



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»

**(Η ψυχή μέσα από τον πλατωνικό μύθο στο Συμπόσιο,  
στην Πολιτεία και στον Φαίδρο)**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Της

**Στυλιανής Χ. Κωστάκη**

Διπλωματούχου Τμήματος Κλασικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων,  
(2009)

**Επιβλέπων Καθηγητής:** Πανταζάκος Παναγιώτης, Καθηγητής του Εθνικού και  
Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

**Συνεπιβλέποντες** : Βολονάκη Ελένη, Επίκουρος Καθηγήτρια του Πανεπιστημίου  
Πελοποννήσου.

Σωτηρίου Μαργαρίτα, Επίκουρος Καθηγήτρια του  
Πανεπιστημίου Πελοποννήσου.

**Καλαμάτα, Δεκέμβριος 2018**

## **ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ**

- 1) ΕΙΣΑΓΩΓΗ: Η ΖΩΗ ΚΑΙ ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ**
- 2) ΣΥΜΠΟΣΙΟ: ΕΡΩΤΟΣ ΕΠΑΙΝΟΣ ΤΗΣ ΔΙΟΤΙΜΑΣ**
- 3) ΠΟΛΙΤΕΙΑ: ΤΟ ΔΑΧΤΥΛΙΔΙ ΤΟΥ ΓΥΓΗ, Η ΑΛΛΗΓΟΡΙΑ ΤΟΥ ΣΠΗΛΛΑΙΟΥ ΚΑΙ Ο ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΟΣ ΜΥΘΟΣ ΤΟΥ ΗΡΟΣ**
- 4) ΦΑΙΔΡΟΣ: Ο ΠΡΩΤΟΣ ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ Η ΠΑΛΙΝΩΔΙΑ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ (Ο ΜΥΘΟΣ ΤΟΥ ΙΠΤΑΜΕΝΟΥ ΑΡΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ)**
- 5) ΕΠΙΛΟΓΟΣ: ΣΥΓΚΡΙΣΗ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΕΡΓΩΝ**
- 6) ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ**

# 1) ΕΙΣΑΓΩΓΗ: Η ΖΩΗ ΚΑΙ ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

Είναι γενικά αποδεκτό, ότι ο Πλάτων υπήρξε ένας από τους κορυφαίους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους. Αυτό, βέβαια, δεν είναι δύσκολο να το αντιληφθεί κανείς, αν αναλογισθεί το πόσο μεγάλη επίδραση άσκησε η πλατωνική φιλοσοφία στην παγκόσμια προώθηση της σκέψης. Εξάλλου, δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός ότι, όλα τα μεταφυσικά συστήματα της νεότερης φιλοσοφίας δεν αποτελούν τίποτα άλλο, παρά παραλλαγές της πλατωνικής μεταφυσικής.

Πιο αναλυτικά, ο Πλάτων γεννήθηκε στην Αθήνα (ίσως στην Αίγινα)<sup>1</sup>, σύμφωνα πάντα με τους υπολογισμούς, που έκαναν οι αλεξανδρινοί λόγιοι, και πιο συγκεκριμένα, ο διακεκριμένος μεγάλος χρονολόγος Ερατοσθένης, το μήνα Θαργηλίωνα (Μάιος-Ιούνιος) του πρώτου έτους της 88<sup>ης</sup> Ολυμπιάδας, ήτοι το 428π.Χ-427π.Χ. του δικού μας ημερολογιακού συστήματος. Πέθανε σε ηλικία 80 ετών, κατά το πρώτο έτος της 108<sup>ης</sup> Ολυμπιάδας, δηλαδή το 348π.Χ.-347π.Χ<sup>2</sup>. Συνεπώς, η γέννηση του μεγάλου αυτού Έλληνα φιλοσόφου τοποθετείται ένα χρόνο μετά από το θάνατο του παγκοσμίου φήμης Αθηναίου πολιτικού Περικλή<sup>3</sup>. Αρχικά, ονομαζόταν Αριστοκλής, αλλά μετονομάστηκε Πλάτων, γιατί, όπως όλοι οι νέοι της πόλης-κράτους της Αθήνας, καταπιάστηκε με τη γυμναστική και είχε πλατύ στέρνο και μέτωπο<sup>4</sup>.

Ο Πλάτων ήταν γόνος αριστοκρατικής αθηναϊκής οικογένειας, με ιδιαίτερη παρουσία στο πολιτικό γίγνεσθαι της πόλης-κράτους της Αθήνας, πάντοτε στο πλευρό των ολιγαρχικών<sup>5</sup>. Από τη μία πλευρά, ο πατέρας του ονομαζόταν Αρίστων<sup>6</sup> και η οικογένεια του δήλωνε με περισσή υπερηφάνεια ότι, καταγόταν από τον τελευταίο βασιλιά της Αθήνας Κόδρο. Από την άλλη πλευρά, η μητέρα του λεγόταν Περικτιόνη και, επίσης, η οικογένειά της καμάρωνε για το γεγονός ότι, συγγένευε με τον παλιό Αθηναίο σοφό και νομοθέτη Σόλωνα<sup>7</sup>. Είχε αδερφό τον Χαρμίδα και ξάδερφο τον Κριτία, δύο εκ των πρωτοστατών της τυραννίας των τριάκοντα το 404π.Χ.. Ο Πλάτων έχασε τον πατέρα του όταν ήταν ακόμη παιδί. Η μητέρα του

---

<sup>1</sup> Μαυρόπουλος-Φάλλκος-Αρβανιτάκης (2007): 339

<sup>2</sup> Taylor (2003): 19

<sup>3</sup> Μαυρόπουλος-Φάλλκος-Αρβανιτάκης (2007): 339

<sup>4</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 218

<sup>5</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 114

<sup>6</sup> Taylor (2003): 19

<sup>7</sup> Μαυρόπουλος-Φάλλκος-Αρβανιτάκης (2007): 339

παντρεύτηκε τότε τον θείο της Πυριλάμπη, που ήταν στενός φίλος, αλλά, συνάμα, και θερμός υποστηρικτής του Περικλή.

Ο Αθηναίος φιλόσοφος είχε τρία αδέρφια, τον Αδείμαντο και τον Γλαύκωνα, οι οποίοι εμφανίζονται στο έργο του «Πολιτεία», ως νεαροί άνδρες, και την Ποτόνη. Επίσης, είχε έναν ετεροθαλή αδερφό, τον Αντιφώντα, ο οποίος εμφανίζεται στο έργο «Παρμενίδης»<sup>8</sup>. Σαν νέος πλούσιος, αλλά, συνάμα, και επιφανούς οικογένειας, δέχτηκε την πλήρη εκπαίδευση των νεαρών αριστοκρατών. Χαρακτηριστικά αναφέρουμε ότι, είχε πολύ καλούς δασκάλους, όπως ήταν ο γραμματιστής Διονύσιος, ο γυμναστής Αρίστωνας, ο μουσικός Μέτελλος και ο φιλόσοφος Κρατύλος, ο οποίος ήταν οπαδός του προσωκρατικού φιλοσόφου Ηράκλειτου<sup>9</sup>.

Σε αυτό το σημείο θα ήταν καλό να γίνει μία μνεία στο γεγονός ότι, ο Πλάτων δεν ξέχασε ποτέ τα διδάγματα, που πήρε από τον Κρατύλο, καθώς, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης, η φιλοσοφία του είναι επηρεασμένη από την ηρακλείτεια διδασκαλία, ως προς το ότι, θεωρεί τον αισθητό κόσμο σαν ένα θέατρο αδιάκοπης, αστάθμητης αλλά και απρόβλεπτης μεταβολής και ποικιλομορφίας. Κατά συνέπεια, όπως λέει ο Αριστοτέλης, ο Πλάτωνας κατέληξε στο συμπέρασμα ότι, η καθαρή επιστήμη, αν όντως υπάρχει, οφείλει να πραγματεύεται κάτι διαφορετικό από την αέναη αυτή «ροή» των αισθητών εντυπώσεων<sup>10</sup>. Επιπρόσθετα, ο Πλάτων ήταν λάτρης της άθλησης στις παλαιότερες και στα γυμναστήρια και λάμβανε μέρος στις πάνδημες γιορτές της πόλης του, μαζί με τους συνομηλίκους του<sup>11</sup>.

Στην αρχή, στράφηκε προς την ποίηση, έγραψε λυρικά ποιήματα, επιγράμματα και τραγωδίες, που είχε σκοπό να παραστήσει. Λέγεται, όμως, ότι, η γνωριμία του με τον Σωκράτη (που ήταν τότε 62 ετών) στην ηλικία των 20 ετών, η οποία έπαιξε καθοριστικό ρόλο στη ζωή του, τον έσπρωξε να κάψει τα πρώτα του έργα, θεωρώντας τα ως ανάξια λόγου, και να στραφεί προς τη φιλοσοφία. Στο σημείο αυτό θα ήταν καλό να ειπωθεί ότι, ο Πλάτων όχι απλώς μαγεύτηκε από την ισχυρή προσωπικότητα του Σωκράτη, αλλά ενστερνιζόταν και τις απόψεις του. Για αυτόν ακριβώς το λόγο και εντάχθηκε στο κύκλο των ανθρώπων, οι οποίοι παρακολουθούσαν συστηματικά τις συζητήσεις του φιλοσόφου. Ας μην μας διαφεύγει το γεγονός ότι, ο Πλάτων, χάρη σε αυτή την επαφή του με τον Σωκράτη, έμαθε να δίνει περισσότερη προσοχή στο

---

<sup>8</sup> Taylor (2003): 19-20

<sup>9</sup> Μαυρόπουλος-Φάλλκος-Αρβανιτάκης (2007): 339

<sup>10</sup> Taylor (2003): 21

<sup>11</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 7

υπεραισθητό και ιδιαίτερα στο ηθικό. Επιπρόσθετα, απέκτησε την ικανότητα να διακρίνει τα σοβαρά μειονεκτήματα της αθηναϊκής δημοκρατίας.<sup>12</sup>

Ο Πλάτων ανδρώθηκε μέσα στην ταραγμένη περίοδο του μεγάλου εμφυλίου πολέμου στην Ελλάδα, που έχει μείνει στην ιστορία ως «Πελοποννησιακός Πόλεμος» (431π.Χ.-404π.Χ.). Έτσι, βίωσε τα δραματικά γεγονότα, που ακολούθησαν μετά την ήττα των Αθηναίων. Κατατάχθηκε στο αθηναϊκό ιππικό και συμμετείχε σε επιχειρήσεις, τα τελευταία χρόνια του Πελοποννησιακού πολέμου, αλλά και μετά το τέλος του<sup>13</sup>. Θεωρείται δε μάλλον πιθανό, να πήρε μέρος στη ναυμαχία των Αργινουσών το 406π.Χ.<sup>14</sup>. Από τη νεανική του ηλικία ενδιαφέρθηκε για τα κοινά, αφού μετείχε ανελλιπώς στην εκκλησία του δήμου, και σκόπευε να σταδιοδρομήσει ως πολιτικός. Σε αυτή του την απόφαση είχαν συμβάλει και οι δύο θείοι του, Κριτίας και Χαρμίδης, οι οποίοι ήταν οι πρωτεργάτες του ολιγαρχικού καθεστώτος των Τριάκοντα Τυράννων και οι οποίοι τον προσκάλεσαν να συμμετάσχει στη διακυβέρνηση.

Ο Αθηναίος φιλόσοφος, όμως, σύντομα απογοητεύτηκε από την ωμή βία και την ανομία, που επέδειξε, αλλά και επέβαλε το απολυταρχικό καθεστώς<sup>15</sup>. Αυτό συνέβη, διότι ο Πλάτων κατέληξε στη πεποίθηση ότι, κανένα πολιτικό σύστημα δεν μπορεί να στηρίζεται μόνο στο καταναγκασμό. Για τον Αθηναίο φιλόσοφο, θεμέλιος λίθος ενός δίκαιου πολιτεύματος θεωρείται η συναίνεση των πολιτών και ο σεβασμός απέναντι στους νόμους<sup>16</sup>. Ωστόσο, απογοητεύτηκε, εξίσου, και από το δημοκρατικό πολίτευμα, καθώς του προκάλεσε βαθιά πικρία ο τρόπος με τον οποίο φέρθηκε η Αθηναϊκή Πολιτεία στο δάσκαλο του Σωκράτη, τον οποίο παρέπεμψε σε δίκη, και τον καταδίκασε σε θάνατο το 399π.Χ.<sup>17</sup>. Αυτό είχε σαν συνέπεια, ο Πλάτων να παραιτηθεί μία για πάντα από την αρχική του πρόθεση να αναμειχθεί στα κοινά και να σταδιοδρομήσει στην ενεργό πολιτική ζωή της πόλης του, διότι κατέληξε στην άποψη ότι, η Αθηναϊκή Πολιτεία δεν μπορούσε να σωθεί με απλές μεταρρυθμίσεις στο υπάρχον πολίτευμα της, παρά μόνο με μία ηθική διαπαιδαγώγηση του λαού<sup>18</sup>.

Εντούτοις, θα πρέπει να καταστεί σαφές ότι, το ειλικρινές ενδιαφέρον του Πλάτωνα για τη ζωή της πολιτείας παρέμεινε ενεργό, καθώς ωρίμασε μέσα του η ιδέα

<sup>12</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 218-219

<sup>13</sup> Πετρόπουλος-Σαρής (2000): 7

<sup>14</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 340

<sup>15</sup> Nesselrath (2003): 528

<sup>16</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 114

<sup>17</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 340-341

<sup>18</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 219

να μεταμορφωθεί ο ίδιος σε έναν ηθικό, αλλά, συνάμα, και κοινωνικό αναμορφωτή του λαού του. Συνεπώς, αν και παρέμεινε μακριά από την ενεργό πολιτική ζωή του τόπου του, έκανε έργο ζωής τη φιλοσοφική διερεύνηση των προβλημάτων, τα οποία ταλανίζουν την πολιτεία, και αναζήτησε σε θεωρητικό επίπεδο νέα πρότυπα πολιτικής συγκρότησης. Αυτό φαίνεται καθαρά και στα έργα του Πλάτωνα, όπου όλος ο φιλοσοφικός του τρόπος σκέψης είναι εμποτισμένος από αυτήν την έγνοια, για την άρτια πόλη και τον χρηστό και αγαθό πολίτη<sup>19</sup>.

Ο Πλάτων, ύστερα από την άδικη θανάτωση του Σωκράτη, πήγε, για λίγο χρονικό διάστημα, μαζί με άλλους οπαδούς του Σωκράτη, στα Μέγαρα, ζητώντας καταφύγιο από τον Ευκλείδη, που ήταν και αυτός μαθητής του Σωκράτη, και είχε ιδρύσει την Μεγαρική σχολή. Από εκεί ταξίδεψε σε διάφορες περιοχές της Ελλάδας και, μετά από μία πενταετία, γύρισε στην Αθήνα, όπου έμεινε για δέκα περίπου χρόνια. Εκείνη την περίοδο, ήταν που έγραψε την «Άπολογία Σωκράτους», για να αποτίσει φόρο τιμής, αλλά και να αποκαταστήσει το δάσκαλό του. Επίσης, έγραψε και τα πρώτα του φιλοσοφικά έργα, τα οποία έχουν τη σφραγίδα των ιδεών του Σωκράτη<sup>20</sup>.

Εν συνεχεία, ακολούθησε μία σειρά ταξιδιών στην Κυρήνη της Βόρειας Αφρικής, όπου γνώρισε τον κορυφαίο μαθηματικό Θεόδωρο<sup>21</sup>, και στην Αίγυπτο (λίγο μετά το 390π.Χ.), όπου ήρθε σε επαφή με τον πολιτισμό και τους αρχαίους θεσμούς των Αιγυπτίων και άντλησε από εκεί την κοσμολογία του, όπως την εκθέτει στο διάλογο του «Τίμαιος»<sup>22</sup>. Κατόπιν, πραγματοποίησε τρία ταξίδια στην Κάτω Ιταλία και στην Σικελία, από το 389π.Χ. έως το 361π.Χ., ήτοι σε διάστημα 28 ετών<sup>23</sup>, τα οποία έχουν άμεση συνάρτηση με την προσπάθειά του να συνδέσει την πολιτική θεωρία με την πράξη, που, όμως, δεν είχαν αίσια έκβαση και αποδείχθηκαν αρκετά επώδυνη εμπειρία για τον ίδιο το φιλόσοφο<sup>24</sup>.

Στο πρώτο του ταξίδι στην Ιταλία, το οποίο κράτησε από το 389π.Χ. έως το 387π.Χ., ο Πλάτων, στην αρχή, πήγε στον Τάραντα της Νότιας Ιταλίας, όπου ήρθε σε επαφή με τους φιλοσοφικούς ομίλους των Πυθαγορείων και ιδιαίτερα με τον αρχηγό τους τον Αρχύτα, που έλεγχαν την πολιτική ζωή στον Τάραντα και δρούσαν σε αρκετές πόλεις της Κάτω Ιταλίας<sup>25</sup>. Από την επαφή του με τον Αρχύτα, ο Πλάτων

<sup>19</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 7

<sup>20</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 341

<sup>21</sup> Nesselrath (2003): 528

<sup>22</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 341

<sup>23</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 8

<sup>24</sup> Σμπιλίρης (2010): 374

<sup>25</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 8

απέκτησε μαθηματικές γνώσεις και μυήθηκε στην Πυθαγόρεια φιλοσοφία, η οποία έπαιξε καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της φιλοσοφίας του<sup>26</sup>. Έπειτα, πήγε στην Ελεατική σχολή του Παρμενίδη και του Ζήνωνα και παρακολούθησε απευθείας τη φιλοσοφική διδασκαλία της σχολής<sup>27</sup>. Μετά τον Τάραντα, μετέβη το 388π.Χ. στην Σικελία στις Συρακούσες, όπου τυράννευε ο Διονύσιος Α΄ (405π.Χ.-367π.Χ.) στην αυλή του οποίου παρευρίσκοντο και άλλοι Σωκρατικοί, όπως ο Αισχύνης και ο Αρίστιππος<sup>28</sup>.

Ο Πλάτων στις Συρακούσες συνδέθηκε με στενή φιλία με το γαμπρό του Διονυσίου, τον Δίωνα, η οποία φιλία κράτησε ως το βίαιο τέλος της ζωής του τελευταίου. Μετά από την παρότρυνση του Δίωνα, ο Πλάτων προσπάθησε να μυήσει το Διονύσιο Α΄ στα χνάρια της φιλοσοφίας, με απώτερο σκοπό να καταφέρει να πείσει τον τύραννο ότι, η εξουσία οφείλει να στηρίζεται στις αρχές της δικαιοσύνης<sup>29</sup>. Εξάλλου, είχε την ακλόνητη άποψη, όπως αναφέρει ο ίδιος στην Πολιτεία, ότι, οι δυστυχίες των ανθρώπων θα ήταν ατέλευτες, αν δεν αναλάμβαναν την εξουσία καθαροί και γνήσιοι φιλόσοφοι ή ηγεμόνες, οι οποίοι θα είχαν πρόσβαση στην αληθινή φιλοσοφία.

Για αυτόν το λόγο, και εναπόθεσε τις ελπίδες του στον τύραννο των Συρακουσών, Διονύσιο Α΄, θεωρώντας πως, αν εξελάμβανε υποστήριξη για τις ιδέες του, από τον κραταιό αυτόν ηγέτη, θα μπορούσε να υλοποιήσει το όραμά του για το ιδανικό πολίτευμα<sup>30</sup>. Ο τύραννος, όμως, όχι μόνο δεν δέχτηκε τις πλατωνικές εισηγήσεις, αλλά, συνάμα, τον υποχρέωσε να εγκαταλείψει την πόλη του. Μάλιστα, λέγεται, ότι, ο Πλάτων, κατά το ταξίδι της επιστροφής, αιχμαλωτίστηκε από πειρατές και πουλήθηκε ως δούλος στην Αίγινα, που τότε βρισκόταν σε πόλεμο με την Αθήνα. Όμως, για καλή του τύχη, ένας φίλος του από την Κυρήνη, ο Αννικέρης τον εξαγόρασε και τον άφησε ελεύθερο<sup>31</sup>. Οι φίλοι του Πλάτωνα μάζεψαν τότε χρήματα, με σκοπό να τα δώσουν στον Αννικέρη, ωστόσο, εκείνος δεν τα δέχτηκε.

Επέστρεψε, λοιπόν, στην Αθήνα το 387π.Χ. και με τα λεφτά αυτά οι φίλοι του θεώρησαν σωστό να αγοράσουν ένα κτήμα πλησίον του ιερού του ήρωα Ακάδημου, στη νοτιοδυτική πλευρά της πόλης, κοντά στην περιοχή του Κολωνού, για να

---

<sup>26</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 219

<sup>27</sup> Πετρόπουλος-Σαρής (2000): 8

<sup>28</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 219

<sup>29</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 343

<sup>30</sup> De Romilly (1988): 216

<sup>31</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 342

διδάσκει ο φιλόσοφος<sup>32</sup>. Με αυτόν τον τρόπο, ο Πλάτων προχώρησε στην ίδρυση μίας φιλοσοφικής σχολής το 387π.Χ., η οποία ονομάστηκε Ακαδημία, προς τιμήν του ήρωα, και η οποία λειτούργησε σχεδόν για 1000 χρόνια, ώσπου την έκλεισε το 529μ.Χ. ο Ιουστινιανός. Αξιοσημείωτο δε είναι το γεγονός ότι, ο Αθηναίος φιλόσοφος αφοσιώθηκε πλήρως στην οργανωμένη εσωτερική ζωή της Ακαδημίας, αλλά και στην προώθηση της φιλοσοφικής της δραστηριότητας, αφού δίδαξε σε αυτήν για σαράντα περίπου χρόνια, δηλαδή έως το τέλος της ζωής του το 347π.Χ. σε ηλικία 80 ετών<sup>33</sup>.

Συνεπώς, η Ακαδημία υπήρξε ένας θεσμός καινοτομικός, αφού θεωρείται, κατά κάποιον τρόπο, σαν το πρώτο πανεπιστήμιο της αρχαιότητας. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι, είχε ιεραρχική δομή με επικεφαλής ένα σχολάρχη, εξειδικευμένους ερευνητές, δασκάλους και μαθητές, καθώς και τακτικά και δομικά μέλη. Επιπρόσθετα, θεωρείται ότι, ήταν το πρώτο ίδρυμα επιστήμης και φιλοσοφίας, διότι αποτελείτο από ένα κλειστό κύκλο ομοϊδεατών, ήτοι μία κλειστή σχολή φιλοσοφίας, όπου ενδιαφερόταν για το γνωστικό ιδεώδες και για την αναζήτηση της «αλήθειας», με απώτερο στόχο, βέβαια, την ηθική βελτίωση των ατόμων, αλλά και την ευδαιμονία του συνόλου. Το βασικότερο, λοιπόν, συστατικό στοιχείο της Ακαδημίας ήταν ο κοινός τρόπος ζωής των ατόμων, ο δημιουργικός διάλογος και η συμπόρευση.

Ένα από τα κύρια θέματα, τα οποία απασχόλησαν την Ακαδημία, ήταν η πολιτική στην υψηλή έννοια της, καθώς ο Πλάτων με την ίδρυση της θέλησε να πετύχει μία σύζευξη φιλοσοφίας και πρακτικής ζωής. Εξάλλου, στην Ακαδημία αποτέλεσαν αντικείμενο διδασκαλίας τα κεντρικά ζητήματα της πλατωνικής φιλοσοφίας και είναι βέβαιο ότι, όλοι οι διάλογοι της ωριμότητάς του γράφτηκαν, διαβάστηκαν και συζητήθηκαν μέσα στη σχολή<sup>34</sup>. Στην Ακαδημία, λοιπόν, συγκεντρώθηκαν οι πιο μεγάλες ιδιοφυΐες του 4<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., όπως είναι ο μαθηματικός Θεαίτητος, οι αστρονόμοι Εύδοξος, Ηρακλείδης και Κάλλιπος, οι φιλόσοφοι Σπεύσιππος, Φίλιππος, Ξενοκράτης και, βέβαια, ο Αριστοτέλης, ο οποίος παρέμεινε στην Ακαδημία για είκοσι ολόκληρα χρόνια, προτού ιδρύσει τη δική του φιλοσοφική σχολή, η οποία ονομάστηκε Λύκειο<sup>35</sup>.

Αξίζει δε να σημειωθεί το γεγονός ότι, η φήμη της σχολής ήταν τόσο μεγάλη, που παρακίνησε τον πιο εξέχοντα μαθηματικό της εποχής του, τον Εύδοξο από την Κνιδό,

<sup>32</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 6

<sup>33</sup> Τσοκάκη (2005): 6

<sup>34</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 115-116

<sup>35</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 116



να κλείσει τη σχολή Αστρονομίας και Μαθηματικών, που είχε ιδρύσει στην Κύζικο, και να ενσωματωθεί, μαζί με τους μαθητές του, στην Πλατωνική Ακαδημία<sup>36</sup>.

Συνεπώς, με βάση όλα τα παραπάνω, μπορούμε εύκολα να εξαγάγουμε το συμπέρασμα ότι, η ίδρυση και η εδραίωση της Ακαδημίας αποτελεί σημείο καμπής, όχι μόνο στη ζωή του Πλάτωνα, ο οποίος είχε βρει τον αληθινό σκοπό και το νόημα ύπαρξής του, αλλά και ολόκληρης της δυτικής ευρωπαϊκής επιστήμης. Οπότε, ο Αθηναίος φιλόσοφος έμελλε να είναι ο πρώτος άνθρωπος στην παγκόσμια ιστορία, ο οποίος δημιούργησε ένα μόνιμο ίδρυμα, το οποίο είχε σαν σκοπό την πρωτότυπη έρευνα, για την προαγωγή της γνώσης και της επιστημονικής μελέτης<sup>37</sup>.

Μετά το θάνατο του Διονύσιου Α΄, ο Δίωνας καλεί ξανά τον Πλάτωνα στις Συρακούσες, με σκοπό να εκπαιδεύσει ο φιλόσοφος τον ομώνυμο γιο του τυράννου, ο οποίος τον διαδέχτηκε, με τα διδάγματα της φιλοσοφίας του, και έτσι να τον καταστήσει έναν φωτισμένο πολιτικά ηγέτη<sup>38</sup>. Ο Πλάτων απεδέχθει την πρόσκληση και πήγε στις Συρακούσες το 367π.Χ., όντας σταθερά προσανατολισμένος προς την πολιτική δράση. Εντούτοις, οι εσωτερικές πολιτικές συγκρούσεις (ο Διονύσιος εξόρισε τον Δίωνα) δεν κατέστησαν εφικτό και το νέο εγχείρημα του Πλάτωνα, ο οποίος γύρισε πίσω στην Αθήνα το 366π.Χ.<sup>39</sup>. Πάρα ταύτα, με καινούργια πρόσκληση του Διονυσίου Β΄, ο Πλάτων επιχείρησε το 362π.Χ. εκ νέου ένα τελευταίο ταξίδι στις Συρακούσες.

Ωστόσο, και η κατάληξη αυτού του ταξιδιού δεν στέφθηκε από επιτυχία, εξαιτίας του Διονυσίου με τον Δίωνα, τους οποίους δεν μπόρεσε να συμφιλιώσει<sup>40</sup>.

Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι, τη φορά αυτή ο Πλάτων διέτρεξε πραγματικά προσωπικό κίνδυνο από τον τύραννο, και μόνο έπειτα από τη μεσολάβηση του Πυθαγόρειου Αρχύτα, του δόθηκε η άδεια να επιστρέψει στην Αθήνα το 360π.Χ.<sup>41</sup>. Στο σημείο αυτό σταματά και η ενεργή ανάμειξη του Πλάτωνα στις πολιτικές εξελίξεις της Σικελίας αφού, μετά το γυρισμό του στην Αθήνα και μέχρι το τέλος της ζωής του, ασχολήθηκε αποκλειστικά και μόνο με τη διδασκαλία και τη συγγραφή<sup>42</sup>.

Ο Πλάτων ξεχωρίζει, θα μπορούσε να ειπωθεί, ως ο μόνος δημιουργός, του οποίου τα έργα ταξίδεψαν στο χρόνο και έφτασαν σε εμάς, χωρίς διαπιστώσιμα κενά.

---

<sup>36</sup> Taylor (2003): 25

<sup>37</sup> Taylor (2003): 23

<sup>38</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 220

<sup>39</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 8

<sup>40</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 344

<sup>41</sup> Taylor (2003): 27

<sup>42</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 220

Βεβαίως, στο corpus των πλατωνικών έργων υπάρχουν και έργα, των οποίων η γνησιότητα της απόδοσής τους στο Πλάτωνα αμφισβητήθηκε, ήδη από την αρχαιότητα, για αυτόν το λόγο και αποκαλούνται «νόθα». Ειδικότερα, ως «νόθα» έργα χαρακτηρίζονται εφτά διάλογοι, οι οποίοι είναι οι: «Περί δικαίου», «Περί αρετής», «Δημόδοκος», «Σίσυφος», «Αλκυών», «Ερυξίας» και «Αξίοχος», και οι «όροι», που είναι συλλογή ορισμών και αποδίδονται στον Σπεύσιππο<sup>43</sup>.

Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι, ο Αθηναίος φιλόσοφος υπήρξε πολυγραφότατος, καθώς ασχολήθηκε με τη συγγραφή έργων, πάνω από πενήντα χρόνια, ενώ το νήμα της ζωής του κόπηκε, καθώς έγραφε τους «Νόμους», οι οποίοι κυκλοφόρησαν μετά το θάνατό του, από τους μαθητές του<sup>44</sup>.

Πιο αναλυτικά, η πρώτη μεγάλη έκδοση έγινε από τους μαθητές του Πλάτωνα, οι οποίοι λογάριάζαν ως γνήσια έργα του φιλοσόφου 36 συγγράμματα του (34 διάλογοι, η Απολογία και 13 επιστολές, οι οποίες θεωρήθηκαν ως ένα έργο), τα οποία κατέταξαν σε 9 τετραλογίες. Έπειτα, κατά τους Αλεξανδρινούς χρόνους, ο Αριστοφάνης ο Βυζάντιος εξέδωσε κριτικά τα έργα του Πλάτωνα, επεξεργαζόμενος αυτήν τη συλλογή<sup>45</sup>. Στην σημερινή εποχή, τα έργα του Πλάτωνα χωρίζονται σε τρεις περιόδους: την πρώιμη περίοδο ή περίοδο της νεότητας, την περίοδο της ωριμότητας και, τέλος, την όψιμη περίοδο ή την περίοδο των γηρατειών, με βάση τόσο τις ιδέες, οι οποίες εκθέτονται σε αυτά, όσο και τη γλώσσα και το ύφος<sup>46</sup>.

Ειδικότερα, στην πρώτη πρώιμη περίοδο της νεότητας, η οποία εκτείνεται από το 397π.Χ. έως το 387π.Χ., ήτοι μεταξύ του θανάτου του Σωκράτη και του πρώτου ταξιδιού στην Σικελία, ο Πλάτων ασχολήθηκε με την έννοια της αρετής και την πολεμική κατά της Σοφιστικής. Στην περίοδο αυτή ανήκουν, κατά αλφαβητική σειρά, οι εξής διάλογοι: Αλκιβιάδης ή Περί ανθρώπου φύσεως, Απολογία Σωκράτους, Γοργίας ή Περί ρητορικής, Ευθύφρων ή Περί οσίου, Ιππίας μείζων ή Περί του καλού, Ιππίας ελάττων ή Περί του ψεύδους, Ίων ή Περί Ιλιάδος, Κρίτων ή Περί πρακτέου, Λάχης ή Περί ανδρείας, Λύσις ή Περί φιλίας, Μενέξενος ή Επιτάφιος ηθικός, Πρωταγόρας ή Σοφισταί και Χαρμίδης ή Περί σωφροσύνης. Επίσης, στην περίοδο αυτή ανήκουν και 3 μεταβατικοί διάλογοι που είναι οι: Ευθύδημος ή Εριστικός, Κρατύλος ή Περί ονομάτων ορθότητος και Μένων ή Περί αρετής.

---

<sup>43</sup> Δρακόπουλος (2008): 614

<sup>44</sup> Taylor (2003): 35

<sup>45</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 220

<sup>46</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 221

Στη συνέχεια, ακολουθεί η δεύτερη συγγραφική περίοδος του Πλάτωνα, η οποία τοποθετείται από το έτος 386π.Χ. έως το 367π.Χ., δηλαδή ανάμεσα στο πρώτο και στο δεύτερο ταξίδι του Αθηναίου φιλοσόφου στην Σικελία. Σε αυτή την περίοδο κυριαρχούν οι μεγάλοι συστηματικοί διάλογοι της ωριμότητας, όπου ο Πλάτων αναπτύσσει τη θεωρία των Ιδεών, που θεωρείται ο κορμός της πλατωνικής φιλοσοφίας. Οι διάλογοι, οι οποίοι δεσπόζουν αυτήν την περίοδο είναι, κατά χρονολογική σειρά, οι εξής: Φαίδων ή Περί ψυχής, Συμπόσιον ή Περί έρωτος, Πολιτεία ή Περί δικαίου και Φαίδρος ή Περί καλού. Επιπρόσθετα, σε αυτήν την περίοδο τοποθετούνται και δύο μεταβατικοί διάλογοι που είναι οι: Θεαίτητος ή Περί επιστήμης και Παρμενίδης ή Περί ιδεών.

Τέλος, υπάρχει και η τρίτη όψιμη περίοδος, η οποία κυμαίνεται από το έτος 367π.Χ. έως το 347π.Χ., ήτοι ανάμεσα στο δεύτερο και στο τρίτο ταξίδι του Πλάτωνα στην Σικελία και μέχρι το τέλος της ζωής του. Σε αυτήν την τελευταία συγγραφική περίοδο του Πλάτωνα, έχουμε τους διαλόγους της γεροντικής του ηλικίας, όπου κυριαρχούν οι μεγάλοι διαλεκτικοί διάλογοι. Πιο αναλυτικά, στην περίοδο αυτή ανήκουν, κατά χρονολογική σειρά, οι εξής διάλογοι: Σοφιστής ή Περί του όντος, Πολιτικός ή Περί βασιλείας, Τίμαιος ή Περί φύσεως, Κριτίας ή Ατλαντικός, Φίληβος ή Περί ηδονής και Νόμοι ή Περί νομοθεσίας. Επίσης, στην περίοδο αυτή κατατάσσεται και η έβδομη αποστολή, η οποία φυσικά δεν έχει διαλογική μορφή και είναι αυτοβιογραφική<sup>47</sup>.

Από τα 36 έργα, που έγραψε ο Πλάτων, τα 34 έργα έχουν διαλογική μορφή, δηλαδή μιμούνται τα διαλογικά μέρη των αρχαίων ελληνικών δραματικών έργων, και μόνο η Απολογία και οι Επιστολές δεν είναι διάλογοι. Ωστόσο, το γεγονός ότι, ο Πλάτων έγραψε σε διαλογική μορφή τα έργα του, υποδηλώνει ότι, ο φιλόσοφος επηρεάστηκε σε μεγάλο βαθμό από το δάσκαλο του Σωκράτη, ο οποίος δίδασκε διαλογικά<sup>48</sup>. Ο Πλάτων, ωστόσο, δημιούργησε ένα νέο ιδιότυπο και άκρως απαιτητικό είδος λόγου, τον αποκαλούμενο «πλατωνικό διάλογο», όπου περικλείεται η πλατωνική φιλοσοφία, σαν καθαρή διακόσμηση.

Ειδικότερα, τα έργα του Πλάτωνα έχουν ένα σταθερό στόχο, ενώ, παράλληλα, δεν επιχειρούν να μεταδώσουν ένα σταθερό σύστημα. Ο διάλογος μπορεί να είναι είτε άμεσος ή δραματικός, είτε έμμεσος ή αφηγηματικός. Χαρακτηριστικά παραδείγματα είναι η περίτεχνη εισαγωγή του στον «Πρωταγόρα», η διήγηση από δεύτερο χέρι στο

<sup>47</sup> Σμπιλίρης (2010): 380-385

<sup>48</sup> Τσοκάκη (2005): 7

«Συμπόσιο» στο λόγο «περί Διοτίμας» και από τρίτο χέρι στον «Παρμενίδη»<sup>49</sup>. Επίσης, τα έργα του κάλλιστα θα μπορούσαν να συγκριθούν με ένα σύγχρονο θεατρικό έργο, διότι υπάρχει ένα άρτια διαμορφωμένο σκηνικό με πρόσωπα ιστορικά του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., τα οποία συζητούν, με περίσσια ζωντάνια και πάθος, προβλήματα της καθημερινότητας, στην καθομιλουμένη γλώσσα. Τέλος, είναι γραμμένοι, έτσι, ώστε, να διαβάζονται ως αυτοδύναμα έργα, τα οποία δεν χρειάζονται εξειδικευμένες γνώσεις από το αναγνωστικό κοινό, ούτε αναφέρονται σε άλλα συγγράμματα του ίδιου ή άλλου συγγραφέα<sup>50</sup>.

Στο σημείο αυτό θα ήταν καλό να αναφέρουμε ότι, στις αρχές του 4<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. δεν υπήρχε ένας καθιερωμένος τρόπος γραφής της φιλοσοφίας. Ο Πλάτων επιλέγει να γράψει διαλόγους, ενώ θα μπορούσε να γράψει σε πεζό λόγο (πεζές γραμματείες), όπως έπραξαν άλλοι φιλόσοφοι, διότι διατηρεί την άποψη ότι, ο διάλογος, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά στον «Θεαίτητο» στο 189e, είναι η φυσική έκφραση του νου<sup>51</sup>. Έτσι, δημιουργείται ένα καινούργιο λογοτεχνικό είδος, που είναι ο φιλοσοφικός διάλογος, ο οποίος γνώρισε μεγάλη άνθηση κατά τη διάρκεια του 4<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ.. Ειδικότερα, ο γραπτός πλατωνικός διάλογος, ο οποίος κινείται ανάμεσα στον προφορικό και στο γραπτό λόγο, είναι μία απεικόνιση του πραγματικού διαλόγου και εναρμονίζεται πλήρως με την πεποίθηση, που είχε ο Πλάτων για τη φιλοσοφία. Για τον ίδιο, η φιλοσοφία λογίζεται, ως επί το πλείστον, ως «μάθημα», ήτοι ως η ζωντανή ανταλλαγή επιχειρημάτων, για ζητήματα ζωτικής σημασίας, ανάμεσα στο δάσκαλο και στο μαθητή<sup>52</sup>.

Συνεπώς, με βάση όλα τα παραπάνω προκύπτει το συμπέρασμα ότι, το έργο του Αθηναίου φιλοσόφου, γραμμένο με αυτόν τον τρόπο, θα μπορούσε κάλλιστα να παρομοιαστεί ωςάν ένα έργο τέχνης, έστω και αν πρόκειται για καθαρά φιλοσοφικούς λογικούς διαλόγους. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι, στον «Φαίδρο» ο Σωκράτης τάσσεται αναφανδόν υπέρ του προφορικού λόγου<sup>53</sup>. Επιπρόσθετα, θα πρέπει να τονισθεί ότι, ο Πλάτων, σε κανέναν από τους διαλόγους του, δεν είναι ο ίδιος ομιλητής. Τη θέση του κεντρικού προσώπου καταλαμβάνει πάντοτε ο Σωκράτης, με μόνη εξαίρεση το θεωρούμενο ως τελευταίο έργο του Πλάτωνα, τους «Νόμους»,

---

<sup>49</sup> Σμπιλίρης (2010): 378

<sup>50</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 118

<sup>51</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 227

<sup>52</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 117, 119

<sup>53</sup> Σμπιλίρης (2010): 379

όπου τη θέση του κύριου ομιλητή κατέχει ο «Επισκέπτης από την Αθήνα»<sup>54</sup>. Οπότε, ο Αθηναίος φιλόσοφος, με αυτόν τον τρόπο, κρατά μία απόσταση από τα συγγράμματά του, ενώ, παράλληλα, δεν δεσμεύεται ως προς την αλήθεια των συμπερασμάτων ή ακόμα και την εγκυρότητα των επιχειρημάτων.

Βεβαίως, δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός ότι, πίσω από το πρόσωπο του Σωκράτη βρίσκεται, συχνά, ο ίδιος ο Πλάτων, ο οποίος με αυτό το τέχνασμα εκφράζει τις απόψεις του, ενώ ο «Ανώνυμος Αθηναίος» στους «Νόμους» αποτελεί, επίσης, μία λεπτή μεταμφίεση του ίδιου του Πλάτωνα<sup>55</sup>. Ειδικότερα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, στα πρώτα του έργα ο Πλάτων «σωκρατίζει» με την έννοια ότι, μας μεταφέρει, μέσα από τη συγγραφική του δεινότητα, τις περιλαμβανόμενες σε αυτά απόψεις και θέσεις του δασκάλου του. Αυτό, όμως, αλλάζει στα έργα της ωριμότητας του, όπου θα μπορούσε να ειπωθεί ακριβώς το αντίθετο. Εδώ, ο Σωκράτης «πλατωνίζει», με την έννοια ότι, με τη συμμετοχή του στους πλατωνικούς διαλόγους μας μεταφέρει τις σκέψεις και τις απόψεις του Πλάτωνα, όπως αυτές είχαν διαμορφωθεί εις το διάβα των χρόνων, ανεξαρτήτως της αρχικής σωκρατικής επίδρασης<sup>56</sup>.

Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι, στους περισσότερους πλατωνικούς διαλόγους ο Σωκράτης, ως το κεντρικό πρόσωπο, διαλέγεται με ένα συνομιλητή, του οποίου το όνομα αποτελεί και τον τίτλο του έργου. Εξαίρεση αποτελούν 3 διάλογοι (το «Συμπόσιο», η «Πολιτεία» και οι «Νόμοι»), όπου ο τίτλος τους παραπέμπει στο περιεχόμενό τους, διότι αυτά τα τρία έργα ασχολούνται με θέματα της θεωρητικής και της πρακτικής ζωής. Πιο αναλυτικά, ως τίτλοι χρησιμοποιούνται τις περισσότερες φορές ονόματα επιφανών προσώπων, τα οποία ήταν γνωστά στον Πλάτωνα, αλλά, συνάμα, και στον ευρύτερο πνευματικό χώρο της εποχής του. Ακόμα, στα πλατωνικά έργα υπάρχουν και υπότιτλοι, οι οποίοι λειτουργούν περισσότερο διασαφητικά, αφού με αυτούς αποκαλύπτεται το υπό συζήτηση θέμα και έτσι, εντάσσεται στα φιλοσοφικά είδη, τα οποία ενδιαφέρουν το Πλάτωνα<sup>57</sup>.

Ένα ακόμα γεγονός το οποίο θεωρείται και αυτό άξιο προσοχής είναι ότι, τα πρόσωπα των διαλόγων είναι υπαρκτά, και όχι επινοήσεις του συγγραφέα, ενώ λειτουργούν ως «φορείς επιχειρημάτων», καθώς έχουν φρόνημα, χαρακτήρα και

---

<sup>54</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 349

<sup>55</sup> Easterling-Knox (2000): 636

<sup>56</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 347

<sup>57</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 351

τάσεις, οι οποίες αποκαλύπτονται στο λόγο ή στον αντίλογο, που προσφέρουν<sup>58</sup>. Ωστόσο, ο φιλόσοφος κάνοντας χρήση της λεγόμενης «ποιητικής αδείας» δίνει την ελευθερία στον εαυτό του, ώστε να χρησιμοποιεί τα πρόσωπα, για την εξυπηρέτηση των εκάστοτε σκοπών, που είχε, όταν καταπιανόταν με ένα ζήτημα. Συνεπώς, τα πρόσωπα των διαλόγων στον Πλάτωνα δεν ταυτίζονται με τα δραματικά ή τα ιστορικά δεδομένα τους, αλλά χρησιμοποιούνται από το φιλόσοφο ως «φερέφωνα» του, επειδή εξυπηρετούν κάθε φορά τον ίδιο, ώστε να αναπτύξει ένα θέμα, το οποίο τίθεται υπό συζήτηση<sup>59</sup>.

Στα πλατωνικά έργα η συζήτηση προωθείται με ερωταποκρίσεις, όπου η διδόμενη απάντηση σε ένα τιθέμενο ερώτημα, υπονομεύεται από τα νέα ερωτήματα. Κατά αυτόν τον τρόπο, οι συνομιλητές οδηγούνται σε νέα απάντηση. Ωστόσο, το βάρος της συζήτησης κρατούν δύο πρόσωπα, ενώ τα υπόλοιπα είτε αναμένουν μέχρι να πάρουν το λόγο, είτε είναι βουβά. Χαρακτηριστικό είναι ότι, μεταξύ του κατευθύνοντος τη συζήτηση και του ελεγχόμενου υπάρχει πάντα μεγάλη απόσταση, καθώς το ένα μόνο πρόσωπο είναι ο γνώστης, ήτοι ο δάσκαλος, ο οποίος αναλαμβάνει και το ρόλο του ελέγχοντος. Στο τέλος του διαλόγου υπάρχει, πάντοτε, ο νικητής και ο ηττημένος<sup>60</sup>.

Στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα, ο Σωκράτης είναι αυτός, ο οποίος κατευθύνει τη συζήτηση, ενώ από τον «Παρμενίδη» και μετά είναι αυτός, που, κατά κανόνα, ανοίγει τη συζήτηση. Απουσιάζει εντελώς από τους «Νόμους»<sup>61</sup>. Γύρω από τον Σωκράτη συμπλέκονται άλλες μορφές, όπως είναι πρώτα, οι φίλοι του και οι μαθητές του, οι οποίοι είναι ειλικρινείς, έκπληκτοι, αλλά, συνάμα, και ντροπαλοί, καθώς αντιμετωπίζουν με δέος τον Σωκράτη. Έπειτα, είναι και οι αντίπαλοι, οι οποίοι είναι αρκετά συχνά αυθάδεις, καθώς είναι σίγουροι για τον εαυτό τους και μερικές φορές προστατευτικοί<sup>62</sup>.

Στο σημείο αυτό θα ήταν καλό να αναφέρουμε ότι, ο Πλάτων είναι πολύ επιδέξιος στον τρόπο που χειρίζεται τη γλώσσα, η οποία είναι η καθαρή αττική διάλεκτος, που την διανθίζει με μερικές ποιητικές εκφράσεις. Αυτό γίνεται έκδηλο από το γεγονός ότι, εν πρώτοις χρησιμοποιεί λεξιλόγιο, το οποίο δίνει ψευδώς την αίσθηση του καθημερινού λόγου των μορφωμένων της εποχής, καθώς στους διαλόγους του υπάρχουν ανακόλουθα σχήματα, τρέχον λεξιλόγιο και πλήθος μορίων. Στη συνέχεια,

<sup>58</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 227

<sup>59</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 351-352

<sup>60</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 118-119

<sup>61</sup> Σμπιλίρης (2010): 379

<sup>62</sup> De Romilly (1988): 225

εντούτοις, υψώνεται σε ποιητικό πεζό λόγο, με τη χρήση παρομοιώσεων, μεταφορών, περιφράσεων και εκλεκτού λεξιλογίου. Επίσης, στα έργα του υπάρχουν λέξεις είτε ποιητικές, είτε σύνθετες, είτε παράγωγες, οι οποίες είναι επινοημένες από τον ίδιο ή έχουν παρθεί από μη αττικούς, όπως είναι οι λέξεις σικελικής προέλευσης<sup>63</sup>.

Όσον αφορά το ύφος του Αθηναίου φιλοσόφου, αυτό θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ποικίλο και πολύμορφο, καθώς ο λόγος του Πλάτωνα έχει όλες τις αποχρώσεις, τις οποίες δύναται να πάρει ο ανθρώπινος λόγος, από τη φυσική και ζωντανή έκφραση, ως τη συνειδητά μύχια, σκοτεινή και περίπλοκη<sup>64</sup>. Συνεπώς, ο Πλάτων δικαίως θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ο κορυφαίος τεχνίτης του λόγου, διότι η μορφή και το περιεχόμενο στο έργο του είναι συνταιριασμένα με περισσή δύναμη και μαεστρία.

Ο Πλάτων ξεκίνησε να συγγράφει τα πρώτα του έργα, αμέσως μετά το θάνατο του δασκάλου του Σωκράτη (399π.Χ.). Αυτό είναι και το πιο πιθανό, διότι αναφέρονται στο τέλος του και έχουν χαρακτήρα απολογητικό, καθώς επιζητούν να τον δικαιώσουν και να τονίσουν πόσο άδικη ήταν η καταδίκη του<sup>65</sup>. Ειδικότερα, οι πρώτοι διάλογοι του Πλάτωνα, οι οποίοι αναφέρονται στην αρετή και είναι οι: «Ευθύφρων», «Λάχης», «Λύσις» και «Χαρμίδης», συχνά χαρακτηρίζονται «απορητικοί», διά το λόγο ότι, μέσα από την προσπάθεια αναζήτησης ορισμού, οδηγούν σε απορία, αδιέξοδο, αλλά και αποτυχία να δοθεί μία απάντηση στο εκάστοτε ερώτημα, το οποίο τίθεται κάθε φορά από τον Σωκράτη.

Παρόλο αυτά, οι διάλογοι αυτοί δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ως αρνητικοί, διότι συμβάλλουν στην απεικόνιση του πορτρέτου του Σωκράτη, σκιαγραφούν τη μέθοδο, με την οποία ο φιλόσοφος θα έπρεπε να κινείται, ενώ, παράλληλα, εισάγουν, όσον αφορά την ηθική, μερικές από τις βασικές πίστεις<sup>66</sup>. Επιπρόσθετα, ένα άλλο χαρακτηριστικό γνώρισμα των διαλόγων της νεότητάς του είναι αυτό, που ονομάζουμε «Σωκρατική ειρωνεία». Μια ειρωνεία, εντούτοις, η οποία δεν συνίσταται στον τόνο, με τον οποίο ο Σωκράτης απευθύνεται στους συνομιλητές του, αλλά δηλώνει τον τρόπο με τον οποίο θέτει πάντοτε ερωτήματα, ωσάν να βρίσκεται σε αμηχανία και άγνοια και να περιμένει να διαφωτισθεί<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> Σμπιλίρης (2010): 379

<sup>64</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 230

<sup>65</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 117

<sup>66</sup> Easterling- Knox (2000): 641

<sup>67</sup> De Romilly (1988): 225

Στη συνέχεια, ο Πλάτων αποδεσμεύεται από την σωκρατική επίδραση και μετά από την επιστροφή του από το πρώτο του ταξίδι στην Σικελία και την ίδρυση της Ακαδημίας (η τομή τοποθετείται το 387π.Χ.), ακολουθεί μία ομάδα διαλόγων, όπου προβάλλεται η διαφορά μεταξύ του Σωκράτη και των Σοφιστών, καθώς και η ευεργετική επίδραση, που ασκεί πάνω στους νέους της αθηναϊκής αριστοκρατίας. Οι διάλογοι αυτοί είναι τεχνικότεροι και, από άποψη περιεχομένου, βαθύτεροι, καθώς παρουσιάζουν τις δικές του φιλοσοφικές σκέψεις, ενώ χαρακτηρίζονται ως οι μεγάλοι συστηματικοί διάλογοι της ωριμότητας του Πλάτωνα<sup>68</sup>.

Σε αυτήν ακριβώς τη φάση της συγγραφικής του δραστηριότητας, όπου εντάσσονται τέσσερις σημαντικοί διάλογοι, που είναι οι: «Φαίδων», «Συμπόσιον», «Πολιτεία» και «Φαίδρος», ο Αθηναίος φιλόσοφος αναπτύσσει τη θεωρία των Ιδεών, που κατέχει την κεντρική θέση σε ολόκληρη τη φιλοσοφική διδασκαλία του, καθώς είναι η κύρια ερμηνευτική θεωρία, που ο ίδιος προτείνει, για την κατανόηση του σύμπαντος και της παρουσίας του ανθρώπου, μέσα σε αυτό. Αναλυτικότερα, ο Πλάτων έκανε μία σαφή διάκριση ανάμεσα στον αισθητό και στο νοητό κόσμο. Για αυτόν το λόγο, κεντρική θέση στο όλο σύστημα του, κατέχει η θεωρία ότι, δίπλα στο κόσμο των αισθητών πραγμάτων υπάρχει ο νοητός κόσμος.

Κατά τον Πλάτωνα, ο αισθητός κόσμος δε μπορεί να θεωρηθεί ως ο αληθινός κόσμος, διότι είναι ρευστός και συνεχώς μεταβλητός, και δε μπορεί να γίνει αντικείμενο γνώσης, διά το λόγο ότι, οι αισθήσεις μας είναι εξ' ορισμού υποκειμενικές και, συνάμα, αποτελούν πηγή πλάνης. Αντίθετα, ο νοητός κόσμος, ακριβώς επειδή παραμένει σταθερός, αναλλοίωτος και προσιτός, όχι διά μέσου των αισθήσεων μας, αλλά της νόησής μας, είναι και ο μόνος, που μπορεί να ειπωθεί ότι, είναι ο πραγματικός κόσμος των ειδών ή ιδεών, ήτοι των όντως όντων<sup>69</sup>. Για τον Αθηναίο φιλόσοφο, οι Ιδέες είναι τα αντικείμενα της καθαρής σκέψης και λογίζονται ως οντότητες αυθύπαρκτες, αμετάβλητες και νοητές, από τις οποίες λαμβάνουν την ύπαρξη, αλλά, συνάμα, και την αλήθεια τα αισθητά.

Επιπρόσθετα, βρίσκονται έξω από το χώρο και το χρόνο και έξω από κάθε γέννηση και φθορά, ενώ, ακόμα, είναι απλές και αδιαίρετες<sup>70</sup>. Τέλος, οι πλατωνικές Ιδέες είναι πολλές και διαφορετικές, ήτοι είναι τόσες όσες και τα «κατηγορήματα» ή οι αφηρημένες έννοιες. Άρα, Ιδέες δεν είναι μόνο οι ηθικές αξίες, όπως είναι, για

<sup>68</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 117

<sup>69</sup> Δρακόπουλος (2008): 602

<sup>70</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 121



παράδειγμα, η δικαιοσύνη και η ανδρεία, αλλά και οι μαθηματικές και λογικές έννοιες, όπως είναι το γεωμετρικό σχήμα και η ομοιότητα. Επιπλέον, και τα φυσικά είδη, όπως είναι, για παράδειγμα, το φυτό, το ζώο, ο άνθρωπος ή η φωτιά λογίζονται ως Ιδέες<sup>71</sup>.

Ωστόσο, στο σημείο αυτό πρέπει να τονισθεί ότι, οι Ιδέες είναι τα σταθερά σημεία αναφοράς του νου και άρα, δεν αποσυνδέονται πλήρως από τον αισθητό κόσμο. Για αυτόν το λόγο, η σύνδεση του κόσμου των αισθήσεων με τις Ιδέες καθίσταται πραγματοποιήσιμη με τη «μέθεξι», καθώς τα αισθητά αντικείμενα μετέχουν στις αντίστοιχες Ιδέες και, ταυτόχρονα, μιμούνται τις αντίστοιχες Ιδέες. Οπότε, η σχέση της επιμέρους Ιδέας με το αντικείμενο εμφανίζεται ως παρουσία, κοινωνία, μίμηση και μέθεξι<sup>72</sup>. Ο Πλάτων, εντούτοις, προχωρεί σε μία ιεράρχηση των Ιδεών, καθώς υιοθετεί πλήρως το σωκρατικό πρόταγμα ότι, η αρετή είναι γνώση. Όμως, δέχεται και την αντιστροφή του, ήτοι ότι, η γνώση είναι αρετή<sup>73</sup>.

Στην κορυφή του συστήματος των Ιδεών, ο Πλάτων τοποθετεί την Ιδέα του Αγαθού, που συμπίπτει με την Ιδέα του Θεού (φιλοσοφικός μονοθεϊσμός). Το Αγαθό, λοιπόν, είναι η ανώτερη Ιδέα, αλλά, ταυτόχρονα, θεωρείται και η προϋπόθεση της ύπαρξης και της γνώσης των άλλων Ιδεών, καθώς το Αγαθό βρίσκεται πάνω από την ύπαρξη (το είναι) και η ύπαρξη δε θα είχε λόγο, χωρίς την αγαθότητα<sup>74</sup>. Ως εκ τούτου, ως προς την ιεραρχία και τη δικαιοδοσία το Αγαθό τοποθετείται, όπως αναφέρει, χαρακτηριστικά ο ίδιος, στο έργο του «Πολιτεία» στο 508e-509d, πάνω από τις Ιδέες και βρίσκεται «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»<sup>75</sup>.

Σύμφωνα πάντα με τον Πλάτωνα, ο κόσμος μας θεωρείται διχασμένος, καθώς η πραγματικότητα είναι διττή. Από τη μία πλευρά, υπάρχει ο κόσμος της καθημερινής εμπειρίας, της αίσθησης και της ανθρώπινης γνώμης (της δόξας). Από την άλλη, όμως, πλευρά, υπάρχει ο κόσμος των αιώνιων Ιδεών, της νόησης και της αλήθειας. Η μετάβαση από τον ένα κόσμο στον άλλο είναι ο δρόμος της φιλοσοφίας, όπου απαιτείται σκληρή και αέναη προσπάθεια και κατάλληλη εκπαίδευση, όπως φαίνεται ξεκάθαρα στην «Πολιτεία» στη περίφημη αλληγορία του σπηλαίου<sup>76</sup>. Ωστόσο, όμοια διχασμένος με τον κόσμο είναι, κατά τον Πλάτωνα, και ο άνθρωπος. Ειδικότερα, στο έργο του «Φαίδων» ο Πλάτων αναφέρει ότι, ο άνθρωπος αποτελεί μία ένωση ενός

<sup>71</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 121-122

<sup>72</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 130

<sup>73</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 132

<sup>74</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 226

<sup>75</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 132

<sup>76</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 122-123

θητού σώματος και μίας αθάνατης ψυχής, όπου το σώμα υπόκειται στη διαρκή μεταβολή, ενώ η αθάνατη ψυχή ούσα ασώματη και, συνάμα, αιώνια, βρίσκεται κοντά στις Ιδέες<sup>77</sup>.

Συνεπώς, η ανθρώπινη ψυχή έχει τη δυνατότητα να έρθει σε άμεση επαφή με τις Ιδέες. Όμως, στον κόσμο των Ιδεών φτάνει η ανθρώπινη ψυχή ευκολότερα, όταν απαλλαγεί από το βάρος του σώματος. Βεβαίως, αυτό μπορεί να πραγματοποιηθεί στην επίγεια ζωή, μόνο αν η ανθρώπινη ψυχή οδηγηθεί στη γνώση, χρησιμοποιώντας τη νόηση. Αυτή η γνώση, η οποία στηρίζεται στις Ιδέες, πηγάζει από την πλατωνική «ανάμνηση». Ειδικότερα, ο κόσμος των Ιδεών, σύμφωνα πάντα με τον Αθηναίο φιλόσοφο, υπάρχει σε έναν υπερουράνιο τόπο, για τον εαυτό του, και γίνεται αντιληπτός, μόνο με τη νόηση. Η ψυχή, όμως, στη προϋπαρξή της, όταν δεν ήταν ενσαρκωμένη, αντίκρισε εκεί τις Ιδέες. Για αυτόν ακριβώς το λόγο, κάθε μάθηση και γνώση θεωρείται ανάμνηση, αφού η ψυχή βλέποντας τα αισθητά, θυμάται με τη νόηση τις Ιδέες<sup>78</sup>. Επομένως, η ανάβλεψη πραγματοποιείται με μία διαδικασία βαθμιαίας ανάμνησης των λησμονηθέντων γνώσεων της ψυχής.

Στο έργο του «Πολιτεία» ο Πλάτων, ωστόσο, προχωρεί και σε μία νέα διάκριση, καθώς πιο σημαντική από την αντίθεση σώματος και ψυχής, είναι η αντίθεση ανάμεσα στα μέρη της ίδιας της ανθρώπινης ψυχής. Η ψυχή, για τον Αθηναίο φιλόσοφο, θεωρείται μια πολύπλοκη ενότητα, αφού διαθέτει διαφορετικά μέρη, αλλά και διαφορετικές παρορμήσεις, καθώς όλοι οι άνθρωποι διαθέτουν αισθητηριακές παραστάσεις, συναισθήματα και τουλάχιστον μία βασική δυνατότητα κρίσης. Εντούτοις, λίγοι άνθρωποι είναι αυτοί, οι οποίοι θα καταφέρουν να αφιερωθούν στο δρόμο της νόησης. Άρα, ο αγώνας στην ουσία δεν τελείται ανάμεσα στην ψυχή και στο σώμα, αλλά, τουναντίον, ανάμεσα σε αντίθετες δυνάμεις της ίδιας της ψυχής<sup>79</sup>.

Ειδικότερα, η ψυχή του ανθρώπου διαιρείται σε τρία μέρη. Το πρώτο, το οποίο θεωρείται και το κατώτερο μέρος της ψυχής, είναι το «ἐπιθυμητικόν», ήτοι το αισθησιακά επιθυμητό, και θεωρείται η έδρα των ηδονών και γενικά των κάθε είδους επιθυμιών. Το δεύτερο ονομάζεται «θυμοειδές» και είναι το συναισθηματικό μέρος της ψυχής, το οποίο περικλείει το συναίσθημα και τη βούληση, ήτοι είναι η έδρα του πάθους. Τέλος, το τρίτο είναι το «λογιστικόν», ήτοι το αθάνατο μέρος της ψυχής μας,

---

<sup>77</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 123

<sup>78</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 226

<sup>79</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 124

το οποίο στεγάζει την ορθή κρίση, αλλά και το λογικό. Το ουσιαστικό για την ψυχή είναι το «λογιστικόν», δηλαδή ο νους.

Όμως, τα τρία αυτά μέρη της ψυχής βρίσκονται σε ακατάπαυστη διαμάχη, με κυρίαρχη την αντίθεση του «λογιστικού» και του «επιθυμητικού», δηλαδή την αντίθεση φρόνησης και ηδονής. Για αυτόν το λόγο, η σωστή ζωή, αλλά και η κατάκτηση της ευδαιμονίας εξαρτάται πλήρως από την εναρμόνιση των μερών της ψυχής του ανθρώπου, που γίνεται εφικτή και, άρα, υλοποιήσιμη με την ηγεμονία του «λογιστικού» στα άλλα δύο κατώτερα μέρη της ψυχής<sup>80</sup>. Στα τρία αυτά μέρη της ψυχής αντιστοιχούν και τρεις βασικές αρετές που είναι: η σωφροσύνη στο «ἐπιθυμητικόν», η ανδρεία στο «θυμοειδές» και η σοφία στο «λογιστικόν» και χαρακτηρίζουν τον ενάρετο βίο.

Ωστόσο, σε όλες τις δυνάμεις της ψυχής πρέπει να προστεθεί ότι, αναφέρεται και μία τέταρτη αρετή, η δικαιοσύνη, η οποία αντιστοιχεί στην ισορροπία του συνόλου και, άρα, αποτελεί την αρμονική ενότητά τους<sup>81</sup>. Συνεπώς, με βάση όλα τα παραπάνω καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι, δίκαιος άνθρωπος για τον Πλάτωνα είναι αυτός, ο οποίος έχει καταφέρει να επιβληθεί στις επιθυμίες του και έχει κατευνάσει τα πάθη του και, τοιουτοτρόπως, έχει κατορθώσει να ανοίξει το δρόμο, για την επικοινωνία του αθάνατου μέρους της ψυχής του με τις Ιδέες.

Παρόλο αυτά, αρωγός διά να επιτευχθεί αυτή η επικοινωνία, εκτός από ένα φωτισμένο δάσκαλο και μία οργανωμένη πολιτεία, είναι και ο έρωτας, που θεωρείται η πιο ισχυρή και η πιο πολύπλοκη ανθρώπινη επιθυμία. Ειδικότερα, στο διάλογο του «Συμπόσιον» στο 204b, αναφέρει ότι, η σοφία ανήκει στα ωραιότερα πράγματα και ότι, ο έρωτας, που για τον Αθηναίο φιλόσοφο θεωρείται ένας δαίμων, είναι έρωτας προς το ωραίο. Οπότε, κατ' ανάγκην ο Έρωτας είναι φιλόσοφος και ως φιλόσοφος κινείται ανάμεσα στη σοφία και την αμάθεια. Έτσι, η ερωτική έλξη, η οποία ξεκινά ως ένα άλογο πάθος, έχει τη δυνατότητα να μετασχηματιστεί σε ένα είδος θεϊκής μανίας, που ωθεί τον άνθρωπο προς την ένωση με τις Ιδέες<sup>82</sup>.

Όμως, στο σημείο αυτό θα ήταν καλό να αναφέρουμε ότι, ο Αθηναίος φιλόσοφος στο διάλογο του «Πολιτεία», όπου εξετάζεται η δικαιοσύνη, η οποία πραγματώνεται στην πολιτεία, πλάθει με τη φαντασία του μία ιδεώδη πολιτεία, η οποία αποτελείται από τρεις τάξεις πολιτών, όπως ακριβώς από τρία μέρη αποτελείται και η ανθρώπινη

<sup>80</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 124-125

<sup>81</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 227

<sup>82</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 125

ψυχή. Έτσι, στο «έπιθυμητικόν» αντιστοιχεί η τάξη των δημιουργών, ήτοι η τάξη των γεωργών, των τεχνιτών και των επαγγελματιών, στο «θυμοειδές» η πολεμική τάξη των φυλάκων και στο «λογιστικόν» η τάξη των φιλοσόφων-αρχόντων<sup>83</sup>. Οπότε, δίκαιη πολιτεία είναι αυτή, η οποία έχει βρει την ισορροπία ανάμεσα στις τρεις βασικές ομάδες των πολιτών της.

Συνοψίζοντας την αναφορά μας στη θεωρία των ιδεών, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι, οι πλατωνικές Ιδέες προέκυψαν από την αδήριτη ανάγκη να δοθεί μία ικανοποιητική απάντηση, απέναντι στον ηθικό σχετικισμό των σοφιστών. Για αυτόν ακριβώς το λόγο, οι κατεξοχήν Ιδέες είναι ηθικές αξίες. Οπότε, ο Αθηναίος φιλόσοφος θέτει ως απόλυτα κριτήρια την Δικαιοσύνη, την Ανδρεία, την Ευσέβεια, την Σωφροσύνη και πάνω από όλες το Αγαθό, που θεωρείται η Ιδέα, η οποία συνοψίζει το γένος των αρετών. Επομένως, ο Πλάτων, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι, προτίμησε να διαιρέσει την πραγματικότητα σε δύο ανεξάρτητα βασίλεια, ώστε να μην πλανάται η σύγχυση της φιλοσοφίας με τη σοφιστική. Εξάλλου, οι «απόκοσμες» Ιδέες προτάθηκαν, έχοντας ως μόνο τέλος να λύσουν τα προβλήματα, τα οποία απασχολούν τον κόσμο, και που είναι προβλήματα οριοθέτησης της φιλοσοφίας, αλλά, συνάμα, και προβλήματα καθαρά πολιτικά. Οπότε, για παράδειγμα, κατά τον Πλάτωνα, Δίκαιη πολιτεία είναι αυτή, η οποία υλοποιεί την Ιδέα της Δικαιοσύνης<sup>84</sup>.

Συνεπώς, οι πλατωνικές Ιδέες εκφράζουν το «ὄντως ὄν», καθώς προσφέρουν το κριτήριο της αλήθειας και λειτουργούν ως μέγιστες ηθικές αξίες. Έτσι, οι Ιδέες συνδέονται με τα μεγάλα πεδία των ανθρώπινων ενδιαφερόντων, όπως είναι η Γνωσιολογία, η Οντολογία και η Ηθική. Άρα, η εφαρμογή της θεωρίας των Ιδεών σε κάθε τομέα του επιστητού, είναι ζητούμενο για τον Πλάτωνα, επειδή οδηγεί τον άνθρωπο στην ευδαιμονία. Ωστόσο, γνωρίζοντας ο ίδιος πόσο δύσκολο είναι να επιτευχθεί αυτό από την πλειονότητα των ανθρώπων, δείχνει συμβιβασμένος με την ιδέα ότι, η αληθινή φιλοσοφία είναι τελικά υπόθεση ολίγων ανθρώπων<sup>85</sup>.

Έπειτα από την περίοδο της ωριμότητας, υπάρχει μία τρίτη και τελευταία ομάδα διαλόγων, η οποία ξεκινάει για τον Αθηναίο φιλόσοφο, μετά την επιστροφή του από το δεύτερο ταξίδι του στην Σικελία το 367π.Χ.. Εδώ, συναντάμε τους μεταγενέστερους διάλογους της γεροντικής του ηλικίας, οι οποίοι χαρακτηρίζονται ως οι μεγάλοι διαλεκτικοί διάλογοι του Πλάτωνα. Σε αυτήν τη γεροντική φάση της

<sup>83</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 224

<sup>84</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 127-128

<sup>85</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 133

πλατωνικής φιλοσοφίας, που προετοιμάζεται από τους μεταβατικούς διαλόγους «Θεαίτητο» και «Παρμενίδη» και εκτίθεται στον «Σοφιστή», στον «Πολιτικό», στον «Τίμαιο», στον «Κριτία», στον «Φίληβο» και στους «Νόμους», οι διάλογοι έχουν περισσότερο ενδιαφέρον ως φιλοσοφία, από ότι ως λογοτεχνία. Αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι, σε αυτά τα έργα, αν και συνεχίζουν να περιέχουν αξιομνημόνευτες εικόνες και αναλογίες, ο τόνος τώρα γίνεται λιγότερο ποικίλος, ενώ η γραφή προοδευτικά θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως περισσότερο επιτηδευμένη, καθώς, για παράδειγμα, στον «Σοφιστή» ο Πλάτων άρχισε να αποφεύγει τη χασμωδιά<sup>86</sup>.

Τέλος, σε αυτήν την ύστερη συγγραφική του περίοδο, ο Πλάτων αποφασίζει να στραφεί στην κοσμολογία και στη φυσική, αναιρώντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, στην πράξη την περιφρόνηση του προς τα φαινόμενα. Ειδικότερα, η πλατωνική φιλοσοφία τώρα γίνεται λιγότερο «απόκοσμη» και το δυνητικό της ακροατήριο διευρύνεται, καθώς, στα τελευταία του έργα, ο αναγνώστης μπορεί να εντοπίσει κάποια αλλαγή στάσης. Οπότε, ενώ στα έργα της μέσης περιόδου ο Πλάτων έδειχνε απόλυτα παραδομένος στην άποψη ότι, η αληθινή φιλοσοφία απευθύνεται σε μία μικρή μειοψηφία ανθρώπων, τώρα στα έργα του φαίνεται ο τρόπος σκέψης του, που έχει μετεξελιχθεί.

Επί παραδείγματι, στον «Τίμαιο» ο Πλάτων στρέφει το ενδιαφέρον του στο φυσικό κόσμο, τον οποίο τόσο ο ίδιος όσο και ο Σωκράτης είχαν περιφρονήσει, και υιοθετεί το μυθικό τρόπο σκέψης, για να εξιστορήσει τη δημιουργία του κόσμου από ένα γεωμέτρη θεό. Επίσης, στον «Φίληβο», διατηρεί την άποψη ότι, η σωστή ζωή συνίσταται σε ένα αρμονικό κράμα φρόνησης και ηδονής. Τέλος, στο έσχατο έργο του, που είναι οι «Νόμοι», η ηθική και πολιτική τάξη δεν ανατίθεται στον πεφωτισμένο φιλόσοφο-βασιλέα, αλλά σε ένα συνετό και προνοητικό νομοθέτη<sup>87</sup>.

Άρα, με βάση όλα τα προαναφερθέντα για τη φιλοσοφική διδασκαλία του Πλάτωνα, μπορούμε να εξαγάγουμε το συμπέρασμα ότι, σε κανένα από τα συγγράμματα του Πλάτωνα, δεν παρουσιάζεται μία ολοκληρωμένη έκθεση της θεωρίας των Ιδεών. Αντιθέτως, βρίσκουμε διάσπαρτες αναφορές σε αυτή, σε διάφορους διαλόγους της μεσαίας και της όψιμης συγγραφικής του περιόδου. Η πλήρης ανάπτυξη της θεωρίας φαίνεται ότι γινόταν στις προφορικές παραδόσεις της Ακαδημίας, τις λεγόμενες «άγραφες διδασκαλίες» του Πλάτωνα, όπως μαρτυρεί ο

---

<sup>86</sup> Easterling-Knox (2000):649

<sup>87</sup> Ζωγραφίδης-Κάλφας (2013): 133-135

σπουδαίος μαθητής του, ο Αριστοτέλης στα «Φυσικά» στο Δ 209b15: «ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγραφοῖς δόγμασιν»<sup>88</sup>.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να γίνει μία μνεία και στο μύθο, ο οποίος χρησιμοποιείται σε ευρεία έκταση από τον Πλάτωνα στους διαλόγους του, είτε με διασκευές μύθων, οι οποίοι ήταν ήδη γνωστοί, είτε με δικά του δημιουργήματα. Εξάλλου, ο ίδιος διέκρινε τη μεγάλη σημασία, που έχει για την όλη διαδικασία της γνώσης. Ειδικότερα, τους μύθους τους χρησιμοποιούσαν κυρίως οι σοφιστές, σχεδόν ισότιμα με το λόγο<sup>89</sup>. Οπότε, δεν επινόησε ο Πλάτων αυτό το λογοτεχνικό είδος. Ωστόσο, τον πήρε από την παράδοση και του έδωσε μορφολογικά χαρακτηριστικά, ενώ, ταυτόχρονα, τον εμπλούτισε με περιεχόμενο, που συχνά τον φέρνει κοντά στην φιλοσοφική αναζήτηση της αλήθειας<sup>90</sup>.

Επομένως, ο Αθηναίος φιλόσοφος χρησιμοποιεί το μύθο ως μία μέθοδο προσέγγισης της αλήθειας, εκεί όπου η συλλογιστική διαδικασία, αλλά και η επιστημονική μελέτη έχουν εξαντλήσει τις όποιες δυνατότητες τους, και δεν μπορούν να συνεχίσουν. Άρα, με το μύθο ο Πλάτων προσπαθεί να εξωτερικεύσει το μυστικισμό του, καθώς, επίσης, και τις μεγαλύτερες και λεπτότερες συλλήψεις του νου του. Έτσι, ο μύθος επιστρατεύεται, όταν συζητούνται κυρίως μεταφυσικά ζητήματα. Αυτά είναι είτε χρονικά, ήτοι ζητήματα, που αναφέρονται στην αρχή του κόσμου ή στη δημιουργία του ανθρώπου ή ασχολούνται με τη μετά το θάνατο ζωή, είτε τοπικά, δηλαδή ζητήματα, που ασχολούνται με όσα βρίσκονται πάνω, στο ουράνιο στερέωμα, αλλά και πάνω από αυτό, ή στα έγκατα της γης, ή ακόμα και σε περιοχές του κόσμου, οι οποίες δεν είχαν εξερευνηθεί ως την εποχή, που ζούσε ο Πλάτων<sup>91</sup>.

Ως προς τη γλώσσα και το ύφος των μύθων του Αθηναίου φιλοσόφου, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι, στους πρώτους του μύθους παρωδεί τους σοφιστικούς μύθους και το ιωνικό αφηγηματικό ύφος (π.χ.: «Πρωταγόρας»). Ωστόσο, στους μύθους των έργων της ωριμότητας του, το ύφος είναι καθαρά προσωπικό και ποιητικό, ενώ η γλώσσα γίνεται μυστηριακή, χρησιμοποιώντας πολλές προσωποποιήσεις και αντιθέσεις (π.χ.: η αλληγορία του σπηλαίου στην «Πολιτεία»)<sup>92</sup>. Κατά συνέπεια, ο μύθος για τον Πλάτωνα είναι η προσπάθεια του για

<sup>88</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 147

<sup>89</sup> Σπυρόπουλος (2004): 89

<sup>90</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 229

<sup>91</sup> Σπυρόπουλος (2004): 90

<sup>92</sup> Δρακόπουλος (2008): 620

τη σύλληψη, αλλά και την απεικόνιση του υπερλογικού. Έτσι, λειτουργεί συμπληρωματικά στο λόγο, καθώς ο μύθος στον Πλάτωνα αποτελεί έργο, το οποίο είναι ακατόρθωτο να έρθει εις πέρας από το λόγο<sup>93</sup>.

Στη παρούσα διπλωματική εργασία θα ασχοληθώ και θα προσπαθήσω να αναλύσω τις απόψεις, που έχει ο Πλάτων, ο μέγας αυτός φιλόσοφος, για την ψυχή, όπως τις έχει διατυπώσει στους μύθους του, οι οποίοι, κατά την ταπεινή μου άποψη, είναι από τις ωραιότερες σελίδες, που έχει να επιδείξει η παγκόσμια μυστική φιλολογία εις το διάβα των αιώνων. Ειδικότερα, θα γίνει μία μελέτη της ψυχής, ειδομένη μέσα από τον πλατωνικό μύθο τριών, εκ των ωραιότερων διαλόγων του Πλάτωνα, που είναι, κατά χρονολογική σειρά, το «Συμπόσιον ή Περί έρωτος» με τόν έρωτος έπαινο τής Διοτίμας, η «Πολιτεία ή Περί δικαίου» με το δαχτυλίδι του Γύγη, την αλληγορία του σπηλαιού και τον εσχατολογικό μύθο του Ηρός και ο «Φαίδρος ή Περί καλού» με τον πρώτο λόγο και την παλινωδία του Σωκράτη, όπου υπάρχει ο μύθος του ιπτάμενου άρματος της ψυχής.

---

<sup>93</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 229

## 2) ΣΥΜΠΟΣΙΟ: ΕΡΩΤΟΣ ΕΠΑΙΝΟΣ ΔΙΟΤΙΜΑΣ

Το «Συμπόσιο», το οποίο ήδη από την αρχαιότητα θεωρήθηκε ως ένα από τα σπουδαιότερα συγγράμματα του Πλάτωνα, πήρε σάρκα και οστά την εποχή της βιολογικής του ακμής, ήτοι λίγο μετά το 385π.Χ., και ανήκει στα έργα της ώριμης περιόδου του συγγραφέως<sup>94</sup>. Ο διάλογος αυτός έχει τη μορφή του δράματος εξιστορημένου σε πλάγιο λόγο<sup>95</sup>. Αφηγητής είναι ο Απολλόδωρος ο Φαληρέας, φίλος του Σωκράτη, ο οποίος εξιστορεί από δεύτερο χέρι το συμπόσιο, προς τιμήν του νεαρού ποιητή Αγάθωνα, ο οποίος εορτάζει το πρώτο βραβείο, που απέσπασε στους δραματικούς αγώνες στα Λήναια, με την πρώτη του τραγωδία. Το γεγονός αυτό συνέβη το 416π.Χ.<sup>96</sup>.

Ειδικότερα, ο Απολλόδωρος, ο οποίος λόγω ηλικίας, ήταν πολύ νέος τότε, δεν ήταν παρών στο συμπόσιο του Αγάθωνα, γνωρίζει, όπως διαβάζουμε στον πρόλογο του έργου, τα συμβάντα από τη μαρτυρία ενός από τους συμπότες, του Αριστόδημου<sup>97</sup>. Συνεπώς, ο δραματικός χρόνος του έργου τοποθετείται τριάντα χρόνια πριν από τη συγγραφή του. Όπως παρατηρούμε και από τον υπότιτλο του έργου «Περί έρωτος» (για τον έρωτα), το κύριο θέμα του διαλόγου είναι ο έπαινος του έρωτα και η δύναμή του. Εξάλλου, ο σκοπός του Πλάτωνα, όταν έγραφε το «Συμπόσιο», ήταν να διερευνηθεί στην ουσία το φαινόμενο έρωτος, καθώς, επίσης, και η λειτουργία του στην ανθρώπινη ζωή, όπως το δηλώνει ρητά, εκτός από τον υπότιτλο, και η προλογική του φράση «περί τῶν ἐρωτικῶν λόγων» (για το θέμα του έρωτα) στο 172b<sup>98</sup>.

Οπότε, στο «Συμπόσιο», έπειτα από το δείπνο, συμφωνείται, ύστερα από πρόταση του ιατρού Ερυξίμαχου, να εκφωνήσει ο καθένας, από τους παρευρισκομένους, ένα λόγο εγκωμιαστικό του θεού Έρωτα. Άξιο προσοχής είναι το γεγονός ότι, οι συνομιλητές αντιμετωπίζουν τον έρωτα από διαφορετική οπτική γωνία, ανάλογα με το χαρακτήρα, την παιδεία, το επάγγελμα και τα ενδιαφέροντά τους<sup>99</sup>. Ως εκ τούτου, στους πέντε πρώτους λόγους, οι οποίοι επαινούν τον έρωτα και αποτελούν το πρώτο μέρος του «Συμποσίου», εκτίθενται οι απόψεις, οι οποίες ήταν ευρέως διαδεδομένες

---

<sup>94</sup> Τσοκάκη (2005): 12

<sup>95</sup> Taylor (2003): 251

<sup>96</sup> Σπυρόπουλος (2004): 22-23

<sup>97</sup> Taylor (2003): 251

<sup>98</sup> Σπυρόπουλος (2004): 31

<sup>99</sup> Σπυρόπουλος (2004): 63-64



στην Αθήνα, στις αρχές του 4<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., ήτοι αυτές που είχαν απήχηση την εποχή του Πλάτωνα.

