



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»**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**Της
ΔΗΜΗΤΡΑΣ Σ. ΧΑΝΤΖΗ**

ΑΜ: 132012008

**ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΑΓΑΘΟ ΣΤΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΚΑΙ
ΣΤΟΝ ΦΑΙΔΡΟ**

ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ : κα. ΓΕΩΡΓΙΑ ΞΑΝΘΑΚΗ-ΚΑΡΑΜΑΝΟΥ

ΣΥΝΕΠΙΒΛΕΠΩΝ 1 : κ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΠΑΝΤΑΖΑΚΟΣ

ΣΥΝΕΠΙΒΛΕΠΩΝ 2: κα. ΜΑΡΓΑΡΙΤΑ ΣΩΤΗΡΙΟΥ

Καλαμάτα, 2014

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	4
Χρονολόγηση των διαλόγων <i>Συμπόσιον</i> και <i>Φαίδρος</i>	5
1. ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΑΓΑΘΟ ΣΤΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ	8
Εισαγωγή	8
Η σκηνοθεσία και τα πρόσωπα του διαλόγου	9
Οι λόγοι των συνδαιτυμόνων και η πορεία των φιλοσοφικών στοχασμών περί έρωτος στον διάλογο	10
Οι πέντε αναβαθμοί προς τη γνώση, σύμφωνα με τη θεώρηση του έρωτα κατά την Διοτίμα	19
Πρώτος αναβαθμός: η θέαση του ωραίου στη γη	20
Δεύτερος αναβαθμός: η ανάμνηση της ιδέας του κάλλους	20
Τρίτος αναβαθμός: οι αξίες του πολιτισμού (επιτηδεύματα)	20
Τέταρτος αναβαθμός: επιστήμες	21
Πέμπτος αναβαθμός: θέαση της υπέρτατης ιδέας	21
Ο λόγος του Αλκιβιάδη και η ολοκλήρωση του διαλόγου	22
Η πορεία της ψυχής προς το αγαθό	25
 2. Ο ΜΥΘΟΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΚΑΙ ΤΟ ΑΓΑΘΟ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟ ΦΑΙΔΡΟ	28
Εισαγωγή	28
Δομή, σκηνοθεσία, πρόσωπα. Περίληψη του διαλόγου	29
Ο μύθος της ψυχής (245c-246d)	34
Τα χαρακτηριστικά της ψυχής: αθάνατη, αγέννητη, αυτοκινούμενη, αδιαβάθητη, υποκειμενική αρχή της γνώσης, προορισμένη να «θεάται»	34
Η ψυχή ως άρμα: η μεταφορά του ηνιόχου και των δύο αλόγων	37
Οι αντιθέσεις μεταξύ θεϊκής και ανθρώπινης σφαίρας	41
Οι τρεις περιοχές της τοπογραφίας του μύθου	43
Η πορεία της ανθρώπινης ψυχής	45

Η διαβάθμιση των ψυχών ανάλογα με τον βαθμό θέασης της ιδέας	47
Η σύνδεση της ψυχής με την ιδέα μέσω της ανάμνησης	50
Ο μεγάλος μύθος του έρωτα (249d-257b)	52
Πρώτο μέρος (249c-252c) : Συσχετισμός της αισθητής με την νοητή μορφή του κάλλους	52
Δεύτερο μέρος (252c-253c): η ποικιλότητα έκφραση του έρωτα στους ατομικούς χαρακτήρες	57
Τρίτο μέρος (253c-256e): ο αγώνας για να κερδηθεί η ψυχή του εφήβου. Η επίδραση που ασκεί ο έρωτας στην ανθρώπινη ψυχή	59
3. ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΑΓΑΘΟ ΣΤΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΦΑΙΔΡΟ . ΣΥΓΚΡΙΣΗ ΚΑΙ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	66

ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΑΓΑΘΟ ΣΤΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΦΑΙΔΡΟ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η παρούσα εργασία έχει ως αρχική της αφετηρία και πρωτογενή της έμπνευση τις παραδόσεις των μαθημάτων «Κείμενα Αρχαίας Ηθικής Φιλοσοφίας» του Διαπανεπιστημιακού και Διατμηματικού Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών: «Ηθική Φιλοσοφία» του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου, μαθήματα τα οποία δίδαξε η καθηγήτρια κα Γεωργία Ξανθάκη-Καραμάνου. Μέρος της διδαχθείσας ύλης των μαθημάτων αυτών αποτέλεσε τη βάση για την ανάπτυξη και διαμόρφωση της εν λόγω μεταπτυχιακής διπλωματικής εργασίας.

