, καθὼς ἀφενὸς ὁ πρῶτος λόγος διαρθρώνεται λογικὰ καὶ μεθοδευμένα, ἐνῶ ἡ παλινωδία ξεχωρίζει γιὰ τὸ διαλεκτικὸ τῆς χαρακτῆρα, καθὼς καὶ γιὰ τὰ υψηλὰ φιλοσοφικὰ νοήματά τῆς. Ἔτσι λοιπόν ἡ ρητορικὴ γιὰ τὸν Σωκράτη περιλαμβάνει ὡς ἐννοια τὴ γνώσις τῆς ἀλήθειας, τὴν μεθόδου τῆς διαλεκτικῆς καὶ τὴν γνώσις τῆς ψυχῆς, τὴν κλίσις τοῦ ρήτορα καὶ τὴν γνώσις τῶν ἀνάλογων τεχνικῶν (255b): «*προϊόντος δὲ ἤδη τοῦ χρόνου ἢ τε ἡλικία καὶ τὸ χρεῶν ἠγάγεν εἰς (255b) τὸ προσέσθαι αὐτὸν εἰς ὀμιλίαν· οὐ γὰρ δήποτε εἴμαρται κακὸν κακῶ φίλον οὐδ' ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῶ εἶναι. προσεμένου δὲ καὶ λόγον καὶ ὀμιλίαν δεξαμένου, ἐγγύθεν ἢ εὖνοια γιγνομένη τοῦ ἐρώοντος ἐκπλήττει τὸν ἐρώμενον διαισθανόμενον ὅτι οὐδ' οἱ σύμπαντες ἄλλοι φίλοι τε καὶ οἰκεῖοι μοῖραν φιλίας οὐδεμίαν παρέχονται πρὸς τὸν ἔνθεον φίλον. ὅταν δὲ χρονίζῃ τοῦτο δρῶν καὶ πλησιάζῃ μετὰ τοῦ ἄπτεσθαι ἔν τε γυμνασίοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ὀμιλίαις*». Με αὐτὸν τὸν τρόπο ἀντιλαμβάνεται καὶ ὁ ἴδιος ὁ Φαῖδρος ὅτι ἡ διαλεκτικὴ καὶ ἡ φιλοσοφία συμβάλλουν στὴ γραφὴ τῶν λόγων (257b): «*ἐν τῶ προσθέν δ' εἴ τι λόγῳ σοι ἀπηχῆς εἴπομεν Φαῖδρος τε καὶ ἐγώ, Λυσίαν τὸν τοῦ λόγου πατέρα αἰτιώμενος παῦε τῶν τοιούτων λόγων, ἐπὶ φιλοσοφίαν δέ, ὥσπερ ἀδελφὸς αὐτοῦ Πολέμαρχος τέτραπται,*

*τρέπον, ἵνα καὶ ὁ ἐραστῆς ὄδε αὐτοῦ μηκέτι ἐπαμφοτερίζῃ καθάπερ νῦν, ἀλλ' ἀπλῶς πρὸς ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται».*

## 5.2. Η υπεροχή του προφορικού έναντι του γραπτού λόγου

Το τελευταίο θέμα, το οποίο τίγεται στον πλατωνικό *Φαῖδρο* είναι η σύγκριση μεταξύ προφορικού και γραπτού λόγου, μέσα από την οποία επιχειρείται να αναδειχθεί ποιος από τους δύο είναι ανώτερος. Συγκεκριμένα, ο ίδιος φαίνεται ότι τάσσεται υπέρ του προφορικού λόγου, χωρίς ωστόσο να υποτιμάει τον γραπτό λόγο, δεδομένου μάλιστα ότι αντιλαμβάνεται τη στενή και αμφίδρομη σχέση ανάμεσα στα δύο είδη λόγου.<sup>118</sup>