Ωστόσο, στο δεύτερο μέρος του «Συμποσίου», όπου δεσπόζει ο λόγος του Σωκράτη, ο οποίος εκθέτει τις απόψεις του περί έρωτος διηγούμενος μία συζήτηση, που είχε με μία σοφή γυναίκα από την Μαντίνεια, την μάντισσα Διοτίμα, η οποία του αποκάλυψε τη φύση του έρωτα, ο Πλάτων παραθέτει τη δική του αλήθεια, δηλαδή τις δικές του απόψεις για το υπό συζήτηση θέμα<sup>100</sup>. Επίσης, στο δεύτερο μέρος υπάρχει και ο Σωκράτους έπαινος του Αλκιβιάδη. Έτσι, ο έρωτας, στη αρχή, αντιμετωπίζεται, από τον Φαίδρο και τον Πausανία, ως κοινωνικός θεσμός, στη συνέχεια, από τον Ερυξίμαχο και τον Αριστοφάνη, ως φυσικό φαινόμενο, για να καταλήξει, στο τέλος, με το λόγο του Αγάθωνα και του Σωκράτη, ήτοι το λόγο της Διοτίμας, να αντιμετωπίζεται ως ψυχικό φαινόμενο<sup>101</sup>.

Συνεπώς, ο Πλάτων μετά από πολλούς έξυπνους, αλλά τεχνητούς λόγους, οι οποίοι αποτελούν και τη μη-φιλοσοφική προσέγγιση της θεωρητικής συζήτησης με θέμα το φαινόμενο έρωτος, παρουσιάζει το λόγο των Σωκράτη-Διοτίμας, όπου, σύμφωνα με τον Αθηναίο φιλόσοφο, είτε τον αληθέστερο λόγο η φιλοσοφία<sup>102</sup>. Πιο αναλυτικά, ο Σωκράτης στο λόγο του ισχυρίζεται ότι, οδηγήθηκε στην κατανόηση των πραγματικών μυστηρίων του έρωτα από την Διοτίμα, η οποία ήταν ιέρεια και προφήτισσα από την Μαντίνεια. Για αυτόν το λόγο και αναφέρει ότι, θα εξιστορήσει ότι είχε ακούσει από εκείνη. Με αυτόν τον τρόπο, ο Πλάτων αποφεύγει να θέσει το πρόβλημα του έρωτος σε ένα υπαρκτικό-ιστορικό πρόσωπο, όπως είναι ο Σωκράτης, αφού κάτι τέτοιο θα απέκλειε την απολυτότητά του<sup>103</sup>.

Αντίθετα, η μάντισσα Διοτίμα, που θεωρείται ένα πρόσωπο, το οποίο κινείται ανάμεσα στην πραγματικότητα και στη μυθοπλασία, εμπνέει το δέοντα σεβασμό και ασκεί την υποβολή, χάρη στην πληρότητα και στο πνευματικό βάθος της διδαχής της, αλλά και χάρη στην παιδαγωγική της δεξιότητα και στη δύναμη της μαντικής της<sup>104</sup>. Οπότε, η εγκυρότητα των απόψεων, που ενέπνεε η προσωπικότητά της, διευκολύνει τον Πλάτωνα να της αναθέσει το διττό ρόλο του διαλεκτικού διανοητή (τελέου σοφιστοῦ) και συνάμα του ιεροφάντη των μυστηρίων στο τελευταίο μέρος, το οποίο είναι και το αποκορύφωμα της διδαχής της. Αυτό βέβαια γίνεται από τον Πλάτωνα,

---

<sup>100</sup> Σπυρόπουλος (2004): 64-65

<sup>101</sup> Σπυρόπουλος (2004): 65

<sup>102</sup> Σπυρόπουλος (2004): 78

<sup>103</sup> Νιάρχος (2003): 28

<sup>104</sup> Σπυρόπουλος (2004): 460

καθώς ο απόλυτα δογματικός και συγγενικός της μυστηριακής αποκάλυψης χαρακτήρας της έκθεσής της δεν ταιριάζει καθόλου στον σωκρατικό τρόπο προσέγγισης των θεμάτων, με τον οποίο έχουμε εξοικειωθεί.

Οπότε, αυτή η υπέρ-λόγον αποκάλυψη γίνεται πιο υποβλητική και πιο πειστική ειπωμένη από την Διοτίμα, από ότι θα ήταν από τον Σωκράτη<sup>105</sup>. Συνεπώς, η Διοτίμα, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι, αντιπροσωπεύει το κατ' εξοχήν μυστικό στοιχείο του πλατωνισμού, καθώς η διήγηση της είναι ένα κράμα αλληγορίας, μύθου και φιλοσοφίας<sup>106</sup>. Ωστόσο, στο σημείο αυτό θα πρέπει να λεχθεί ότι, στον έρωτος έπαινο της Διοτίμας ο διάλογος, που αναφέρει ο Σωκράτης ότι έκανε με την Διοτίμα, είναι ουσιαστικά μία συνομιλία του δυσπόστατου Σωκράτη με την ίδια του την ψυχή, ήτοι του Σωκράτη, που μαθαίνει και εν συνεχεία διδάσκει και αποκαλύπτει. Άρα, η μαντινική ξένη μπορεί να θεωρηθεί ως η ενσάρκωση του υπερλογικού στοιχείου, που βρίσκουμε πιο πολύ στη ζωή, παρά στη σκέψη του Σωκράτη<sup>107</sup>.

Ειδικότερα, όπως προανέφερε στο λόγο του ο Αγάθων και συνομολόγησε με τον Σωκράτη στη διαλεκτική εξέταση του πρώτου από το δεύτερο στο 199c-201c, ο έρωσ ισοδυναμεί με την επιθυμία και ως αντικείμενο του όποιου πόθου δεν είναι πια ένα πρόσωπο, αλλά μία ποιότητα, που συνίσταται απαρέγκλιτα σε κάτι ακόμα ανεπίτευκτο ή αναπόκτητο<sup>108</sup>. Έχοντας αυτό ως δεδομένο, σύμφωνα πάντα με το συλλογισμό του Σωκράτη και του Αγάθωνα, όταν παραδεχόμαστε ότι, ο έρωσ είναι έρωσ κάλλους, ήτοι έρωτας των ωραίων πραγμάτων, είναι σαν να παραδεχόμαστε ότι, ο έρωσ δεν έχει αποκτήσει ακόμα το κάλλος, αλλά το επιζητεί. Επιπρόσθετα, παραδεχόμαστε ότι, το ωραίο (το καλόν) δεν μπορεί να μην είναι και αγαθόν.

Κατά συνέπεια, προκύπτει το συμπέρασμα ότι, ο έρωσ δεν έχει αρετή και δεν κατέχει το αγαθόν<sup>109</sup>. Και σε αυτό ακριβώς το σημείο, έχοντας πάρει την απόσπαση της συναίνεσης του Αγάθωνα ότι, στον Έρωτα του λείπουν τα ωραία και τα αγαθά, ο Σωκράτης είναι καθ' όλα έτοιμος να ξεκινήσει τον δικό του έρωτος έπαινον, μέσα από τη διδαχή της Διοτίμας. Παρόλο αυτά, διά να κατανοήσουμε καλύτερα το λόγο της Διοτίμας και τους σκοπούς, που ώθησαν τον Πλάτωνα να συγγράψει το «Συμπόσιο», θα πρέπει να καταστεί σαφές ότι, ο μόνος έρωσ, ο οποίος αξίζει τους επαίνους και τα εγκώμια μας, είναι ένας ανοδικός έρωτας, προχώρημα της ψυχής, ο

---

<sup>105</sup> Σπυρόπουλος (2004): 448-449

<sup>106</sup> Νιάρχος (2003): 28

<sup>107</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 224

<sup>108</sup> Taylor (2003): 266

<sup>109</sup> Σπυρόπουλος (2004): 373

οποίος επιθυμεί και αναζητεί κάποιο καλό, που βρίσκεται υψηλότερά της. Όμως, αυτό το προχώρημα της ψυχής οφείλει να έχει ως αρχή τη γνώση ότι, υπάρχει κάτι, που ποθούμε με όλο μας το είναι, αλλά δεν το έχουμε αποκτήσει ακόμα<sup>110</sup>.

Πιο συγκεκριμένα, στον πρόλογο της ομιλίας του (201d-e) ο Σωκράτης, αφού αποδώσει τις απόψεις περί έρωτος, που θα αναπτύξει, στην Διοτίμα, δηλώνει ότι, σε πρώτη φάση θα κάνει λόγο για τη φύση του έρωτα και έπειτα, για τα έργα του. Έτσι, σε ότι αφορά την ουσία του έρωτα, η Διοτίμα και μαζί με αυτήν και ο Σωκράτης συμφωνούν ότι, ο έρωτας δεν είναι ούτε ωραίος, ούτε αγαθός. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι είναι κακός ή άσχημος, διότι ανάμεσα σε αυτά τα άκρα υπάρχει ένα ενδιάμεσο στάδιο, όπως ακριβώς συμβαίνει και μεταξύ της απόλυτης άγνοιας και της ολοκληρωμένης γνώσης, όπου υπάρχει η ενδιάμεση κατάσταση, που είναι η ὀρθή δόξα (202a)<sup>111</sup>. Επιπρόσθετα, το ίδιο συμβαίνει και μεταξύ της αρετής και της κακίας, όπου υφίσταται πάλι κάτι το ενδιάμεσο, όπως συμβαίνει και μεταξύ της ομορφιάς και της ασχήμιας, όπου πάλι υπάρχει κάτι ανάμεσα σε αυτά τα δύο<sup>112</sup>.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να αναφέρουμε ότι, από εδώ και πέρα ο Πλάτων προχωρεί στην ανάλυση του έρωτα ως ψυχικού γεγονότος και καταφεύγει στην περιοχή της μυθικής σκέψης, καθώς ο μετά λόγου γνώσεως ορισμός του έρωτα έφτασε στα όρια του<sup>113</sup>. Οπότε, αυτή η επιμονή της Διοτίμας στην ανάλυση της έννοιας του μεταξύ, εξηγείται από το γεγονός ότι, θα τη βοηθήσει να μεταφερθεί από τη διαλεκτική στο πεδίο της μυθολογίας, με σκοπό να απαντήσει στο ερώτημα τι είναι ο Έρωτας: Θεός ή θνητός<sup>114</sup>. Έτσι, σύμφωνα με την Διοτίμα, ο έρωτας δε μπορεί να είναι Θεός, καθώς η έννοια θεός προϋποθέτει την μόνιμη κατοχή εκείνου ακριβώς του αγαθού, που ο έρωτας στερείται, αφού, όπως έχει γίνει ήδη αποδεκτό, το επιθυμεί, και είναι η ομορφιά και η καλοσύνη.

Ωστόσο, αυτή η έλλειψη δεν σημαίνει ότι, ανήκει υποχρεωτικά στους θνητούς. Τουναντίον, επιστρατεύοντας εκ νέου η Διοτίμα τη θεωρία του μεταξύ, αποκαλύπτει ότι, ο Έρωτας είναι κάτι μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Πιο συγκεκριμένα, είναι ένας δαίμων και μάλιστα μέγας, που λειτουργεί ως μεσάζων στις ποικίλες σχέσεις, ανάμεσα σε θεούς και ανθρώπους (202d-e)<sup>115</sup>. Αυτή η φύση του έρωτα, ήτοι η δυαδική του κατάσταση, ερμηνεύεται από το μύθο της καταγωγής του έρωτα, ο

---

<sup>110</sup> Taylor (2003): 266-267

<sup>111</sup> Taylor (2003): 269

<sup>112</sup> Σπυρόπουλος (2004): 451

<sup>113</sup> Σπυρόπουλος (2004): 69

<sup>114</sup> Σπυρόπουλος (2004): 451

<sup>115</sup> Νιάρχος (2003): xxvii-xxviii

οποίος θα σταθεί επικουρικά, ώστε να δώσει η Διοτίμα όλη την φιλοσοφική πληρότητα στην ανάλυσή της. Εδώ, θα ήταν καλό να γίνει μία μνεία στο γεγονός ότι, ο Πλάτων πλάθοντας ένα γενεαλογικό μύθο, μία θεογονία ή καλύτερα δαιμονολογία, με σκοπό να εξηγήσει την αντιφατικότητα του Έρωτα, μιμείται τις θεογονίες<sup>116</sup>.

Σύμφωνα με το μύθο (203b-204c) ο Έρωτας είναι καρπός της ιδιοτελούς συνεύρεσης της νεαρής ζητιάνας, της Πενίας («ένδειας»), με τον θεό Πόρο («αφθονία»), το υιό της Μήτιδος («ευφυΐας»). Η σύλληψη του πραγματοποιήθηκε στον ουρανό την ημέρα, που γεννήθηκε η Αφροδίτη. Χάρη σε αυτήν του την καταγωγή, ο Έρωτας κληρονόμησε γνωρίσματα και του ενός γονέα και του άλλου. Σαν τη μητέρα του, που είναι η προσωποποίηση της άπραγης ένδειας, είναι φτωχός, ασουλούπωτος, κακομοίρης, άστεγος και ανέστιος. Ωστόσο, μοιάζει αρκετά στο πατέρα του, που εκπροσωπεί την πολύτροπη και αποτελεσματική δραστηριότητα, καθώς έχει έντονους πόνους, για καθετί ωραίο και καλό. Ακόμα, διαθέτει θάρρος, επιμονή, απέραντη επινοητικότητα, αλλά και επιτηδειότητα, στην ικανοποίηση αυτών των πόθων. Τέλος, είναι φοβερός πλανευτής, μάγος και σοφιστής<sup>117</sup>.

Ως εκ τούτου, καθώς είναι ταυτόχρονα θνητός και αθάνατος, χαρακτηριστικό του είναι η εναλλακτική παρουσία σε αυτόν, της αφθονίας και της ένδειας, της αμηχανίας και της εφευρετικότητας, της άγνοιας και της γνώσης, που η έλλειψη της, τον οδηγεί στην αναζήτηση της φιλοσοφίας<sup>118</sup>. Για αυτόν ακριβώς το λόγο, ο Έρωτας είναι φιλόσοφος (Έρωτας φιλόσοφον είναι 204b), καθώς ούτε οι θεοί αποβλέπουν στη σοφία, επειδή ήδη τη διαθέτουν, ούτε οι ανόητοι αποζητούν τη σοφία, αφού δεν υποσιάζονται καν ότι τους λείπει και ότι τη χρειάζονται. Οπότε, σύμφωνα με την Διοτίμα, ως φιλόσοφοι, ήτοι μνηστήρες της σοφίας, με πρωτοστάτη τον Έρωτα, είναι ακριβώς όσοι ζουν ανάμεσα στα δύο αυτά άκρα. Αυτό συμβαίνει διότι, αισθάνονται πείνα για τη σοφία, που θεωρείται το πιο ωραίο πράγμα, και την αισθάνονται ακριβώς επειδή μένει ανικανοποίητη<sup>119</sup>.

Αν τώρα κοινοπαράδεκτη θεωρείται η αντίθετη άποψη, που είναι η συμβατική περιγραφή του Έρωτα, από τους προηγούμενους ομιλητές, ως πανέμορφου, αυτό οφείλεται στη σύγχυση μεταξύ έραστοῦ και έρωμένου, επειδή απέδιδαν στον πρώτο τις ιδιότητες του δεύτερου (204c)<sup>120</sup>. Αποδίδοντας, λοιπόν, πρώτα ο Σωκράτης, μέσα

---

<sup>116</sup> Σπυρόπουλος (2004): 69

<sup>117</sup> Taylor (2003): 269

<sup>118</sup> Σπυρόπουλος (2004): 452-453

<sup>119</sup> Taylor (2003): 269

<sup>120</sup> Σπυρόπουλος (2004): 70

από τη διδαχή της Διοτίμας, την αντιφατική φύση στον Έρωτα, ήτοι αφού πραγματεύτηκε στην αρχή το ερώτημα, για το ποιο είναι το ουσιώδες γνώρισμα του Έρωτα, προχωρεί τώρα στο ζήτημα των υπηρεσιών, που μας προσφέρει, δηλαδή θα μιλήσει για τον ευεργετικό ρόλο του Έρωτα στον άνθρωπο (204d-206a)<sup>121</sup>.

Αναλυτικότερα, η Διοτίμα ξεκαθαρίζει, σε πρώτο στάδιο, την ακριβή έννοια του Έρωτα, ως «επιθυμία για την ομορφιά», δίνοντας μία απάντηση, που, συνάμα, είναι και ορισμός του Έρωτα.

Επομένως, ο Έρωσ εκλαμβάνεται ως η λαχτάρα-επιθυμία να εξασφαλίσουμε και να κάνουμε κτήμα το ωραίο και το αγαθό, το οποίο έχει ταυτιστεί με το καλόν, με σκοπό να φτάσουμε στην ευτυχία, και μάλιστα ευτυχία, όχι μόνο για το παρόν, αλλά και για το μέλλον (ἀεί εἶναι 205a)<sup>122</sup>. Όμως, εδώ προκύπτει ένα θέμα σχετικά με το αντικείμενο της βαθύτερης μας επιθυμίας και, συνεπώς, με τη σημασία της λέξης έρωσ, καθώς όλοι οι άνθρωποι ποθούν την ευτυχία για την ευτυχία και όλοι θέλουν την ευτυχία τους παντοτινή. Οπότε, για ποιο λόγο, αν ο έρωτας ορίζεται ως η επιθυμία απόκτησης των αγαθών, δεν καλούμε όλους τους ανθρώπους εραστές, αφού όλοι έχουν αυτόν τον πόθο απόκτησης των αγαθών, αλλά μόνο την γνωστή συγκεκριμένη κατηγορία. Η απάντηση είναι ότι, ακριβώς όπως στην περίπτωση του ποιητή, όπου όλοι παράγουν κάτι, αλλά ποιητής θεωρείται μόνο αυτός, που παράγει στίχους και άσματα, έτσι και εδώ το ίδιο συμβαίνει και με το χαρακτηρισμό εραστής.

Οπότε, και σε αυτή την περίπτωση έχουμε στένεμα της σημασίας του «ἐρᾶν τά ἀγαθά», ήτοι της γενικής έννοιας της λέξης, που σημαίνει επιθυμία γενικά για κάθε αγαθό (205d), έτσι ώστε να εννοούμε με το «ἐρᾶν», μόνο μία μορφή του, την επιθυμία και τον έρωτα τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ καί κατά τό σῶμα καί κατά τήν ψυχήν, δηλαδή την αναπαραγωγή, μέσα στην ομορφιά, είτε η αναπαραγωγή αυτή είναι σωματική, είτε είναι πνευματική-ψυχική (206b)<sup>123</sup>. Συνεπώς, με αυτόν το δεύτερο ορισμό, που δίνει η μάντισσα, για τον έρωτα, όπου συγκεκριμενοποιείται και εξειδικεύεται το καλόν, που επιθυμεί ο εραστής, μεταφερόμαστε από το πεδίο της πνευματικότητας, στο φυσιολογικό στοιχείο του έρωτα και, τοιουτοτρόπως, εκδηλώνεται ο εραστής ως δημιουργός.

Κατά συνέπεια, αυτή η επιθυμία, που νιώθει ο εραστής, για τη σωματική, αλλά και την ψυχική ομορφιά, φέρνει ως επακόλουθο τον τόκον, με τη δημιουργία

---

<sup>121</sup> Taylor (2003): 270

<sup>122</sup> Σπυρόπουλος (2004): 70-71

<sup>123</sup> Taylor (2003): 270-271

βιολογικών, αλλά και πνευματικών τέκνων (208b-209e). Άρα, προκύπτει το συμπέρασμα ότι, ο έρωσ είναι, παράλληλα, επιδίωξη και της αθανασίας, με διττό τρόπο. Ο πρώτος είναι με τη συνέχιση της βιολογικής υπόστασης, μέσω των απογόνων, και ο δεύτερος είναι με την πνευματική επιβίωση, μέσω των ηθικά ανώτερων πράξεων (ανδραγαθημάτων), αλλά και των δημιουργημάτων του πνεύματος<sup>124</sup>.

Πιο αναλυτικά, στο σημείο αυτό η Διοτίμα αναφέρεται στην ενστικτώδη επιθυμία ενός θνητού όντος για αναπαραγωγή, που συνιστά την προσπάθεια του ατόμου, να δώσει, θα λέγαμε, μια μορφή αιωνιότητας στο ίδιο του το είναι και, άρα, να μετέχει, κατά κάποιον τρόπο, στην αθανασία<sup>125</sup>. Έτσι, ο άνθρωπος εξασφαλίζει τη συνέχιση της ύπαρξής του, μέσα από το πλάσμα, που φέρνει στον κόσμο, με τον τόκο ἐν τῷ καλῷ. Βεβαίως, στο σημείο αυτό, τονίζεται από την Διοτίμα ότι, η ομορφιά είναι απαραίτητο στοιχείο, που πρέπει να υπάρχει στη γέννηση, ακριβώς επειδή η γέννηση έχει κάτι το θεϊκό, ήτοι διαθέτει τη χαρακτηριστική ιδιότητα του Θεού<sup>126</sup>. Συνεπώς, καθόσον η αθανασία θεωρείται η μοίρα των θεών, ως ανάρμοστη συνθήκη, για καθετί το θεϊκό, είναι η ασχήμια, ενώ, αντίθετα, η ομορφιά του πάει καλά (206c-b)<sup>127</sup>.

Εδώ, θα ήταν καλό να αναφέρουμε ότι, εντοπίζεται μία ερωτική σύλληψη της θρησκείας ή, καλύτερα, η θρησκευτική όψη του Έρωτα, η οποία, στη συνέχεια, θα οδηγήσει σε μία μυστική βίωση του έρωτα<sup>128</sup>. Οπότε, προκύπτει το συμπέρασμα ότι, από φυσιολογική άποψη, η ασχήμια ανακόπτει, θα λέγαμε, την ερωτική επιθυμία, ενώ, ταυτόχρονα, δυσκολεύει και την γενετήσια πράξη. Αντίθετα, η ευφροσύνη, η οποία προέρχεται από την ομορφιά, που είναι ψυχική και σωματική, δημιουργεί τις κατάλληλες συνθήκες, για μία χωρίς πόνους και ευφρόσυνη γενετική διαδικασία<sup>129</sup>.

Άρα, στον πόθο, που νιώθει ο άνθρωπος, για αθανασία έγκειται και η εξήγηση της ορμητικότητας του πάθους της αναπαραγωγής, καθώς και της ακάματης φροντίδας, αλλά και της αυταπάρνησης, που φτάνει έως και την ακύρωση του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης, και, εν τέλει, της άνευ όρων αγάπης εκ μέρους του γεννήτορα προς τα βιολογικά του παιδιά, που, επιπρόσθετα, διαπιστώνεται και σε όλα τα είδη του ζωικού βασιλείου. Αυτό, βέβαια, συντελείται, καθώς είναι ο μοναδικός τρόπος, για να

---

<sup>124</sup> Σπυρόπουλος (2004): 71-72

<sup>125</sup> Taylor (2003): 271

<sup>126</sup> Συκουτρής (1999): 209-210

<sup>127</sup> Σπυρόπουλος (2004): 396-399

<sup>128</sup> Σπυρόπουλος (2004): 455

<sup>129</sup> Σπυρόπουλος (2004): 455 σημ. 1

αποκτήσει ένας θνητός διάδοχο, ο οποίος παίρνοντας τη θέση του, θα συνεχίσει την ύπαρξή του, που αλλιώς θα είχε λάβει τέλος μία για πάντα (207a-208e)<sup>130</sup>.

Οπότε, στο πρώτο επίπεδο (206b-208b), έχουμε τον τόκο ἐν τῷ καλῷ, στο επίπεδο του φυσιολογικού-σωματικού έρωτα, που έχει, ως φυσικό επακόλουθο, την εξασφάλιση μίας σχετικής αθανασίας, διά μέσου της απόκτησης βιολογικών τέκνων. Αυτό προκύπτει, επειδή η γέννα πάντοτε αφήνει στη θέση του παλαιού κάτι καινούργιο, κάτι παρόμοιο (ὅτι αἰεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντί τοῦ παλαιοῦ 207d). Για την πραγμάτευση του θέματος, εδώ, η Διοτίμα καταφεύγει σε παραδείγματα από τη φυσιολογία και την ψυχολογία.

Ὡς εκ τούτου, ως προς τη φυσιολογία, ο άνθρωπος παραμένει ο ίδιος, επειδή η οργανική ενότητα του ανθρώπου υπάρχει επέκεινα και ανεξαρτήτως των υλικών της φορέων, διότι η ενότητα της συνείδησης του εγώ παραμένει μεταβλητή. Επίσης, ως προς την ψυχολογία, η ψυχή δε νοείται ως ένα άθροισμα ψυχικών φαινομένων, αλλά, τουναντίον, μία πρωταρχική και οργανική ενότητα, όπου σε κάθε ψυχικό φαινόμενο υπάρχει ο κεντρικός πυρήνας, το είδος, το οποίο ζει ο άνθρωπος, κάθε φορά, σε διάφορες αποχρώσεις και απεικονίσεις<sup>131</sup>. Ὅμως, ο τόκος, που θεωρείται η μοναδική οδός προς την αθανασία, δεν περιορίζεται μόνο στην υποτυπώδη του μορφή, ήτοι στο πάθος της σωματικής αναπαραγωγής.

Για αυτό, στο δεύτερο επίπεδο (208b-209e) της μύησης του Σωκράτη στα ερωτικά, η Διοτίμα περνάει από το διαλεκτικό στάδιο, που χρησιμοποίησε στο πρώτο επίπεδο, με την εξέταση, στην οποία τον υπέβαλε (ἀνακρίνουσα 201e), στο δογματικό στάδιο, όπου σαν σωστός σοφιστής περνάει από το διάλογο στο δογματικό μονόλογο (ὥσπερ οἱ τέλει σοφισταί 208c)<sup>132</sup>. Ειδικότερα, στο δεύτερο επίπεδο η Διοτίμα πρόκειται να εισέλθει στο ζήτημα της ψυχικής κυοφορίας (ἐν ταῖς ψυχαῖς κυοῦσιν 209a), διότι υπάρχει και ο τόκος ἐν τῇ ψυχῇ. Εδώ, η μάντισσα έχει σαν κύριο σκοπό της, να φωτίσει την έννοια της πνευματικής πατρότητας ή μητρότητας, που και αυτών η πραγματοποιήσιμη απαραίτητη προϋπόθεση, έχει να συντελεστεί ἐν καλῷ, καθώς πέρα από τη φυσική, υπάρχει η ηθική και η πνευματική ομορφιά, που, με αυτόν τον τρόπο, ενεργοποιείται<sup>133</sup>.

Ὅμως, προτού αναφερθεί στους ἐγκύμονες τὴν ψυχὴν, εξετάζει την τρέλα, θα λέγαμε, της φιλοδοξίας των ανθρώπων, η οποία οδηγεί μέχρι τη θυσία του εγώ και

<sup>130</sup> Σπυρόπουλος (2004): 455

<sup>131</sup> Συκουτρής (1999): 211-212

<sup>132</sup> Σπυρόπουλος (2004): 459

<sup>133</sup> Σπυρόπουλος (2004): 455-456

την απάρνηση του ισχυρότερου από τα ένστικτα, που είναι η αυτοσυντήρηση<sup>134</sup>. Έτσι, μέσα από τα παραδείγματα της Άλκηστης, του Αχιλλέα και του Κόδρου, διαπιστώνουμε ότι, το πάθος για φήμη αθάνατη, το οποίο οδήγησε αυτούς τους ανθρώπους στην περιφρόνηση του θανάτου, αποτελεί μία ακόμα μορφή πνευματικότερη, του πόθου, για να αποκτήσουν την αιωνιότητα (208d-e)<sup>135</sup>.

Οπότε, η Διοτίμα είναι πλέον έτοιμη να περάσει από τον έρωτα-δημιουργό της πολύ σχετικής, θα λέγαμε, αθανασίας, στον έρωτα ως τόκον ἐν τῷ καλῷ κατά την ψυχή, ο οποίος, πλέον, αφορά έναν μικρότερο αριθμό εραστών, καθώς είναι έρωσ προς τα παιδικά, ήτοι ο έρωτας γίνεται πλέον μία παιδαγωγική διαδικασία<sup>136</sup>. Συνεπώς, αυτή τη φορά, η μάντισσα αναφέρεται στην ψυχική κυοφορία, που έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία πνευματικών τέκνων, των οποίων η γέννηση τους, προϋποθέτει σωφροσύνη και δικαιοσύνη (209a). Εδώ, ο εραστής, που έχει πλέον αναλάβει το ρόλο του παιδαγωγού, έχει ως μόνη και βασική του επιδίωξη, να γεννήσει δημιουργήματα, όπως είναι οι νόμοι, οι εφευρέσεις, τα ποιητικά έργα και οι αξιέπαινες πρωτοβουλίες και ενέργειες. Όλα αυτά, βέβαια, πηγάζουν από τον πόθο του «πνευματικού πατέρα» για δόξα και υστεροφημία και κίνητρο τους δεν είναι άλλο από το να εξασφαλίσουν μία μεγαλύτερης διάρκειας και εξατομικευμένη αθανασία<sup>137</sup>.

Ως εκ τούτου, ο εραστής αναζητά μία ψυχή ωραία, αρχοντική και καλοκαμωμένη (ἂν ἐτύχη ψυχῆ καλῆ καὶ γενναία καὶ εὐφυεῖ 209b), η οποία ενυπάρχει σε ένα όμορφο σώμα, με σκοπό να γεννήσει μέσα της, βάζοντας σε ενέργεια μία ευεργετική παιδαγωγική, γέννημα, το οποίο θα είναι αθάνατο. Βέβαια, λέγοντας ότι, ο εραστής βάζει σε ενέργεια μία ευεργετική παιδαγωγική εννοούμε ότι, βρίσκει άφθονα λόγια για την αρετή και για το πρότυπο, που πρέπει να ενσαρκώνει ο προικισμένος με αρετή άντρας, και για τις δραστηριότητες, οι οποίες του αρμόζουν, προσπαθώντας να διδάξει την εκλεκτή ψυχή, που ανακάλυψε (209b-c)<sup>138</sup>. Μάλιστα, η Διοτίμα, διά να κάνει κατανοητά στον Σωκράτη τα λεγόμενά της, δανείζεται παραδείγματα από τη μυθολογία και την ιστορία<sup>139</sup>.

Ειδικότερα, αναφέρει ως παραδείγματα τέτοιων πνευματικών προϊόντων τα ποιήματα του Ομήρου και του Ησιόδου και, ακόμα περισσότερο, τους ευεργετικούς

<sup>134</sup> Συκουτρής (1999): 213 σημ. 2

<sup>135</sup> Taylor (2003): 272

<sup>136</sup> Σπυρόπουλος (2004): 74-75

<sup>137</sup> Σπυρόπουλος (2004): 456

<sup>138</sup> Taylor (2003): 272

<sup>139</sup> Σπυρόπουλος (2004): 75



θεσμούς, τους οποίους άφησαν ως παρακαταθήκη στις επόμενες γενιές ο Λυκούργος, ο Σόλων, αλλά και πολλοί άλλοι δημόσιοι άνδρες στον ελληνικό, αλλά και στον βαρβαρικό κόσμο (209d-e). Άρα, με βάση όλα τα παραπάνω, προκύπτει το συμπέρασμα ότι, ο σύνδεσμος ανάμεσα σε πρόσωπα, τα οποία ενώνονται με τα δεσμά αυτού του ψυχικού, θα λέγαμε, γάμου, θεωρείται ισχυρότερος, αλλά και ανθεκτικότερος από εκείνον, που συνδέουν τα ζευγάρια, τα οποία δένονται με την σαρκική επαφή, καθώς ο πνευματικός τους τόκος θα είναι ομορφότερος και θα εξασφαλίζει σιγουρότερα την αθανασία<sup>140</sup>.

Ωστόσο, ο πόθος του αιώνιου καλού εκδηλώνεται και με τρόπους πολύ ανώτερους από αυτούς τους δύο, καθώς υπάρχουν κάποιοι άνθρωποι, που δεν είναι άλλοι από τους φιλοσόφους, οι οποίοι ακολουθούν ένα δύσβατο μονοπάτι, ήτοι εκείνο, που οφείλει να πάρει ο μνηστήρας του ανώτατου βίου, που θα τους οδηγήσει ακόμα ψηλότερα<sup>141</sup>. Οπότε, μετά τον δεύτερο ορισμό του έρωτα, όπου εξειδικεύεται το καλόν, που επιθυμεί ο εραστής, και είναι ο τοκετός μέσα στην ομορφιά, και πιο συγκεκριμένα, ο τοκετός τόσο ο σωματικός, όσο και ο ψυχικός, η Διοτίμα προχωρεί στο τρίτο και τελευταίο επίπεδο της διδαχής της για τον έρωτα (209e-212a).

Ειδικότερα, σε αυτό το τελευταίο επίπεδο η Διοτίμα φτάνει στο αποκορύφωμα της διδαχής της, μέσα από μία ανοδική πορεία, για τη σύλληψη του Ωραίου. Για αυτόν το λόγο, και προβαίνει στην ύψιστη αποκάλυψη, με την παιδαγωγική του έρωτα, και στο τέρμα της, ύστερα από την προπαιδευτική αγωγή των προηγούμενων ενοτήτων<sup>142</sup>.

Όμως, η μάντισσα καθιστά εξαρχής σαφές το γεγονός ότι, η ανώτερη αυτή διδαχή αφορά στη γνώση των ερωτικών, στην οποία έχουν πρόσβαση μόνο οι μνημένοι (τά τέλεα), και μάλιστα οι μνημένοι στον ανώτατο βαθμό μύησης (τά έποπτικά), καθώς, στο σημείο αυτό, περιγράφει την ανοδική πορεία, η οποία οδηγεί τον εραστή, μέσω του έρωτα, στο ανώτατο σημείο της ομορφιάς, αλλά και της γνώσης<sup>143</sup>. Εξαιτίας αυτού του γεγονότος, η μάντισσα αμφιβάλλει σοβαρά, αν και ο προικισμένος νεαρός μαθητής της, ο Σωκράτης, ο οποίος τότε θα ήταν περίπου 30 ετών, διαθέτει την ικανότητα να ακολουθήσει τη μύηση ανώτερου βαθμού, η οποία κρίνεται απαραίτητη, ώστε να κατανοηθεί η επιθυμία του αιώνιου και υπέρτατου ωραίου (καλοῦ), που εκδηλώνεται με τρόπους πολύ διαφορετικούς<sup>144</sup>.

---

<sup>140</sup> Σπυρόπουλος (2004): 456

<sup>141</sup> Συκουτρής (1999): 220

<sup>142</sup> Σπυρόπουλος (2004): 440-441 σημ. 7

<sup>143</sup> Σπυρόπουλος (2004): 72

<sup>144</sup> Σπυρόπουλος (2004): 457

Οπότε, σε αυτό το τελευταίο επίπεδο, η μύηση του Σωκράτη από την Διοτίμα περνάει από το δογματικό στάδιο στο αποκαλυπτικό (210 κ.ε.), καθώς η Διοτίμα δεν μιλάει πλέον, ὡς περ οἱ τέλει σοφισταί, αλλά, ως ιεροφάντης των μυστηρίων, προχωρεί σε μία μυστηριακή αποκάλυψη<sup>145</sup>. Αυτό διαφαίνεται ξεκάθαρα από το γεγονός ότι, σε αυτό το τελευταίο μέρος της ομιλίας της, η Διοτίμα αξιοποιεί, υφολογικά, τη συμβολική γλώσσα των τελετών αυτών, καθώς χρησιμοποιεί τεχνικούς όρους και εικόνες, που συναντάμε μόνο στους ιερούς λόγους των κέντρων μυστηριακής προέλευσης (μνηθείς, τέλεα, ἐποπτικά, ἡγεῖσθαι, ῥωσθείς και αὐξηθείς, ἐξαίφνης κατόψεται, θεοφιλής και κυρίως η εικόνα του θεᾶσθαι)<sup>146</sup>.

Κατά την Διοτίμα, η ορθή μέθοδος, η οποία πρέπει να ακολουθηθεί πιστά από τον εραστή, ὡστε να καταφέρει να φτάσει στον ανώτερο βαθμό του μυστηρίου, που ονομάζεται ἔρος, είναι η ανοδική πορεία<sup>147</sup>. Συγκεκριμένα, η πορεία αυτή, που θα οδηγήσει στη γέννηση ἐν καλῷ του μη σωματικού ἔρωτα, ἔχει ως ἐξῆς (210a-211b). Ο πρώτος αναβαθμός είναι η ερωτική προσήλωση προς ένα πρόσωπο ωραίο, καθώς ο εραστής, για να πετύχει τον τελικό του σκοπό, πρέπει από τη νεανική του ηλικία, να αναζητά τα ωραία σώματα. Ωστόσο, σε αυτήν την πρώτη φάση χρειάζεται η σωστή καθοδήγηση, ὡστε να γίνει εραστής ενός σώματος και σε αυτό να γεννήσει ωραίους λόγους.

Ὅμως, στο σημείο αυτό θα ήταν καλό να αναφέρουμε ότι, η ανάγκη για καθοδήγηση (ἡγούμενος 210a) γίνεται αποδεκτή, μόνο για το πρώτο στάδιο αυτής της πορείας. Ὅλη η υπόλοιπη διαδρομή, που οφείλει να ακολουθήσει ο άνθρωπος, που διάλεξε αυτό το μονοπάτι, πρέπει να διανυθεί, με προσωπικό κίνδυνο και οδηγό το εσώτερο φῶς<sup>148</sup>. Στη συνέχεια, ο δεύτερος αναβαθμός είναι ο ἔρος προς ὅλα τα ωραία πρόσωπα. Εδώ, ο άνθρωπος οφείλει, από μόνος του, να μάθει να αναγνωρίζει τη συγγένεια ὅλων των περιπτώσεων του σωματικού κάλλους και ἐν τέλει να γίνει εραστής ὅλων των ωραίων σωμάτων.

Ἐπειτα, στον τρίτο αναβαθμό ο εραστής οφείλει να περάσει, από τον ἔρωτα των ὁμορφων σωμάτων, στον ἔρωτα των ὁμορφων ψυχών. Οπότε, στο στάδιο αυτό ο άνθρωπος πρέπει να διαθέτει την ικανότητα να αναγνωρίζει την ανωτερότητα του ψυχικού κάλλους, ἀκόμα και στην περίπτωση, που αυτό δε προδίδεται από κάποιο σημάδι ἐξωτερικής γοητείας. Ἄρα, πρέπει να είναι ερωτευμένος με ψυχές νεανικές

<sup>145</sup> Σπυρόπουλος (2004): 459, 462

<sup>146</sup> Συκουτρής (1999): 220 σημ. 4

<sup>147</sup> Σπυρόπουλος (2004): 457

<sup>148</sup> Σπυρόπουλος (2004): 442 σημ. 76

και, συνάμα, ωραίες, προσπαθώντας να γεννήσει, μαζί τους, ωραίους λόγους. Εν συνεχεία, στον τέταρτο αναβαθμό ο εραστής οφείλει να προχωρήσει, από τον έρωτα μίας όμορφης ψυχής, στον έρωτα για ωραίες ασχολίες και θεσμούς. Ειδικότερα, σε αυτό το επίπεδο του μυστηρίου ο εραστής πρέπει να υποχρεωθεί να ατενίσει την ομορφιά στις επαγγελματικές δραστηριότητες και στους κοινωνικούς θεσμούς (έν τοις έπιτηδεύμασι καί τοις νόμοις 210c), συνειδητοποιώντας τις κοινές αρχές, που τα διέπουν, διότι, ως προς τη διάκρισή τους, τα επαγγέλματα θεωρούνται η εφαρμογή, ενώ οι θεσμοί ο κανόνας<sup>149</sup>.

Ύστερα, στον πέμπτο αναβαθμό ο εραστής, μέσα από αυτήν την ανοδική πορεία, περνάει στον έρωτα για το γνωστικό κάλλος, που είναι το κάλλος των επιστημών. Εδώ, ο έρωτας αυτός φέρνει τοκετούς πλούσιες γνώσης, οι οποίοι ενδυναμώνουν τη διάνοια στο μέγιστο βαθμό. Πιο συγκεκριμένα, σε αυτό το στάδιο ο εραστής οφείλει να στραφεί στον κόσμο των επιστημών και να αντικρίσει τα πνευματικά του κάλλη, που θεωρούνται ως ένα απέραντο πέλαγος χαράς. Έτσι, σε αυτό το σημείο ο εραστής με το βλέμμα στραμμένο στους πολλούς και ωραίους και μεγαλοφάνταστους στοχασμούς, θα γεννήσει διανοητικές συλλήψεις, θητεύοντας εντατικά στη φιλοσοφία<sup>150</sup>. Συνεπώς, με άλλα λόγια, θα πλουτίσει τις επιστήμες, τις οποίες μελετά, με ανακαλύψεις μεγάλης αξίας, οι οποίες θα τον οδηγήσουν στον επόμενο έκτο αναβαθμό, ήτοι στον έρωτα της επιστήμης αυτής καθ' εαυτής, ως μίας ενιαίας και ολοκληρωμένης επιστήμης (έπιστήμην μίαν 201d), που στο 211c αποκαλείται μάθημα, και είναι η διαλεκτική<sup>151</sup>.