Σε αυτή την εργασία επιχειρείται μια παρουσίαση και σύγκριση δύο εκ των κορυφαίων διαλόγων του Πλάτωνος, του *Συμποσίου* και του *Φαίδρου*, ως προς δύο κεντρικές έννοιες εν γένει της πλατωνικής φιλοσοφίας, της ψυχής και του αγαθού. Για τον σκοπό αυτό, στο πρώτο μέρος εκτίθεται συνοπτικά ο διάλογος *Συμπόσιον* και στη συνέχεια γίνεται αναλυτική και εκτενής παρουσίαση του λόγου του Σωκράτους, ο οποίος μεταφέρει τις απόψεις της Διοτίμας, περί έρωτος. Στο δεύτερο μέρος εκτίθεται συνοπτικά ο διάλογος *Φαίδρος* και στη συνέχεια γίνεται αναλυτική και εκτενής παρουσίαση των δύο μερών της παλινωδίας του Σωκράτους, δηλαδή του πρώτου μέρους, που περιλαμβάνει τον μύθο της ψυχής και του δεύτερου μέρους, που περιλαμβάνει τον μεγάλο μύθο του έρωτος. Τέλος, στο τρίτο μέρος γίνεται σύγκριση ανάμεσα στις θέσεις που διατυπώνει ο Πλάτων για τις έννοιες της ψυχής και του αγαθού στους δύο αυτούς διαλόγους και εξάγονται συμπεράσματα.

ΧΡΟΝΟΛΟΓΗΣΗ ΤΩΝ ΔΙΑΛΟΓΩΝ ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ ΚΑΙ ΦΑΙΔΡΟΣ

Όσον αφορά την ιστορική σειρά των πλατωνικών έργων, από το τέλος του 18^{ου} αιώνα και μετά έγιναν επανειλημμένες προσπάθειες χρονολογικής τους κατάταξης, βάσει των αναφορών και των νύξεων που γίνονται σε αυτά για ιστορικά γεγονότα της εποχής, καθώς και των μεταξύ των σχέσεων. Διερευνήθηκε το περιεχόμενο, η δομή και η γλώσσα εκάστου έργου, καθώς και οι σχετικές πληροφορίες που δίνουν αρχαίοι συγγραφείς. Τα αποτελέσματα αυτών των μακροχρόνιων ερευνών δείχνουν ότι είναι σχεδόν αδύνατο να προσδιοριστεί μια απόλυτη χρονολόγηση των έργων. Μόνο ο *Θεαίτητος* μπορεί να τοποθετηθεί με βεβαιότητα την περίοδο μετά το 369, καθώς και οι *Νόμοι*, οι οποίοι δεν δημοσιεύτηκαν από τον Πλάτωνα και τοποθετούνται στο τέλος της συγγραφικής του δημιουργίας. Η σχετική χρονολόγηση των πλατωνικών έργων, δηλαδή η χρονική σειρά της σύνταξής τους, προκύπτει, με κάποια βασιμότητα, από γλωσσικές έρευνες σε αυτά και από παρατηρήσεις σχετικά με την ιστορία της εξέλιξής τους. Έτσι, προκύπτουν για άλλους μελετητές τρεις, για άλλους τέσσερις και για άλλους πέντε ομάδες έργων, χωρίς όμως να μπορεί να προσδιοριστεί με ακρίβεια και βεβαιότητα η σειρά των έργων μέσα σε κάθε ομάδα.¹ Έχουν λοιπόν συνταχθεί στο πέρασμα του χρόνου διάφοροι πίνακες με τις ομάδες των έργων, από διάφορους μελετητές του πλατωνικού έργου.²

Μία από αυτές τις κατατάξεις είναι και η ακόλουθη:

Η πρώτη περίοδος της συγγραφικής δημιουργίας του Πλάτωνος (400-387 π.Χ.) περιλαμβάνει τα έργα: *Ίων*, *Ιππίας Ελάσσων*, *Πρωταγόρας*, *Λάχης*, *Λύσις*, *Χαρμίδης*, *Απολογία*, *Κρίτων*, *Ευθύφρων*, *Γοργίας*, *Μενέξενος*, *Ευθύδημος*, *Μένων*, *Κρατύλος*, *Συμπόσιον*, *Φαίδων*.