Προκειμένου να παρουσιάσει τη συγκεκριμένη σύγκριση, διηγείται στον Φαῖδρο έναν μύθο, τον οποίο του έχουν μεταφέρει άνθρωποι του παρελθόντος του. Σύμφωνα με τον μύθο, στην Ναυκράτη της Αιγύπτου υπήρχε ένας θεός, ο Θεῦθ, ο οποίος εφηύρε τον αριθμό, την γεωμετρία, την αστρονομία, την αρίθμηση με τη βοήθεια των πεσσών, των κύβων και των γραμμάτων. (274c-d): « *ἀκοήν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων, τὸ δ' ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν. εἰ δὲ τοῦτο εὔροιμεν αὐτοί, ἄρά γ' ἂν ἔθ' ἡμῖν μέλοι τι τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων. τοῦτον δὴ πρῶτον ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν εὔρειν καὶ (274d) γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα. βασιλέως δ' αὖ τότε ὄντος Αἰγύπτου ὄλης Θαμοῦ περι τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου ἦν οἱ Ἕλληνες Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι, καὶ τὸν θεὸν Ἄμμωνα, παρὰ τοῦτον ἐλθὼν ὁ Θεῦθ τὰς τέχνας ἐπέδειξεν, καὶ ἔφη δεῖν διαδοθῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις».* Ταυτίστηκε μάλιστα σαν θεός με τον θεό Ερμή και θεωρείτο ως ο εφευρέτης της γραφής.

Στη συνέχεια παρουσίασε τις εφευρέσεις του στον βασιλιά της Αιγύπτου, Θαμόντα, προκειμένου να τις διαδώσει στους Αιγυπτίους και ο Θαμούς με τη σειρά

---

<sup>118</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 365-366

του ζήτησε να μάθει την ωφέλεια που θα προέκυπτε από τις συγκεκριμένες εφευρέσεις. Ο βασιλιάς της Αιγύπτου μάλιστα θεώρησε ότι τα γράμματα θα καταστήσουν τους Αιγυπτίους σοφότερους, καθώς είναι το φάρμακο της μνήμης και της σοφίας (274e): *«ὁ δὲ ἤρετο ἦντινα ἐκάστη ἔχοι ὠφελίαν, διεξιόντος δέ, ὅτι καλῶς ἢ μὴ (274e) καλῶς δοκοῖ λέγειν, τὸ μὲν ἔψεγεν, τὸ δ' ἐπήνει. πολλὰ μὲν δὴ περὶ ἐκάστης τῆς τέχνης ἐπ' ἀμφοτέρα Θαμοῦν τῷ Θεῷθ λέγεται ἀποφήνασθαι, ἃ λόγος πολὺς ἂν εἴη διελθεῖν· ἐπειδὴ δὲ ἐπὶ τοῖς γράμμασιν ἦν, "τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα," ἔφη ὁ Θεῷθ, "σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠῦρέθη* Από την άλλη όμως, ο Θαμούς θεωρούσε ότι τα γράμματα προκαλούν λησμονιά, καθώς οι άνθρωποι θα εμπιστευτούν τη γραφή (275a): *«καὶ νῦν (275a) σύ, πατήρ ὢν γραμμάτων, δι' εὐνοίαν τούναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτριῶν τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν ἀναμιμνησκομένους· οὐκοῦν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἠῦρες»*. Ωστόσο, η γραφή δεν αποτελεί το φάρμακο της σοφίας, αλλά της διαμόρφωσης της γνώμης, καθώς κάνει τους ανθρώπους να πιστεύουν ότι ξέρουν πολλά, χωρίς όμως να τα έχουν διδαχθεί, με αποτέλεσμα να γίνονται δύσκολοι στη συναναστροφή τους (275b): *« πολὺκοοὶ γὰρ σοὶ γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες (275b) εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν»*.