Μετά τον έρωτα της Επιστήμης, ακολουθεί ο έβδομος και τελευταίος αναβαθμός της μύησης στα ερωτικά, όπου έχουμε την τελική αποκάλυψη του ωραίου αυτού καθ' εαυτού, ήτοι της ομορφιάς αυτής καθ' εαυτής. Ωστόσο, αντίθετα με ότι συνέβαινε στην έως τώρα πορεία, όπου για τη μετάβαση από τον έναν αναβαθμό στον επόμενο απαιτείτο κάποιο χρονικό διάστημα, στο τέλος του οποίου και μόνο, ήταν δυνατόν, από την πλευρά του εραστή, να περάσει στο επόμενο βήμα, τώρα το πέρασμα, από αυτό το στάδιο στο επόμενο, ήτοι στην ανώτατη βαθμίδα αυτής της ανοδικής πορείας, η μυστική αποκάλυψη συντελείται αστραπιαία (έξαίφνης κατόψεται 210e). Πιο συγκεκριμένα, συντελείται σε κάποια στιγμή, που ισχυροποιημένη η διάνοια του εραστή, από την έως τώρα θητεία του, στον μη σωματικό έρωτα, αντικρίζει, ωσάν να

<sup>149</sup> Σπυρόπουλος (2004): 442 σημ. 78

<sup>150</sup> Taylor (2003): 273

<sup>151</sup> Σπυρόπουλος (2004): 442 σημ. 79

αντίκριζε αστραπή, την απόλυτη καθάρια ομορφιά, η οποία έχει όλα τα χαρακτηριστικά των πλατωνικών ιδεών<sup>152</sup>.

Ειδικότερα, σε αυτό το τελικό στάδιο της αποκάλυψης, η Διοτίμα καλεί τον Σωκράτη να επιστρατεύσει όλη του την προσοχή, ώστε να διακρίνει ξαφνικά το υπέρτατο κάλλος, το οποίο έψαχνε να βρει σε όλη αυτήν την πορεία (210e). Αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι, ο εραστής θα οδηγηθεί στη θέαση του απόλυτου κάλλους με στιγμιαία ενόραση, και ουχί με μεθοδική προσέγγιση, που στο κείμενο αποδίδεται με τον τεχνικό όρο της μυστηριακής αποκάλυψης κατόψεται (210e)<sup>153</sup>. Όμως, αυτό το κάλλος, που από τη φύση του είναι αξιοθαύμαστα ωραίο (θαυμαστόν τήν φύσιν καλόν 210e) και αποτελεί το ιδεατό αντικείμενο του έρωτα, διακρίνεται με τα τρία χαρακτηριστικά του.

Οπότε, κατά πρώτο λόγο, είναι αιώνιο και αμετάβλητο. Επίσης, είναι απόλυτο και μη εξαρτώμενο, από τις οποιεσδήποτε παραμέτρους. Τέλος, είναι αυτόνομο, αυτάρκες και αυτεξούσιο, δια το λόγο ότι, δεν εξαρτάται από κανένα σωματικό ή διανοητικό δεσμό, ήτοι δε θεωρείται υποκειμενικό, ωσάν μία ιδιότητα ή ένα προϊόν του σώματος ή του νου. Αντίθετα, το κάλλος συλλαμβάνεται ως μία αντικειμενική, αυτόνομη ολότητα, που είναι αδιαίρετη και ολομόναχη, με τρόπο, που να μη συγγέεται με οτιδήποτε άλλο, στη μοναδικότητά του (ἀλλ' αὐτό καθ' αὐτό μεθ' αὐτοῦ μονοειδές αἰεί ὄν 211b)<sup>154</sup>.

Κατά συνέπεια, η ωραιότητα δεν είναι δυνατόν να τοποθετηθεί ούτε σε κανένα σώμα, ούτε σε καμία επιστήμη, ούτε σε κανένα λόγο, παρά μόνο στην πραγματική υπόσταση και ουσία κάθε ομορφιάς, στην οποία μετέχει προσωρινά καθετί, το οποίο αποκαλούμε ωραίο<sup>155</sup>. Στο σημείο αυτό, η μάντισσα τονίζει την προσπάθεια της επανόδου της ψυχής στην πραγματική της πατρίδα, ήτοι προς εκείνο τό καλόν (211b) (δηλαδή το απόλυτο κάλλος)<sup>156</sup>, μέσα από την προσπάθεια του εραστή να εκπαιδεύσει τον ερώμενον, ασκώντας με σωστό τρόπο την παιδεραστία (ὀρθῶς παιδεραστεῖν 211b), που θεωρείται μία φιλοσοφική εκπαίδευση, μιας που οδηγεί στο απόλυτο κάλλος<sup>157</sup>.

Εδώ, ολοκληρώνεται, από μέρους της Διοτίμας, η περιγραφή της ανοδικής πορείας, που οφείλει να ακολουθήσει ο εραστής, ώστε να οδηγηθεί στη μόνιμη θέαση

<sup>152</sup> Σπυρόπουλος (2004): 457-458

<sup>153</sup> Σπυρόπουλος (2004): 443 σημ. 81

<sup>154</sup> Σπυρόπουλος (2004): 443 σημ. 82

<sup>155</sup> Taylor (2003): 273

<sup>156</sup> Σπυρόπουλος (2004): 444 σημ. 83

<sup>157</sup> Νιάρχος (2003): xxxvi

του απόλυτου κάλλους. Πλέον, η μάντισσα προχωρεί σε μία ανακεφαλαίωση των λεγομένων της, όπου τονίζει ότι, ο πραγματικός βίος, που ταιριάζει στον άνθρωπο, είναι ο βίος της θέασης της μοναδικής και απόλυτης ωραιότητας (θεωμένων αυτό τό καλόν 211d), σε σύγκριση με την οποία οποιοδήποτε άλλο «κάλλος», που διεγείρει την επιθυμία, θεωρείται σκάρτο απόρριμμα. Οπότε, η ψυχή είναι ικανή να γεννήσει πνευματικούς καρπούς, μόνο όταν έρχεται σε επαφή με την μοναδική και απόλυτη ωραιότητα, που δεν θεωρούνται σκιές, αλλά, τουναντίον, γνήσια ουσία, επειδή τότε και μόνο τότε η ψυχή, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, νυμφεύεται την καθαυτό ουσία της πραγματικότητας. Αυτός είναι και ο μοναδικός τρόπος, που εξασφαλίζεται αληθινά η αθανασία<sup>158</sup>.

Άρα, όταν ο εραστής φτάσει στο τέρμα της ανοδικής πορείας, ήτοι στην αποκάλυψη του υπέρτατου κάλλους, τότε μόνο το ερωτικό φαινόμενο θα εκδηλωθεί στο ανώτατο επίπεδό του. Επιπρόσθετα, και τα δημιουργήματά του, ήτοι τα τέκνα του τόκου ἐν τῷ καλῷ, του κατά την ψυχήν, δε θα είναι πια πλαστά ομοιώματα αρετής, δοξασίες (οὐκ εἶδωλα ἀρετής 212a). Τουναντίον, θα είναι αυθεντικά δημιουργήματα αληθινής αρετής (ἀληθῆς ἀρετή 212a), τα οποία θα είναι άφθαρτα, τέλεια και θεϊκά, και θα εξασφαλίζουν στο μνηστήρα του ανώτατου αυτού βίου, του φιλοσοφικού, την αθανασία, η οποία πλησιάζει εκείνη των θεών, και είναι απροσπέλαστη, για κάθε άλλο θνητό ον<sup>159</sup>.

Με αυτόν τον τρόπο, κλείνει την ομιλία της η Διοτίμα, για να ακολουθήσει στη συνέχεια ο επίλογος (212b-c), όπου μιλάει ο Σωκράτης. Εδώ, ο φιλόσοφος δηλώνει ότι, έχει πειστεί από τις θέσεις, που εξέφρασε η μάντισσα, και πως τις υιοθετεί πλήρως. Παράλληλα, εκφράζει τη θέληση του, να παροτρύνει και τους άλλους, να πράξουν το ίδιο, καθώς όταν επιζητούμε την αθανασία, ο έρωσ είναι ο πιστότερος συνεργάτης, που θα μπορούσαμε να έχουμε στην επιδίωξή μας. Για αυτόν το λόγο, του αξίζει κάθε τιμή και αφοσίωση<sup>160</sup>. Έτσι, τελειώνει η ομιλία του Σωκράτη, για τον έρωτα.

Συνολικά, κλείνοντας το παρόν κεφάλαιο, θα ήταν καλό να αναφέρουμε ότι, ως το «Συμπόσιον» η ψυχή θεωρείται μονομερής και όχι σύνθετη, καθώς στους επόμενους διαλόγους, όπως είναι, για παράδειγμα, η «Πολιτεία» και ο «Φαίδρος», υπάρχει μία τριμερής διαίρεση της ψυχής, συγκειμένη από τον «λόγον ή λογιστικόν», από το

---

<sup>158</sup> Taylor (2003): 273

<sup>159</sup> Σπυρόπουλος (2004): 76

<sup>160</sup> Σπυρόπουλος (2004): 458

«θυμοειδές» και από το «ἐπιθυμητικόν»<sup>161</sup>. Στο λόγο της Διοτίμας, ο οποίος εξετάστηκε παραπάνω, και στον οποίο ο Πλάτων, ουσιαστικά, εκφράζει την άποψη, που υιοθετεί ο ίδιος, διά το φαινόμενο Έρωτος, ο έρωτας αντιμετωπίζεται ως ψυχικό φαινόμενο. Ειδικότερα, η μάντισσα στο λόγο της ορίζει τον έρωτα ως επιθυμία να κάνουμε κτήμα μας και το ωραίο και το αγαθό, με σκοπό να φτάσουμε στην παντοτινή ευτυχία-ευδαιμονία<sup>162</sup>.

Ωστόσο, για να το πετύχει κάποιος άνθρωπος αυτό, πρέπει, πρώτα, να ξεκινήσει κοιτάζοντας την ομορφιά, όπως αυτή εμφανίζεται στο σώμα, για να μπορέσει κάποια στιγμή, στη συνέχεια, περνώντας μέσα από διάφορους αναβαθμούς, μίας ανοδικής πορείας, να φτάσει να ερωτευτεί την ομορφιά καθαυτή, ήτοι να αντικρίσει την ιδέα της ομορφιάς. Άρα, στο «Συμπόσιο» το σώμα αντιμετωπίζεται από την πλευρά του έρωτα, καθώς ο Πλάτων αντιμετωπίζει, με τρόπο θετικό, τη σωματική λειτουργία της συνουσίας και της γέννησης.

Οπότε, στον έπαινό της η Διοτίμα θεωρεί ότι, η κύηση και η γέννηση είναι πράγματα θεϊκά και αυτό είναι το αθάνατο στοιχείο, μέσα σε ένα θνητό σώμα. Κατά συνέπεια, η θνητή φύση του ανθρώπου περικλείει μέσα της τον πόθο για αθανασία και αυτό το πετυχαίνει μόνο με τη γέννηση. Ωστόσο, ο πόθος της αθανασίας εκδηλώνεται και μέσα από τη φιλοδοξία των ανθρώπων, να γίνουν ονομαστοί και, άρα, να αποκτήσουν υστεροφημία. Για το λόγο αυτό, είναι έτοιμοι να αναλάβουν οποιουσδήποτε κινδύνους, ενώ, συνάμα, αγηφούν και το θάνατο, για να αποκτήσουν αιώνια δόξα<sup>163</sup>.

Όμως, η σωματική ορμή για κύηση και γέννηση διαθέτει την αντίστοιχη της πνευματική ορμή. Έτσι, οι έγκύμονες κατά τήν ψυχήν αναζητούν το κάλλος, μέσα στο οποίο θα γεννήσουν την αρετή. Για αυτόν το λόγο, ο κύων προτιμάει μάλλον τα ωραία σώματα παρά τα άσχημα, και αν κάποια από αυτά ενέχουν, επιπροσθέτως, μία ωραία, ευγενική και ευφυή ψυχή, τότε ερωτεύεται το σύνολο. Στην κατάσταση αυτή, ο κύων κυριεύεται από εκπαιδευτική διάθεση, καθώς καταπιάνεται με την πνευματική καλλιέργεια του προσώπου, που έχει ερωτευτεί. Ωστόσο, για να φτάσει ο άνθρωπος στον ανώτερο βαθμό μύησης, δηλαδή να μπορέσει να αντικρίσει την ιδέα της ομορφιάς, πρέπει, πρώτα, να ξεκινήσει από τη νεαρή του ηλικία, να οδεύει προς τα ωραία σώματα.

---

<sup>161</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 298

<sup>162</sup> Σπυρόπουλος (2004): 453

<sup>163</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 220-221

Στη συνέχεια, να ερωτεύεται ένα σώμα και να γεννά σε αυτό καλούς λόγους. Μετά να αντιληφθεί ότι, η ομορφιά, που ερωτεύτηκε υπάρχει και σε άλλα σώματα, ώστε, στο τέλος, να γίνει πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστής. Ἐπειτα, να κατανοήσει ότι, η ομορφιά της ψυχῆς υπερτερεί, σε σχέση με την ομορφιά του σώματος, και να θεωρήσει ότι, η σωματική ομορφιά είναι κάτι το ασήμαντο. Τότε και μόνο τότε, ο άνθρωπος είναι έτοιμος να φτάσει στο τέλος αυτής της ερωτικής εκπαίδευσης, όπου θα του αποκαλυφθεί ξαφνικά η ιδέα της ομορφιάς, στην καθαρῆ μορφή της, πέρα από τις σάρκες και τα στολίδια τους.

Επομένως, όποιος φτάσει σε αυτό το τελικό στάδιο μύησης, δε θα γεννήσει πλαστά ομοιώματα αρετής, αφού δεν έρχεται σε επαφή με ομοιώματα, αλλά αυθεντικά δημιουργήματα, μιας και έρχεται σε επαφή με την πραγματική αρετή<sup>164</sup>. Ωστόσο, λίγοι είναι οι άνθρωποι, οι οποίοι καταφέρνουν να φτάσουν στο τέρμα της ερωτικής μυσταγωγίας και να πετύχουν, εν τέλει, τη θέαση του ωραίου. Ένας από αυτούς είναι και ο Σωκράτης, ο οποίος στις καλύτερες στιγμές του, έφτασε μόνος του στη «θέαση» της ιδέας της ομορφιάς, καθώς, όπως βλέπουμε μέσα από τα έργα του μαθητή του Πλάτωνα, με τη στάση ζωής, που τηρεί, διαγράφει σταθερά την πορεία αυτή<sup>165</sup>.

---

<sup>164</sup> Μαυρόπουλος-Φάλλκος-Αρβανιτάκης (2007): 221-222

<sup>165</sup> White (2008): 79

### 3) ΠΟΛΙΤΕΙΑ: ΤΟ ΔΑΧΤΥΛΙΔΙ ΤΟΥ ΓΥΓΗ, Η ΑΛΛΗΓΟΡΙΑ ΤΟΥ ΣΠΗΛΛΑΙΟΥ ΚΑΙ Ο ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΟΣ ΜΥΘΟΣ ΤΟΥ ΗΡΟΣ

Η «Πολιτεία», η οποία είναι ένα από τα πιο πλατιάς επιρροής και πολυδιαβασμένα έργα, σε όλη τη δυτική φιλοσοφία, θεωρείται το περιεκτικότερο και το εκτενέστερο, μετά τους «Νόμους», έργο του Πλάτωνα, καθώς χωρίζεται σε δέκα βιβλία<sup>166</sup>. Δημιουργήθηκε, κατά προσέγγιση, το 375π.Χ., όταν ο φιλόσοφος είχε αρχίσει να διανύει την έκτη δεκαετία της ζωής του<sup>167</sup>. Συνεπώς, ο διάλογος αυτός είναι γραμμένος στα μέσα της ζωής του Πλάτωνα, αλλά και στο μεσουράνημα της δημιουργικής του ανέλιξης, καθώς αποτελεί το κλειδί, διά την προσέγγιση των βασικών συντεταγμένων του πλατωνικού στοχασμού.

Οπότε, η «Πολιτεία» ανήκει στα έργα της ώριμης περιόδου του συγγραφέως, όπου πλέον έχει σταματήσει η λεγόμενη «σωκρατική περίοδος» των συγγραφών του. Ο Σωκράτης, βέβαια, συνεχίζει να είναι το κεντρικό πρόσωπο του φιλοσοφικού διαλόγου, αλλά ήδη «πλατωνίζει» με εμφανή τρόπο, καθώς γίνεται ο φορέας των καθαρά πλατωνικών θέσεων και απόψεων<sup>168</sup>. Από μορφολογική άποψη, η «Πολιτεία» είναι μία διηγηματική-δραματική αφήγηση, όπου ο Σωκράτης αφηγείται σε κάποιον ή κάποιους μη κατονομαζόμενους ακροατές, οι οποίοι τον ακούνε βουβοί, μία μακρά συζήτηση, που είχε γίνει στον Πειραιά, μόλις την προηγούμενη ημέρα.

Ειδικότερα, ο Σωκράτης είχε πάει στον Πειραιά, διά να προσευχηθεί στη θεά και, συνάμα, να παρακολουθήσει μία θρησκευτική εορτή (Κατέβην χτές εις Πειραιᾶ ... προσευξόμενος τε τῇ θεῷ 327a 1-2)<sup>169</sup>, στο σπίτι ενός ηλικιωμένου πλούσιου μετοίκου από τις Συρακούσες, του Κέφαλου (πατέρα του λογογράφου-ρήτορα Λυσία), με συνομιλητές δύο νέους, χαρακτηριστικούς εκπροσώπους της αριστοκρατικής αττικής ελίτ, τον Γλαύκωνα και τον Αδείμαντο, τους μεγαλύτερους αδερφούς του Πλάτωνα<sup>170</sup>. Ωστόσο, ο δραματικός χρόνος συγγραφής του έργου, δεν είναι δυνατόν να προσδιοριστεί επακριβώς.

---

<sup>166</sup> Μαυρόπουλος (2006a): 47, 59

<sup>167</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 17

<sup>168</sup> Μαυρόπουλος (2006a): 47

<sup>169</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 9

<sup>170</sup> Μαυρόπουλος (2006a): 48



Αυτό συμβαίνει, διότι το ιστορικό και προσωπογραφικό υλικό, το οποίο διαθέτουμε από την «Πολιτεία», δεν επιτρέπει έναν τέτοιο προσδιορισμό. Βέβαια, οι περισσότεροι μελετητές συγκλίνουν στο σχετικά ήσυχο καλοκαίρι του 421π.Χ., όταν είχε λήξει η πρώτη δεκάχρονη φάση του Πελοποννησιακού πολέμου και είχε υπογραφεί την άνοιξη του 421π.Χ. η εύθραυστη Νικίειος Ειρήνη. Εξάλλου, η ξέγνοιαστη και ανέμελη διάθεση, που αποπνέει η αρχή του έργου, με το θρησκευτικό πανηγύρι και τις νεανικές συντροφιές, είναι ενδεικτική του δεδομένου ότι, βρισκόμαστε σε περίοδο ειρήνης. Επιπλέον, και η ηλικία των προσώπων, τα οποία διαλέγονται, ενισχύει τον προσδιορισμό του δραματικού χρόνου<sup>171</sup>.

Όπως παρατηρούμε και από τον υπότιτλο του έργου «περί δικαίου» (για τη δικαιοσύνη), ο θεματικός πυρήνας της συζήτησης είναι η φύση και η ουσία της δικαιοσύνης, ενώ γίνεται προσπάθεια, να δοθεί ο ορισμός της, καθώς και να βρεθούν τα επακόλουθα της εφαρμογής της, στην ατομική, αλλά και στη συλλογική ζωή<sup>172</sup>. Επιπρόσθετα, στην «Πολιτεία» εξετάζονται θέματα, τα οποία απαντώνται σε όλο το φάσμα του πλατωνικού έργου και είναι: η ουσία του αγαθού, η ψυχή και η αθανασία, η γνώση, η εκπαίδευση, η φιλοσοφία και η ποίηση και το ιδανικό πολίτευμα και οι αποκλίνουσες μορφές του<sup>173</sup>.

Ειδικότερα, στο πρώτο βιβλίο της «Πολιτείας», που χρησιμεύει ως εισαγωγή, και που σύμφωνα με κάποιους μελετητές, έχει υποστηριχθεί η άποψη ότι, αρχικά αποτελούσε αυτοτελή διάλογο, γραμμένο στα νεανικά χρόνια του Πλάτωνα, τον οποίο ενσωμάτωσε σε ύστερο χρόνο ο Αθηναίος φιλόσοφος σε αυτόν το διάλογο, τίθεται το κύριο ηθικό ερώτημα του έργου, το οποίο διατρέχει υπογείως, από την αρχή έως το τέλος του διαλόγου<sup>174</sup>. Αυτό, βεβαίως, δεν είναι άλλο από το επιτακτικό σωκρατικό ερώτημα «περί τοῦ πῶς βιωτέον», ήτοι ο Πλάτων, διά μέσου του στόματος του Σωκράτη, προσπαθεί να ανακαλύψει ποιος είναι ο κανόνας δικαίου, σύμφωνα με τον οποίο ο άνθρωπος οφείλει να ρυθμίζει τη ζωή του<sup>175</sup>.

Ωστόσο, στη συνέχεια του διαλόγου, η συζήτηση μεταφέρεται σε μεγαλύτερη κλίμακα, από την περιοχή του πολίτη στις διαστάσεις μίας πολιτείας. Επίσης, και το θέμα της δικαιοσύνης εξετάζεται σε μεγέθυνση, καθώς οι συνομιλητές διατηρούν την άποψη ότι, η ουσία της δικαιοσύνης θα μπορούσε ευκολότερα να ανιχνευθεί, μέσα

---

<sup>171</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 17, 18

<sup>172</sup> Μαυρόπουλος (2006a): 49

<sup>173</sup> Nesselrath (2003): 529

<sup>174</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 15

<sup>175</sup> Taylor (2003): 312

στο πλαίσιο μίας δίκαιης πολιτείας<sup>176</sup>. Για αυτόν το λόγο, πλάθουν οι ίδιοι με τη φαντασία τους μία ιδεώδη πολιτεία (Β' 370b7-373d2 και Γ' 414b2-6), η οποία απαρτίζεται από τρεις κατηγορίες πολιτών.

Οπότε, σύμφωνα με την ιδεώδη πολιτεία του Πλάτωνα, η πρώτη κατηγορία πολιτών απαρτίζεται από τους «φύλακας παντελείς», ήτοι τους ανώτατους επόπτες, οι οποίοι ως άρχοντες κυβερνούν και, συνεπώς, έχουν την κύρια ευθύνη να διαφυλάσσουν την πολιτεία ενωμένη, ισχυρή, ήρεμη και προπάντων ελεύθερη. Στη συνέχεια, η δεύτερη κατηγορία αποτελείται από τους «φύλακας επίκουρους», ήτοι τους ειδικούς επόπτες, οι οποίοι συμπαραστέκονται στους άρχοντες, στο έργο της φύλαξης της πόλης, τόσο από τους εσωτερικούς, όσο και από τους εξωτερικούς εχθρούς. Τέλος, η τρίτη κατηγορία συνίσταται από τους «δημιουργούς», ήτοι τον παραγωγικό πληθυσμό, δηλαδή το πλήθος των αγροτών, των τεχνιτών και των μεταπρατών, που με το έργο τους, καλύπτουν ανάγκες του καθημερινού βίου ή επιθυμίες πολυτέλειας, διά να εξασφαλίζεται η υλική υπόσταση της πόλης<sup>177</sup>.

Όμως, στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονισθεί ότι, μία ολόκληρη πολιτεία μαζί με τις ομάδες-τάξεις πολιτών, που την συγκροτούν, απεικονίζει σε υπερμεγέθη διάσταση την ανθρώπινη ψυχή, αλλά και τις λειτουργικές της δυνάμεις. Εξάλλου, η δημιουργία μίας ανθρώπινης πολιτείας καθορίζεται από το γεγονός ότι, δεν υπάρχει άνθρωπος, ο οποίος να είναι αυτάρκης. Τουναντίον, ο κάθε άνθρωπος ζει σε άμεση εξάρτηση, από τους άλλους, ενώ και η συμπεριφορά του καθορίζεται από την αλληλεξάρτηση των δυνάμεων της ψυχής<sup>178</sup>. Εξαιτίας αυτού του γεγονότος, η συζήτηση επανέρχεται στη σφαίρα της ατομικής ψυχής, για να καταδειχθεί ότι, και αυτή απαρτίζεται από τρία διαφορετικά στοιχεία, τα οποία είναι ακριβώς τα αντίστοιχα στις τρεις ομάδες της ιδανικής πολιτείας<sup>179</sup>.

Ειδικότερα, τα τρία διαφορετικά στοιχεία της ψυχής είναι τα εξής: το «λογιστικόν», ήτοι η λογική διάνοηση, η οποία άρχει σε όλη την ψυχή, και αντιστοιχεί στην τάξη των φιλοσόφων-αρχόντων (τους φύλακας παντελείς), το «θυμοειδές», ήτοι η δύναμη επιβολής, που συνεπικουρεί στο έργο του «λογιστικού», με σκοπό να ελέγχει, αλλά και να συγκρατεί το «ἐπιθυμητικόν», και αντιστοιχεί στην πολεμική τάξη των φυλάκων (τους φύλακας επίκουρους) και το «ἐπιθυμητικόν», δηλαδή η αναζήτηση των ικανοποιήσεων, που έλκει και, συνάμα, παρασύρει σε

<sup>176</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 10

<sup>177</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 99

<sup>178</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 99

<sup>179</sup> Μαυρόπουλος (2006a): 50-51

απολαύσεις, και αντιστοιχεί στην τάξη των κοινών πολιτών, ήτοι τον παραγωγικό πληθυσμό της πολιτείας (τους δημιουργούς)<sup>180</sup>. Επιπρόσθετα, η συζήτηση επανέρχεται στη σφαίρα της ατομικής ψυχής και για έναν ακόμα λόγο. Για να καταδειχθεί ότι, και στην ψυχή η δικαιοσύνη συνίσταται από το γεγονός ότι, καθένα από αυτά τα τρία ψυχικά γένη ενεργεί στο πλαίσιο της φύσης του, χωρίς να υπεισέρχεται στην περιοχή των άλλων δύο<sup>181</sup>.

Με αυτόν τον τρόπο, η συζήτηση οδηγείται στο συμπέρασμα ότι, η ουσία της δικαιοσύνης δεν βρίσκεται στη διυποκειμενική σφαίρα και σε εξωτερικές πράξεις, αλλά, αντίθετα, αποτελεί εσωτερική κατάσταση και διάθεση είτε του συλλογικού, είτε του ατομικού υποκειμένου, ήτοι είτε της πόλης, είτε της ψυχής, και διαμορφώνεται με αυτόν τον τρόπο κάτι, που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως υγεία και ομορφιά της ψυχής (ύγιειά τέ τις καί κάλλος καί εὐεξία ψυχῆς 444d13)<sup>182</sup>. Εξάλλου, όπως αναφέρει ο πλατωνικός Σωκράτης, οι πολιτείες δεν συγκροτούνται από ξύλα ή από πέτρες, αλλά από τα ήθη και τις συνήθειες των ανθρώπων, που ζουν στις πόλεις (544d και εξής), ενώ διέπονται από τις ίδιες αρχές, οι οποίες διέπουν την ατομική ψυχή<sup>183</sup>.

Συνεπώς, στο σημείο αυτό θα ήταν καλό να ειπωθεί ότι, στην «Πολιτεία» το κέντρο βάρους του διαλόγου εντοπίζεται, κατά βάση, στη σφαίρα της ατομικής αρετής, παρά στη σφαίρα της συλλογικής αρετής, καθώς αυτό που προέχει δεν είναι η συλλογική δικαιοσύνη της πόλης κράτους, αλλά, τουναντίον, η ατομική δικαιοσύνη. Επιπρόσθετα, το δίκαιο και το άδικο νοούνται ως διαθέσεις της ψυχής, δηλαδή ως πνευματικές καταστάσεις ενός ατομικά προσδιορισμένου ανθρώπου, και σε δεύτερη φάση, μόνον ως καταστάσεις της πολιτείας. Διά αυτόν το λόγο, δίδεται η αίσθηση στον αναγνώστη του διαλόγου τούτου ότι, υπάρχει ένα πρωτείο της ηθικής, έναντι της πολιτικής.

Άρα, ο Πλάτων γράφοντας την «Πολιτεία», θα μπορούσε να ειπωθεί ότι, ήθελε να παρουσιάσει την εξεικόνιση του εσωτερικού κόσμου του ανθρώπου, καθώς άριστη πόλις, για τον Αθηναίο φιλόσοφο, θεωρείται η πολιτεία της ανθρώπινης ψυχής<sup>184</sup>. Αυτό, βεβαίως προκύπτει από το γεγονός ότι, η πολιτεία δύναται να εκπληρώσει την αποστολή της, που δεν είναι άλλη από την ευτυχία των πολιτών, όταν η δομή της είναι παρόμοια με τη δομή της ψυχής του ανθρώπου, η οποία αποτελεί και το

---

<sup>180</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 99

<sup>181</sup> Μαυρόπουλος (2006a): 51

<sup>182</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 11

<sup>183</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 21

<sup>184</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 21

σημαντικότερο τμήμα του, καθώς είναι αιώνια, άυλη αλλά και άφθαρτη, σε σχέση με το φθαρτό σώμα<sup>185</sup>.

Ωστόσο, ο Πλάτων, διά να μπορέσει να προσεγγίσει την μεταφυσική έννοια της ψυχής, καταφεύγει, για ακόμα μία φορά, στο προσφιλές, για τον ίδιο, μονοπάτι του μύθου, καθώς ο μύθος λειτουργεί συμπληρωματικά στο λόγο, αφού εκφράζει την αλήθεια μεταφορικά. Παράλληλα, συνεπικουρεί στην κατανόηση των δύσκολων εννοιών, από τους απλούς πολίτες, οι οποίοι δεν είναι εξοικειωμένοι με τη φιλοσοφία<sup>186</sup>, καθώς ο λόγος αποκτάει γλαφυρότητα και παραστατικότητα, ενώ, συνάμα, ασκείται γοητεία στο νου, αλλά και στην ψυχή<sup>187</sup>. Για αυτόν το λόγο, στο παρών κεφάλαιο θα ασχοληθώ με τη μυθική ιστορία του Δαχτυλιδιού του Γύγη, την αλληγορία του Σπηλαίου και, τέλος, τον εσχατολογικό μύθο του Ηρός.

Ειδικότερα, στο πρώτο βιβλίο της «Πολιτείας» ο Θρασύμαχος, ο οποίος ήταν ο κυριότερος συνομιλητής του Σωκράτη, υποστήριξε με μεγάλη θέρμη την άποψη του, όσον αφορά τη δικαιοσύνη και το δίκαιο. Κατά τον σοφιστή, δίκαιο είναι το συμφέρον των ισχυρών, ενώ θεωρεί ότι, αρετή δεν είναι η δικαιοσύνη, ούτε κακία είναι η αδικία. Αντίθετα, ο ίδιος διατείνεται ότι, η αδικία είναι αρετή, η οποία θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως «σοφία», διά το λόγο ότι, ωφελεί, όσους ανθρώπους τη διαπράξουν, ενώ η δικαιοσύνη είναι ανώφελη και την αντιμετωπίζει ως μεγάλη ανοησία. Η θεωρία αυτή του Θρασύμαχου περί της δικαιοσύνης, ήταν αυτή, που ο Σωκράτης απέκρουσε περισσότερο από κάθε άλλη<sup>188</sup>.

Ωστόσο, στην αρχή του δεύτερου βιβλίου, ο Γλαύκων και ο Αδείμαντος εκφράζουν τη δυσαρέσκειά τους, καθώς δεν αισθάνονται ικανοποιημένοι από την αναμέτρηση του Σωκράτη με τον Θρασύμαχο. Αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι, αν και ο διάλογος του Σωκράτη με τον σοφιστή ήταν τόσο έντονος, ωστόσο, δεν προέκυψε αποδεικτική επιβεβαίωση των θέσεων κανενός από τους δύο συζητητές, αφού ούτε η θέση του Θρασύμαχου απαντήθηκε σε έναν ικανοποιητικό βαθμό, ενώ ούτε και η θέση του Σωκράτη, και κατ' επέκταση η θέση του ίδιου του Πλάτωνα, για τη δικαιοσύνη, έχει εξηγηθεί και υποστηριχθεί επαρκώς<sup>189</sup>.

Για αυτόν το λόγο, με την έναρξη του δεύτερου βιβλίου, ο Γλαύκων δηλώνει στον Σωκράτη ότι, από αυτόν είναι έτοιμος να ακούσει έναν ουσιαστικό αντίλογο στους

---

<sup>185</sup> Πελεγρίνης (2001): 78

<sup>186</sup> Δρακόπουλος (2008): 620

<sup>187</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 51

<sup>188</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 25

<sup>189</sup> Σέγιερς (2015): 30-31

ισχυρισμούς, τους οποίους προέβαλε ο Θρασύμαχος, με σκοπό να φανεί ποια είναι η σωστή άποψη. Προσφέρεται δε να λάβει ο ίδιος ο Γλαύκων το λόγο, σαν να ήταν αυτός ο Θρασύμαχος (358b7-c1)<sup>190</sup>. Έτσι, ο ίδιος ενεργεί ως ο δικηγόρος του σοφιστή, ο οποίος αγορεύει «βάσει δικογραφίας», καθώς αναλαμβάνει να υπερασπιστεί, με αποτελεσματικό τρόπο, τη θέση, που χειρίστηκε, προηγουμένως, ο Θρασύμαχος. Κατά συνέπεια, στο διάλογο τούτο με τον Σωκράτη, ο Γλαύκων θα υποστηρίζει, ως δικές του, τις θέσεις του Θρασύμαχου και, επιπρόσθετα, θα αναπαραγάγει την επιχειρηματολογία του σοφιστή, έτσι ώστε αυτή να καταστεί, με συζητήσιμο τρόπο, διαψεύσιμη, αντί απλώς να απορριφθεί ασυλλόγιστα, χωρίς αναλυτική διερεύνηση των πραγματικών θετικών της στοιχείων<sup>191</sup>.

Ταυτόχρονα, ο αδερφός του Πλάτωνα, προαναγγέλλει το σχήμα της ομιλίας, το οποίο θα αποτελείται από τρία μέρη, καθώς, πρώτα από όλα, θα αναφέρει τι λέγεται για τη δικαιοσύνη και ποια είναι η προέλευση της. Στη συνέχεια, θα εκφράσει την άποψη ότι, όσοι εφαρμόζουν τη δικαιοσύνη, το κάνουν παρά τη θέληση τους, ως κάτι αναγκαίο και ουχί γιατί τη θεωρούν κάτι καλό και, τέλος, ότι είναι λογικό να συμβαίνει αυτό, αφού, καθώς λέγεται, η ζωή του άδικου ανθρώπου θεωρείται πολύ ανώτερη, από αυτή του δίκαιου (358b7-c6)<sup>192</sup>. Προς επίρρωσιν, των όσων υποστηρίζει ο Γλαύκων, υποδυόμενος τον Θρασύμαχο, ήτοι ότι οι άνθρωποι εφαρμόζουν τους κανόνες του δικαίου, όχι από προτίμηση, αλλά επειδή δεν έχουν άλλη επιλογή, στο δεύτερο μέρος της ομιλίας του, παραθέτει τη μυθική ιστορία του Γύγης (359b6-360d7), η οποία έχει ως εξής.

Ο Γύγης, ο οποίος ήταν ο βοσκός του άρχοντα της Λυδίας, κατέβηκε στο χάσμα της γης, το οποίο δημιουργήθηκε έπειτα από μία μεγάλη νεροποντή και σεισμό. Βρισκόμενος εκεί, ανάμεσα στα αξιοθαύμαστα πράγματα, εντόπισε και ένα χάλκινο άλογο. Ωστόσο, στο εσωτερικό του, το οποίο ήταν κούφιο, είδε έναν μεγαλόσωμο νεκρό άντρα, που φορούσε στο δάχτυλό του ένα χρυσό δαχτυλίδι, το οποίο πήρε, και, εν συνεχεία, ανέβηκε εκ νέου πάνω στη γη. Το δαχτυλίδι αυτό φορούσε ο Γύγης, όταν πήγε στην καθιερωμένη, ανά μήνα, συνέλευση των βοσκών. Κάποια στιγμή, τυχαία γύρισε την πέτρα του δαχτυλιδιού, προς το σώμα του, και αμέσως αυτός έγινε αόρατος στους διπλανούς του. Όταν, εκ νέου, γύρισε την πέτρα προς τα έξω, αμέσως έγινε ορατός. Αφού δοκίμασε πολλές φορές, αν το δαχτυλίδι διαθέτει τούτη τη

<sup>190</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 25

<sup>191</sup> Taylor (2003): 317-318

<sup>192</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 25

δυνατότητα, και αφού βεβαιώθηκε πως πράγματι τη διαθέτει, προέβη στις εξής ενέργειες. Πρωτίστως, κατάφερε να γίνει ένας από τους αγγελιοφόρους του βασιλιά και, εν συνεχεία, ήρθε σε σύνδεσμο με τη σύζυγο του βασιλιά, με τη βοήθεια της οποίας σκότωσε το βασιλιά και πήρε και την εξουσία.

Συνεπώς, ο Γλαύκων μέσα από την εξιστόρηση του μύθου για το δαχτυλίδι του Γύγη, θέλει να καταδείξει ότι, όταν κάποιος δίκαιος ή άδικος άνθρωπος διαπιστωθεί ότι, έχει στα χέρια του μία σταθερή και μόνιμη δύναμη, τότε τη δύναμη αυτή την εκμεταλλεύεται, προκειμένου να πετύχει κάτι, ακόμα και αν αυτό δεν είναι σωστό και δίκαιο<sup>193</sup>. Εξάλλου, ο αδερφός του Πλάτωνα διατηρεί την άποψη ότι, οι άνθρωποι ασκούν τη δικαιοσύνη, λόγω αδυναμίας να αδικήσουν, και όχι επειδή πιστεύουν στην αξία της (359a7-b1). Ακριβώς αυτήν την άποψη προσπαθεί να τεκμηριώσει με τον παραστατικό μύθο του δαχτυλιδιού του Γύγη.

Ειδικότερα, ο Γλαύκων προβληματίζεται από το γεγονός ότι, οι άνθρωποι ρέπουν από τη φύση τους στο εγωιστικό συμφέρον<sup>194</sup>. Για αυτόν το λόγο, παρατηρεί ότι, κάθε πλάσμα και κατ' επέκταση κάθε άνθρωπος (πᾶσα φύσις 359c5) έχει έμφυτη την τάση-ροπή, να επιζητεί το επιπλέον, ήτοι να πράττει το κακό και να εξουσιάζει τους άλλους (πέφυκε διώκειν τήν πλεονεξίαν 359c4-5). Ωστόσο, χάρη στις νομικές επιταγές και απαγορεύσεις (νόμῳ 359c5), η ροπή αυτή παραβιάζεται και καταπιέζεται αφύσικα, διά της βίας (βία 359c6), ώστε να τηρηθεί η αρχή της ισότητας των δικαιωμάτων (ἐπί τήν τιμήν τοῦ ἴσου 359c6)<sup>195</sup>.

Επομένως, η πλεονεξία, η οποία, για τον Αθηναίο φιλόσοφο, θεωρείται συνώνυμο της αδικίας, καθώς δεν υποδηλώνει μόνο την απληστία για τα χρήματα και, γενικότερα, για τα υλικά αγαθά, αλλά, συνάμα, και την ακόρεστη επιθυμία του ανθρώπου για δόξα, είναι και η μόνη αιτία, που και ο δίκαιος και ο άδικος θα έπρατταν τα ίδια. Βεβαίως, το σκόπελο αυτό κανείς άνθρωπος δε μπορεί να τον υπερβεί, διότι η πλεονεξία ενυπάρχει από τη φύση του. Οπότε, αν τελικά ο άνθρωπος σέβεται την ισότητα, αυτό οφείλεται στην ύπαρξη των νόμων<sup>196</sup>. Άρα, στην πράξη η δικαιοσύνη δηλώνει την ισότητα, ενώ η αδικία δηλώνει την ανισότητα<sup>197</sup>.

Εν συνεχεία, ο Γλαύκων δοκεί ότι, με τις διαπιστώσεις του, τεκμηριώνει ακλόνητα (μέγα τεκμήριον 360c5) την άποψη του Θρασύμαχου και πολλών άλλων

---

<sup>193</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 95

<sup>194</sup> Σέγιερς (2015): 31

<sup>195</sup> Μαυρόπουλος (2006a): 489

<sup>196</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 51

<sup>197</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 792 σημ. 359c5-6

ότι, κανείς άνθρωπος δεν είναι δίκαιος με τη θέλησή του, αλλά από αναγκασμό (οὐδείς ἐκὼν δίκαιος ἀλλ' ἀναγκαζόμενος 360c6). Βεβαίως, στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονισθεί ότι, αυτή η άποψη έρχεται σε συμμετρική αντιπαράθεση προς την κυρίαρχη, αλλά και θεμελιώδη αρχή, την οποία διακήρυττε ο Σωκράτης ότι, κανείς δε διαπράττει, με τη θέληση του, το κακό και το άδικο (οὐδείς ἐκὼν κακός)<sup>198</sup>.