Η δεύτερη περίοδος (386-367 π.Χ.) περιλαμβάνει τα έργα: *Πολιτεία*, *Φαίδρος*, *Παρμενίδης*, *Θεαίτητος*.

Η τρίτη περίοδος (366-348 π.Χ.) περιλαμβάνει τα έργα: *Σοφιστής*, *Πολιτικός*, *Φίληβος*, *Τίμαιος*, *Κριτίας*, *Ζ' Επιστολή*, *Νόμοι*.³

Ας σημειωθεί ότι νεότερα πορίσματα της έρευνας έχουν οδηγήσει στην ακόλουθη ταξινόμηση σε τέσσερις ομάδες:⁴

¹ Lesky, A., σσ. 712-713.

² Borman, K., σσ.21-22.

³ Θεοδωρακόπουλος Ι., *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, σ.127.

- I. *Λάχης, Χαρμίδης, Πρωταγόρας, Ευθύφρων, Λύσις, Πολιτεία I, Των.*
- II. *Απολογία, Κρίτων, Γοργίας, Μένων, Ευθύδημος, Κρατύλος, Ιππίας Μείζων, Ιππίας Ελάσσων, Μενέξενος* (αν είναι γνήσιος).
- III. *Συμπόσιον, Φαίδων, Πολιτεία II-X, Φαίδρος.*
- IV. *Θεαίτητος, Παρμενίδης, Σοφιστής, Πολιτικός, Τίμαιος, Κριτίας, Φίληβος, Νόμοι.*⁵

Ο Taylor θεωρεί ότι οι διάλογοι *Πρωταγόρας, Συμπόσιον, Φαίδων, Πολιτεία* είναι οι σπουδαιότεροι της πρώτης περιόδου και ότι ανήκουν στην κορυφαία περίοδο της δραματουργικής και λογοτεχνικής ακμής του Πλάτωνος.⁶

Το *Συμπόσιον* κατατάσσεται στα έργα της περιόδου ωριμότητας του Πλάτωνος και οι περισσότεροι μελετητές συγκλίνουν στην αποδοχή μιας χρονολογίας αμέσως μετά το 385 π.Χ. Η χρονολογική διαδοχή των γεγονότων που σχετίζονται με τον διάλογο αυτό μπορεί να περιγραφεί ως ακολούθως:⁷

441- 440 : μαθητεία του Σωκράτη κοντά στη Διοτίμα.

417- 416 : Αθήναια: πρώτη νίκη του Αγάθωνος σε δραματικό αγώνα (πρόκειται για τον «δραματικό χρόνο» του Συμποσίου)⁸.

401 (περίπου) : Αναδίηγηση των καθεκάστων του Συμποσίου από τον Αριστόδημο στον Απολλόδωρο.

399: θάνατος του Σωκράτους.

387: ίδρυση της Ακαδημίας.

385 (περίπου) : Συγγραφή του Συμποσίου.

⁴ Borman K., σ. 24. Η κατάταξη προέρχεται από το O. Gigon, (2001) *Lexicon der Alten Welt* σ. 2366. (Αναφέρεται στο Borman K. σ. 24).

⁵ Ο Κ. Δ. Γεωργούλης κατατάσσει τα πλατωνικά έργα στις ακόλουθες επτά ομάδες:

1^η Ομάδα. Διάλογοι της νεανικής εποχής του Πλάτωνος, που αναφέρονται στον ορισμό της αρετής, της φιλίας, της δικαιοσύνης και του καλού: *Πρωταγόρας, Λάχης, Θρασύμαχος* (δηλαδή το πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*), *Χαρμίδης, Ευθύφρων, Λύσις, Ιππίας μείζων*.

2^η Ομάδα. Διάλογοι που αναφέρονται στον φιλόσοφο, τον ποιητή και τον σοφιστή: *Ιππαρχος, Των, Ιππίας ελάσσων, Θεάγης*.