Φαίνεται ότι ο Σωκράτης υπερασπίζεται την άποψη του Θαμούντα, ως προς το γεγονός ότι από τα γραπτά παράγουν νόημα και εκφράζουν κάτι καθαρό και βέβαιο (275c): *«οἱ δὲ γ', ὦ φίλε, ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δωδωναίου ἱερῷ δρυὸς λόγους ἔφησαν μαντικὸς πρώτους γενέσθαι. τοῖς μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ οὔσι σοφοῖς ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ' εὐηθείας, εἰ μόνον (275c) ἀληθῆ λέγοιεν· σοὶ δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός. οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει»*. Παράλληλα παρέχεται σε όλους τους ανθρώπους με τον ίδιο τρόπο, ενώ όταν ένας άνθρωπος κατηγορεῖται, θεωρεῖται εξίσου απαραίτητος, καθώς ο ίδιος δεν είναι σε θέση να υπερασπιστεῖ τον εαυτό του (275e): *«ὅταν δὲ ἅπαξ (275e) γραφῆ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαῖουσιν, ὡς δ' αὐτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μὴ. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὗτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ»*. Από την άλλη, ο προφορικός λόγος φαίνεται ότι είναι πιο δυνατός, καθώς είναι ζωντανός και άμεσος (276a): *«τί δ'; ἄλλον ὀρώμεν λόγον τούτου*

*ἀδελφὸν γνήσιον, τῷ τρόπῳ τε γίγνεται, καὶ ὅσῳ ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φύεται».*

Προκειμένου να ισχυροποιήσει το επιχείρημά του, ο Σωκράτης χρησιμοποιεί ένα τελετουργικό έθιμο, δηλαδή τους κήπους του Αδώνιδος (276b): *«παντάπασι μὲν οὖν. τότε δὴ μοι εἶπέ· ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, ὧν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιτο γενέσθαι, πότερα σπουδῆ ἂν θέρους εἰς Αδώνιδος κήπους ἀρῶν χαίροι θεωρῶν καλοὺς ἐν ἡμέραισιν ὀκτὼ γιγνομένους, ἢ ταῦτα μὲν δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἐορτῆς χάριν δρῶν ἂν, ὅτε καὶ ποιοῖ· ἐφ' οἷς δὲ ἐσπούδακεν, τῇ γεωργικῇ χρώμενος ἂν τέχνη, σπείρας εἰς τὸ προσῆκον, ἀγαπῶν ἂν ἐν ὀγδόῳ μηνὶ ὅσα ἔσπειρεν τέλος λαβόντα;»* Σύμφωνα με αυτό, όταν τελειώνει η συγκομιδή του καλοκαιριού, οι γεωργοί έπαιρναν ένα μέρος της σοδειάς και το έριχαν σε ρηχές πιατέλες ή σε καλάθια, ενώ στη συνέχεια το κρατούσαν σε σκοτεινό μέρος και το πότιζαν προκειμένου οι καρποί να δώσουν πλούσια φύτρα τις μέρες του Κυνός. Τα καλάθια στη συνέχεια τα έβαζαν σε ζεστό μέρος, ενώ τους μαραμένους καρπούς τους πετούσαν στη θάλασσα. Ο σκοπός του εθίμου ήταν ο έλεγχος της ζωντανίας της σποράς. Ο γεωργός το κάνει αυτό προκειμένου να χαρεί την ανάπτυξη των φυτών (276b). Έτσι και ο διαλεκτικός δεν μπορεί να καλλιεργήσει τους λόγους που δεν διδάσκουν την αλήθεια.