Ειδικότερα, ο Γλαύκων, προς επίρρωση των θέσεών του ότι, η αδικία είναι πιο ωφέλιμη, από τη δικαιοσύνη και ότι, κανείς δεν είναι με τη θέλησή του δίκαιος, χρησιμοποιεί τα εξής επιχειρήματα.

Πρώτα από όλα, το να είναι κανείς δίκαιος, δεν είναι κάτι, που έχει αξία, καθώς δεν ωφελεί, αφού προσωπικά για αυτόν, το δίκαιο δεν αποτελεί κάτι καλό (ὡς οὐκ ἀγαθοῦ ἰδίᾳ ὄντος 360c6-7). Εξάλλου, κατά τον Γλαύκωνα, ο κάθε άνθρωπος αδικεί εκεί, όπου τυχόν νομίζει ότι, θα μπορέσει να αδικήσει (ὅπου ἂν οἴηται ἕκαστος οἶος τ' ἔσσεσθαι ἀδικεῖν 360c7-8), γιατί όλοι πιστεύουν πως η αδικία ωφελεί πολύ περισσότερο από τη δικαιοσύνη (λυσιτελεῖν γάρ δὴ οἴεται πολὺ μᾶλλον ἰδία τὴν ἀδικίαν τῆς δικαιοσύνης 360c8-d1). Επιπρόσθετα, οι αισθανόμενοι (τοῖς αἰσθανόμενοις 360d5), ήτοι αυτοί, οι οποίοι παρατηρούν και έχουν σώας τας φρένας τους, θα θεωρούσαν πολύ αξιολύπητο και εντελώς ανόητο τον άνθρωπο, ο οποίος θα είχε τη δυνατότητα να αδικεί και, ωστόσο, δε θα ήθελε ποτέ να διαπράξει καμία αδικία.

Ωστόσο, δημοσίως θα τον επαινούσαν (ἐπαινοῖεν δ' ἂν αὐτόν ἀλλήλων ἐναντίον 360d5-6), γιατί θέλουν να ξεγελάσουν το πρόσωπο, το οποίο επικρίνουν. Οπότε, προκύπτει το συμπέρασμα ότι, ο έπαινος, τέτοιου είδους ανθρώπων, είναι υποκριτικός και σε καμία περίπτωση αληθινός, διότι εκπορεύεται από το φόβο και, συνάμα, υπαγορεύεται από την ικανοποίηση του προσωπικού συμφέροντος<sup>199</sup>.

Ειδικότερα, οι υποστηρικτές της θεωρίας του Θρασύμαχου, την οποία αναλύει ο Γλαύκων, επαινούν στα φανερά κάτι, το οποίο επικρίνουν ενδόμυχα ως μη αρεστό, διότι θέλουν να ξεγελάσουν ο ένας τον άλλο, επειδή, κατά βάση, θέλουν να οχυρωθούν απέναντι στον κίνδυνο, να γίνουν οι ίδιοι θύματα αδικίας (διά τόν φόβον τοῦ ἀδικεῖσθαι 360d6-7)<sup>200</sup>.

Αβίαστα, λοιπόν, προκύπτει το συμπέρασμα ότι, η δικαιοσύνη δεν εφαρμόζεται χάρη στην αυθόρμητη διάθεση των ανθρώπων, αλλά, τουναντίον, με τον

<sup>198</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 792 σημ. 360a5-b1

<sup>199</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 95-96

<sup>200</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 88

εξαναγκασμό του νόμου και εξαιτίας της αδυναμίας τους, να διαπράξουν αδικία. Αυτό βεβαίως, προκύπτει από το γεγονός ότι, όλοι οι άνθρωποι έχουν τη φυσική ροπή προς την αδικία, την οποία εκδηλώνουν, με το να συμπεριφέρονται άσχημα, όταν θεωρούν ότι, οι περιστάσεις είναι κατάλληλες, αλλά και όταν λείπει ο εξαναγκασμός του νόμου. Κατά συνέπεια, ο Γλαύκων χρησιμοποιεί το νόημα του μύθου, ως ένα μέσο στήριξης της άποψής του ότι, και ο δίκαιος και ο άδικος θα δρούσαν με τον ίδιο τρόπο, αν ήταν στο χέρι τους, να κάνουν, ό,τι επιθυμούν. Πιο συγκεκριμένα, όταν ο άνθρωπος, δίκαιος ή άδικος, νιώθει βέβαιος και σίγουρος ότι, δεν θα αποκαλυφθεί, ούτε θα τιμωρηθεί, οδηγείται αβίαστα σε άδικες, αυθαίρετες και παράνομες πράξεις<sup>201</sup>.

Στο σημείο αυτό θα ήταν καλό να αναφέρουμε ότι, η δικαιοσύνη, που είναι το μείζον πρόβλημα, το οποίο συζητείται στην «Πολιτεία», λειτουργεί με διττό τρόπο. Πρωτίστως, διασφαλίζει την εσωτερική ισορροπία στον άνθρωπο, ενώ ταυτόχρονα συντελεί στην αρμονική λειτουργία της πόλης. Επιπρόσθετα, επιβάλλει την τάξη και απαλλάσσει τον άνθρωπο, από την αέναη εσωτερική σύγκρουση, διά το λόγο ότι, φέρνει σε αρμονία τις αντιμαχόμενες τάσεις της ψυχής του<sup>202</sup>. Ειδικότερα, απώτατος στόχος τούτης της φιλοσοφικής προσπάθειας και της φιλοσοφικής παιδείας είναι, να οδηγηθεί η ψυχή στη θέαση των ιδεών και του Αγαθού. Η προσπάθεια αυτή εξεικονίζεται στην αρχή του έβδομου βιβλίου της «Πολιτείας» με την περιώνυμη αλληγορία του σπηλαίου (514a-521b), όπου φαίνεται παραστατικά το πέρασμα του ανθρώπου, από τα αισθητά στα νοητά, ήτοι από τη νομιζόμενη πραγματικότητα, στην όντως πραγματικότητα<sup>203</sup>.

Πιο αναλυτικά, ο Πλάτων, διά στόματος Σωκράτη, μας καλεί να φανταστούμε ότι, μέσα σε ένα σπήλαιο, στο βάθος της γης, ζουν αλυσοδεμένοι άνθρωποι, οι οποίοι δεν έχουν δει ποτέ το πραγματικό φως. Το μόνο φως, που γνωρίζουν, είναι αυτό, το οποίο αναδύεται από τη φωτιά, η οποία καίει πίσω τους. Μπροστά τους βρίσκεται ένας τοίχος, επάνω στον οποίο πέφτουν οι σκιές από φτιαχτά αντικείμενα, τα οποία παρελαύνουν από πίσω τους, χωρίς εκείνες να τα βλέπουν. Όμως, επειδή οι άνθρωποι αυτοί, δεν έχουν δει τίποτε άλλο, φτάνουν στο σημείο να πιστέψουν πως, οι σκιές αυτές είναι η μοναδική αλήθεια, ήτοι ότι αποτελούν όλη την πραγματικότητα.

---

<sup>201</sup> Laird (2001): 13

<sup>202</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 97

<sup>203</sup> Μαυρόπουλος-Φάλλκος-Αρβανιτάκης (2007): 246-247



Στη συνέχεια, ο Σωκράτης μας προτρέπει να φανταστούμε έναν από τους δεσμώτες να ελευθερώνεται και έπειτα, να προχωρεί ανηφορικά, προς την έξοδο της σπηλιάς, δηλαδή να οδεύει από το σκότος προς το φως. Για αυτόν το λόγο, όταν αντικρύσει το πραγματικό φως, πρωτίστως, θα πονέσουν τα μάτια του και ακολούθως, θα προτιμήσει να στραφεί προς εκείνα, που είναι ικανός να δει, δηλαδή τις φευγαλέες σκιές. Εάν, ωστόσο, κανείς τον τραβήξει έξω, με τη βία, στο φως του ήλιου, στην αρχή, υποφέρει και αγανακτεί, καθώς δεν είναι ικανός να δει τίποτε από τα αληθινά, αφού χρειάζεται συνήθεια, αλλά και προσαρμογή, ώστε να δει κανείς αυτά, που βρίσκονται ψηλά.

Στο τέλος, όμως, κατορθώνει, πρώτα από όλα, να ατενίσει ακόμα και τον ήλιο τον ίδιο, ο οποίος συμβολίζει την ιδέα του Αγαθού και, εν συνεχεία, επιτυγχάνει να αναγνωρίσει την κυριαρχία του στον κόσμο των αισθητών πραγμάτων. Έστερα, ξανακατεβαίνει μέσα στην σπηλιά, από οίκτο, για να ελευθερώσει τους παλαιούς συντρόφους του. Όταν, όμως, ξαναβρεθεί μέσα στην σπηλιά, το έρεβος θα βλάψει την όρασή του, και, συνάμα, θα τον εκθέσει στη περιφρόνηση των άλλων, οι οποίοι ενδέχεται να επιτεθούν, στον επίδοξο ελευθερωτή τους και να τον εξοντώσουν. Παρά ταύτα, ο απελευθερωμένος δεσμώτης, που στην ουσία είναι ο φιλόσοφος, πέρα από τον κίνδυνο, τον όποιο διατρέχει, έχει το καθήκον να κατέλθει στο σπήλαιο και να προσπαθήσει να βοηθήσει τους δεσμώτες αναμορφώνοντάς τους.

Συνεπώς, το έβδομο βιβλίο της «Πολιτείας» ξεκινάει με τούτη την αλληγορική εικόνα του σπηλαιίου, η οποία αποτελεί θαυμαστή έμπνευση του Πλάτωνα. Επιπρόσθετα, απηχεί ορφικές και πυθαγόρειες αντιλήψεις, τις οποίες είχε ενστερνιστεί ο Αθηναίος φιλόσοφος, καθώς η ορφική δοξασία έβλεπε τη ζωή σα φυλακή και η πυθαγόρεια δοξασία έβλεπε τη σπηλιά ως σύμβολο του αισθητού κόσμου<sup>204</sup>. Εδώ, ο Πλάτων επιχειρεί να απεικονίσει τη ζωή, αλλά και την πνευματική κατάσταση ενός απαίδευτου και αδαούς ανθρώπου, ο οποίος αποδέχεται άκριτα τη φαινομενικότητα των πραγμάτων και βάσει αυτής της αβάσιμης κατάστασης, διαμορφώνει πεποιθήσεις και πίστεις<sup>205</sup>.

Πιο αναλυτικά, ο Πλάτων, με αλληγορικό τρόπο, εξεικονίζει με μία ομάδα δεσμωτών, την εξοικείωση του καθημερινού και απαίδευτου ανθρώπου, ο οποίος δε γνωρίζει, θα λέγαμε, την έξω από αυτόν πραγματικότητα. Για αυτόν το λόγο, όντας ο ίδιος εθισμένος από ό,τι παρατηρεί στο οπτικό του πεδίο, που στην ουσία δεν είναι

<sup>204</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 864 σημ. 514a2-5

<sup>205</sup> Μαυρόπουλος (2006b): 1166-1167

παρά η σκιά, που ρίχνουν στα μάτια του και, κατ' επέκταση, στην ψυχή του τα πρόσωπα και τα αντικείμενα του πραγματικού κόσμου, δεν πιστεύει στα μάτια του, όταν έρχεται αντιμέτωπος με την πραγματικότητα, η οποία έρχεται σε πλήρη αντίθεση, από την «πραγματικότητα», στην οποία έχει εθιστεί<sup>206</sup>.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να ειπωθεί ότι, το πρόβλημα της παιδείας αποτελεί βασικό πυρήνα της «Πολιτείας» (παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας 514a2). Εδώ, ο Πλάτων, με την αναφορά του στην παιδεία και στην απαιδευσία, δηλώνει ολοφάνερα ότι, η παρουσίαση, σε αυτό το σημείο, της εικόνας του σπηλαίου συνδέεται άμεσα με όσα έχουν αναφερθεί προηγουμένως, σε τούτο το φιλοσοφικό διάλογο, για το σύστημα της εκπαίδευσης, το οποίο, η ιδεατή πολιτεία του, θα παρέχει στους πολίτες της και, ακόμα πιο ιδιαίτερα, στους λειτουργούς και στους άρχοντές της<sup>207</sup>. Ειδικότερα, ο Πλάτων, πρωτίστως, έχει διαπιστώσει ότι, ο άνθρωπος δε μπορεί αφ' εαυτού να οδηγηθεί στη γνώση των πραγμάτων και, επιπλέον, ότι, η όποια φιλοσοφικού τύπου προδιάθεσή του, δεν αφυπνίζεται από μόνη της.

Αντιθέτως, είναι αναγκαία κάποια συστηματική παιδαγωγική παρεμβολή, με σκοπό να κεντριστεί το ενδιαφέρον της ψυχής και, συνάμα, να επιτευχθεί η υπέρβαση της κατάστασης των δεσμοτών του σπηλαίου. Ο δρόμος, ωστόσο, της γνώσης είναι ανηφορικός και κοπιαστικός, καθώς οι άνθρωποι-δεσμώτες ζουν σε ένα υπόγειο οίκημα (έν καταγείῳ οικήσει σπηλαιώδει 514a3), ήτοι σε μία κατάσταση, που τους είναι οικεία και συνήθης, και για αυτόν το λόγο τους είναι δύσκολη η αποκοπή τους, θα λέγαμε, από αυτόν τον ιδιότυπο «ομφάλιο λώρο». Συνεπώς, τούτη η παιδαγωγική παρέμβαση διαθέτει τα χαρακτηριστικά της βίαιης παρεμβολής, αφού η αποκοπή αυτή, δεν μπορεί να γίνει με τη συναίνεσή τους (οὐκοῦν κἂν εἰ ... καθορᾶν 515e1-3)<sup>208</sup>.

Στο τέλος αυτής της εξαναγκαστικής κινητικότητας των δεσμοτών αποκαλύπτεται από τον Σωκράτη ότι, η εικόνα της σπηλιάς αποτελεί ενιαία έκθεση από κοινού με τις δύο εικόνες, που προηγήθηκαν στο έκτο βιβλίο της «Πολιτείας», του ήλιου (508b-509c) και της γραμμής (509d-511e) (προσαπτέον ... λεγομένοις 517b1)<sup>209</sup>. Ειδικότερα, ο Σωκράτης συνεχίζει επεξηγώντας την αλληγορία του σπηλαίου που είναι η εξής. Το σπήλαιο είναι ο κόσμος. Το χλωμό και αβέβαιο φως, ήτοι η αντανάκλαση αυτή της φωτιάς, που καίει, είναι ο ήλιος. Οι αλυσοδεμένοι

<sup>206</sup> Μαυρόπουλος (2006b): 1166

<sup>207</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 115

<sup>208</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 864-865 σημ. 515e1-3

<sup>209</sup> Μαυρόπουλος (2006b): 1167

δεσμώτες είμαστε εμείς οι άνθρωποι. Ο δεσμώτης, ο οποίος αποκτά την ελευθερία του, και προχωρεί αναγκαστικά από τον κλειστό και σκοτεινό χώρο του σπηλαίου, προς τον κατάφωτο χώρο, είναι η πορεία προς το νοητό κόσμο και προς το Αγαθό. Τέλος, η μεγάλη κατάθλιψη και οι αντιδράσεις των δεσμωτών, όταν τον βλέπουν να έρχεται πάλι, είναι οι κίνδυνοι, οι οποίοι περιτριγυρίζουν τον φωτισμένο άνθρωπο, ανάμεσα στους συνδεσμώτες του, καθώς θα διαταράξει τις αντιλήψεις τους, για την σκιώδη πραγματικότητα (517b-518b)<sup>210</sup>.

Οπότε, ο φυσικός κόσμος σε συνάρτηση με τον ήλιο, στην κορυφή του, αποτελεί την πραγματικότητα, η οποία εξεικονίζεται με τη σπηλιά και τη φωτιά, που και αυτή ως πραγματικότητα, με τη σειρά της, αποτελεί μία εξεικόνιση του υπερβατικού κόσμου των «ιδεών» και του «Αγαθοῦ». Κάθε μία από τις τρεις αυτές περιοχές, που είναι ο χώρος της άγνοιας, ο χώρος του αισθητού κόσμου και ο χώρος του υπερβατού κόσμου, χαρακτηρίζεται από την ριζική αντίθεση του φαινομενικού και του πραγματικού. Ωστόσο, τούτη η αντίθεση συσχετίζει τις τρεις αυτές περιοχές, τονίζοντας τη σχέση καθεμιάς, με την ανώτερη ή την κατώτερή της. Άρα, στην σπηλιά έχουμε σε υπόγειο χώρο, εικόνες και τις σκιές τους. Στον φυσικό κόσμο, ήτοι στον επίγειο, έχουμε φυσικά πράγματα και τις αντανάκλασεις τους και, τέλος, στον υπέργειο κόσμο, δηλαδή στο νοητό, βρίσκουμε τις «ιδέες» και τα αντικείμενα της μαθηματική έρευνας, όταν αυτή διεκπεραιώνεται, άνευ διαλεκτικής θεμελίωσης<sup>211</sup>.

Στο σημείο αυτό θα ήταν καλό να ειπωθεί ότι, όταν ο Πλάτων, διά στόματος Σωκράτη, μιλάει για «τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα» (517b8-c1), αναφέρεται στα αληθινά όντα, δηλαδή στις ιδέες, που θεωρούνται τα αρχέτυπα των αισθητών όντων, καθώς μόνο με αυτές, μπορούμε να έχουμε αληθινή γνώση, αλλά και αληθινή επιστήμη. Επιπρόσθετα, οι ιδέες του Αθηναίου φιλοσόφου, θα λέγαμε ότι, είναι, κατά κάποιον τρόπο, ότι αργότερα οι μεταγενέστεροι ονόμασαν έννοιες. Βεβαίως, θα πρέπει να τονισθεί το γεγονός ότι, οι έννοιες σχηματίζονται από τη συνείδηση και ισχύουν μόνο για αυτή. Αντίθετα, οι ιδέες, για τις οποίες κάνει λόγο ο Πλάτων, είναι οντότητες αιώνιες, με πραγματική υπόσταση και έξω από κάθε είδους σωματικότητα.

Επίσης, είναι αμετάβλητες και αδέσμευτες, από την ανθρώπινη σκέψη. Διαθέτουν μάλιστα τριπλή σημασία, που είναι οντολογική, τελεολογική και λογική. Οντολογική, διότι παριστάνουν το πραγματικό. Τελεολογική, διότι κάθε τι, που γίνεται, έχει το σκοπό του σε ένα ον. Τέλος, λογική, που μας κάνει έτοιμους και, συνάμα, ικανούς,

<sup>210</sup> Δρακόπουλος (2008): 637

<sup>211</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 865 σημ. 517b1

ώστε να βάλουμε σε τάξη το χάος, που μας περιβάλλει<sup>212</sup>. Στη κορωνίδα του συστήματος των Ιδεών, ο Πλάτων τοποθετεί την ιδέα του Αγαθού ή απλώς το *ἀγαθόν*. Η ιδέα του Αγαθού είναι η αιτία της γνώσης και της αλήθειας. Όμως, αν και οι ιδέες της γνώσης και της αλήθειας είναι συγγενικές με το Αγαθό, εντούτοις, δεν είναι το ίδιο με αυτό, αφού το Αγαθό είναι η ανώτατη αρχή του πλατωνικού συστήματος και συμπίπτει με την έννοια του Θεού. Η έννοια του Θεού τοποθετείται επέκεινα της ουσίας.

Επιπρόσθετα, η έννοια της ψυχής ταυτίζεται στον Πλάτωνα με την έννοια της προσωπικότητας και έχει μεταφυσική ρίζα. Συνεπώς, τούτο υποδηλώνει ότι, η ψυχή της προσωπικής μονάδας είναι αιώνια και αθάνατη. Ακόμα, η ψυχή συγγενεύει με τις ιδέες, με τις οποίες έχει αμοιβαία ανταπόκριση, παρά με τα αισθητά πράγματα. Εύλογη, λοιπόν, πρέπει να θεωρείται και η επιθυμία των φωτισμένων ανθρώπων, δηλαδή, όσων έχουν ελευθερωθεί από τα δεσμά τους, να θέλουν να παραμένουν εκεί ψηλά, ήτοι στο χώρο του φωτός (αί ψυχαί διατρίβειν 517c9)<sup>213</sup>. Ειδικότερα, στη συνέχεια της «Πολιτείας» (518b και εξής) υποστηρίζεται ότι, η ψυχή έχει «προσωματική» γνώση και ότι, έχοντας ως βάση αυτό το δεδομένο, οφείλει, βάζοντας ως στόχο του το «*ἀγαθόν*», να στραφεί με ολόκληρη την ψυχή, από την περιοχή του «*γίγνεσθαι*» προς την άλλη πλευρά, ώσπου να γίνει ικανή η ψυχή να αντέχει να αντικρίζει το «*ὄν*» και το πιο φωτεινό από το «*ὄν*» (518c8-10).

Στο σημείο αυτό θα ήταν καλό να αναφερθεί ότι, σχετική με τούτη την άποψη, δηλαδή ότι, η ψυχή έχει «προσωματική» γνώση, είναι και η, αναπτυσσόμενη αλλού, πλατωνική «θεωρία της ανάμνησης», ήτοι της διέγερσης, με τις κατάλληλες ερωτήσεις, των γνώσεων, τις οποίες είχε η ψυχή, αλλά δεν είχε δοθεί η αφορμή, ώστε να βγουν στην επιφάνεια<sup>214</sup>. Οπότε, τούτη η άκρως ενδιαφέρουσα ανάπτυξη του θέματος, σε αυτό το σημείο του διαλόγου, δείχνει ότι, η παιδαγωγική αρχή, η οποία δίνει τις κατευθυντήριες γραμμές στην πλατωνική παιδεία, αποστέρει την προσφορά έτοιμης γνώσης στην ψυχή. Επίσης, τείνει στην αποδέσμευση και, συνάμα, στην ενεργοποίηση των καλύτερων στοιχείων, τα οποία ήδη υπάρχουν μέσα της, αλλά δεν είχαν βγει στην επιφάνεια.

Αυτό, βέβαια, επιτυγχάνεται με το να κατευθύνεται η ψυχή στα αληθινά αντικείμενα, εν προκειμένω «*εἰς τό ὄν καί τοῦ ὄντος τό φανότατον*» (518c9), δηλαδή

---

<sup>212</sup> Δρακόπουλος (2008): 638

<sup>213</sup> Δρακόπουλος (2008): 638

<sup>214</sup> Μαυρόπουλος (2006b): 1167-1168

στην ιδέα του Αγαθού (οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι ... διαμηχανήσασθαι 518d5-7)<sup>215</sup>. Ωστόσο, οι κακίες, οι καταχρήσεις και, γενικά, οι ποικίλες υλιστικές απολαύσεις έλκουν την όραση της ψυχής προς τα κάτω. Για αυτόν το λόγο, όσο πιο έξυπνοι και οξυδερκείς είναι οι πονηροί άνθρωποι, τόσο και πιο μεγάλο κακό προξενούν (519a1-6). Αν, όμως, βρισκόταν κάποιος τρόπος και έκοβε κανείς από την παιδική ηλικία, αυτούς τους όγκους της κακίας τους, οι οποίοι μοιάζουν με μολυβένιες σφαίρες, τότε τα πράγματα θα έπαιρναν άλλη τροπή. Αυτό προκύπτει, καθώς, όντας οι ίδιοι αυτοί άνθρωποι, απελευθερωμένοι πλέον, θα στρέφονταν προς την αληθινή ουσία των όντων. Επιπρόσθετα, θα ήταν ικανοί να δουν και τα αληθινά με την ίδια καθαρότητα, όπως, μέχρι τώρα, βλέπουν όσα πράγματα τους ενδιαφέρουν (519a8-b5)<sup>216</sup>.

Στη συνέχεια, ο Σωκράτης θα αναφερθεί στο χρέος των απελευθερωμένων ανθρώπων, έναντι των υπόλοιπων δεσμοτών. Βέβαια, τέτοιοι άνθρωποι, οι οποίοι ζουν απελευθερωμένοι από την αφροσύνη και από τη συνήθεια της σχηματισμένης πραγματικότητας, είναι μόνο οι φιλόσοφοι<sup>217</sup>. Πιο αναλυτικά, η πολιτεία, όπως την είχε σχεδιάσει ο Πλάτων, είναι ένα πραγματικό κράτος παιδείας, στο οποίο όλοι οι θεσμοί και οι λειτουργίες του ρυθμίζονται, με βάση την παιδεία. Αυτό θεωρείται το κριτήριο, με βάση το οποίο αναδεικνύονται τελικά και οι πολιτικοί ταγοί, οι οποίοι είναι, συνάμα, και πνευματικοί ηγέτες<sup>218</sup>. Για αυτόν το λόγο, σύμφωνα με τον Σωκράτη, δεν θα μπορούσαν να κυβερνήσουν ποτέ με ικανοποιητικό τρόπο, δύο κατηγορίες ανθρώπων.

Η πρώτη κατηγορία αποτελείται από όσους δεν διαθέτουν παιδεία και δεν έχουν γνωρίσει την αλήθεια (ἀπαιδεύτους καί ἀληθείας ἀπείρους 519b8), καθόσον αυτοί οι άνθρωποι δεν έχουν τη δυνατότητα, αλλά και τα κατάλληλα εφόδια, ώστε να θέτουν ένα συγκεκριμένο σκοπό στη ζωή τους και, εν συνεχεία, να επιδιώκουν την υλοποίησή του. Με άλλα λόγια, οι απαίδευτοι είναι οι άνθρωποι, οι οποίοι στερούνται την αρετή, καθώς η αρετή είναι γνώση (Πρωταγόρας 361b4). Οπότε, οι απαίδευτοι είναι και άπειροι της αλήθειας, διότι γνώση σημαίνει γνώση της αλήθειας και, άρα, θέα του Αγαθού.

Όμως, επειδή σκοπός και προορισμός της πολιτείας είναι το αγαθό και μέσο, για την κατάκτησή του, είναι η αρετή, οι αμόρφωτοι, οι οποίοι δεν έχουν καμία εμπειρία της αλήθειας, δεν θα ήταν ποτέ δυνατόν, να διοικήσουν ικανοποιητικά την πολιτεία.

<sup>215</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 866 σημ. 518d5-7

<sup>216</sup> Δρακόπουλος (2008): 643

<sup>217</sup> Δρακόπουλος (2008): 643

<sup>218</sup> Πετρόπουλος-Σαρρή (2000): 140-141

Εξάλλου, στο σημείο αυτό, θα ήταν καλό να αναφερθεί ότι, σκοπός στον Πλάτωνα σημαίνει η συνειδητή επιδίωξη ενός αποτελέσματος, που πραγματοποιείται, όχι κατά τύχη, αλλά, τουναντίον, με ενσυνείδητη ενέργεια του ανθρώπου. Διά αυτόν το λόγο, οι απαίδευτοι άνθρωποι, και, κατ' επέκταση, οι απαίδευτοι πολιτικοί, δεν έχουν θέσει έναν υψηλό σκοπό να υπηρετήσουν, παρά μόνο το προσωπικό τους συμφέρον, επειδή ζουν μέσα στις απολαύσεις και την αφροσύνη της καθημερινότητας (σκοπόν ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν 519c2-3)<sup>219</sup>.

Η δεύτερη κατηγορία αποτελείται από εκείνους, οι οποίοι σε ολόκληρο το βίο τους ασχολούνται, μόνο με τις πνευματικές τους αναζητήσεις (ἐν παιδείᾳ ἐωμένους διατρίβειν διά τέλους 519c1-2), επειδή θεωρώντας πως ζουν στη μακαριότητα, δεν θα εκδηλώσουν τον πόθο να αναμειχθούν στην πρακτική ζωή και να ασχοληθούν με τα κοινά<sup>220</sup>. Ειδικότερα, από το 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. ως παιδεία νοείται η γενική καλλιέργεια του ανθρώπου. Οι φιλόσοφοι, ήτοι οι δεσμώτες, οι οποίοι βγήκαν από το σκοτάδι και τις σκιές του σπηλαίου και ανέβηκαν στο αληθινό φως του ήλιου, είναι οι μόνοι αρμόδιοι να αναλάβουν το έργο της παιδείας. Ωστόσο, πολλοί από αυτούς, μαγεμένοι από το θάμβος της παιδείας, ήτοι τη θέα του αγαθού, μένουν εκεί για πάντα, στην ευδαιμονία του φωτός.

Οπότε, δεν έχουν την παραμικρή σκέψη, αλλά ούτε και τη διάθεση, να ξανακατεβούν και να μεριμνήσουν για τους ανθρώπους, οι οποίοι βρίσκονται στην πλάνη των σκιών του σπηλαίου. Τέτοιοι φιλόσοφοι, νοούνται όλοι οι απόκοσμοι στοχαστές και μοναχικοί τύποι, οι οποίοι στέκονται μακριά από την κίνηση της καθημερινής ζωής, διαμένοντας στα νησιά των μακάρων (ἐν μακάρων νήσοις ζῶντες 519c5-6). Συνεπώς, στην ουσία αρνούνται να ασχοληθούν με την πολιτική και τα προβλήματά της, διότι γνωρίζουν ότι, μία τέτοια ενσυνείδητη ενασχόληση τους, συνεπάγεται θυσίες, αγώνες και πόνους, καθώς έχουν να αντιπαλέψουν με τα πάθη, τα συμφέροντα και τις κακίες των άλλων ανθρώπων<sup>221</sup>.

Παρόλο αυτά, ο Σωκράτης διατηρεί την άποψη ότι, οι θεμελιωτές της πόλης, οφείλουν να εξαναγκάσουν, όσους από τη φύση τους είναι προικισμένοι, κατά τον καλύτερο τρόπο, να προσεγγίσουν εκείνο το ανώτερο μάθημα (μάθημα μέγιστον 519c9-10), ήτοι να αντικρύσουν το «Αγαθό». Στο συγκεκριμένο σημείο θα ήταν καλό να ειπωθεί ότι, «ανώτερο μάθημα» θεωρείται το ανέβασμα της ψυχής από τον ορατό

<sup>219</sup> Δρακόπουλος (2008): 643-644

<sup>220</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 144

<sup>221</sup> Δρακόπουλος (2008): 643-644

κόσμο στο νοητό. Δηλαδή, είναι η φιλοσοφική διδασκαλία, η οποία λειτουργεί ως βοηθός στην ψυχή, ώστε να στραφεί από τα αντικείμενα και τα φαινόμενα, προς τις Ιδέες και προς την έσχατη αιτία των άλλων ιδεών, την ιδέα του Αγαθού<sup>222</sup>. Στη συνέχεια, όταν ανεβούν και κοιτάζουν αρκετά το «Αγαθό», να μην τους επιτραπεί να μένουν εκεί και να μη θέλουν να κατέβουν εκ νέου, δίπλα σε εκείνους τους δεσμώτες και να μοιραστούν μαζί τους τους κόπους και τις τιμές, είτε αυτές είναι ευτελέστερες, είτε σπουδαιότερες (519c8-d7).

Οπότε, προκύπτει το συμπέρασμα ότι, οι απελευθερωμένοι δεσμώτες, ήτοι οι φιλόσοφοι, ως άρχοντες-βασιλείς, θα μπορούν να ανεβαίνουν διαρκώς ψηλότερα, ώστε να θεώνται όλο και καθαρότερα το «Αγαθόν». Αρωγός σε τούτη την προσπάθεια θα στέκεται η άριστη πολιτεία, η οποία θα επιβλέπει και θα διευκολύνει την προαγωγή της φιλοσοφικής τους ιδιοφυΐας. Ωστόσο, δεν πρέπει να επιτρέπεται σε αυτά τα ξεχωριστά πνεύματα, να περνούν όλη τους τη ζωή με την παιδεία. Τουναντίον, έχουν το χρέος να κατεβούν από το νοητό κόσμο, όπου ενατένισαν την πηγή όλων, δηλαδή το Αγαθό, και να βοηθήσουν τους δεσμώτες του σπηλαίου, δηλαδή τους απλούς ανθρώπους της καθημερινότητας, συμμετέχοντας στην πρακτική πλευρά της ζωής. Άρα, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι, οι ιδρυτές της πολιτείας θα υποχρεώσουν τους φιλοσόφους, να γίνουν άρχοντες της πολιτείας, υπακούοντας στο καθήκον και στη συνείδηση της ανώτερης αποστολής τους<sup>223</sup>.

Εντούτοις, ο Γλαύκων δε συμερίζεται αυτήν την άποψη του Σωκράτη, ισχυριζόμενος ότι, αν τα πιο ξεχωριστά μυαλά, δηλαδή οι φιλόσοφοι, σπεύσουν να βοηθήσουν τους συνανθρώπους τους και να ασχοληθούν με τα κοινά, τότε θα αδικήσουν τον ίδιο τους τον εαυτό και, συνάμα, θα αναγκαστούν να ζουν χειρότερα, ενώ μπορούν να ζουν καλύτερα (519d8-9)<sup>224</sup>. Όμως, ο Σωκράτης θεωρεί ότι, εκείνο που προέχει και αποτελεί τον ουσιαστικό στόχο του νόμου, είναι η κοινή ωφέλεια και η ευδαιμονία του συνόλου των πολιτών, και όχι μίας μόνο τάξης, στην προκειμένη περίπτωση της τάξης των φιλοσόφων. Βέβαια, θα πρέπει να ειπωθεί ότι, για τον Σωκράτη, ο νόμος, για να υλοποιήσει αυτόν τον πολύ σημαντικό, αλλά και εξίσου δύσκολο στόχο του, χρησιμοποιεί δύο μέσα, που είναι η πειθώ και η βία (πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκη (519e4).

<sup>222</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 144

<sup>223</sup> Δρακόπουλος (2008): 644-645

<sup>224</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 166

Αυτό αιτιολογείται από το γεγονός ότι, η βία, ήτοι ο εξαναγκασμός, μπορεί να είναι μία ανελεύθερη αρχή και να εκλαμβάνεται ως κάτι το ανεπιθύμητο, ωστόσο, όταν προβλέπεται από το νόμο και δεν επιβάλλεται τυραννικά, τότε είναι αναπόφευκτη, προκειμένου να συνεισφέρουν όλοι οι πολίτες, για το κοινό καλό<sup>225</sup>. Επιπρόσθετα, αλληλένδετο με τον κοινωνικό χαρακτήρα της πολιτείας είναι και το πνεύμα της αμοιβαίας μεταδοτικότητας των πολιτών. Εξάλλου, για τον Πλάτωνα, στην άριστη πολιτεία οι πολίτες οφείλουν να στρέφουν τις ατομικές τους προσπάθειες, στην ικανοποίηση όχι μόνο των δικών τους αναγκών, αλλά και των άλλων, εκτελώντας ο καθένας μία εργασία, η οποία συνδυάζεται άριστα, με τις ενασχολήσεις των άλλων ανθρώπων, με μόνο τέλος το κοινό καλό και όφελος (μεταδιδόναι ἀλλήλοις 519e4)<sup>226</sup>.

Εν συνεχεία, ο Σωκράτης (520a6-c1) αιτιολογεί γιατί δεν επιτρέπεται στους φύλακες-φιλοσόφους να απολαμβάνουν, με ιδιωτική αντίληψη, τα αγαθά της εξουσίας. Ειδικότερα, αναφέρει ότι, η ανάληψη της επιμέλειας των πολιτών, αλλά και το έργο του «φύλακος» της πολιτείας, ανήκουν στις συμφωνημένες υποχρεώσεις, τις οποίες οι υποψήφιοι ηγέτες έχουν συναποδεχτεί, από την ώρα, που επιλέχθηκαν, για την υπηρεσία των «φυλάκων» και των «παντελών φυλάκων» (ἐπιμελειῆσθαί τε καί φυλάττειν (520a8-9)<sup>227</sup>. Συνεπώς, οι φιλόσοφοι δεν πρόκειται να αδικηθούν. Επιπρόσθετα, τονίζει ότι, σε αντίθεση με τους φιλοσόφους των άλλων πόλεων, οι οποίοι «ξεφυτρώνουν από μόνοι τους» (αὐτόματοι γάρ ἐμφύονται 520b2), χωρίς τη βοήθεια της πολιτείας, οι φιλόσοφοι, της άριστης πολιτείας, έχουν πάρει από την ίδια την πολιτεία, την πιο καλή και την πιο ολοκληρωμένη παιδεία και έχουν γίνει πιο δυνατοί, τόσο στην πολιτική, όσο και στη φιλοσοφία.

Συνεπώς, με βάση όλα τα παραπάνω, θα ήταν καλό να λεχθεί ότι, στην πλατωνική δεοντολογία (ηθική) δεν έχει θέση το δικαίωμα, να ενεργεί κανείς κατά το δοκούν, αγνοώντας την εξυπηρέτηση του κοινωνικού συνόλου. Αντίθετα, στους φιλοσόφους επιβάλλεται και από τη δικαιοσύνη και από το καθήκον, να θυσιάζουν τις καθημερινές τους απολαύσεις και την προσωπική τους ευτυχία-ευδαιμονία, ώστε να εκπληρώσουν το χρέος τους<sup>228</sup>. Ωστόσο, ιδιαίτερα αξιοσημείωτο, στη συνέχεια του διαλόγου (520c1-521b1), είναι το γεγονός ότι, όσα λέγονται, για την ανωτερότητα των φιλοσόφων και την καταλληλότητά τους να ασκήσουν κυβερνητικό έργο,

<sup>225</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 165

<sup>226</sup> Δρακόπουλος (2008): 651

<sup>227</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 165-166

<sup>228</sup> Δρακόπουλος (2008): 651



ανάγονται περισσότερο στην ηθική σφαίρα και στις αξίες, που αυτοί έχουν ενστερνιστεί και πρεσβεύουν, παρά στην καθαρή γνώση.

Άρα, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι, το κέντρο βάρους πέφτει λιγότερο σε αυτήν καθαυτήν τη γνώση του αγαθού και περισσότερο στα ηθικά επακόλουθά της. Επιπλέον, δεν διευκρινίζεται πως ακριβώς αυτή η απόλυτη γνώση, σχετίζεται με τη διακυβέρνηση της πολιτείας<sup>229</sup>. Κατά την ταπεινή μου άποψη, η συνάφεια της ιδέας του Αγαθού με το «πολιτικό» περιεχόμενο του διαλόγου έρχεται ως φυσική κατάληξη του γεγονότος ότι, για την ψυχή η επαφή με το Αγαθό θεωρείται ως επακόλουθο μιας μακρόπνοης γνωστικής λειτουργίας, που την κρατάει, την ψυχή, να είναι στραμμένη συνέχεια στην τελειότητα, αλλά και σε διαρκή επιδίωξη να ενεργοποιήσει εντός της και γύρω της, ό, τι καλύτερο και κατ' επέκταση ό, τι ανώτερο υπάρχει.

Οπότε, με βάση όλα τα παραπάνω προκύπτει το συμπέρασμα ότι, η περιγραφή, από τον Σωκράτη, της αλληγορίας του σπηλαιού αφορά την άνοδο της ψυχής από τα αισθητά στα νοητά. Απώτατος στόχος, αυτής της ανοδικής πορείας, είναι η θέαση της ιδέας του Αγαθού, όπου είναι η αιτία της επιστήμης και της αλήθειας, των ορθών και των καλών, χάρη στην οποία οι αρετές γίνονται χρήσιμες και ωφέλιμες. Αυτή γεννάει το φως στην περιοχή του αισθητού κόσμου, ενώ στην περιοχή του νοητού δίνει την αλήθεια και το νου. Άρα, η ιδέα του Αγαθού αποτελεί τη θεμελίωση κάθε επιστήμης, τέχνης, ωφελιμότητας, χρήσης και, βεβαίως, γνώσης. Επίσης, ως έσχατος λόγος κάθε υπόστασης, βρίσκεται έξω από την ουσία (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ΣΤ' 509b), ενώ η θέαση της ιδέας του Αγαθού, αποτελεί το μέγιστο μάθημα. Για αυτό, κρίνεται απαραίτητο να φτάσει κανείς στη θέαση αυτή σταδιακά, οδηγώντας την ψυχή του με μαθήσεις, οι οποίες αποβλέπουν στην σταδιακή απομάκρυνση από το αισθητό και την προσέγγιση του νοητού<sup>230</sup>.

Στο τέλος της Πολιτείας, ο Πλάτων επιστρέφει στο κύριο ερώτημα, το οποίο τέθηκε στην αρχή του διαλόγου, όπου ο Σωκράτης αναζητούσε τον κανόνα δικαίου, σύμφωνα με τον οποίο ο άνθρωπος οφείλει να ρυθμίζει τη ζωή του, και τους λόγους για τους οποίους πρέπει να είμαστε δίκαιοι. Οπότε, στο δέκατο βιβλίο του διαλόγου ο Πλάτων, ως τελειωτική απάντηση στις ωφέλειες, τις οποίες αποκομίζει ένας άνθρωπος από την αδικία, όπως ο Θρασύμαχος τις εκθειάζε, επεκτείνει την απαρίθμηση των ωφελειών, αλλά και των πλεονεκτημάτων, που εξασφαλίζει η δίκαιη συμπεριφορά, αλλά και των αληθινών συμφορών, τις οποίες επιφέρει η αδικία, τόσο

<sup>229</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 866 σημ. 520c κε.