3η Ομάδα. Διάλογοι που αναφέρονται στη διαμόρφωση του φιλοσόφου: *Απολογία Σωκράτους, Κρίτων, Ευθύδημος, Κρατύλος, Μενέξενος*.

4^η Ομάδα. Διάλογοι της μεταβατικής εποχής.: *Γοργίας και Μένων*.

5η Ομάδα. Διάλογοι της μεσαίας περιόδου, με τους οποίους εξιδανικεύεται η μορφή του Σωκράτους: *Συμπόσιον, Φαίδων, Πολιτεία*.

6^η Ομάδα. Διάλογοι που αναφέρονται στην επιστήμη και την διαλεκτική: *Θεαίτητος, Παρμενίδης, Φαίδρος, Σοφιστής, Πολιτικός και Φίληβος*.

7η Ομάδα. Διάλογοι της γεροντικής ηλικίας που αναφέρονται στη μυθολογική κοσμογονία και τη νομοθεσία: *Τίμαιος, Κριτίας, Νόμοι*. (Κ. Δ. Γεωργούλης σσ. 175-176).

⁶ Taylor, σ. 41.

⁷ Σπυρόπουλος Η., σσ. 22-23.

⁸ Συκουτρής Ι., σσ. 21-28.

Επομένως, ο «δραματικός χρόνος» του έργου, δηλαδή ο χρόνος κατά τον οποίο θεωρείται ότι λαμβάνει χώρα το γεγονός του συμποσίου, τοποθετείται τριάντα χρόνια περίπου πριν από τη συγγραφή του διαλόγου. Ο αφηγητής στον διάλογο αυτό, ο Απολλόδωρος, δεν ήταν, λόγω ηλικίας, παρών στο συμπόσιο του Αγάθωνος,⁹ αλλά η αφήγησή του στηρίζεται σε όσα θυμάται από εκείνα που του διηγήθηκε κάποτε ο Αριστόδημος, ένας από τους συμπότες, μια διήγηση που του την επικύρωσε μάλιστα και ο ίδιος ο Σωκράτης. Όπως φαίνεται από τις παραπάνω χρονολογίες, αυτή η διήγηση έγινε περίπου στο μέσο του χρονικού διαστήματος μεταξύ του γεγονότος του συμποσίου και της συγγραφής του διαλόγου και αυτός είναι ο λόγος που επιτρέπει να μιλούμε για αναχρονισμούς που παρεισέφησαν στη συγγραφή.

Από τους διαλόγους της ωριμότερης περιόδου του Πλάτωνος, άμεση συνέχεια του *Συμποσίου* και με θεματολογικές συγγένειες, αποτελούν ο *Φαίδων* και ο *Φαίδρος*. Όσον αφορά τη χρονική θέση του διαλόγου *Φαίδρος*, στη σειρά των διαλόγων, υπάρχει γενική ομοφωνία ότι δεν μπορεί να τοποθετηθεί νωρίτερα από τα ώριμα έργα του Πλάτωνος: *Φαίδων*, *Συμπόσιον*, *Πρωταγόρας*, *Πολιτεία*. Τοποθετείται χρονικά μεταξύ της *Πολιτείας* και του *Θεαίτητου*.¹⁰

⁹ Πλάτων, *Συμπόσιον*, 172e.

¹⁰ Taylor, σσ. 349-350.

1. ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΑΓΑΘΟ ΣΤΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ

Εισαγωγή

Ο σκοπός της συγγραφής του Συμποσίου είναι, όπως προκύπτει και από τη ρητή δήλωση του υποτίτλου του έργου και από την προλογική φράση «περί των ερωτικών λόγων» (172b) αλλά και στη συνέχεια στα χωρία 195a, 199c, η διερεύνηση της ουσίας του φαινομένου «έρως» και η λειτουργία του στη ζωή των ανθρώπων. Ωστόσο, αυτός ο κύριος σκοπός του διαλόγου δεν είναι και ο μοναδικός, όπως φαίνεται από τα πρώτα κεφάλαια (172a-e, 173a-b, κυρίως τα 173d, 174a) και ως το τέλος του έργου (323c-d). Ένας ακόμη σκοπός είναι και η ταυτόχρονη περιγραφή του πορτρέτου του Σωκράτους. Διαφαίνεται στα χωρία αυτά, όπως έχει επισημανθεί από διάφορους μελετητές,¹¹ μια προσπάθεια του Πλάτωνος να δικαιώσει την προσωπικότητα του Σωκράτους, να του στήσει ένα διαχρονικό επιβλητικό μνημείο στο οποίο να αναδεικνύει τη μοναδικότητα και την ανωτερότητά του. Και ενώ σε προγενέστερα έργα του, όπως η *Απολογία*, ο Πλάτων προέβαλε τον διδάσκαλό του και το έργο του, η στάση του ήταν ωστόσο αμυντική, προσπαθούσε να αποδείξει ότι όλες οι εναντίον του κατηγορίες ήταν έωλες. Στο *Συμπόσιο*, όμως, ο Πλάτων προχωρεί σε μια στάση επιθετική όσον αφορά την αποκατάσταση της μνήμης του Σωκράτους, κάτι που είχε πραγματοποιήσει και στον διάλογο *Πρωταγόρας*, όμως εδώ προχωρεί σε ένα ασύγκριτο και ολοκληρωμένο πορτρέτο, στο οποίο απεικονίζει μια πολύπλευρα χαρισματική και μοναδικά υπερβατική προσωπικότητα. Αξίζει να σημειωθεί, αν θέλουμε να κάνουμε μια σύγκριση ανάμεσα στον κύριο σκοπό του διαλόγου (τη διερεύνηση της ουσίας και της λειτουργίας του φαινομένου «έρως») και στον παράπλευρο σκοπό (τη φιλοτέχνηση του πορτρέτου του Σωκράτους), ότι ο Πλάτων στην επιλογή των προσώπων που θα εκφωνήσουν τους λόγους, που κυρίως υπηρετούν τον έναν και τον άλλον σκοπό, για τον έπαινο του έρωτα επέλεξε ένα πρόσωπο επιβλητικό οπωσδήποτε, αλλά εντελώς άγνωστο από άλλες πηγές, ένα πρόσωπο που ευρίσκεται μεταξύ πραγματικότητας και μυθοπλασίας, δηλαδή την μάντισσα Διοτίμα. Ενώ, απεναντίας, για τον έπαινο του Σωκράτους επέλεξε μια κορυφαία, λαμπρή και αυθεντική ιστορική προσωπικότητα, τον Αλκιβιάδη, αυτόν που οι υπερβολές, οι

¹¹ Σπυρόπουλος, σ. 33.

παρεκτροπές και οι ολέθριες για την πόλη ενέργειές του χρεώθηκαν στον Σωκράτη από τους διώκτες του.¹²

Η σκηνοθεσία και τα πρόσωπα του διαλόγου

Ο διάλογος *Συμπόσιον* ανήκει σε εκείνους τους Πλατωνικούς διαλόγους που τοποθετούνται σε κλειστούς χώρους, όπως η *Πολιτεία*, που έχει για σκηνικό το σπίτι του Κεφάλου στον Πειραιά, ο *Πρωταγόρας*, το «προστώον» του αρχοντικού του Καλλία, ο *Φαίδων* τη φυλακή του Σωκράτη. Το *Συμπόσιον* έχει σκηνικό του την οικία του Αγάθωνος, που θα πρέπει να βρισκόταν κοντά στο κέντρο της πόλης. Το κύριο σκηνικό του διαλόγου είναι ο «ανδρών» του σπιτιού του Αγάθωνος.