Με αυτήν τη σύγκριση ο Πλάτων, παραλληλίζει καταρχήν την άκαρπη σπορά με την άγονη γραφή, καθώς επίσης και την πρόσκαιρη χαρά των γραπτών με τους κήπους που αφενός ανθούν, αλλά σύντομα μαραζώνουν. Επιπλέον, κατακρίνεται και η γρήγορη καλλιέργεια και παραλληλίζεται με την ανεπαρκή διδαχή που προσφέρει ο γραπτός λόγος, ο οποίος δεν μπορεί τελικά να αντικαταστήσει την προφορική διαλεκτική. Άλλο σημείο σύγκρισης αποτελεί το γεγονός ότι ο διαλεκτικός, όπως και ο γεωργός αναζητά την ψυχή που θα είναι η κατάλληλη για την φιλοσοφική σπορά (276b-c): *«τὸν δὲ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα τοῦ γεωργοῦ φῶμεν ἦττον νοῦν ἔχειν εἰς τὰ ἑαυτοῦ σπέρματα; οὐκ ἄρα σπουδῆ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράψει μέλανι σπείρων διὰ καλάμου μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἱκανῶς τάληθῆ διδάξει».* Το γεγονός αυτό είναι ενδεικτικό για το ότι ο Πλάτων δεν εμπιστεύτηκε τις φιλοσοφικές του ιδέες σε γραπτά κείμενα.

Επιπλέον, τονίζεται από τον Πλάτωνα η δυνατότητα της διαλεκτικής να παραλάβει κάποια ψυχή και να σπείρει μέσα της τον λόγο (276e): *«παγκάλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδιάν, ὃ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις περί μυθολογοῦντα».* Πρόκειται για τη δουλειά του αληθινού

δασκάλου, ο οποίος συμβάλλει στην ανάπτυξη της ψυχής του μαθητή του. Μπορεί λοιπόν ο γραπτός λόγος να είναι καθιερωμένος, αλλά δεν είναι ζωντανός καθώς αδυνατεί να εξηγήσει αυτό που λέει, σε αντίθεση με τον προφορικό λόγο που έχει την ικανότητα αυτή και επιτρέπει στον δημιουργό του να κάνει τις ανάλογες αλλαγές, έτσι ώστε πλησιάσει την ψυχή του ακροατή.

Σε αυτό το πλαίσιο λοιπόν μπορεί να αναπτυχθεί ο πραγματικός διάλογος, μέσα από τον οποίο διαμορφώνεται η νεολαία, ενώ από την άλλη στα πλαίσια της ρητορικής φαίνεται ότι διαφθείρεται η ψυχή του ανθρώπου. Ολόκληρος ο διάλογος λοιπόν, αποτελεί μια αντίθεση ανάμεσα στο λόγο του Λυσία, ο οποίος είχε προετοιμαστεί ανάλογα και στο λόγο του Σωκράτη. Υπό αυτό το πρίσμα αναδεικνύονται οι λόγοι που έχουν διδακτικό σκοπό και αντικείμενό τους είναι το όμορφο, το καλό και το δίκαιο (278a-b): *«δεῖν δὲ τοὺς τοιούτους λόγους αὐτοῦ λέγεσθαι οἷον ὑεῖς γνησίους εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ, ἐὰν εὐρεθεὶς ἐνῆ, ἔπειτα εἴτινες τούτου ἔκγονοί (278b) τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ' ἀξίαν ἐνέφυσαν· τοὺς δὲ ἄλλους χαίρειν ἐᾶν--οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ὦ Φαῖδρε, εἶναι οἷον ἐγὼ τε καὶ σὺ εὐζαίμεθ' ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι»*. Συνακολούθως και οι συγγραφείς χωρίζονται σε δύο κατηγορίες, δηλαδή στους ποιητές, στους λογογράφους και συγγραφείς των νόμων αφενός και στους φιλοσόφους αφετέρου (278c).<sup>119</sup> Ο διαλεκτικός μάλιστα υπερέχει σε σχέση με τα γραπτά του, καθώς μπορεί να τα εξετάσει και να τα ελέγξει, μέσα από την προφορική του επιχειρηματολογία (278d): *«καὶ σὺ τε ἐλθὼν φράζε Λυσία ὅτι νῶ καταβάντε ἐς τὸ Νυμφῶν νῶμά τε καὶ μουσεῖον ἠκούσαμεν λόγων, οἱ ἐπέστελλον (278c) λέγειν Λυσία τε καὶ εἴ τις ἄλλος συντίθησι λόγους, καὶ Ὀμήρω καὶ εἴ τις ἄλλος αὖ ποίησιν ψιλὴν ἢ ἐν ᾠδῇ συντέθηκε, τρίτον δὲ Σόλωνι καὶ ὅστις ἐν πολιτικοῖς λόγοις νόμους ὀνομάζων συγγράμματα ἔγραψεν· εἰ μὲν εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συντέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει, οὗ τι τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ (278d) λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων»*.