<sup>230</sup> Μαυρόπουλος-Αρβανιτάκης-Φάλκος (2007): 247

στην επίγεια ζωή, όσο και στην ύπαρξη της ψυχής, πέρα από το όριο του φυσικού θανάτου<sup>231</sup>.

Ωστόσο, ο Αθηναίος φιλόσοφος, για να επιβεβαιώσει ότι, η δικαιοσύνη ανταμείβεται, επίσης, στον άλλο κόσμο, καταφεύγει για μία ακόμα φορά στο γνώριμο, για τον ίδιο, μονοπάτι του μύθου. Οπότε, στα τελευταία κεφάλαια της πλατωνικής «Πολιτείας», αναπτύσσεται σε μακρόσυρτη αφήγηση ο εσχατολογικός μύθος του Ηρός (614b-621d), ο οποίος, από καλλιτεχνική άποψη, αποτελεί έναν αριστουργηματικό μύθο, ο οποίος περιέχει πολλά στοιχεία από τις θεωρίες των ορφικών και των πυθαγορείων για τη μετεμψύχωση, και από τις τελετουργίες των Ελευσίνιων μυστηρίων<sup>232</sup>. Συνεπώς, η «Πολιτεία» κλείνει με μία αισιόδοξη διδασχή. Η ψυχή είναι αθάνατη.

Επιπρόσθετα, ο δίκαιος επιβραβεύεται και σε αυτόν τον κόσμο, αλλά και μετά το βιολογικό του θάνατο. Αντιθέτως, οι άδικοι άνθρωποι, οι κακούργοι και οι τύραννοι τιμωρούνται αδυσώπητα<sup>233</sup>. Ως απόδειξη των λεγομένων του, ο Σωκράτης θυμάται την ιστορία του Ηρός του Αρμενίου, χωρίς, ωστόσο, να διευκρινίζει αν την άκουσε από τον ίδιο τον Ήρα ή από κάποιους άλλους. Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να ειπωθεί ότι, ο Ηρ είναι ένας άνθρωπος τοπικά προσδιορισμένος, αλλά χρονικά ανεξακρίβωτος. Διά αυτόν το λόγο, είναι πολύ πιθανόν να είναι δημιούργημα της ανεξάντλητης αλλά και της αχαλίνωτης φαντασίας του Αθηναίου φιλοσόφου<sup>234</sup>. Ειδικότερα, η υπόθεση έχει ως εξής:

Ο Ηρ, ο γιος του Αρμενίου από την Παμφυλία, ένας γενναίος πολεμιστής, ο οποίος σκοτώθηκε σε μία μάχη, αλλά αναστήθηκε τη στιγμή, που έκαιγαν το σώμα του, διηγήθηκε τα καθέκαστα. Όταν η ψυχή του βγήκε από το σώμα, πορεύτηκε μαζί με άλλες ψυχές σε κάποιο λιβάδι, ανάμεσα στον ουρανό και στη γη. Σε εκείνο το σημείο, έφταναν ψυχές, άλλες από ανοίγματα στον ουρανό και άλλες από υποχθόνια χάσματα. Επίσης, εκεί δικάζαν δικαστές και τους καλούς τους έστελναν στον ανοδικό δρόμο προς τα δεξιά. Αντίθετα, τους κακούς τους ωθούσαν στα χάσματα της γης προς τα αριστερά. Στο ίδιο λιβάδι έφταναν, επιπρόσθετα, ψυχές και από τον ουρανό και από τα βάθη της γης.

Εκείνες, οι οποίες έρχονταν από τον ουρανό, περιέγραφαν τις θαυμαστές καλλονές, που είχαν δει, ενώ εκείνες, οι οποίες έρχονταν από τα χάσματα της γης,

<sup>231</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 171

<sup>232</sup> Κοπιδάκης-Λυπουρλής-Μωραΐτου-Πατρικίου (2001): 125

<sup>233</sup> Easterling-Knox (2000): 648

<sup>234</sup> Μαυρόπουλος (2006b): 1535

δηγούνταν τις φοβερές τιμωρίες των κολασμένων. Οι ποινές ήταν δεκαπλάσιες όσων έπραξαν, και η τιμωρία διαρκούσε χίλια έτη. Έχοντας παραμείνει σε αυτό το λιβάδι μερικές μέρες, πορεύτηκαν και έφτασαν σε έναν τόπο, όπου αντίκρισαν τον άξονα του σύμπαντος, ήτοι ένα ευθύ φως, ωσάν φωτεινή κολόνα, που διαπερνά τη γη και τον ουρανό. Ανάμεσα στα δύο άκρα του φωτός, τα οποία λειτουργούσαν σαν δεσμά του σύμπαντος, ήταν τεταμένο το αδράχτι (ατρακτος) της Ανάγκης. Το σφοντύλι από το αδράχτι ήταν κοίλο και περιείχε ακόμα επτά σφοντύλια. Το εξώτατο σφοντύλι αντιπροσώπευε το ουράνιο στερέωμα, ενώ τα εσωτερικά τις τροχιές των πλανητών.

Οι επτά τροχιές παρακολουθούσαν την κίνηση της ουράνιας σφαίρας. Ωστόσο, είχαν και δική τους αντίθετη και ανεξάρτητη κίνηση, διαφορετικής ταχύτητας. Επάνω στον καθένα από τους κύκλους καθόταν μία Σειρήνα, που έβγαζε μία μόνο φωνή, ώστε από τις οκτώ μαζί αναδύοταν μία συμφωνική αρμονία. Γύρω κάθονταν οι τρεις κόρες της Ανάγκης, οι Μοίρες, η Λάχεσις, η Κλωθώ και η Άτροπος, και τραγουδούσαν η πρώτη όσα είχαν γίνει, η δεύτερη τα παρόντα και η τρίτη τα μέλλοντα. Κάθε τόσο έβαζαν το χέρι τους, για να κανονίζουν τη κίνηση των σφοντυλιών. Σε αυτόν το χώρο, οι ψυχές έπρεπε να διαλέξουν το είδος της ζωής, το οποίο θα επιθυμούσαν να ζήσουν στη νέα μετενσάρκωσή τους.

Ωστόσο, θα πρέπει να τονισθεί ότι, στην εκλογή αυτή υπεύθυνος είναι μόνο εκείνος, που διαλέγει, καθώς ο Θεός, σε αυτήν την περίπτωση, δε φέρει καμία ευθύνη. Για αυτόν το λόγο, ο Πλάτων, σε αυτό το σημείο του διαλόγου, δράττεται την ευκαιρία να δείξει ότι, η εκλογή των ψυχών ήταν αποτέλεσμα της πείρας, την οποία είχαν αποκτήσει στην προηγούμενη ζωή τους. Οπότε, όσες ψυχές δεν είχαν φιλοσοφήσει στην επίγεια ζωή τους, ξεγελιούνται από τη λάμψη των αξιωμάτων και των τιμών, και διαλέγουν βιαστικά ανάλογους βίους, παραβλέποντας τις δυστυχίες, που τους συνοδεύουν. Όσες, όμως, ψυχές είχαν δοκιμαστεί σκληρά στην προηγούμενη ζωή τους, τώρα προσέχουν, ώστε να μην απατηθούν, από τη δολερή λάμψη. Ωστόσο, οποία επιλογή έκανε η κάθε ψυχή, παρέμενε αμετάκλητη.

Στο τέλος οι ψυχές οδηγήθηκαν στο κατάξερο πεδίο της Λήθης, όπου διψασμένες ήπιαν από τον ποταμό Αμέλητα, του οποίου το νερό τους έφερε λησμονιά. Τα μεσάνυχτα δυνατός σεισμός με βροντές συνεπήρε τις ψυχές, οι οποίες άρχισαν να αναπηδούν προς τα πάνω, σαν αστροβολίδες, για να ξαναγεννηθούν, μέσα στα νέα τους σώματα. Στον Ήρα, όμως, απαγορεύτηκε να πει από αυτό το νερό. Από πού και πως ξαναγύρισε στο σώμα του, δεν το γνώριζε, αλλά ξαφνικά άνοιξε τα μάτια του και είδε ότι ήταν ξαπλωμένος πάνω στη νεκρική πυρά.

Συνεπώς, στα τελευταία κεφάλαια της «Πολιτείας», ο Πλάτων παρουσιάζει με το μύθο του Ηρός ορισμένα στοιχεία από τη διδασκαλία του, για την ύπαρξη και την τύχη της ψυχής, πέρα από την επίγεια ζωή. Ο μύθος έχει τη μορφή αφήγησης, η οποία επιχειρείται να φανεί αληθοφανής, αλλά είναι εξαιρετικά απίθανη για τα ανθρώπινα δεδομένα. Ωστόσο, καλύπτεται με μία αποκαλυπτική διάθεση σχεδόν, θα λέγαμε, θρησκευτικού τύπου και παρουσιάζει μία ζωηρή κίνηση των ψυχών, που άλλες ανεβαίνουν από τη γη και άλλες κατεβαίνουν από τον ουρανό, και περνούν από ένα εξεταστήριο, από το οποίο κρίνεται η μελλοντική τους τύχη. Εντούτοις, θα πρέπει να τονισθεί ότι, μέσα στα όρια της πορείας, που τους επιδικάζεται, καλούνται οι ίδιες, να επιλέξουν τον ιδιαίτερο τύπο ζωής, που προτιμούν<sup>235</sup>.

Ειδικότερα, ο Πλάτων χρησιμοποιεί το μύθο ως έναν εποπτικό τρόπο, ώστε να δείξει τις ευεργετικές συνέπειες, τις οποίες εξασφαλίζει στην μεταθανάτια τύχη της ψυχής η δίκαιη συμπεριφορά ενός ανθρώπου, κατά την επίγεια ζωή του, αλλά και ποιες συμφορές επιφυλάσσει στην ψυχή του άδικου ανθρώπου, η τέλεση άδικων πράξεων εις βάρος των συνανθρώπων του στη γη<sup>236</sup>. Πιο αναλυτικά, ο Πλάτων θεωρεί τους τυράννους ως τους χειρότερους ανθρώπους. Για αυτόν το λόγο, τους τοποθετεί στην κατώτατη βαθμίδα της α παιδευσίας, ενώ, παράλληλα, χαρακτηρίζει ως έσχατη μορφή αδικίας τη συμπεριφορά τους και καταδικάζει την τυραννία ως τη μεγαλύτερη διαστροφή στη ζωή μίας πολιτείας<sup>237</sup>.

Προς επίρρωσιν των απόψεων του, ο Πλάτων, διά στόματος Σωκράτη, στο μύθο του Ηρός αναφέρεται στην αποτρόπαιη καταδίκη, την οποία οι κριτές της αιωνιότητας, επιβάλλουν στην ψυχή του Αρδιαίου (615c5-616a4), ενός ονομαστού τυράννου, από την πατρίδα του αφηγητή, την Παμφυλία, για τις φοβερές αδικίες, αλλά και τις ανοσιουργίες, που διέπραξε, κατά τη διάρκεια της ζωής του. Ειδικότερα, ο τύραννος είχε τελέσει στο βίο του πολλά και, συνάμα, μεγάλα κακουργήματα. Μεταξύ των άλλων, είχε σκοτώσει τον γέροντα πατέρα του και τον μεγαλύτερο αδερφό του. Για τα ανοσιουργήματα, τα οποία είχε διαπράξει, οι τιμωροί του άλλου κόσμου τον έδεσαν χειροπόδαρα, τον έριξαν κάτω, τον μαστίγωσαν άγρια, τον έσερναν πάνω σε ασπαλάθους και τέλος, τον έριξαν στον Τάρταρο<sup>238</sup>.

Κατά την ταπεινή μου άποψη, αυτή η μορφή τιμωρίας ήταν υπερβολικά σκληρή, δεδομένου του γεγονότος ότι, ο πολιτισμός και η παιδεία των αρχαίων Ελλήνων είχαν

<sup>235</sup> Μαυρόπουλος (2006b): 1535

<sup>236</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 173

<sup>237</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 173

<sup>238</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 191

χαρακτήρα ανθρωποκεντρικό και καταδικάζαν τέτοιες ενέργειες, οι οποίες, ειρήσθω εν παρόδω, καταδικάζονται ακόμη και την σημερινή εποχή, η οποία θεωρείται σκληρή και απάνθρωπη. Βεβαίως, δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός ότι, η τιμωρία του Αρδιαίου λειτουργεί παραδειγματικά, καθώς στόχος της είναι η αποτροπή άλλων ανθρώπων, από παρόμοια συμπεριφορά και ανάλογη δράση. Ο τύραννος του μύθου είναι ο συμβολικός εκπρόσωπος του τυραννικού τύπου ανθρώπου.

Εξάλλου, και ο μεγάλος μας Έλληνας ποιητής και κάτοχος του βραβείου Νόμπελ Λογοτεχνίας, Γεώργιος Σεφέρης, εμπνεύστηκε το αλληγορικό του ποίημα «Επί ασπαλάθων», μέσα από την πλατωνική εικόνα της αποτρόπαιης τιμωρίας της ψυχής του Αρδιαίου, με το οποίο εξήγγειλε την αμετάκλητη καταδίκη του δικτατορικού καθεστώτος της επταετίας (1967-1974) στην Ελλάδα<sup>239</sup>. Συνεπώς, το δίδαγμα, το οποίο θέλει να μεταδώσει ο Πλάτων, μέσα από την περιγραφή της τιμωρίας του Αρδιαίου, είναι πως οι άδικοι, οι κακούργοι και οι τύραννοι τιμωρούνται υπερβολικά σκληρά και παραδειγματικά, καθώς αυτοί οι τύποι ανθρώπων δεν έχουν θέση στην πλατωνική πολιτεία<sup>240</sup>.

Στη συνέχεια, ο αφηγητής του μύθου, ο πολεμιστής Ηρ, περνάει στο ευρύτερο θέμα, το οποίο αφορά την κρίση όλων των ψυχών και τη διαμόρφωση της παραπέρα τύχης τους, ανάλογα με τη δίκαιη και ενάρετη ή την άδικη και διεστραμμένη προηγούμενη συμπεριφορά τους. Επιπρόσθετα, αναφέρεται στον τρόπο που η τελική πορεία κάθε ψυχής προσδιορίζεται από το αποτέλεσμα της κρίσης, αλλά και από την προσωπική επιλογή, που η κάθε ψυχή, καλείται να προβάλλει, σε αυτό το ιδιότυπο δικαστήριο της αιωνιότητας<sup>241</sup>. Πιο συγκεκριμένα, ο Ηρ αρχίζει να περιγράφει τις κινήσεις των ουράνιων σωμάτων και κατ' επέκταση τη δομή του σύμπαντος (616c1 και εξής).

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονισθεί το γεγονός ότι, αν και τον Πλάτωνα, σε τούτο τον εσχατολογικό μύθο του Ηρός, δεν τον ενδιαφέρει, πρωτίστως, η έκθεση της κοσμολογίας του, είναι στις μέρες μας γενικότερα αποδεκτό ότι, το αδράχτι της Ανάγκης (Ανάγκης ἄτρακτον 616c4) αποτελεί ένα λεπτομερές μοντέλο της δομής του σύμπαντος. Ως εκ τούτου, το αδράχτι της Ανάγκης είναι ο άξονας του πραγματικού κόσμου, που βλέποντας το οι ψυχές ουσιαστικά βλέπουν να ξετυλίγεται, μπροστά στα

<sup>239</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 191

<sup>240</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 222

<sup>241</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 173

ίδια τους τα μάτια, ο καθολικός νόμος του σύμπαντος, όπως έχει καθοριστεί από τον Θεό<sup>242</sup>. Οπότε, σύμφωνα πάντα με την αφήγηση του Ηρόδοτος, η περιστροφή της ατράκτου είναι έργο της Ανάγκης, η οποία, στο έργο της αυτό, έχει πιστούς βοηθούς τις κόρες της, τις τρεις Μοίρες, την Λάχεση, την Κλώθω και την Άτροπο.

Στο χώρο αυτό, οι ψυχές των ανθρώπων έπρεπε να διαλέξουν το είδος της ζωής, που θα ήθελαν να ζήσουν, κατά την επόμενη ενσάρκωσή τους. Συνεπώς, χωρίς να τονίζεται σαφώς, από τον Πλάτωνα, ο θάνατος νοείται ως η αρχή μίας καινούργιας γέννησης, με την οποία ο κάθε άνθρωπος επιλέγει την μελλοντική πορεία του<sup>243</sup>. Αυτή η διαδικασία έχει τη φιλοσοφική βάση της, όπως αυτή, με τρόπο λιτό και κατηγορηματικό, διατυπώνεται με το λόγο της Λάχεσης (617d6-e5), ανακοινωμένο από έναν εξάγγελο της Λάχεσης (προφήτην οὖν τινα 617d2-3). Ειδικότερα, ο λόγος της Λάχεσης, απαγγελόμενος από τον προφήτη, έχει ιερατικό ύφος και εκφωνείται σε τόνο επίσημου διαγγέλματος. Με αυτόν τον τρόπο, υπογραμμίζεται η μοιραία σημασία του τραγικού καλέσματος των ψυχών, να επιλέξουν μόνες τους την ίδια τους την μελλοντική τύχη, έπειτα από την τοποθέτησή τους σε σειρά επιλογής, με βάση την ετυμηγορία των κριτών αυτού του ουράνιου μεταθανάτιου δικαστηρίου<sup>244</sup>.

Πιο αναλυτικά, η Λάχεσις αποκαλεί τις ψυχές εφήμερες, καθώς τώρα αρχίζει για το θνητό γένος άλλη περίοδος ζωής, με απόληξη εκ νέου το θάνατο. Στη συνέχεια τονίζει ότι, δεν θα πάρει τους ανθρώπους με κλήρο κάποιος δαίμονας, αλλά, τουναντίον, οι ίδιοι οι άνθρωποι θα διαλέξουν το δαίμονά τους. Ο πρώτος, τον οποίο θα υποδείξει ο κλήρος, θα διαλέξει πρώτος τη ζωή, που αναγκαστικά θα ζήσει, καθώς η αρετή, σύμφωνα πάντα με το λόγο της Λάχεσης, είναι κτήμα αδέσποτο και καθένας θα πάρει από αυτήν το μερίδιό του, ανάλογα με την τιμή ή την περιφρόνηση, που θα της έχει. Στο τέλος του λόγου της η Λάχεσις αναφέρει ότι, ο καθένας είναι υπεύθυνος για την εκλογή του, καθώς ο Θεός δεν έχει ευθύνη.

Κατά συνέπεια, μέσα από το λόγο της Λάχεσης θα πρέπει να τονισθεί η πολύ ενδιαφέρουσα πλατωνική θέση για μία ιδιότυπη «ελευθερία βούλησης», καθώς ο άνθρωπος επιλέγει μόνος του τον δαίμονά του, ενώ, παράλληλα, δεν εξουσιάζεται από αυτόν (άλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε 617e1). Επομένως, είναι ελεύθερος να καθορίσει ο ίδιος τις συνθήκες της ζωής του, αλλά και την μελλοντική του πορεία. Η θέση αυτή παραμερίζει την προπλατωνική λαϊκή πίστη σε θεότητες, οι οποίες

<sup>242</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 912-913 σημ. 616c4-5

<sup>243</sup> Μαυρόπουλος (2006b): 1535

<sup>244</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 205

καθορίζουν την πίστη του<sup>245</sup>. Επιπρόσθετα, θα πρέπει να ειπωθεί ότι, στο μύθο του Ηρός αυτή η «ελεύθερη βούληση» του ανθρώπου έχει τη μορφή μίας, πριν από τη γέννησή του, εκλογής, η οποία δεν αφορά επιμέρους πράγματα και καταστάσεις, αλλά μία ολόκληρη ζωή.

Συνεπώς, διαλέγοντας η ψυχή ένα βίο, δηλαδή τις συνθήκες της ζωής της, αναλαμβάνει, επίσης, και την ευθύνη για το χαρακτήρα της, όπως αυτός θα διαμορφωθεί με αναγκαιότητα, από τους όρους και την υφή του βίου, που η ίδια διάλεξε (αίρεισθω βίον ... ανάγκης 617e2-3)<sup>246</sup>. Εξάλλου, αποτελεί πάγια ελληνική αντίληψη το γεγονός ότι, η αρετή δεν υπόκειται σε εξουσιαστική και δεσποτική επιβολή, διότι δεν νοείται ως αρετή κάτι, που λαμβάνει χώρα, με την επιβολή βίας (ἀρετή δέ ἀδέσποτον 617e3)<sup>247</sup>. Άρα, καθώς η αρετή δεν εξουσιάζεται, κάθε άνθρωπος είναι σε θέση να την πάρει στη κατοχή του, εάν έχει δυνατή θέληση, αλλά και φρόνηση, και με οδηγό αυτήν, να διαλέξει τη ζωή, την οποία αναγκαστικά θα ζήσει<sup>248</sup>.

Οπότε, από τη στιγμή που η επιλογή του δαίμονα είναι αποτέλεσμα ελεύθερης προσωπικής επιλογής, την ευθύνη για την ανθρώπινη τύχη δεν την έχουν οι θεοί, όπως πιστευόταν, αλλά ο ίδιος ο άνθρωπος (αίτια έλομένου· θεός άναίτιος 617e4-5). Ωστόσο, αυτή η κατηγορηματική διατύπωση, η οποία απαλλάσσει τον Θεό από κάθε ευθύνη, για οτιδήποτε συμβαίνει στο βίο ενός ανθρώπου, δεν προκύπτει ξαφνικά σε αυτό το σημείο του διάλογου. Συνεπώς, εκτός από το ότι, προετοιμάζεται από τα «δεδομένα» του καταληκτικού μύθου της «Πολιτείας», έχει την προεξαγγελτική αναφορά στο δεύτερο βιβλίο (380a1-c3), όπου έχει προβληθεί έντονη αντίδραση στην ιδέα ότι, οι θεοί είναι υπεύθυνοι για τα σοβαρά λάθη των ανθρώπων και για τις συνέπειες, οι οποίες προκύπτουν από αυτά<sup>249</sup>.

Έπειτα από το λόγο της Λάχησης, ακολουθεί η διαδικασία, η οποία ακολουθείται, ώστε να διαλέξει η κάθε ψυχή το είδος της ζωής, που θα ήθελε να ζήσει, κατά την επόμενη ενσάρκωσή της (617e και εξής). Ειδικότερα, η σειρά επιλογής της κάθε ψυχής είναι καθορισμένη με κλήρωση. Αφού ολοκληρωθεί η διαδικασία της κλήρωσης, στη συνέχεια, απλώνονται μπροστά στις ψυχές δείγματα ζωής, πολύ περισσότερα από τον αριθμό των ψυχών, τα οποία περιλαμβάνουν τρόπους

<sup>245</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 913 σημ. 617e1

<sup>246</sup> Μαυρόπουλος (2006b): 1523-1524

<sup>247</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 206

<sup>248</sup> Κοπιδάκης-Λυπουρλής-Μωραΐτου-Πατρικίου (2012): 86

<sup>249</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 913-914 σημ. 617e4-5

διαβίωσης και των ανθρώπων και των ζώων. Κάθε δείγμα περιέχει και καλά και κακά στοιχεία. Ωστόσο, επειδή, όπως προαναφέρθηκε, τα παραδείγματα των βίων ήταν περισσότερα από τους κλήρους, κάθε ψυχή ήταν υπεύθυνη για την εκλογή της.

Επομένως, η στιγμή της επιλογής θεωρείται ως η ύψιστη κρίση, για το πεπρωμένο του κάθε ανθρώπου, η οποία χρίζει ιδιαίτερης προσοχής. Ως εκ τούτου, ο καθένας οφείλει να προσπαθήσει να αντισταθεί στην έλξη του πλούτου και της εξουσίας και να επιλέξει τον άριστο βίο, που είναι ο βίος της αρετής, και όχι τον ένδοξο, αλλά δυστυχή βίο<sup>250</sup>. Για αυτόν ακριβώς το λόγο, οι ψυχές οφείλουν να σταθμίσουν τα υπέρ και τα κατά και να ακολουθήσουν τη μεσότητα. Εδώ ακριβώς έγκειται η σπουδαιότητα της παιδείας, καθώς ο ρόλος της στην επιλογή αυτή είναι καθοριστικός. Ειδικότερα, ο άνθρωπος πρέπει να επιδιώξει να αποκτήσει, μέσω της μάθησης, την ικανότητα να διακρίνει και, συνάμα, να προτιμά τον, κατά το δυνατόν, καλύτερο τρόπο ζωής.

Συνεπώς, με βάση όλα τα παραπάνω προκύπτει ότι, η παιδεία δίνει στον άνθρωπο τη δυνατότητα να ξεχωρίσει το καλό από το κακό, το σωστό από το λάθος, το γνήσιο από το κίβδηλο και κατ' επέκταση να αποφεύγει τις κακοτοπιές, ώστε να κάνει την καλύτερη δυνατή επιλογή, που δεν είναι άλλη από την επιλογή του βίου της αρετής<sup>251</sup>. Στο σημείο αυτό, ωστόσο, θα πρέπει να τονισθεί ότι, τη γήινη ύπαρξη του ανθρώπου καταξιώνει, όχι μόνο η μάθηση, διά της παιδείας, του καλού και του κακού, αλλά και η πείρα, η οποία αποκτήθηκε, μέσα από την κακή διαβίωση ενός ανθρώπου.

Ακριβώς αυτό παρατηρεί ο Ηρ στη συνέχεια του μύθου (619b2-620d5), καθώς, σύμφωνα με τη διήγησή του, στην εκλογή ενός άριστου βίου αποτυγχάνουν αρκετοί, από αυτούς, οι οποίοι έφταναν από τον ουρανό, διότι δεν ήταν μαθημένοι να υποφέρουν. Απεναντίας, οι περισσότεροι από όσους έρχονται από τη γη, επειδή και οι ίδιοι είχαν πονέσει και άλλους είχαν δει να υποφέρουν, δεν έκαναν βιαστικά την επιλογή τους<sup>252</sup>. Στη συνέχεια, όταν όλες οι ψυχές διάλεξαν τις ζωές τους με τη σειρά, που όριζε ο κλήρος, οδηγήθηκαν, μέσα από το κατάξερο πεδίο της λήθης, στον Αμέλητα ποταμό, όπου, όποιος έπινε από εκείνο το νερό, ξεχνούσε όλα όσα είχε ζήσει στη προηγούμενη του ζωή (620d6-621b7).

---

<sup>250</sup> Πετρόπουλος-Σαρρής (2000): 207

<sup>251</sup> Κοπιδάκης-Λυπουρλής-Μωραΐτου-Πατρικίου (2012): 84

<sup>252</sup> Κοπιδάκης-Λυπουρλής-Μωραΐτου-Πατρικίου (2012): 84-85



Με αυτόν τον τρόπο τελειώνει ο εσχατολογικός μύθος του Ηρός, για να ακολουθήσει, στη συνέχεια, ο επίλογος της «Πολιτείας» (621b8-621d3), όπου ο Σωκράτης απευθύνεται, για τελευταία φορά, στο συνομιλητή του, τον Γλαύκωνα. Ειδικότερα, στον επίλογο του διαλόγου ανακεφαλαιώνονται οι κυρίαρχες, σε όλο το σώμα της «Πολιτείας», λέξεις όπως είναι ο μύθος, η ψυχή, η αθανασία, η δικαιοσύνη και η φρόνηση. Το έργο κλείνει με το συνήθη χαιρετισμό του Πλάτωνα «εὖ πράττωμεν», ο οποίος λειτουργεί ως προτροπή ή ευχή, καθώς σε αυτόν συγκεφαλαιώνεται το μήνυμα όλου του διαλόγου, αφού ο Πλάτων μας προτρέπει να ευτυχούμε και, συνάμα, να είμαστε σωστοί στις πράξεις μας<sup>253</sup>.

Κλείνοντας το παρόν κεφάλαιο, κρίνω σκόπιμο να γίνει μία συνολική θεώρηση των τριών μύθων, οι οποίοι αναλύθηκαν παραπάνω, διότι αν και βρίσκονται στο δεύτερο, στο έβδομο και στο δέκατο βιβλίο της Πολιτείας, συνδέονται στενότερα μεταξύ τους. Πιο συγκεκριμένα, στο δαχτυλίδι του Γύγη, και στα προηγούμενα και στα επόμενα από αυτόν, γίνεται αναζήτηση του περιεχομένου και της ουσίας της δικαιοσύνης, που αποτελεί τη θεμελιώδη και κυρίως τη βασική αρχή της πλατωνικής πολιτείας. Ωστόσο, η βασική αυτή αρχή δε μπορεί να έχει σταθερές βάσεις και να εδραιωθεί, μέσα σε μία πολιτική κοινότητα, αν η εξουσία δεν ανήκει στους φωτισμένους ανθρώπους, όπως υποστηρίχθηκε από τον Πλάτωνα στην αλληγορία του σπηλαίου.

Βέβαια, στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονισθεί ότι, όλους τους φωτισμένους και τους δίκαιους ανθρώπους τους περιμένει, πέρα από την επίγεια και η μεταθανάτια δικαίωση, όπως, αντίστοιχα, τους άδικους η τιμωρία, όπως φαίνεται στον εσχατολογικό μύθο του Ηρός. Τέλος, οι τρεις αυτοί μύθοι συνδέονται, επιπρόσθετα, μεταξύ τους και κατά την πολιτική τους διάσταση. Αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι, επειδή η δικαιοσύνη στην «Πολιτεία» νοείται ως η βάση του ατομικού και του κοινωνικού βίου, η συλλογιστική, αλλά και τα μηνύματα των μύθων εντάσσονται στην γενικότερη εξέταση του πολίτη και του πολιτικού φαινομένου, κατά την αρχαιότητα. Εξάλλου, η «Πολιτεία» έχει ως κέντρο του τον άνθρωπο και ως σκοπό την ανύψωσή του, ήτοι την καθοδήγησή του προς την αρετή, η οποία θα τον οδηγήσει στην ευδαιμονία<sup>254</sup>.

---

<sup>253</sup> Σκουτερόπουλος (2002): 917 σημ. 621d2-3

<sup>254</sup> Δρακόπουλος (2008): 652

#### 4) ΦΑΙΔΡΟΣ: Ο ΠΡΩΤΟΣ ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ Η ΠΑΛΙΝΩΔΙΑ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ (Ο ΜΥΘΟΣ ΤΟΥ ΙΠΤΑΜΕΝΟΥ ΑΡΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ)

Ο «Φαίδρος» θεωρείται ως ένα από τα ωραιότερα συγγράμματα του Πλάτωνα, καθώς σε κανένα άλλο έργο του ο Αθηναίος φιλόσοφος δεν εκφράζεται τόσο προσωπικά, αλλά και τόσο εσωτερικά, όσο σε τούτο το διάλογο. Επιπρόσθετα, σε κανέναν άλλο διάλογο δε μεταχειρίζεται τη μορφή του δασκάλου του, Σωκράτη, με τόση, θα λέγαμε, ελευθερία, με σκοπό να συγκαλύψει και ταυτόχρονα να αποκαλύψει τη δική του διδασκαλία. Μοναδική, βέβαια, εξαίρεση, σε αυτόν τον κανόνα, είναι η «Εβδομη Επιστολή», η οποία αποτελεί ένα μοναδικό μνημείο της ατομικής και της εσωτερικής του ζωής<sup>255</sup>.

Πιο αναλυτικά, ο διάλογος αυτός, βάσει του ύφους του, ανήκει στα έργα της ώριμης περιόδου του συγγραφέως, μαζί με τον «Φαίδων», το «Συμπόσιον» και την «Πολιτεία», και πήρε σάρκα και οστά λίγο πριν από το δεύτερο ταξίδι του Πλάτωνα στην Σικελία, ήτοι κατά το διάστημα 370π.Χ.-368π.Χ.<sup>256</sup>. Από μορφολογική άποψη, ο διάλογος εμφανίζει απλούστατη δομή. Ο Σωκράτης συναντά τυχαία τον Φαίδρο, ο οποίος, ακολουθώντας την ιατρική συμβουλή του φίλου του Ακουμενού, βγήκε για έναν περίπατο στην εξοχή, έξω από τα τείχη της Αθήνας. Αποφασίζει να του κάνει παρέα, παρεκκλίνοντας για πρώτη φορά από την προτίμηση του για τους δρόμους της πόλης, ενώ, παράλληλα, δεν αργεί να τον πείσει να καθίσουν στις όχθες του ποταμού Ιλισού, στη σκιά ενός πλατάνου. Σε εκείνο το σημείο εκτυλίσσεται η συζήτηση, που ακολουθεί μεταξύ τους<sup>257</sup>.

Παρόλο αυτά, ο «χρόνος δράσης» δεν μπορεί να προσδιοριστεί επακριβώς, παρά μόνο κατά προσέγγιση, με βάση τις εναρκτήριες προτάσεις του διαλόγου. Οπότε, σύμφωνα με τα στοιχεία, τα οποία μας παρέχει ο διάλογος, ο Λυσίας βρίσκεται τώρα στο αποκορύφωμα της φήμης του ως λογογράφος (δεινότατος ὦν τῶν νῦν γράφειν 228a) και μένει στην Αθήνα (παρά Λυσίου 227a, Λυσίας ἐν ἄστει 227b). Επίσης, πληροφορούμαστε στη μέση περίπου του διαλόγου ότι, είναι εν ζωή ο αδερφός του Λυσία ο Πολέμαρχος, που, σύμφωνα με τα λεγόμενα του Σωκράτη, έχει στραφεί στη

<sup>255</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 42

<sup>256</sup> Δοϊκος (2001): 417 σημ. 1

<sup>257</sup> Taylor (2003): 350

φιλοσοφία (ἐπί φιλοσοφίαν τέτραπται 257b), και στο τέλος του έργου ότι, ο Ισοκράτης, ο οποίος γεννήθηκε περίπου το 435π.Χ., αν και νέος ακόμα, ανταγωνίζεται ήδη επαγγελματικά τον Λυσία (νέος ἔτι Ἴσοκράτης 279a).

Συνεπώς, ο «δραματικός χρόνος» του έργου τοποθετείται μεταξύ του έτους 411π.Χ., όπου ο Πολέμαρχος και ο Λυσίας επέστρεψαν στην Αθήνα, από τους Θουρίους, και του 404π.Χ.-403π.Χ., έτους της αναρχίας, όπου ο Πολέμαρχος έπεσε θύμα των Τριάκοντα τυράννων. Επομένως, στον ομώνυμο διάλογο, ο Φαίδρος είναι ένας άντρας, ο οποίος πλησιάζει τα σαράντα, ενώ ο Σωκράτης θεωρείται γέρος, δηλαδή το λιγότερο εξήντα ετών<sup>258</sup>. Όπως παρατηρούμε και από τον υπότιτλο του έργου «περί καλού» (για το ωραίο), ο θεματικός πυρήνας της συζήτησης είναι ο έρωτας και το κάλλος. Ωστόσο, οφείλουμε να γνωρίζουμε εξαρχής ότι, κανείς πλατωνικός διάλογος δεν έχει μονοσήμαντο θέμα, καθώς όλοι οι ώριμοι διάλογοι του Αθηναίου φιλοσόφου πλέκουν και, συνάμα, αναπτύσσουν όλο μαζί το νόημα της φιλοσοφίας του.

Για αυτόν το λόγο, στον «Φαίδρο» ο έρωτας και η ομορφιά αποτελούν μόνο το ένα θέμα του διαλόγου και, ως εκ τούτου, η πραγμάτευσή τους καλύπτει μόνο το πρώτο μέρος του διαλόγου. Στη συνέχεια, ο Πλάτων στο δεύτερο μέρος του διαλόγου φιλοσοφεί πάνω στο λόγο. Στο μέρος αυτό κατ' ουσίαν συζητείται η τέχνη του λόγου, ήτοι η τέχνη, η οποία παιδεύει την ψυχή των ανθρώπων, σε αντίθεση με την Σοφιστική και την Ρητορική, οι οποίες τη διέστρεψαν σε μεγάλο βαθμό<sup>259</sup>. Επιπρόσθετα, τονίζεται το γεγονός ότι, η Ρητορική, εάν δε στηρίζεται στη φιλοσοφία και, συνάμα, δεν υπηρετεί το αγαθό, δεν έχει καμία αξία και ωφέλεια. Τέλος, στο δεύτερο μέρος του «Φαίδρου» υπάρχουν αρκετά στοιχεία, τα οποία δείχνουν κάποιον ανταγωνισμό ανάμεσα στη φιλοσοφία και στη ρητορική, στα ζητήματα της εκπαίδευσης των νέων<sup>260</sup>.

Οπότε, το περιεχόμενο, η δομή και τα δρώμενα τούτου του διαλόγου αναφέρονται στα δύο θέματα του, τον έρωτα και το λόγο, με βάση μία προβληματική, για τη σχέση μεταξύ των τελευταίων, ως λόγο για τον έρωτα<sup>261</sup>. Άρα, στον «Φαίδρο» εξετάζονται θέματα, τα οποία συναντάμε λίγο έως πολύ σε όλους τους διαλόγους αυτού του σπουδαίου Έλληνα φιλοσόφου και είναι, εκτός από τον έρωτα, το κάλλος και τη ρητορική, η ψυχή και η φιλοσοφία. Επιπρόσθετα, στον «Φαίδρο», στο δεύτερο μέρος,

<sup>258</sup> Taylor (2003): 350-351

<sup>259</sup> Θεοδορακόπουλος (2014): 27-28

<sup>260</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000): 223-224

<sup>261</sup> Δοΐκος (2001): 11

αναπτύσσεται η πλατωνική άποψη, διά στόματος Σωκράτη, της υπεροχής του πλατωνικού έναντι του γραπτού λόγου. Τέλος, θα ήταν καλό να ειπωθεί ότι, τούτος ο διάλογος λογίζεται ως η συνέχεια των τριών προηγούμενων διαλόγων («Φαίδων», «Συμπόσιον» και «Πολιτεία») της δεύτερης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα, αναφορικά με τα τιθέμενα προβλήματα<sup>262</sup>.

Ειδικότερα, στον «Φαίδρο» αναπτύσσεται η πλατωνική θεωρία του προσωπικού έρωτα. Ο Αθηναίος φιλόσοφος, έχοντας ως άξονα την ανάλυση της έλξης προς την ομορφιά των ανθρώπινων μορφών, διερευνά, χρησιμοποιώντας πάντα τη διαλογική-διαλεκτική μέθοδο, τα ζητήματα της υφής του έρωτα, αλλά και της φύσης και της σύνθετης δυναμικής της ερωτικής σχέσης<sup>263</sup>. Πιο συγκεκριμένα, ο νεαρός Φαίδρος διαβάξει στον Σωκράτη ένα λόγο του Λυσία για τον Έρωτα (230e-234c), όπου αναπτύσσεται η θέση ότι, ευνοείται πραγματικά, όποιος προσφέρεται ερωτικά σε έναν άνθρωπο, ο οποίος δεν είναι ερωτευμένος μαζί του, και όχι σε κάποιον, ο οποίος διακατέχεται από έρωτα<sup>264</sup>. Ο Σωκράτης επικρίνει το λόγο του και, έπειτα από την θερμή παράκληση του Φαίδρου, αντιθέτει έναν πρώτο λόγο, σχετικά με τον έρωτα (237a-241e), όλο και πιο εμπνευσμένο από το δοκίμιο του Λυσία.

Καθώς, λοιπόν, το ερώτημα, το οποίο τέθηκε, είναι αν πρέπει να προτιμά κανείς τη φιλία του ερωτευμένου ή εκείνου, ο οποίος δεν κατέχεται από έρωτα, ο Σωκράτης ξεκινάει το λόγο του, πρωτίστως κατανοώντας και ορίζοντας τι είναι «έρως», σε τι αποσκοπεί και αν προκαλεί ωφέλεια ή ζημία σε εμάς (237d). Οπότε, για τον Σωκράτη ο έρωτας αποτελεί μία επιθυμία ή έναν πόθο για κάτι. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το αντικείμενο του λόγου τοποθετείται στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής. Ωστόσο, υπάρχουν μέσα μας δύο δυνάμεις επιθυμίας. Η μία είναι η έμφυτη επιθυμία, η οποία μας κατευθύνει προς την ηδονή, και η άλλη είναι η επίκτητη, η ορθή γνώμη (δόξα), η οποία αποβλέπει να μας οδηγήσει σε ό, τι είναι σωστότερο και καλύτερο (237d-e)<sup>265</sup>.