Με αυτόν τον τρόπο λοιπόν γίνεται κατανοητή και η ουσία της ψυχής, ο έρωτας και ο προφορικός λόγος, ενώ με αυτόν τον τρόπο ο φιλόσοφος καταξιώνεται σε εραστή των νεαρών ψυχών, καθώς μάλιστα μπορεί να ανασύρει την ανάμνηση της

---

<sup>119</sup> Θεοδωρακόπουλος, 2010: 375

Ιδέας και να ωθήσει τον μαθητή στον υπερουράνιο αιώνιο κόσμο. Στα πλαίσια της πλατωνικής Ακαδημίας λοιπόν ο προφορικός λόγος έγινε το βασικό μέσο για την ανεύρεση της αλήθειας, καθώς προυπέθετε την επαφή του φιλοσόφου με τις νεανικές ψυχές και αναδείχθηκε σε έναν πρότυπο χώρο παιδείας και καλλιέργειας.

## Συμπεράσματα

Παρακολουθήσαμε λοιπόν την εξέλιξη ενός διαλόγου, η μορφή του οποίου προβληματίσε ήδη από την αρχαιότητα, καθώς δίνει την εντύπωση ότι πραγματεύεται αρκετά διαφορετικά θέματα, τον έρωτα, την ψυχή και τον λόγο. Η αντιμετώπιση του συγκεκριμένου θέματος έγκειται στη θέση ότι βασικός σκοπός του Σωκράτη είναι η επιμέλεια της ψυχής, με αποτέλεσμα να καταλήγει κάθε θέμα στο ζήτημα της ανθρώπινης ψυχής. Διαβάζοντας κανείς τον συγκεκριμένο διάλογο λοιπόν αντιλαμβάνεται ενδεχομένως ότι ο μύθος της ψυχής αποτελεί ένα κεντρικό θέμα, γύρω από το οποίο εξελίσσονται τα υπόλοιπα, δηλαδή ο έρωτας, ο λόγος, η παιδεία και οι Ιδέες, δεδομένου μάλιστα ότι όλα τα θέματα ξεκινούν από την πραγμάτευση της ψυχής.

Ο Πλάτων απορρίπτοντας τις αισθήσεις ως πηγές έγκυρης γνώσης, δέχεται ότι οι ιδέες αποτελούν τα πρότυπα, δηλαδή τα αρχέτυπα. Σε αυτό το πλαίσιο, οι ιδέες δεν αποτελούν αφηρημένη σκέψη, αλλά ουσία η οποία υπάρχει ανεξάρτητα από τη σκέψη. Ολοκληρώνοντας μάλιστα ο Σωκράτης την παλινωδία, κορυφώνεται η φιλοσοφική σκέψη του Πλάτωνα, ενώ παράλληλα διαπλέκεται ο έρωτας με τον λόγο, ο οποίος αποτελεί και αντικείμενο της έρευνας. Για την ακρίβεια, φαίνεται ότι ο Πλάτων φιλοσοφεί στον έρωτα και στον λόγο. Από τη μια ο έρωτας οδηγεί στις κρίσιμες διαπροσωπικές σχέσεις, ενώ από την άλλη ο λόγος αποτελεί τόπο εσωτερικής έντασης, αποδίδοντας τη στροφή από τη σαρκική επιθυμία στη θέαση της αλήθειας του κάλλους.

Στον Φαίδρο λοιπόν ο μύθος και ο λόγος αναπτύσσονται στο όνομα της ψυχής και έτσι αναπτύσσεται η παλινωδία, προκειμένου να μεταφέρει την έκφραση της ψυχής και του έρωτα. Έτσι η ψυχή του νέου που παρεκτρέπεται από τον ρητορικό

λόγο βρίσκει την πορεία της προς τον αγαθό έρωτα, χρησιμοποιώντας τη διαλεκτική ως την ασφαλέστερη μέθοδο για την αναζήτηση της φύσης του έρωτα.