Οι δύο, όμως, αυτές δυνάμεις επιθυμίας άλλοτε συμπνέουν και έχουμε την ισορροπία της ψυχής, καθώς άρχει η δόξα, ήτοι η γνώμη, με τη συμμετοχή, ωστόσο, του λογικού, και άλλοτε μάχονται η μία την άλλη και, συνεπώς, εξουσιάζει την ψυχή μας τότε η μία και τότε η άλλη δύναμη. Ειδικότερα, στη σύγκρουση αυτή, σύμφωνα πάντα με τον Σωκράτη, ονομάζουμε σωφροσύνη τη νίκη της κρίσης (δόξης 237c) και την ήττα των ορέξεων. Αντίθετα, ονομάζουμε λαγνεία ή πάθος (ὑβρις 238a) τη νίκη

<sup>262</sup> Σμπιλίρης (2010): 383

<sup>263</sup> Δοϊκος (2001): 24

<sup>264</sup> Δοϊκος (2001):11

<sup>265</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 106-107

των ορέξεων και την ήττα της κρίσης μας, ως προς το τί θεωρείται καλό<sup>266</sup>. Ο έρωτας, ήτοι το σαρκικό πάθος, αποτελεί ειδική μορφή της ύβρεως, αφού πρόκειται για την επικράτηση της βίαιης ηδονοθηρικής, θα λέγαμε, επιθυμίας, η οποία προκαλείται από το σωματικό κάλλος και, συνάμα, δεν φωτίζεται από την έλλογη προτίμηση του καλού (238c)<sup>267</sup>.

Στη συνέχεια του λόγου του, ο Σωκράτης, αφού προσδιόρισε το υπό εξέταση θέμα και έδωσε τον ορισμό του έρωτος, ασχολείται με το ερώτημα, το οποίο ανακύπτει και δεν είναι άλλο από το ποια ωφέλεια ή βλάβη περιμένει τον «καλό παίδα», ήτοι τον αγαπημένο, από τον εραστή και από τον μη εραστή (238e)<sup>268</sup>. Έτσι, ο Σωκράτης, στο σημείο αυτό, αναλύει τη θέση του ότι, είναι κακό να εμπιστεύεσαι τα καλοπιάσματα ενός «εραστή». Ειδικότερα, ο εραστής, ο οποίος, πρωτίστως, είναι ο ίδιος σκλάβος των ηδονών του, επιθυμεί να έχει και τον αγαπημένο του υπάκουο υπηρέτη τους και ψέγει τη σοφία, τη γενναιότητα, την ευγλωττία και την ευστροφία, καθώς αυτά τα προσόντα δίδουν στον κάτοχό τους ανεξάρτητη προσωπικότητα και κατ' επέκταση τον καθιστούν λιγότερο υποτακτικό (239a)<sup>269</sup>.

Επιπρόσθετα, ο εραστής ηθελημένα, και έχοντας ως τέλος πάντα την προσωπική του ηδονή, προσπαθεί να συνηθίσει τον «έρώμενον» σε έναν τρόπο ζωής τρυφηλό και γυναικείο. Διά αυτόν το λόγο, εξαιτίας της ζήλιας του, κρατά τον αγαπημένο του μακριά από κάθε είδους συναναστροφή, που θα συντελούσε στο να γίνει άνδρας (239b) και κυρίως μακριά από τη «θεία φιλοσοφία» (239b), καθώς ο εραστής κινδυνεύει να χάσει την απόλαυση των θελγέτρων του νεαρού ευνοούμενου του, αν αυτός αποκτήσει τα ψυχικά γνωρίσματα της ευφυΐας και του ανδρισμού.

Επίσης, επιδιώκει να τον εμποδίσει να αποκτήσει τα σωματικά γνωρίσματα της τόλμης και της ανδρείας, τα οποία καταξιώνουν έναν άνδρα στον πόλεμο και σε όλες τις άλλες κρίσιμες περιστάσεις (239d). Τέλος, ο εραστής επιθυμεί διακαώς να απομονώσει τον αγαπημένο του από κάθε επιρροή οικογενειακών δεσμών στοργής, ενώ, παράλληλα, έχει αντίρρηση για την οικονομική του ανεξαρτησία, αλλά και για το ενδεχόμενο να έρθει εις γάμου κοινωνίαν και να δημιουργήσει τη δική του οικογένεια (240a). Συνεπώς, σύμφωνα με την άποψη του Σωκράτη, ο εραστής θεωρείται εχθρός της ευψυχίας, της υγείας και της περιουσίας του ερωμένου<sup>270</sup>.

---

<sup>266</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 107-108

<sup>267</sup> Taylor (2003): 354

<sup>268</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 111

<sup>269</sup> Taylor (2003): 354

<sup>270</sup> Taylor (2003): 354-355

Ο πρώτος λόγος του Σωκράτη τελειώνει με μία ακόμα παρατήρηση. Μέχρι τώρα αποδείχθηκε από το φιλόσοφο ότι, η σχέση με έναν εραστή είναι πρόξενος κακού τόσο στο πνεύμα, όσο και στο σώμα και στην περιουσία. Ωστόσο, μία τέτοιου είδους σχέση, εκτός του ότι, προκαλεί κακό στον «ερώμενον», επιπροσθέτως, δεν θεωρείται καν απολαυστική. Έτσι, οι σχέσεις με έναν κόλακα ή μία εταίρα μπορεί να είναι επιζήμιες, ωστόσο, υπάρχει πάντα το ελαφρυντικό ότι, αποτελούν ευχάριστες παρεκτροπές της μίας μέρας (240b)<sup>271</sup>. Στην περίπτωση, όμως, του εραστή και του «καλού παιίδα», ο αγαπημένος στερείται και την ηδονή, καθώς ο εραστής δεν έχει ούτε την πρόσκαιρη χάρη, την οποία έχουν άλλα κακά στον κόσμο.

Οπότε, ο εραστής, ούτε με τη συντροφιά του, δεν ευχαριστεί τον «καλό παιίδα», είναι αηδιαστικός, γιατί και η διαφορά της ηλικίας και όλα τα άλλα είναι πειστικά και φορτικά στον αγαπημένο. Επομένως, όποια ηδονή προκαλείται από μία τέτοιου είδους συνεύρεση μονοπωλείται από την πλευρά του εραστή (240c-d)<sup>272</sup>. Ως εκ τούτου το θύμα, ήτοι ο ερώμενος, ανέχεται την, κατά τα άλλα, ανυπόφορη θέση του, επειδή παρασύρεται από τον εραστή, ο οποίος του καλλιεργεί την ελπίδα, για την απόκτηση αγαθών. Οπότε, όσο κρατάει ο έρωτας ή καλύτερα θα λέγαμε το πάθος, ο εραστής είναι βλαβερός και φορτικός. Όταν, ωστόσο, επέλθει ο κορεσμός αυτής της διεστραμμένης επιθυμίας του, τότε γίνεται άπιστος και τίποτα από ό, τι υποσχόταν δεν τηρεί (241a-c).

Κατά συνέπεια, τώρα την εξουσία μέσα του δεν την έχει ο έρωτας και η μανία, ήτοι το αλόγιστο μέρος της ψυχής, αλλά ο νους και η φρόνηση. Έτσι, η φιλία-έρωτας του εραστή, δεν οφείλεται σε καλή διάθεση, αλλά στην ανάγκη του να χορτάσει, όπως συμβαίνει με το φαγητό<sup>273</sup>. Άρα, ο έρωτας του εραστή δεν είναι άλλο από την παροιμιώδη αγάπη του λύκου για το πρόβατο (241d). Εδώ ο Σωκράτης παραφράζει δύο στίχους της Ιλιάδας στη ραψωδία X262-263<sup>274</sup>. Με αυτόν τον τρόπο, κλείνει ο πρώτος σωκρατικός λόγος, ο οποίος διαθέτει το χάρισμα ότι, ξεκινάει από τον ορισμό της έννοιας, ήτοι από το γενικό, ενώ, αντίθετα ο λόγος του Λυσία ξεκινάει από ένα υπονοούμενο συγκεκριμένο γεγονός, καθώς παρουσιάζεται ως συνέχεια κάποιου άλλου λόγου<sup>275</sup>. Ονομαστικά, το θέμα του είναι ο ζηλόφθονος και επιπόλαιος εγωισμός του «εραστή». Ωστόσο, διαρθρώνει προσεκτικά την επιχειρηματολογία του,

---

<sup>271</sup> Taylor (2003): 355

<sup>272</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 112

<sup>273</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 112-113

<sup>274</sup> Δόϊκος (2001): 419-420 σημ. 17

<sup>275</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 119

αποφεύγοντας τις άσκοπες επαναλήψεις και κατατάσσοντας τις επιπτώσεις της ζήλιας του εραστή στον αγαπημένο του στις ενότητες «πνεύμα», «σώμα» και «περιουσία».

Τοιουτοτρόπως, ανοίγει ο δρόμος, ώστε να υψωθεί η συλλογιστική του σε ένα ανώτερο ηθικό επίπεδο, τονίζοντας την υπέρτατη σπουδαιότητα των ηθικών αγαθών, που υπονομεύονται για όποιον ενδίδει ερωτικά<sup>276</sup>. Σε σύγκριση με το λόγο του Λυσία, ο λόγος του Σωκράτη παρουσιάζει προτερήματα ύφους, τα οποία αντισταθμίζουν το μη ενδιαφέρον του για τη ρητορική χάρη, αλλά και κομψότητα του λογογράφου. Άρα, οι δύο πρώτοι λόγοι ήταν αντίπαλοι, ως προς τη μορφή, καθώς ο λόγος του Λυσία ήταν ένα κατασκευασμα, ενώ ο λόγος του Σωκράτη είχε λογική άρθρωση<sup>277</sup>. Στο σημείο αυτό, όμως, θα πρέπει να τονισθεί ότι, και οι δύο λόγοι περιγράφουν τον κακό έρωτα. Ωστόσο, ο λόγος του Λυσία κρίνεται από τον πρώτο λόγο του Σωκράτη και ως προς τη ρητορική μορφή και ως προς το περιεχόμενο. Συνεπώς, αποτελεί μία κριτική του Σωκράτη στον Λυσία χρησιμοποιώντας τα ίδια μέσα<sup>278</sup>.

Στο διάλογο τούτο, όμως, επειδή ο πρώτος σωκρατικός λόγος δεν φανερώνει όλη την αλήθεια, καθώς μιμείται το λογογράφο, δεν έχουμε τον πραγματικό ορισμό του έρωτα<sup>279</sup>. Έτσι, ως θεϊκό πάθος έρχεται ένας δεύτερος λόγος του Σωκράτη (244a-257b), ο οποίος θα σβήσει τους δύο πρώτους λόγους, του Λυσία και του Σωκράτη, διότι αυτοί ήταν ειπωμένοι δίχως θεϊκό, αλλά μόνο από υστερόβουλο και βάνανσο πάθος<sup>280</sup>. Ειδικότερα, ενώ ο φιλόσοφος ήταν έτοιμος να φύγει, συγκρατείται από το «δαιμόνιο» και συνειδητοποιεί ότι, διέπραξε ασέβεια κατακρίνοντας τον θεό Έρωτα. Συνεπώς, οφείλει να καθαρθεί από την περιφρόνηση, την οποία του έδειξε, αφιερώνοντας του μία παλινωδία, ακριβώς όπως έκανε και ο Στησίχορος, όταν βλασφήμησε κατά της Ελένης (243a-b)<sup>281</sup>.

Σκοπός, λοιπόν, της παλινωδίας είναι η ανάκληση της ταύτισης του έρωτα με τον κτηνώδη σαρκικό πόθο. Οπότε, στο δεύτερο πλατωνικό λόγο, θα φανερωθεί σε όλο του το μεγαλείο όλο το ύψος της καθαρής θέας του καλού έρωτα<sup>282</sup>. Κατά συνέπεια, σε αυτό το σημείο του διαλόγου, ο Σωκράτης πλέκει ένα εγκώμιο του έρωτα, το οποίο συνδέεται με την περίφημη εικόνα των αθάνατων ψυχών, αλλά και με τον αγώνα, τον οποίο διεξάγουν, έχοντας ως μόνο σκοπό να ανυψωθούν και εν τέλει να

---

<sup>276</sup> Taylor (2003): 355

<sup>277</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 155

<sup>278</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 127-128

<sup>279</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 125

<sup>280</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 111

<sup>281</sup> Taylor (2003): 355-356

<sup>282</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 127

απελευθερωθούν<sup>283</sup>. Επιπλέον, στην παλινωδία συναντάμε και το μύθο του ιπτάμενου άρματος της ψυχής.

Οπότε, για μία ακόμα φορά, ο συγγραφέας του διαλόγου, δηλαδή ο Πλάτων, καταφεύγει στο μύθο και, έτσι, ο δεύτερος σωκρατικός λόγος τελειώνει με μία υπέροχη παρομοίωση της ψυχής με άρμα, με τον ηνίοχο να οδηγεί ένα καλό και ένα κακό άλογο, τα οποία διαθέτουν φτερά. Το καλό άλογο, το οποίο αντιστοιχεί στο «θυμοειδές» τμήμα της ψυχής, επιδιώκει να φέρει το άρμα στα πνευματικά και ανώτερα, δηλαδή στο βασίλειο των ιδεών. Από την άλλη, το κακό άλογο, το οποίο αντιστοιχεί στο «επιθυμητικόν» τμήμα της ψυχής, προσπαθεί να το σύρει στα γήινα, ήτοι τα σαρκικά και κατώτερα. Εδώ έγκειται ο ρόλος του ηνίοχου, ο οποίος αντιστοιχεί στο «λογιστικόν» τμήμα της ψυχής, καθώς πρέπει και, συνάμα, οφείλει να αγωνιστεί, ώστε να μη συρθεί το άρμα εκεί που επιδιώκει να το τραβήξει το δεύτερο άλογο, καθώς αν συντελεστεί αυτό, τότε ταυτόχρονα θα σημαίνει και τον ξεπεσμό της ψυχής<sup>284</sup>.

Πιο αναλυτικά, ο δεύτερος πλατωνικός λόγος, ήτοι η παλινωδία του Σωκράτη, που αναφέρεται στον προσωπικό έρωτα, αναπτύσσεται δραματικοποιώντας την κινητικότητα της ερωτευμένης ψυχής. Οπότε, ο φιλόσοφος, σε τούτη την ομιλία του, θα αναφερθεί στην πραγματική ψυχολογία του έρωτα<sup>285</sup>. Ας πάρουμε, όμως, τα πράγματα από την αρχή. Μέχρι τώρα υποστηρίχθηκε ότι, πρέπει να προσφέρεται κανείς σε κάποιον, ο οποίος δεν κατέχεται από έρωτα, όταν έχει δίπλα του έναν ερωτευμένο, διότι ο εραστής κατέχεται από μανία (ό μόν μαίνεται 244a), ενώ εκείνος, ο οποίος δεν είναι ερωτευμένος, ενεργεί με φρόνηση (ό δέ σωφρονεί 244a). Αυτήν ακριβώς τη θέση έρχεται τώρα ο Σωκράτης να την αποκηρύξει, καθώς θα αλήθευε, αν υπήρχε μόνο ένα είδος μανίας, που θα ήταν η κοινή τρέλα. Ωστόσο, υπάρχει και μία εμπνευσμένη, θα λέγαμε, μανία, η οποία μας προσφέρεται ως θεϊκό δώρο και είναι πρόξενος καλών, τα οποία δεν αποκτιούνται σε κατάσταση σωφροσύνης, ήτοι διανοητικής ισορροπίας, και αυτοελέγχου<sup>286</sup>.

Μία από τις μορφές της μανίας θεωρείται η προφητεία. Έτσι, η ιέρεια των Δελφών ή οι ιέρειες στη Δωδώνη, που προφητεύουν σε κατάσταση «έκστασης», θεωρούνται πολύ ανώτερες ως προφήτισσες, σε σχέση με τους οίωνασκόπους, οι οποίοι προλέγουν το μέλλον παρατηρώντας τα πουλιά και τα άλλα σημάδια. Ως εκ

<sup>283</sup> De Romilly (1988): 220

<sup>284</sup> Γεωργοπαπαδάκος (2000):223-224

<sup>285</sup> Δόϊκος (2001): 101

<sup>286</sup> Taylor (2003): 356



τούτου, όσο τελειότερη και άξια μεγαλύτερης εκτίμησης είναι η μαντική από την οιονιστική, και ως όνομα και ως πράγμα, τόσο ωραιότερη είναι η μανία από τη φρονιμότητα, δεδομένου ότι, η πρώτη έχει θεϊκή προέλευση (έκ θεοῦ), ενώ η δεύτερη ανθρώπινη (παρ' ανθρώπων) (244b-d). Μία δεύτερη σχετική μορφή μανίας, ήτοι «έξαρσης», είναι των δημιουργών των καθάρσεων (καθαρισμῶν) και των μύσεων σε ιερές τελετές (τελετῶν), δηλαδή, θα μπορούσαμε να πούμε, των «ιδρυτών θρησκειῶν» (244e)<sup>287</sup>.

Άρα, εδώ δίδεται έμφαση στην ευεργετική λειτουργία της προφητικής μανίας, ως θεραπευτικής των δεινῶν, που προκαλεί στους ανθρώπους η θεϊκή οργή, για παλιές αμαρτίες<sup>288</sup>. Τέλος, τρίτη μορφή μανίας, η οποία έρχεται από τις Μούσες, αποτελεί η έμπνευση του ποιητή. Εδώ τονίζεται από τον Σωκράτη το γεγονός ότι, όποιος επιχειρεί να συνθέσει ποιήματα, χωρίς τη μανία των Μουσῶν, βρισκόμενος σε κατάσταση διανοητικής ισορροπίας, και εφαρμόζοντας τους λογοτεχνικούς κανόνες, εν τέλει δεν κατορθώνει να επιδείξει τίποτα μεγαλειώδες (245a)<sup>289</sup>. Στην παλινωδία ο εισαγωγικός στοχασμός, για την αγαθότητα της μανίας, φτάνει σε κορύφωση με την αναγγελία της θέσης, για την θεϊκή ορμή του ερωτευμένου, η οποία πρόκειται να υποστηριχθεί. Οπότε, ο έρωτας, ως ένθεος, φέρνει την μεγαλύτερη ευτυχία (ἐπ' εὐτυχία ... διδόται 245c)<sup>290</sup>.

Συνεπώς, η παραφροσύνη του εραστή εκλαμβάνεται ως μία τέταρτη μορφή της θεϊκής αυτής μανίας, η οποία αντιπροσωπεύει τη σοφία, που είναι πολύ μεγαλύτερη, από αυτήν, που αποκτά ένας άνθρωπος, από τις πρακτικές γνώσεις. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονισθεί ότι, πρόθεση του Σωκράτη, και κατ' επέκταση του Πλάτωνα, είναι να φανεί ότι, αν ο εραστής είναι τρελός, η παραφροσύνη του έχει ουράνια, ήτοι θεϊκή, έμπνευση και για αυτόν το λόγο, μπορεί να αποτελεί σπουδαία ευλογία<sup>291</sup>. Ωστόσο, για την απόδειξη αυτή χρειάζεται να προσδιοριστούν οι σωστές αρχές της ψυχολογίας. Άρα, πρέπει, πρώτα, να συλλάβουμε την αλήθεια, σχετικά με την ψυχή, τη θεϊκή και την ανθρώπινη, εξετάζοντας πως πάσχει και πως ενεργεί.

Πρώτα από όλα, στην αρχή ο Σωκράτης δηλώνει ότι, κάθε ψυχή είναι αθάνατη (ψυχή πᾶσα ἀθάνατος 245c), πράγμα, που υποδηλώνει ότι, η ψυχή είναι θεϊκή. Απόδειξη τούτου αποτελεί το γεγονός ότι, εκείνο, που κινείται, πάντα είναι αθάνατο,

---

<sup>287</sup> Taylor (2003): 356

<sup>288</sup> Δόϊκος (2001): 105

<sup>289</sup> Taylor (2003): 356

<sup>290</sup> Δόϊκος (2001): 105

<sup>291</sup> Taylor (2003): 356

και η ψυχή κινείται αέναα. Αντίθετα, εκείνο, που κινεί ένα άλλο και κινείται από άλλο, εφόσον έχει τέλος ως προς την κίνηση του, έχει τέλος και ως προς την ίδια του τη ζωή. Ως εκ τούτου, μόνο εκείνο, το οποίο κινείται από μόνο του, δηλαδή η ψυχή, η οποία κινείται αφ' εαυτής, καθώς δεν εγκαταλείπει τον εαυτό του, δε σταματάει ποτέ να κινείται, και θεωρείται μάλιστα το ίδιο ως η αρχή και η προέλευση της κίνησης, για όσα από τα άλλα κινούνται. Η αρχή, όμως, είναι αγέννητη, διότι κατ' ανάγκη καθετί, το οποίο γεννιέται, γεννιέται από μία αρχή, ενώ η ίδια δε γεννιέται από τίποτα. Άρα, αν η αρχή γεννιόταν από κάτι, δε θα υπήρχε γέννηση από την αρχή<sup>292</sup>.

Καθώς, λοιπόν, η αρχή είναι κάτι το αγέννητο, αναγκαστικά είναι και κάτι άφθαρτο. Διότι, αν απολεσθεί η αρχή, τότε, βέβαια, δε θα γεννηθεί ούτε η ίδια ποτέ από κάτι, ούτε άλλο πράγμα από αυτήν, εφόσον πρέπει όλα να γίνονται από μία αρχή. Έτσι, λοιπόν, η αρχή της κίνησης είναι εκείνο, που κινεί τον εαυτό του, και αυτό δεν είναι δυνατό ούτε να εξαλείφεται, ούτε να γεννιέται. Εφόσον, λοιπόν, φάνηκε ότι, εκείνο, το οποίο κινείται από μόνο του είναι αθάνατο, αυτό ακριβώς το γνώρισμα αποτελεί την ουσία και το λόγο, ήτοι τον ορισμό της ψυχής. Γιατί κάθε σώμα, το οποίο αντλεί την κίνηση από έξω, είναι άψυχο, ενώ εκείνο, που κινείται από μέσα, από τον εαυτό του, είναι έμψυχο, και αυτή είναι η φύση της ψυχής. Αν, όμως, συμβαίνει αυτό, και εφόσον εκείνο, το οποίο κινεί τον εαυτό του δεν είναι άλλο παρά η ψυχή, τότε αναγκαστικά η ψυχή θα είναι κάτι αγέννητο, αλλά και, συνάμα, αθάνατο (245c-246a)<sup>293</sup>.

Κατά συνέπεια, σύμφωνα πάντα με τον Σωκράτη, προκύπτει το συμπέρασμα ότι, η ψυχή αποτελεί πηγή και, συνάμα, θα λέγαμε, εγκαινιαστή, των κινήσεων της, που δεν τις μεταβιβάζονται από έξω, αλλά, τουναντίον, προέρχονται με αυτόματο τρόπο, από την ίδια. Άρα, δεν έχουν άλλη αιτία και αφορμή. Καθώς, λοιπόν, πηγή τους θεωρείται η ίδια η ψυχή, δεν είναι εφικτό να σταματήσουν ποτέ. Διότι, αν η ψυχή είχε τέλος, τότε, σαν φυσικό επακόλουθο, θα είχε τέλος και θα κατέρρευε όλη η πλάση, ήτοι η φύση, και η γέννηση (πάντα τε οὐρανόν πᾶσάν τε γένεσιν 245e). Επομένως, οι ψυχές αποτελούν τα μόνα πράγματα με αυτοφυή κίνηση και, συνακολούθως, τις μόνες δυνατές πηγές κίνησης. Οπότε, η ψυχή μπορεί κατ' απόλυτο τρόπο να οριστεί ως εκείνο, το οποίο κινεί τον εαυτό του (τό αὐτό ἑαυτὸ κινούνη ἢ ψυχὴν 246a) και, άρα, είναι αγέννητο και αθάνατό (ἀγέννητον τε καὶ ἀθάνατον 246a)<sup>294</sup>.

<sup>292</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 140

<sup>293</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 140

<sup>294</sup> Eliades (1996): 178-179

Μέχρι τώρα, καθώς είδαμε, ο Πλάτων, διά στόματος Σωκράτη, σε τούτο το διάλογο του, συνταύτισε την αιώνια ουσία της ψυχής με την κίνηση. Όμως, ως φυσικό επακόλουθο έρχεται στη συνέχεια το ερώτημα, το οποίο δεν είναι άλλο από το ποια θεωρούνται τα γνωρίσματα της αυτοκίνητης αυτής πηγής κάθε κίνησης. Ο Σωκράτης, συνεπώς, αναζητεί τον τρόπο, με τον οποίο εμφανίζεται η ψυχή, μέσα στο έμψυχο ον, που ως ενότητα, το ονομάζουμε «ζῶον», ήτοι ζωντανό ον (246b). Για να το πετύχει αυτό, καταφεύγει σε μία παρομοίωση (246a-b)<sup>295</sup>. Έτσι, απεικονίζει την ψυχή, ως ένα άρμα, το οποίο το σύρουν δύο φτερωτά άλογα, οδηγούμενα από έναν ηνίοχο, που απαρτίζουν ένα ενιαίο ζωντανό σύνολο.

Στην περίπτωση των θεών, το σύνολο αυτό είναι καλής φύσης και προέλευσης, άρα είναι το καλύτερο δυνατό. Όμως, στην περίπτωση της ανθρώπινης ψυχής, ο ηνίοχος πρέπει να καθοδηγήσει ένα ζευγάρι αλόγων, με διαφορετικές ροπές το καθένα, καθώς το ένα είναι όμορφο, ευγενικό και από ανάλογη ράτσα, ενώ το άλλο έχει τα αντίθετα χαρακτηριστικά και είναι από αντίθετη ράτσα. Οπότε, η ηνιόχηση, σε αυτήν την περίπτωση, καθίσταται δύσκολη και, συνάμα, κουραστική<sup>296</sup>. Στη συνέχεια, ο Σωκράτης προχωρεί σε μία διάκριση ανάμεσα στους θνητούς και τους αθάνατους φορείς της ψυχής, αφού επιχειρεί να εξηγήσει, με ποια λογική το ένα ζωντανό ον χαρακτηρίστηκε ως θνητό και το άλλο ως αθάνατο.

Ειδικότερα, η δύναμη της ψυχής είναι ότι, κυριεύει εξ' ολοκλήρου το άψυχο, αφού του δίνει ζωή και το διακοσμεί, διότι από μόνο του δεν έχει ούτε τάξη, ούτε ζωή αλλά ούτε και ομορφιά. Η ψυχή, λοιπόν, περιδιαβαίνει τον ουρανό και λαμβάνει άλλοτε τη μία και άλλοτε την άλλη μορφή. Όσο η ψυχή είναι τέλεια και φτερωτή, κινείται στον αιθέρα (μετεωροπορεῖ 246c) και ασκεί, θα λέγαμε, ένα είδος διευθυντικής λειτουργίας στον ουράνιο χώρο. Όποια ψυχή, όμως, απολέσει τα φτερά της, περιφέρεται, έως ότου να βρει να πιαστεί, από κάποιο στερεό σώμα. Εκεί, πλέον, εγκαθίσταται και αποκτά γήινο σώμα, το οποίο φαινομενικά είναι ικανό να κινεί τον εαυτό του. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, το κινεί η ψυχή, που βρίσκεται μέσα του<sup>297</sup>.

Αυτό, λοιπόν, το συγκρότημα σώματος και ψυχής (ψυχή και σῶμα παγόν 246c) ονομάστηκε ζωντανό ον και πήρε την επωνυμία θνητό. Άρα, τα θνητά ζῶα αποτελούν μία ισχυρή ένωση ψυχής και σώματος, που διαλύεται μόνο, όταν επέλθει ο θάνατος.

<sup>295</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 206

<sup>296</sup> Taylor (2003): 357

<sup>297</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 209

Ωστόσο, για το αθάνατο ον ο Σωκράτης δηλώνει πως δεν γνωρίζει από τι αποτελείται. Υποθέτει, όμως, πλάθοντας με τη φαντασία του τον Θεό, ότι, έχει ψυχή και σώμα, τα οποία μένουν διά παντός αχώριστα<sup>298</sup>. Σε αυτό το σημείο θα ήταν καλό να ειπωθεί ότι, ο μύθος του ιπτάμενου άρματος της ψυχής ουσιαστικά πρόκειται για παραβολή των τριών μερών της ψυχής. Οπότε, ο ηνίοχος είναι η κρίση, δηλαδή ο νους, ενώ τα δύο άλογα, ήτοι το καλό και ευγενικό άλογο και το κακό και μοχθηρό άλογο, συμβολίζουν το θυμό (ή θάρρος) και την επιθυμία αντίστοιχα<sup>299</sup>.

Οπότε, ο Πλάτων στον «Φαίδρο» διατηρεί τη τριχοτόμηση της ψυχής, την οποία έκανε στην «Πολιτεία»<sup>300</sup>. Ξαναγυρίζοντας εκ νέου στον υπό εξέταση διάλογο, αν παρατηρήσουμε σε βάθος το κείμενο, προκύπτει ότι, και τα τρία μέρη δεν υπάρχουν μόνο στην ψυχή, η οποία δεν ενδύθηκε ακόμα τη σάρκα, αλλά και στους θεούς, οι οποίοι δεν ενσαρκώνονται ποτέ<sup>301</sup>. Εν συνεχεία, ο μύθος περιγράφει το βίο όλων των ψυχών, ως μεγάλη εορταστική πομπή (246e και εξής). Εδώ τονίζεται ότι, φτερωμένες ψυχές δεν είναι μόνο οι θεϊκές, αλλά και οι ανθρώπινες, προτού ακόμα έρθουν στο σώμα. Οι ψυχές αυτές ονομάζονται, από τον Πλάτωνα, δαίμονες (247a)<sup>302</sup>. Με την καθοδήγηση των θεών, οι ψυχές των θεών και των δαιμόνων προχωρούν διαγράφοντας τον κύκλο του ουρανού και τηρώντας την παγκόσμια τάξη των πραγμάτων.

Αυτό το προσκύνημα ολοκληρώνεται με άνοδο σε μία περιοχή, που είναι πέρα από τον ουρανό, την «περιοχή της πραγματικότητας». Εκεί, σταματά η πομπή και ενατενίζει την άχρωμη, ασώματη αλλά και ανέγγιχτη ουσία, που όντως έτσι είναι, και γύρω από την οποία γεννιέται η αληθινή γνώση, η οποία είναι θεατή μόνο από το νου, το κυβερνήτη της ψυχής (ή γάρ άχρώματος ... τούτον ἔχει τόν τόπον 247d)<sup>303</sup>. Συνεπώς, τα πράγματα, τα οποία βρίσκονται έξω από τον ουρανό, είναι οι ιδέες, που υπάρχουν μέσα στην υπερουράνια λαμπερότητα του ιδεατού κόσμου<sup>304</sup>. Οπότε, εκεί βρίσκεται η πραγματική κοιτίδα των ψυχών και, συνάμα, η πηγή, της πραγματικής τους τροφής. Ως εκ τούτου, προκύπτει το συμπέρασμα ότι, τούτη η καθαρή θέαση δίδει στους θεούς, αλλά και στους ανθρώπους, τη δύναμη να εκτελούν, μέσα στην

<sup>298</sup> Μαυρόπουλος-Φάλλκος-Αρβανιτάκης (2007): 244

<sup>299</sup> Mc Gibbon (1964): 56

<sup>300</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 207

<sup>301</sup> Taylor (2003): 357

<sup>302</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 211-212

<sup>303</sup> Δοϊκος (2001): 112

<sup>304</sup> Δοϊκος (2001): 421 σημ. 28

περιοχή της μεταβλητότητας και του γίνεσθαι, το πρακτικό έργο της επιβολής και της τήρησης της φυσικής και ηθικής τάξης<sup>305</sup>.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να ειπωθεί ότι, οι θεοί πραγματοποιούν τέλεια την απότομη ουράνια ανάβαση. Αυτό επιτυγχάνεται καθώς τα οχήματά τους, όταν πρόκειται να πορευτούν προς το ακρότατο σημείο της απίδας του ουρανού, ήτοι τον αισθητό κόσμο, κινούνται με ισορροπία και πορεύονται με ευχέρεια. Επιπρόσθετα, όταν φτάσουν οι θεϊκές ψυχές στην άκρη της απίδας, περνούν έξω και εγκαθίστανται στην πλάτη του ουράνιου θόλου, και καθώς στέκουν εκεί, τις πηγαίνει γύρω-γύρω η περιφερική κίνηση και, έτσι, αυτές βλέπουν τα πράγματα, τα οποία είναι πέρα από τον ουρανό, δηλαδή πέρα από την περιοχή της φύσης (247b-c). Έτσι, οι θεϊκές ψυχές έχουν το προνόμιο, θα λέγαμε, να ατενίζουν ολοκάθαρα τις ιδέες, οι οποίες βρίσκονται πέρα από τον αισθητό κόσμο, που ο Πλάτων τον ταυτίζει με ό, τι ονομάζει «γένεσιν» και «ουρανόν»<sup>306</sup>.

Ωστόσο, για το ανθρώπινο γένος τα πράγματα εξελίσσονται μάλλον διαφορετικά. Ειδικότερα, τα άρματα των ανθρώπινων ψυχών, όταν είναι να πορευτούν μέχρι την άκρη της υπουράνιας απίδας, το κατορθώνουν με δυσκολία (τά δέ άλλα μόγις 247b). Αυτό συμβαίνει επειδή, το κακό άλογο γέρνοντας βαραίνει και σπρώχνει δυνατά προς τη γη, όποιους ηνιόχους δεν το έχουν καλά γυμνασμένο (247b)<sup>307</sup>. Εκεί, λοιπόν, εκδηλώνεται η πιο κρίσιμη προσπάθεια και δίδεται ο έσχατος αγώνας της ανθρώπινης ψυχής. Έτσι, όταν φτάσουν τα οχήματα των ανθρώπων στην άκρη της απίδας, τότε έχουν να περάσουν μία πραγματική δοκιμασία, μέχρι να κατορθώσουν να φτάσουν σε έναν τόπο υπερουράνιο, όπου ο κυβερνήτης τους θα θεωρήσει την αλήθεια και θα τραφεί από αυτήν, καθώς θα θεαθεί την ιδέα της δικαιοσύνης, της σωφροσύνης και της γνώσης, ήτοι θα αντικρίσει την αληθινή επιστήμη, που αφορά το αληθινό ον (ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὔσαν 247e)<sup>308</sup>.

Ο Σωκράτης χωρίζει τις ανθρώπινες ψυχές σε τρεις ομάδες. Πιο αναλυτικά, στην πρώτη ομάδα ανήκουν οι ψυχές, οι οποίες μοιάζουν με τον Θεό και τον ακολουθούν, με τον καλύτερο τρόπο. Οπότε, κατορθώνουν, ωστόσο με κόπο, να σηκώσουν το κεφάλι του ηνιόχου τους, πάνω από την ορατή περιοχή, και, εν τέλει, να αποκομίσουν μία θέα του «ἐπέκεινα», ήτοι να αντικρίσουν τις Ιδέες. Ακολουθεί μία δεύτερη ομάδα ψυχών, των οποίων η όραση των ιδεών γίνεται εν μέρει, διότι αυτές οι ψυχές άλλοτε

<sup>305</sup> Taylor (2003): 357

<sup>306</sup> Θεοδορακόπουλος (2014): 220

<sup>307</sup> Mc Gibbon (1964): 56

<sup>308</sup> Μαυρόπουλος-Φάλλκος-Αρβανιτάκης (2007): 243

υψώνουν και άλλοτε βυθίζουν το κεφάλι και καθώς τα άλογα τραβάνε βίαια, άλλα από τα όντα τα θεάται και άλλα όχι. Τέλος, η τρίτη ομάδα ψυχών αποτελείται από τις ψυχές εκείνες, οι οποίες, εξαιτίας τις απειθαρχίας των αλόγων τους με τις κατώτερες ροπές και τις αδεξιότητες των ηνιόχων τους, πέφτουν σε απόλυτη σύγχυση, και τελικά αδυνατούν να φτάσουν στον επάνω τόπο και, άρα, αποτυγχάνουν να αντικρίσουν τις Ιδέες (248a-b)<sup>309</sup>.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να λεχθεί ότι, η ψυχή τείνει να επικοινωνήσει με το χώρο των ιδεατών ουσιών, αφού αυτός ο χώρος τροφοδοτεί με την αλήθεια του, το καλύτερο ψυχικό μέρος, που είναι το λογιστικόν, δηλαδή τροφοδοτεί την νοούσα ψυχή (248b)<sup>310</sup>. Άρα, ο νους είναι το φτέρωμα, θα λέγαμε, της ψυχής, και εκείνος, που είναι ταυτόχρονα θέαση και γνώση και ορέγεται και γεύεται την αλήθεια<sup>311</sup>. Στη συνέχεια της παλινωδίας, ο Σωκράτης αναφέρεται στο νόμο της Αδράστειας (248c και εξής), όπου ο νόμος αυτός αφορά στη δύναμη του αναπόφευκτου. Ως εκ τούτου, η Αδράστεια συμβολίζει τους νόμους, που πηγάζουν από τη φύση και το πνεύμα, δηλαδή την γενική τάξη του κόσμου, και, ιδιαιτέρως, τη σχέση της ψυχής με τους δύο κόσμους, το χρονικό και το άχρονο<sup>312</sup>.

Ειδικότερα, σύμφωνα με το θεσμό-νόμο της Αδράστειας, οι ψυχές, οι οποίες μπόρεσαν να δουν ένα μέρος της αλήθειας, παραμένουν αβλαβείς μέχρι την επόμενη ενσάρκωση. Και μένουν αβλαβείς για πάντα, αν πάντοτε κατορθώνουν να το κάνουν αυτό<sup>313</sup>. Όποιες, όμως, ψυχές, κάποια στιγμή, δεν καταφέρουν να ακολουθήσουν, τα άλογα τους χάνουν τα φτερά τους και, συνακολούθως, τα άλογα και οι ηνίοχοι γκρεμίζονται στη γη. Οπότε, για να ανακτήσουν την προηγούμενή τους θέση, είναι αναγκασμένες να περιμένουν να ξαναμεγαλώσουν τα φτερά τους<sup>314</sup>. Στο σημείο αυτό θα ήταν καλό να τονισθεί ότι, το μέγεθος της πτώσης φαίνεται από το είδος του βίου, που διάγει μέσα στο σώμα η ενσαρκωμένη τώρα ψυχή. Οπότε, ανάλογα με το πόσο μέρος της αλήθειας μπόρεσαν να δουν και να τραφούν από αυτό, οι ψυχές εμφυτεύονται στα γονίδια διαφόρων ανθρώπων.

Πιο συγκεκριμένα, όσες είδαν τα περισσότερα εμφυτεύονται στο γονίδιο ενός άνδρα, που θα γίνει φιλόσοφος ή φίλος της ομορφιάς ή μουσικός ή εραστής. Με καθοδική σειρά ακολουθούν, όσες ψυχές εμφυτεύονται στο γονίδιο ενός άνδρα, που

<sup>309</sup> Mc Gibbon (1964): 56

<sup>310</sup> Δόϊκος (2001): 421-422 σημ. 30

<sup>311</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 227

<sup>312</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 227-228

<sup>313</sup> Μαυρόπουλος-Φάλλκος-Αρβανιτάκης (2007): 243

<sup>314</sup> Taylor (2003): 358

θα γίνει έννομος βασιλιάς, πολεμιστής, πολιτικός, έμπορος, αθλητής, ιατρός, μάντης ή ιεροτελεστής, ποιητής, καλλιτέχνης, μηχανικός, γεωργός, σοφιστής, δημαγωγός και τέλος, τύραννος (248d-e)<sup>315</sup>. Για όλους αυτούς τους ανθρώπους ισχύει ένας και μόνο κανόνας, που δεν είναι άλλος από το ότι, έπειτα από κάθε ζωή, ο άνθρωπος αμείβεται ανάλογα με τις πράξεις του, όσο ήταν ενσώματος. Επίσης, κανένας δεν ανακτά τα φτερά της ψυχής, ώστε να επιστρέψει στη θέση, από όπου έπεσε, εάν δεν περάσουν δέκα χιλιάδες χρόνια. Εξάιρεση αποτελούν, όσοι διαλέγουν το βίο του φιλοσόφου ή του φιλοσοφικού εραστή τρεις συνεχόμενες φορές. Για αυτούς, οι δέκα χιλιετίες μειώνονται σε τρεις (249a)<sup>316</sup>.

Σε αυτό το σημείο κρίνω σκόπιμο να ειπωθεί ότι, το σχήμα αυτό με τις μετεμψυχώσεις συμπίπτει με αυτό του μύθου του Ηρόδ στην «Πολιτεία», όπου εξετάστηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Βεβαίως, προϋποτίθεται ότι, το κανονικό ανώτατο όριο της ανθρώπινης μακροβιότητας είναι η εκατονταετία. Επίσης, οι μετεμψυχώσεις πραγματοποιούνται ανά χιλιετία, έτσι ώστε είτε οι αμοιβές, είτε οι ποινές, οι οποίες συνοδεύουν το τέλος κάθε μετεμψύχωσης, να είναι δεκαπλάσιες. Η «Πολιτεία», ωστόσο, δεν μνημονεύει, όπως ο «Φαίδρος», το προνόμιο της δυνατότητας διαφυγής από τον κύκλο, έπειτα από τρεις μετεμψυχώσεις, ούτε την ελπίδα ότι, η διαφυγή αυτή πραγματοποιείται κανονικά, ύστερα από τη δέκατη μετεμψύχωση<sup>317</sup>. Συνεπώς, το να μπει η ψυχή σε ένα ανθρώπινο σώμα σημαίνει ταυτόχρονα και απομάκρυνση από τον τόπο, που την τρέφει και που είναι ο τελικός προορισμός της<sup>318</sup>.