Για την ακρίβεια στους δύο πρώτους λόγους του *Φαίδρου*, η ψυχή του έφηβου φαίνεται να αποπροσανατολίζεται από την πορεία της και να οδηγείται από την επιθυμία των ανιέρων λόγων του Λυσία. Εκεί η δύναμη που ταρασσει την ψυχή του νέου, δηλαδή ο έρωτας χάνει την επιρροή του στον νέο και γίνεται δόλιος. Ωστόσο, στην παλινωδία ο Πλάτων οδηγεί την ψυχή στη θεία κατοικία της, όπου μέσω της ανάμνησης στρέφεται στη θέαση της φύσης του κάλλους. Ο Πλάτων λοιπόν εμβαθύνει στα θέματα που τον απασχολούσαν, δηλαδή στον έρωτα και την ψυχή, η οποία δέχεται όλες τις δυσκολίες και τελικά φτάνει στο ανώτατο αγαθό. Τελικά, αντικρύζει τον έρωτα, δηλαδή την τελείωση του κάλλους. Εάν δεν συναντούσε τον έρωτα, δεν θα γνώριζε τη δαιμόνια δύναμη και φαίνεται επομένως ότι ο έρωτας αποτελεί για αυτήν την κινητήρια δύναμή της.

Η παλινωδία λοιπόν έχει κεντρικό ρόλο μέσα στο έργο, καθώς αποκαθιστά τη σημασία του έρωτα και παρουσιάζει την κίνηση της ψυχής να εκπορεύεται από τον νου, ο οποίος κυβερνά τις αντιμαχόμενες δυνάμεις της ψυχής και τις εναρμονίζει. Τότε λοιπόν ο έρωτας κατευθύνεται στη θέαση του φυσικού κάλλους και οι νέοι μέσα από την παιδεία απομακρύνονται από την ανήθικη ηδονή του αισχρού έρωτα, ενώ αποκτούν τα μεγαλύτερα αγαθά μέσα από την ερωτική μανία που δέχεται τη θεική ιδιότητα. Έτσι ολοκληρώνεται και ο αγώνας ανάμεσα στη διαλεκτική και τη ρητορική, με τον Πλάτωνα να προβάλλει τη δύναμη του προφορικού λόγου και να αναδεικνύει αυτόν ως τη μοναδική δύναμη να φτάσει κανείς στην αλήθεια και στο αγαθό. Η τάση της ψυχής να φτάσει στην τελειότητα ενέχει λοιπόν μια παιδευτική διάσταση, καθώς συναιρείται η διαλεκτική με τον έρωτα. Ο έρωτας της γνώσης βρίσκεται στην ανθρώπινη ψυχή, η οποία κινείται μόνη της και κινεί και τα άλλα, συνδέεται άμεσα με τον έρωτα και απηχεί την τριμερή της διάκριση στο Λογιστικόν, το Θυμοειδές και το Επιθυμητικόν. Σε αυτές τις διαστάσεις έγκειται εξάλλου και η μοναδικότητα του συγκεκριμένου φιλοσοφικού διαλόγου, ο οποίος περιγράφει τον απώτερο σκοπό της πλατωνικής παιδείας, δηλαδή τη θέαση της Ιδέας και τη μετάληψη της ψυχής από αυτήν.

## **Βιβλιογραφία:**

Annas, J. (2006). «Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα», Αθήνα: εκδόσεις: Καλέντης.

Βέικος, Θ., Μιχαλοπούλου-Βέικου, Χ. (1996). *Ιστορία του Φιλοσοφικού Στοχασμού*, Αθήνα: ΟΕΔΒ

Benson, H.H. (2006). *A companion to Plato*, Συλλογικό, Blackwell Publising Ltd.