Εν συνεχεία, και σύμφωνα πάντα με το νόμο της Αδράστειας, ο Σωκράτης αναφέρεται και στους υπόλοιπους, οι οποίοι δεν διάλεξαν το βίο του φιλοσόφου. Για αυτούς το σύστημα προβλέπει, όπως και στην «Πολιτεία», μετεμψυχώσεις, όχι μόνο σε ανθρώπινα σώματα, αλλά και σε σώματα θηρίων (θηρίον βίον 249b). Ωστόσο, έπειτα από κάθε υποβάθμιση, καμία ψυχή δεν είναι ικανή να ανακτήσει τα φτερά της, εάν πρώτα δεν ενσαρκωθεί ως άνθρωπος. Αυτό συμβαίνει διότι, η ανάκτηση αυτή γίνεται εφικτή μόνο με την ανάμνηση των πραγμάτων, τα οποία η ψυχή μπόρεσε να θεαθεί, ακολουθώντας την μεγάλη πομπή<sup>319</sup>. Αρα, μόνο στον άνθρωπο η εμπειρία των αισθήσεων υποδηλώνει αυτά τα ενθυμήματα, καθώς ως άνθρωπος λογίζεται το ον, το

<sup>315</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 243

<sup>316</sup> Taylor (2003): 358

<sup>317</sup> Taylor (2003): 666 σημ. 10

<sup>318</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 244

<sup>319</sup> Taylor (2003): 358

οποίο καταλαβαίνει ό, τι λέγεται, με τη μορφή της έννοιας (δεῖ γάρ ἄνθρωπον ... ξυναιρούμενον 249b). Η έννοια είναι ενότητα λογική. Τούτο ακριβώς θέλει να τονίσει και ο Πλάτων, διά μέσου του Σωκράτη, με την ανάμνηση, καθώς η ανάμνηση συνδέει την ψυχή με την ιδέα, το εἶδος<sup>320</sup>.

Άρα, η φτερωμένη ψυχή, η οποία είδε τις ιδέες, κατ' ανάγκη με την ανάμνηση, ζητεί να μείνει εκεί, όπου μένει ο Θεός, για να είναι θεῖος. Για αυτόν το λόγο, δίκαια αποκτά φτερά, μόνο η διάνοια του φιλοσόφου, γιατί είναι πάντα, με όλη τη δύναμη της μνήμης της κοντά σε εκείνα, όπου είναι και ο Θεός. Και για αυτό είναι θεϊκός ο Θεός (249c). Οπότε, όποιος άνθρωπος χειρίζεται ορθά αυτές τις αναμνήσεις και μυείται πάντα στα μυστήρια της τελειότητας, γίνεται, μονάχα αυτός, αληθινά τέλειος<sup>321</sup>. Ωστόσο, στο στάδιο, που ξυπνούν οι αναμνήσεις αυτές, ο άνθρωπος θεωρείται από τους άλλους ανθρώπους γενικά, θα λέγαμε, αφηρημένος, μιας που δεν του κινούν το ενδιαφέρον τα πράγματα, που εκείνους τους απασχολούν σοβαρά. Στην πραγματικότητα, όμως, βρίσκεται σε κατάσταση έμπνευσης, καθώς αυτός είναι γεμάτος από τον Θεό (ἐνθουσιάζων 249d)<sup>322</sup>.

Έπειτα, ο Σωκράτης αναφέρεται στην εμπειρία των αισθήσεων, που, ενώ για τη δικαιοσύνη, τη σωφροσύνη και τις άλλες αρετές, προσφέρει μόνο λίγες και θαμπές παραστάσεις, αντίθετα, στο κάλλος στέκεται αρωγός, καθώς με τη βοήθεια της αίσθησης της όρασης, σκιαγραφείται πολύ εντυπωσιακότερα η ομορφιά. Ειδικότερα, για την ψυχή, η οποία έχασε τελειώς την εικόνα της ουράνιας ωραιότητας, η γήινη σκιαγράφιση, της προκαλεί τον κτηνώδη πόθο επαφής με το ωραίο σώμα. Οπότε, παραδίδεται στην ηδονή και, όπως κάνουν τα τετράποδα, επιχειρεί να επιβαίνει και να εκχέει τεκνογόνο σπέρμα (τετράποδος νόμον βαίνειν 250e). Αντίθετα, στην ψυχή, η οποία πρόσφατα θεάθηκε το πνευματικό κάλλος, το θέαμα της γήινης ωραιότητας της προκαλεί θρησκευτικό δέος και λατρεία (251a)<sup>323</sup>.

Οπότε, τα φτερά, τα οποία έχασε η ψυχή, καθώς έπεσε στη γη και ενώθηκε με το σώμα, τα ξαναβρίσκει τώρα, καθώς δέχεται το φως της ομορφιάς. Και αυτή η διεργασία, ωσάν την οδοντοφυΐα, αποτελεί μεικτή εμπειρία δυσφορίας με διαλείμματα ανακούφισης (251c). Την ώρα, λοιπόν, που η ψυχή, ήτοι ο εραστής έχει στραμμένο το βλέμμα προς την ομορφιά του παιδιού, έρχονται από εκεί και ρέουν μέσα της μέρη της ομορφιάς, που για αυτό τα ονομάζουν ἕμερο, δηλαδή πόθο (251d).

<sup>320</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 233

<sup>321</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 233

<sup>322</sup> Taylor (2003): 358

<sup>323</sup> Taylor (2003): 358



Αντίθετα, όταν η ψυχή χωρίσει από τον αγαπημένο, αρχίζει να μαραίνεται από τη στενοχώρια. Τώρα, ωστόσο, η ψυχή δεν είναι, όπως προτού ακόμα θεαθεί το κάλλος. Μπορεί, βέβαια, να είναι χωρισμένη από αυτό, αλλά έχει μέσα της τον πόθο-ίμερο, και αυτός την κεντάει γύρω-γύρω, και την παιδεύει ο οίστρος και τη σφίγγει η οδύνη (251d-e).

Ωστόσο, καθώς θυμάται πάλι την ομορφιά, γεμίζει από χαρά<sup>324</sup>. Συνεπώς, περιέχει πόνο, που προκαλείται από την απουσία του αγαπημένου και ηρεμία και ηδονή, που έρχεται ως λύτρωση, όταν είναι παρών. Τότε, ο εραστής εγκαταλείπει οποιαδήποτε άλλη συναναστροφή, παραμελεί τα οικονομικά του και, εν τέλει, αγνοεί παντελώς τις συμβατικότητες, δηλαδή τα καλά ήθη και τους καλούς τρόπους, αρκούμενος στην απόλαυση, που του προσφέρει η συντροφιά του αγαπημένου, που ικανοποιεί τον πόθο της καρδιάς του. Αυτό, λοιπόν, το πάθος, οι άνθρωποι το ονομάζουν έρωτα, αλλά στην πραγματικότητα πρόκειται για ξαναφύτρωμα των φτερών (252a-b)<sup>325</sup>.

Παρόλο αυτά, το ποιο είδος ατόμου προκαλεί αυτόν τον ίμερο, εξαρτάται από την ειδική ιδιοσυγκρασία του εραστή, καθώς ο καθένας διαλέγει, ανάμεσα στους όμορφους, τον έρωτα του, ανάλογα με το χαρακτήρα του (252d). Δηλαδή, το κάλλος του ερωτευμένου μορφοποιεί, κατά κάποιον τρόπο, γνωρίσματα του χαρακτήρα του ανθρώπου, από τον οποίο το εν λόγω άτομο επιλέγεται ερωτικά<sup>326</sup>. Οπότε, οι οπαδοί του Δία επιδιώκουν η ψυχή, εκείνου, που οι ίδιοι αγαπούν, να είναι, κατά έναν τρόπο, συγγενής με τον Δία. Εξετάζουν, λοιπόν, αν από τη φύση του είναι φιλόσοφος και ηγεμονικός, και όταν τον βρουν και τον ερωτευτούν, κάνουν το παν, για να συνεχίζει να είναι τέτοιος (252e). Στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονισθεί ότι, όποιοι αντλούν τη ροή της έμπνευσής τους από τον Δία, ξαναδιοχετεύουν την έμπνευσή τους στην ψυχή του αγαπημένου τους και τον καθιστούν, όσο γίνεται περισσότερο, όμοιο με τον θεό τους (253a).

Άρα, εδώ ο Δίας είναι ταυτόσημος με την καθαρή νόηση, καθώς αυτή αντλεί κατευθείαν από τον κόσμο των θεών<sup>327</sup>. Εν συνεχεία, άλλοι άνθρωποι έλκονται από διάφορα άλλα χαρίσματα, ανάλογα με τον θεό, από τον οποίο αντλούν τη ροή της έμπνευσής τους. Σε όλες, όμως, ανεξαιρέτως τις περιπτώσεις, ο εραστής επιδιώκει να μεταπλάσει το ον, το οποίο λατρεύει σε ένα, θα λέγαμε, είδωλο του θεού, που υπηρετούν και οι δύο, και, άρα, να το οδηγήσει στο σημείο να μοιάσει, όσο

<sup>324</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 247-248

<sup>325</sup> Taylor (2003): 358-359

<sup>326</sup> Δοϊκος (2001): 423 σημ. 37

<sup>327</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 473 σημ. 6

περισσότερο μπορεί, στον θεό, που τιμούν (253c). Έτσι, η έντονη διάθεση των αληθινά ερωτευμένων και η μύηση στην ερωτική λατρεία, χαρίζει στον αγαπημένο τόση ομορφιά, αλλά και ευτυχία. Άρα, σε κάθε νέο στάδιο της διεργασίας αυτής, η αγάπη τους επιτείνεται<sup>328</sup>.

Ξαναγυρίζοντας πάλι στο μύθο του φτερωτού άρματος της ψυχής, ο Σωκράτης έρχεται να μας θυμίσει, όσα ειπώθηκαν, για τις διαφορετικές ροπές των αλόγων της ανθρώπινης ψυχής, και να προσδιορίσει, ποια είναι η αρετή του καλού αλόγου και ποια είναι η κακία του κακού αλόγου (253c και εξής). Πιο αναλυτικά, το καλύτερο άλογο είναι φιλότιμο, συνετό-σώφρον, σεμνό, ιπποτικό και καθαρόαιμο. Αντίθετα, το χειρότερο άλογο είναι κακοσηματισμένο, ατίθασο και ρέπει στην ύβρη και στην αλαζονεία (253d-e). Στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονισθεί ότι, η περιγραφή των δύο αλόγων, ως μορφών του θυμοειδούς και του επιθυμητικού μέρους της ψυχής, δείχνει την οντολογική υπεροχή του βουλευτικού-θυμικού μέρους, απέναντι στο αισθησιακό. Επιπρόσθετα, καταδεικνύει ότι, η αισθησιακή επιθυμία θεωρείται μία εγγενώς συγκρουσιακή δύναμη του ψυχισμού. Συνεπώς, εναπόκειται στα δύο άλλα μέρη της ψυχής, το νοούν και το θυμικό, να την θέσουν υπό έλεγχο<sup>329</sup>.

Οπότε, καθώς ο ηνίοχος εκστασιάζεται ενατενίζοντας τον αγαπημένο, το καλύτερο άλογο, το οποίο είναι υπάκουο στον ηνίοχο, πειθαρχεί με σωφροσύνη, καθώς συγκρατιέται από τη σεμνότητα. Από την άλλη, ωστόσο, το χειρότερο άλογο αφηνιάζει, λόγω του πόθου της σαρκικής ηδονής, και ως εκ τούτου αδιαφορεί για τα χαλινάρια και το μαστίγιο (254a). Βέβαια, θα πρέπει να ειπωθεί ότι, το χειρότερο-κακό άλογο πολλές φορές δαμάζεται, ωστόσο, δεν παύει να παλεύει, για να πετύχει το σκοπό του, που δεν είναι άλλος από το να ορμήσει επάνω στον αγαπημένο του και να θυμηθεί την ομορφιά των ηδονών<sup>330</sup>.

Συνεπώς, στο σημείο αυτό της παλινωδίας, και έχοντας ως πυρήνα τη σκηνή της νοητικής ενατένισης του κάλλους, όταν αυτό λάμπει αγνό, εξιδανικευμένο αλλά και γεμάτο σωφροσύνη, δραματοποιείται από τον Πλάτωνα η αποφασιστική φάση της μάχης, τόσο θα λέγαμε στο ενδότερο, όσο και στο εξωτερικό πεδίο. Έτσι, από τη μία πλευρά, υπάρχει η σεξουαλική έλξη, η οποία προκαλείται από τη θέα του ωραίου σώματος, και από την άλλη πλευρά υπάρχει το δέος, το οποίο καταλαμβάνει τον

---

<sup>328</sup> Taylor (2003): 359

<sup>329</sup> Δοϊκος (2001): 130, 131, 423 σημ. 39

<sup>330</sup> Taylor (2003): 359

εραστή, τη στιγμή που βλέπει τη λάμψη της ιδέας της ομορφιάς να αντανακλάται στην σωματική παρουσία του ερώμενου ατόμου (254b-c)<sup>331</sup>.

Επομένως, η έλξη προς τον αγαπημένο, όπως τον επιθυμεί το χειρότερο άλογο, και η αντίθετη έλξη, την οποία ασκεί ο ηνίοχος, γίνεται και ξαναγίνεται αρκετές φορές, ώσπου στο τέλος νικάει ο ηνίοχος. Οπότε, όταν το πονηρό, ήτοι το κακό άλογο, το πάθει αυτό πολλές φορές και παύσει να φέρεται υβριστικά, ταπεινώνεται και συμμορφώνεται, ακολουθώντας την συνετή απόφαση του ηνιόχου, και έτσι, όταν δει τον όμορφο νέο, κατακλύζεται από φόβο. Και με αυτόν τον τρόπο, η ψυχή του εραστή ακολουθεί τον αγαπημένο φοβισμένη και ντροπαλή (254e)<sup>332</sup>.

Καθώς, λοιπόν, ο αγαπημένος εισπράττει κάθε έκφραση λατρείας, από τον εραστή, σαν να ήταν ίσος με τον Θεό, εν τέλει φτάνει στο σημείο να δεχθεί τη συντροφιά του (255a-b). Έτσι, τώρα ο «καλός παῖς» στέκεται ως ισόθεος ενώπιον του εραστή, δηλαδή του αληθινού φίλου. Και τότε, η ψυχή του αγαπημένου γεμίζει με έρωτα για τον εραστή, διότι ο έρωτας πλέον δεν του φαίνεται ως κάτι άσχημο, ούτε το αισθάνεται ως ντροπή. Τουναντίον, η συναναστροφή με τον εραστή, τον πείθει ότι, εδώ πρόκειται για την ανακάλυψη της προσωπικότητας του, αλλά και για την παιδεία της ψυχής του. Είναι, δηλαδή, κάτι, που το όρισε η μοίρα να είναι ο καλός φίλος με τον καλό (255b)<sup>333</sup>.

Οπότε, καθώς η συναναστροφή του με τον εραστή, μεγαλώνει, και καθώς βλέπει το ήθος, αλλά και την καλογνωμία του, παθαίνει αυτός τώρα, εκείνο το σάστισμα, το οποίο είχε βιώσει νωρίτερα ο εραστής (ή εὐνοία ... τοῦ ἐρῶντος ἐκπλήττει τὸν ἐρώμενον 255b). Άρα, ο εραστής φαίνεται πλέον στον αγαπημένο, ως πολύ πιο πάνω από όλα τα άλλα αγαθά και όλους τους άλλους κοινούς φίλους και συγγενείς του, καθώς η φιλία του εραστή, εξαιτίας του έρωτα, που βιώνει για αυτόν, έχει μέσα του τον Θεό (255b). Και, έτσι, ό, τι συνέβη νωρίτερα με την ψυχή του εραστή, δηλαδή η πτεροφυΐα της, το ίδιο συμβαίνει και τώρα με την ψυχή του αγαπημένου. Τώρα, λοιπόν, αρχίζουν να μεγαλώνουν οι φτερούγες του αγαπημένου, και στο τέλος γεμίζει με έρωτα και η ψυχή του (255d)<sup>334</sup>.

Συνεπώς, τώρα είναι ερωτευμένος και αυτός, αλλά δε γνωρίζει με ποιον, διότι είναι μεγάλο το σάστισμα της ψυχής του, ώστε δεν ξεχωρίζει τα πράγματα. Ο αγαπημένος, λοιπόν, βλέπει τώρα τον εαυτό του μέσα στον εραστή, σαν μέσα σε

<sup>331</sup> Δόϊκος (2001): 132-133

<sup>332</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 268

<sup>333</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014):268-269

<sup>334</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 269

καθρέπτη, αλλά δεν μπορεί να συλλάβει πως του συμβαίνει αυτό (255d). Και όταν ο εραστής του βρίσκεται κοντά, παύει ο πόνος της ψυχής του αγαπημένου, ακριβώς όπως γινόταν πριν με τον πόνο του εραστή. Ενώ πάλι, όταν ο εραστής του απουσιάζει, με τον ίδιο τρόπο, ποθεί και ποθείται, αφού τον κατέχει ο αντέρωτας, ήτοι η ερωτική ανταπόκριση, που θεωρείται η αντανάκλαση, μέσα στην ψυχή του, του έρωτα, που εισπράττει από τον εραστή<sup>335</sup>. Αυτό το συναίσθημα, ο ερωτευμένος το ονομάζει αλλά και το θεωρεί φιλία, και όχι έρωτα (255e). Άρα, εδώ η φιλία υποστηρίζει τον έρωτα, με ένα δεσμό αγαθότητας<sup>336</sup>.

Επιπρόσθετα, επιθυμεί παρόμοια πράγματα με τον εραστή του. Ωστόσο, στο σημείο αυτό θα πρέπει να δοθεί έμφαση στο γεγονός ότι, ο πειρασμός αγριεύει πρωτίστως όταν το πάθος ανταποδίδεται. Όμως, το κάλλος των σωμάτων είναι απλός ένας αναβαθμός για την ψυχή και, άρα, δεν μπορούν οι ψυχές να σταματήσουν εδώ, όπως επιθυμούν τα κακότεροπα άλογα, καθώς τώρα είναι και τα δύο, του εραστή και του αγαπημένου, το ένα ενώπιον του άλλου (255e). Αλλά και τα δύο καλόγνωμα άλογα, παρέα με τον ηνίοχο τους, αντιτίθενται σε αυτήν την αμοιβαία έλξη των δύο άλλων αλόγων, με σεμνότητα και λογική (μετ' αιδούς καί λόγου άντιτείνει 256a)<sup>337</sup>.

Αν, λοιπόν, κατά τον αγώνα αυτό, επικρατήσει το ευγενέστερο μέρος της ψυχής τους και τους οδηγήσει σε ένα συνετό και προσεγμένο τρόπο ζωής και στη φιλοσοφία, δηλαδή αν η αντίσταση στον πειρασμό σταθεί αποτελεσματική, τότε το ζεύγος θα έχει νικήσει στο ένα από τα τρία αληθινά ολυμπιακά αγωνίσματα, που χρειάζονται για την απελευθέρωση από τη σάρκα. Έτσι, από εκείνη την ώρα γίνονται κύριοι του κακού, το οποίο έχουν μέσα τους, εξασφαλίζοντας, με αυτόν τον τρόπο, την ελευθερία τους (256b)<sup>338</sup>. Εντούτοις, αν, ζουν με έναν πιο άξεστο και αφιλοσόφητο, αλλά πάντως φιλότιμο τρόπο, δηλαδή αν αντί για την άριστη επιλογή, ήτοι τη σοφία, κατευθυνθούν προς την τιμή, τότε το κακότεροπο άλογο, σε μία στιγμή ολιγωρίας, ενδέχεται να επιβάλει τη δική του θέληση και να κάνει εκείνο, που προτιμά και που μακαρίζει ο πολύς κόσμος (256c).

Τότε, θα ακολουθήσουν στη ζωή τους και άλλες τέτοιες στιγμές, σπάνιες όμως, καθώς δεν συναινεί σε αυτό ολόκληρη η ψυχή ούτε του εραστή ούτε του ερώμενου. Και στο τέλος της ζωής τους, συνεχίζουν να είναι άπτεροι, αν και ποθούν να αποκτήσουν φτερά (ώρμηκότες δέ πτερουσθαι 256d), γεγονός, που, επίσης, αποφέρει

<sup>335</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 269-271

<sup>336</sup> Δοϊκος (2001): 424 σημ.43

<sup>337</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014):272

<sup>338</sup> Taylor (2003): 359

ένα όχι μικρό έπαθλο, καθώς πρόκειται για την αρχή μίας πορείας προς τον ουρανό, όπου θα τους οδηγήσει εν τέλει, χάρη στον έρωτα, να αποκτήσουν μαζί φτερά, όταν έρθει το πλήρωμα του χρόνου. Αυτά, λοιπόν, τα τόσο μεγάλα και θεϊκά αγαθά έχει να προσφέρει ο δεσμός με έναν αληθινό εραστή. Αντίθετα, οι στενές σχέσεις με κάποιον, ο οποίος δεν είναι ερωτευμένος, οδηγούν σε ψυχική ευτέλεια τον αγαπημένο, η οποία επαινείται από τον πολύ κόσμο, και λαθεμένα θεωρείται αρετή. Επιπρόσθετα, κάνουν την ψυχή του να στριφογυρίζει, γύρω και κάτω από τη γη, σαν ανόητη, για εννέα χιλιάδες χρόνια (256e-257a)<sup>339</sup>.

Η παλινωδία του Σωκράτη κλείνει με μία προσευχή προς τον Έρωτα. Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι, ο ίδιος ο Σωκράτης χαρακτηρίζει, σε αυτό το σημείο του έργου, την παλινωδία ως την πιο όμορφη και την πιο καλή (ὄ, τι καλλίστη καὶ ἀρίστη 257a). Πίσω, βεβαίως, από αυτήν τη δήλωση κρύβεται ο ίδιος ο Πλάτων, κάνοντας μία έμμεση ομολογία ότι, αυτό το έργο είναι το κορύφωμα της τέχνης του<sup>340</sup>. Ειδικότερα, σε αυτό το τελευταίο μέρος της παλινωδίας, ο Σωκράτης δέεται προς τον Έρωτα να τον συγχωρήσει για τον προηγούμενο λόγο του και να δεχτεί με ευχαρίστηση την παλινωδία.

Επιπρόσθετα, του ζητά να δείξει ευμένεια και μεγαλοψυχία απέναντί του, και να μην οργιστεί και του πάρει πίσω ή του αποδυναμώσει την ερωτική τέχνη, που του είχε δώσει. Ακόμα, παρακαλεί τον Έρωτα, να τον εκτιμούν οι όμορφοι, ακόμα περισσότερο από όσο τώρα. Τέλος, προσεύχεται, να καταλογίσει ο Έρωτας το φταιξιμό στον Λυσία, αν με τους δύο προηγούμενους λόγους, ο Σωκράτης και ο Φαίδρος είπαν κάτι δυσάρεστο εναντίον του. Και συμπληρώνει, στη δέηση του προς τον Έρωτα, να σταματήσει τον Λυσία, μην αφήνοντάς τον να δημιουργήσει τέτοιους βλάσφημους λόγους και να τον στρέψει στη φιλοσοφία, όπως συνέβη ήδη στον αδερφό του, τον Πολέμαρχο (257a-b)<sup>341</sup>.

Συνοψίζοντας, με βάση όλα τα παραπάνω καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι, η αρνητική θέση του Λυσία για το ερωτικό συναίσθημα, εγείρει, θα λέγαμε, αντιθετικά, την πλατωνική κριτική. Έτσι, στην αρχή, στον πρώτο λόγο του Σωκράτη, η πλατωνική κριτική αναπτύσσεται ειρωνικά, αλλά και υπαινικτικά, ώστε να ολοκληρωθεί στο δεύτερο λόγο του Σωκράτη, ήτοι την παλινωδία, με την δραματική οντολογία του έρωτα, ως μανίας για το κάλλος. Ειδικότερα, στην παλινωδία, η λογική

<sup>339</sup> Taylor (2003): 359

<sup>340</sup> Θεοδωρακόπουλος (2004): 276-277

<sup>341</sup> Taylor (2003): 359-360

δραματικοποίηση της αυτοκίνησης της ερωτευμένης ψυχής ενεργοποιεί την εσωτερικότητα του έρωτα, εφόσον η σχέση του αισθησιακού με την ορμή, για την υπερβατική ομορφιά, αποδίδεται στην μεταφυσική ανάμνηση του ωραίου.

Ως εκ τούτου, ο αγώνας, που διεξάγεται ανάμεσα στα μέρη της ψυχής, δηλαδή ανάμεσα στο λογιστικόν και στο θυμοειδές εναντίον του επιθυμητικού, ώστε να επιτευχθεί η οντολογική ανοδικότητα, μορφοποιείται, καθώς η ψυχή παρομοιάζεται με ένα ζεύγος φτερωτών αλόγων (το άγριο αισθησιακό και το αγαθό βουλητικό), το οποίο ηνιοχείται από το νου. Παράλληλα, συνδέεται με τη διαβαθμισμένη δυνατότητα να ελέγχεται η αισθησιακή έλξη από τη μανία, για το ιδεατό κάλλος. Τέλος, παρακολουθείται σε όλα τα επίπεδα έκφρασης του προσωπικού έρωτα. Έτσι, ξεκινάει από τον πόθο της μη ενσώματης ψυχής, για τη θέαση του ωραίου, έως την ερωτική σχέση στον αισθητό κόσμο<sup>342</sup>.

---

<sup>342</sup> Δοϊκος (2001): 13

## 5) ΕΠΙΛΟΓΟΣ: ΣΥΓΚΡΙΣΗ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΕΡΓΩΝ

Πριν φτάσει στο τέλος η παρούσα διπλωματική εργασία και, αφού εξετάσθηκε, στα προηγούμενα κεφάλαια, η ψυχή μέσα από τον πλατωνικό μύθο στο «Συμπόσιο», στην «Πολιτεία» και στον «Φαίδρο», δοκώ ότι, πρέπει να γίνει μία σύγκριση των τριών αυτών έργων. Πρώτα από όλα, θα πρέπει να ειπωθεί ότι, στο «Συμπόσιο» η ψυχή θεωρείται μονομερής, ενώ στην «Πολιτεία» και στον «Φαίδρο» υπάρχει τριχοτόμηση της ψυχής. Οπότε, η ψυχή αποτελείται από τρία μέρη, που είναι το «λογιστικόν», το «θυμοειδές» και το «επιθυμητικόν»<sup>343</sup>. Όμως, ενώ η «Πολιτεία» αναπτύσσει την εικόνα της γενικής ψυχής, ήτοι του ψυχικού μακρόκοσμου, ο «Φαίδρος» παρουσιάζει την ατομική ψυχή και τον αγώνα της, ώστε να καταφέρει να ανέβει προς την ιδέα<sup>344</sup>.

Επίσης, στους τρεις αυτούς διαλόγους χρειάζεται πολύς μόχθος, ώστε να ανακαλύψει η ανθρώπινη ψυχή τη συγγενειά της με την ιδέα. Η προσπάθεια, συνεπώς, για την ανάβαση είναι η ίδια και στο «Συμπόσιο» και στην «Πολιτεία» και στον «Φαίδρο». Πιο συγκεκριμένα, στο «Συμπόσιο» η ορθή μέθοδος, που πρέπει να ακολουθήσει ο εραστής, είναι η ανοδική πορεία, η οποία θα οδηγήσει στη γέννηση έν καλῶ του μη σωματικού έρωτα<sup>345</sup>. Ωστόσο, για να ολοκληρωθεί αυτή η ανοδική πορεία, που οδηγεί στη μόνιμη θέαση του απόλυτου κάλλους, απαιτείται μεγάλη προσπάθεια<sup>346</sup>. Στην «Πολιτεία», όταν λύνεται ο φυλακισμένος μέσα στο σπήλαιο, σηκώνεται, γυρίζει το κεφάλι του και κάνει τα πρώτα βήματα κοιτάζοντας έξω, προς το φως. Όμως, όλες αυτές οι ενέργειες είναι συνδεδεμένες με πόνο. Τέλος, στον «Φαίδρο» τα οχήματα των θεών είναι ευχαλίνωτα και ανεβαίνουν εύκολα. Εντούτοις, για τα οχήματα των ανθρώπινων ψυχών, η ανάβαση είναι επίπονη<sup>347</sup>.

Ωστόσο, και στα τρία έργα ο επίπονος αυτός δρόμος, προς τα επάνω, χρειάζεται καθοδήγηση και ένα είδος εξαναγκασμού. Οπότε, στο «Συμπόσιο», η Διοτίμα μιλάει πάντοτε για κάποιον, ο οποίος οδηγεί τον μούμενο. Ο δρόμος του έρωτα, δηλαδή η ανάβαση από τον έναν αναβαθμό του κάλλους στον άλλο, είναι, σύμφωνα πάντα με την Διοτίμα, μία παιδαγωγία, ήτοι μία παιδεία. Παρόλο αυτά, ο μούμενος πρέπει να

<sup>343</sup> Μαυρόπουλος-Φάλκος-Αρβανιτάκης (2007): 298

<sup>344</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 33

<sup>345</sup> Σπυρόπουλος (2004): 457

<sup>346</sup> Σπυρόπουλος (2004): 458

<sup>347</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 223-224

εξαναγκασθεί, για να ανέβει τους αναβαθμούς του κάλλους. Στην «Πολιτεία», ο φυλακισμένος στο σπήλαιο λύνεται και στη συνέχεια, εξαναγκάζεται να σηκωθεί και να στρέψει το πρόσωπο του, για να δει το φως, καθώς έργο των ιδρυτών της πολιτείας είναι να εξαναγκάσουν τις καλύτερες ψυχές να φτάσουν στην υπέρτατη γνώση. Στον «Φαίδρο», ωστόσο, θα πρέπει να τονισθεί ότι, αυτή η καθοδήγηση εκφράζεται εντονότερα, επειδή εδώ είναι ο Δίας ο μέγας ηγεμών και πορεύεται πρώτος. Έπειτα από αυτόν, ακολουθεί η στρατιά των θεών και των δαιμόνων, και έπονται τα κατά μέρος τάγματα των ψυχών, που ακολουθούν τον θεό τους το καθένα, ενώ αυτός ηγείται<sup>348</sup>.

Ακόμα, η παλινωδία του Σωκράτη, στον «Φαίδρο», λειτουργεί, κατά έναν τρόπο, αντίστοιχα με το λόγο της Διοτίμας, στο «Συμπόσιο», καθώς αποδίδει την ερωτική διάσταση της πλατωνικής μεταφυσικής<sup>349</sup>. Ως εκ τούτου, το μεγάλο μυστήριο του έρωτα, που αποκαλύπτει στον «Φαίδρο» η παλινωδία του Σωκράτη, στο «Συμπόσιο» το αποκαλύπτει η μάντισσα Διοτίμα<sup>350</sup>. Ειδικότερα, ο μύθος του έρωτα στον «Φαίδρο» ακολουθεί το «Συμπόσιο» σε τέσσερα σημεία. Πρωτίστως, ο στόχος, προς τον οποίο ο Έρωτας κατατείνει, θεωρείται η ομορφιά. Επιπρόσθετα, και στους δύο διαλόγους υπάρχει η θέση του Πλάτωνα ότι, ο Έρωτας είναι μανία. Ακόμα, η θέα ενός καλού σώματος είναι ικανή να σταθεί ως αφορμή, για την ανοδική πορεία των ψυχών, προς την ιδέα του καλού<sup>351</sup>.

Τέλος, το τέρμα της ανόδου είναι και στους δύο διαλόγους το «θεᾶσθαι» και το «συνεῖναι». Δηλαδή, είναι ταυτόχρονα θέαση της ιδέας και γόνιμη επικοινωνία με αυτήν. Επιπλέον, είναι η καθαρή ενέργεια της δημιουργίας του πνεύματος, όπου η ψυχή θεάζεται την ιδέα και, παράλληλα, γεννάει, αλλά και δημιουργεί την πνευματική της ζωή, ήτοι τα έργα του πνεύματός της. Πιο αναλυτικά, η γέννηση και ο τόκος είναι το τέρμα της ανόδου της ψυχής στο «Συμπόσιο» ενώ, η θέαση της ιδέας από το κυβερνήτη της ψυχής, που είναι ο νους, είναι ο σκοπός της περιφοράς του «Φαίδρου»<sup>352</sup>.

Κλείνοντας, θα ήταν καλό να λεχθεί ακόμα μία αναλογία της «Πολιτείας» με τον «Φαίδρο». Στην εικόνα της «Πολιτείας», το σπήλαιο και κατ' επέκταση το σκοτάδι, είναι η κυριαρχούσα έννοια. Ως εκ τούτου, στην εικόνα του σπηλαίου υπάρχει το

<sup>348</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 224

<sup>349</sup> Δόικος (2001): 151

<sup>350</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 143

<sup>351</sup> Νιάρχος (2003): xxxi

<sup>352</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 216-217



μέσα και το έξω, ήτοι το έρεβος και το φως, που συμβολίζουν τις σκιές και τα απτά αντικείμενα, αντίστοιχα. Στο «Φαίδρο», όμως, ο Πλάτων την πορεία της ψυχής τη βλέπει από τη σκοπιά του σύμπαντος. Οπότε, οι ψυχές των θεών και κάποιες από τις ψυχές των ανθρώπων θεάζονται και όσα βρίσκονται, πέρα από τον ουρανό. Αντίθετα, οι ψυχές των αμύητων ανθρώπων μένουν κάτω από την άκρη της αψίδας του ουρανού. Άρα, στον «Φαίδρο» ο Πλάτων δουλεύει με την εικόνα του ουρανού, αλλά και εδώ συναντάμε το εντός και το εκτός του ουρανού.

Οπότε, όσες ψυχές μένουν κάτω από την αψίδα, στη συνέχεια, αποχωρούν αμύητες. Εντούτοις, θα πρέπει ειπωθεί ότι, μία ψυχή βρίσκεται κάτω από την αψίδα του ουρανού, εξαιτίας του ηνιόχου, δηλαδή εξαιτίας της κακής οδηγίας και παιδαγωγίας. Ωστόσο, όσες βαδίζουν πέρα από την αψίδα, αυτές παρατηρούν, όσα λαμβάνουν χώρα εκτός του ουρανού. Κατά συνέπεια, στον «Φαίδρο» συναντάμε τη δόξα, η οποία είναι μία λογικά αθεμελιώτη παράσταση, και την επιστήμη, η οποία είναι η καλά θεμελιωμένη γνώση<sup>353</sup>. Εν κατακλείδι, η αληθινή παιδεία, που είναι η τροφή της ψυχής, επιτυγχάνεται μόνο με τη νόηση, αφού το κύριο αίτημα της παιδείας στην «Πολιτεία» και στον «Φαίδρο» είναι η ισορροπία μεταξύ του άγριου και του ήμερου μέρους της ψυχής<sup>354</sup>.

---

<sup>353</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 225-226

<sup>354</sup> Θεοδωρακόπουλος (2014): 227

## 6) ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- 1) Γεωργοπάπαδάκος, Α., (2000), *Ελληνική Γραμματολογία*, εκδ. Μάϊρ Μόλχο, Θεσσαλονίκη.
- 2) De Romilly, J., (1988), *Αρχαία Ελληνική Γραμματολογία*, μτφρ. Θ. Χριστοπούλου-Μικρογιαννάκη, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα.
- 3) Δοΐκος, Π., (2001), *Πλάτων Φαίδρος*, εκδ. Ζήτρος, Αθήνα.
- 4) Δρακόπουλος, Δ., (2008), *Γνωστικό Αρχαίων Ελληνικών*, εκδ. Δημήτρης Μπόνιας και Σία Ο.Ε., Αθήνα.
- 5) Easterling, P. E.-Knox, B. M. W., (2000), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Ν. Κονόμη, Χρ. Γρίμπα, Μ. Κονόμη, εκδ. Δημ. Ν. Παπαδήμα. Αθήνα.
- 6) Eliades, S. J., (1996), *Plato's Theory of Forms*, εκδ. Savvas J. Eliades, Larnaka.
- 7) Ζωγραφίδης, Γ.-Κάλφας, Β., (2013), *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*, εκδ. Δημοσιογραφικός Όμιλος Λαμπράκη Α.Ε., Αθήνα.
- 8) Θεοδωρακόπουλος, Ι., (2014), *Πλάτωνος Φαίδρος*, εκδ. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» Ι. Δ. Κολλάρου & Σίας Α.Ε., Αθήνα.
- 9) Κοπιδάκης, Μ. Ζ.-Λυπουρλής, Δ.-Μωραΐτου, Δ.-Πατρικίου, Ε., (2001), *Αρχαία Ελληνικά: Φιλοσοφικός Λόγος*, εκδ. Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων, Αθήνα.
- 10) Κοπιδάκης, Μ. Ζ.-Λυπουρλής, Δ.-Μωραΐτου, Δ.-Πατρικίου, Ε., (2012), *Αρχαία Ελληνικά: Φιλοσοφικός Λόγος*, εκδ. Ινστιτούτο Τεχνολογίας Υπολογιστών & Εκδόσεων “Διόφαντος”, Αθήνα.
- 11) Laird, A., (2001), ‘*Ringing the Changes on Gyges: Philosophy and the Formation of Fiction in Plato's Republic*’, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 121, pp 12-29, The Society for the Promotion of Hellenic Studies, [www.jstor.org](http://www.jstor.org).
- 12) Μαυρόπουλος, Θ. Γ., (2006a), *Η «Πολιτεία» του Πλάτωνα Τόμος Α΄*, εκδ. Ζήτρος, Αθήνα.
- 13) Μαυρόπουλος, Θ. Γ., (2006b), *Η «Πολιτεία» του Πλάτωνα Τόμος Β΄*, εκδ. Ζήτρος, Αθήνα.
- 14) Μαυρόπουλος, Θ. Γ.-Φάλκος-Αρβανιτάκης, Τ., (2007), *Πλάτων Φαίδων (Περί Ψυχής)*, εκδ. Ζήτρος, Αθήνα.

- 15) McGibbon, D. D., (1964), *The Fall of the Soul in Plato's Phaedrus*, The Classical Quarterly, Vol. 14, No. 1, pp. 56-63, Cambridge University Press on behalf of the Classical Association, [www.jstor.org](http://www.jstor.org).
- 16) Nesselrath, H. G., (2003), *Εισαγωγή στη Αρχαιογνωσία Τόμος Α': Αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Ι. Αναστασίου, Ι. Βάσση, Σ. Κοτζαμπάση, Θ. Κουρεμένο, Π. Κυριακού, εκδ. Δημ. Ν. Παπαδήμα, Αθήνα.
- 17) Νιάρχος, Κ. Γ., (2003), *Πλάτωνος Συμπόσιον: Διοτίμας Έρωτος Αποκάλυψις*, εκδ. Κωνσταντίνος Γ. Νιάρχος, Αθήνα.
- 18) Πελεγρίνης, Θ. Ν., *Αρχές Φιλοσοφίας*, εκδ. Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων, Αθήνα.
- 19) Πετρόπουλος, Κ. Ν.-Σαρρής, Μ., (2000), *Πλάτωνα Πολιτεία*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα.
- 20) Σέγιερς, Σ., (2015), *Πλάτωνος Πολιτεία: Μία εισαγωγή*, μτφρ. Χ. Κεφαλής, εκδ. Τόπος & Sean Sayers, Αθήνα.
- 21) Σκουτερόπουλος, Ν. Μ., (2002), *Πλάτων Πολιτεία*, εκδ. Σκουτερόπουλος και εκδόσεις Πόλις, Αθήνα.
- 22) Σμπιλίρης, Γ. Λ., (2010), *Αρχαία Ελληνική Γραμματεία*, εκδ. Δημήτρης Μπόνιας και Σία Ε.Ε., Αθήνα.
- 23) Σπυρόπουλος, Η. Σ., (2004), *Πλάτων Συμπόσιον*, εκδ. Ζήτρος, Αθήνα.
- 24) Συκουτρής, Ι., (1999), *Πλάτωνος Συμπόσιον*, εκδ. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» Ι. Δ. Κολλάρου & Σίας Α.Ε., Αθήνα.
- 25) Taylor, A. E., (2003): *Πλάτων: Ο Άνθρωπος και το Έργο του*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου, εκδ. Μορφωτικό Ίδρυμα Κεντρικής Τραπέζης, Αθήνα.
- 26) Τσοκάκη, Α., (2005), *Αρχαίοι Έλληνες Κλασικοί: Πλάτωνας (Απολογία Σωκράτους, Συμπόσιο)*, εκδ. De Agostini Hellas, Αθήνα.
- 27) White, F. C., (2008), *Beauty of Soul and Speech in Plato's "Symposium"*, The classical Quarterly, New Series, Vol. 58, No. 1, pp. 69-81, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, [www.jstor.org](http://www.jstor.org).