Bormann, K. (2006). *Πλάτων*, (Μετ. Καλογεράκος Ι. Γ.). Αθήνα: Ινστιτούτο Του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα.

Brisson, L. (2003). *Ο Πλάτων, οι λέξεις και οι μύθοι*, (Μετ. Οικονόμου Σ.), Αθήνα: Μεταίχμιο

Γεωργούλης Κ.Δ. (1939). «Πλάτωνος Πολιτεία η περί δικαίου Πολιτικός», Τρίτη έκδοσις, Αθήνα: εκδόσεις: Ι. Σιδέρης.

Γεωργούλης, Κ. (1994). *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Παπαδάκης.



Diels, H. & Kranz, W. (1963). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zuerich: Weidmann.

Diels, H. & Kranz, W. (1968). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zuerich: Weidmann.

Green, W. C. (1918). *Plato's View of Poetry*. Department of Classics, Harvard University.

Guthrie, W. (2000) "The Phaedrus" στο *A history of Greek Philosophy, Plato: The man and his dialogues: earlier period* (9<sup>η</sup> έκδ.), Cambridge: Cambridge University Press.

Δεσποτόπουλος, Ι.Κ. (1997). *Φιλοσοφία του Πλάτωνος*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.

Δόικος, Π. (2001). *Πλάτων Φαίδρος*, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.

Θεοδωρακόπουλος, Ι. (2002). *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, (7<sup>η</sup> έκδ.), Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της «Εστίας» (Πρώτη έκδοση: 1941).

Θεοδωρακόπουλος, Ι. (2010). *Πλάτωνος Φαίδρος*, (7<sup>η</sup> έκδ.), Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της «Εστίας» (Πρώτη έκδοση: 1948).

Κάλφας, Β. Ζωγραφίδης, Γ. (2006). *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*, Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών.

Κακριδής, Ι. Θ. (1986). *Ελληνική Μυθολογία, Οι θεοί*, τόμος 2, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών

Κύρκος, Β. (1992). «*Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και Σοφιστική*», Αθήνα: εκδόσεις Παπαδήμα.

Lesky, A. (2001). *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, (Μετ.Τσοπανάκης Α.Γ.) Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη

Μαυρόπουλος, Θ.Γ. (2006). *Πλάτων Πολιτεία* (πρώτος τόμος), Αθήνα: Ζήτρος.

Morgan, K. (2000). *Myth & Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press

Μιχαηλίδης, Κ. (1998). *Πλάτων, λόγος και μύθος: Εισαγωγή στην πλατωνική φιλοσοφία*, Αθήνα: Παπαδήμας.

Νιάρχος, Κ. Γ. (1985). *Θεμελιώδεις έννοιες της Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.

Πελεgrίνης, Θ.(1997) *Ηθική Φιλοσοφία*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα

Said, S., Trede, M., Le Boulluec, A. (2001) *Ιστορία της Ελληνικής Λογοτεχνίας*, Επιστημονική Επιμέλεια: Ξανθάκη-Καραμάνου Γ., Τόμος Ι, Β΄ Έκδοση, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.

Συκουτρής, Ι. (1999). *Πλάτωνος Συμπόσιον*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας»

Σφενδόνη, Δ. (2010). *Ο Αριστοτέλης σήμερα. Πτυχές της Αριστοτελικής Φυσικής Φιλοσοφίας υπό το Πρίσμα της Σύγχρονης Επιστήμης*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτη.

Taylor A. E. (2003). *Πλάτων: Ο άνθρωπος και το έργο του*, (μτφρ. Ι. Αρζόγλου), Αθήνα: ΜΙΕΤ.

Zeller, E., Nestle, W. (1990). *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*. Μετάφραση: Χ. Θεοδωρίδης. Αθήνα: Εκδόσεις Εστία.

Willamovitz- Moellendorf, U. (2005) *Πλάτων*, (Μετ.Αρμύρος Ξ). Αθήνα: Κάκτος

Windelband- H Heimsoeh (2001). *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, Α' τόμ. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.