Όσον αφορά τα πρόσωπα του διαλόγου, ο Πλάτων στον διάλογο αυτό δεν παρουσιάζει τον συνηθισμένο τρόπο της συνομιλίας του Σωκράτη με ένα ή περισσότερα άλλα πρόσωπα και με μέθοδο τη διαλεκτική του. Δίνει στον διάλογο τη μορφή του «εράνου», δηλαδή της συνεισφοράς λόγων από διάφορα πρόσωπα. Αυτή η επιλογή γίνεται για δύο λόγους. Πρώτον, για λόγους καλλιτεχνικούς, για να παρουσιαστεί δηλαδή ο φιλοσοφικός στοχασμός με τον πλέον ελκυστικό τρόπο. Δεύτερος και κυριότερος λόγος είναι η πρόθεση του Πλάτωνος να δείξει την αδυναμία όλων των άλλων απόψεων περί έρωτος, που ήταν δυνατό να διατυπωθούν στην εποχή του.¹³ Τις απόψεις αυτές τις κατένειμε στα διάφορα πρόσωπα του συμποσίου, κατά τρόπο ώστε το κάθε πρόσωπο, ανάλογα με ό,τι ήταν γνωστό για τις εμπειρίες, το επάγγελμα, την παιδεία και την ευαισθησία του, να γίνεται ο αυθεντικότερος εκφραστής της άποψης που θα προβάλλει. Και μόλις περατωθεί η έκθεση αυτών των διάφορων απόψεων και φανεί η αδυναμία τους να προσεγγίσουν εις βάθος την ουσία του έρωτα, τότε ο Πλάτων θα εκθέσει τη δική του άποψη για την κατανόηση του ερωτικού φαινομένου. Τα πρόσωπα του διαλόγου μπορούν να ενταχθούν στις εξής ομάδες: η πρώτη ομάδα αποτελείται από τον Απολλόδωρο και τους εταίρους του (172a-173e), εκ των οποίων κατονομάζεται ο Γλαύκων (172e). Με την ομάδα αυτή ξεκινά η αφήγηση του Απολλόδωρου. Ένα άλλο πρόσωπο, ο Αριστόδημος, αποτελεί τον συνδετικό κρίκο ανάμεσα στην πρώτη ομάδα και στη δεύτερη, που αποτελείται από τα πρόσωπα που πήραν μέρος στο συμπόσιο.

¹² Σπυρόπουλος, σσ. 36-37.

¹³ Σπυρόπουλος, σ. 39.

Ο Αριστόδημος εμφανίζεται ως ο άνθρωπος εκείνος από τον οποίο ο Απολλόδωρος άκουσε τα συμβάντα και τα λεχθέντα στο συμπόσιο και βέβαια είναι παρών στο συμπόσιο σε όλη τη διάρκειά του (174a-223d). Στη δεύτερη ομάδα, που, όπως προαναφέρθηκε, αποτελείται από τα πρόσωπα που έλαβαν μέρος στο συμπόσιο ως προσκεκλημένοι του Αγάθωνος, ανήκουν τα εξής πρόσωπα: Ο Πausανίας, που περιορίζεται αποκλειστικά στην εκφώνηση του λόγου του. Ο Αριστοφάνης, που εκτός από τον λόγο του, εμφανίζεται στον μίμο του λόξυγκα (185c-e και 189a-b), σε μια προσπάθειά του να απαντήσει σε έναν υπαινιγμό του Σωκράτους για τον λόγο του (212c) και στον ρόλο του μισοκοιμισμένου παθητικού ακροατή του Σωκράτους (223c-d). Ο Φαίδρος και ο Ερυξίμαχος, οι οποίοι εκτός από την εκφώνηση των λόγων τους παρεμβαίνουν ενεργά στη συζήτηση και στους οποίους απευθύνονται και άλλοι συμπότες με διάφορες αφορμές. Ο Αγάθων, που ανήκει στα πρωταγωνιστικά πρόσωπα του διαλόγου, ο οποίος είναι ο αμφιτρύων και το τιμώμενο πρόσωπο και του οποίου ο λόγος προκαλεί καταπληκτική εντύπωση. Ο Αλκιβιάδης που και αυτός ανήκει στους πρωταγωνιστές, ο οποίος αν και εμφανίζεται μόνο στο τελευταίο μέρος είναι πολύ εντυπωσιακός αλλά και ουσιαστικός. Ο λόγος του διακρίνεται για την ειλικρίνειά του και αποτελεί το ένα μέρος της κορύφωσης της συζήτησης – το άλλο θα είναι οι απόψεις της Διοτίμας, όπως θα τις διηγηθεί ο Σωκράτης. Και το κορυφαίο πρόσωπο, ο μεγάλος πρωταγωνιστής του διαλόγου είναι ο Σωκράτης. Βρίσκεται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος από την αρχή ως το τέλος του διαλόγου. Η παρουσία του βαραίνει και σφραγίζει κάθε στιγμή και σκηνή του διαλόγου, είτε όταν παίρνει το λόγο, είτε όταν αναφέρεται ρητά από τους άλλους συμπότες, είτε όταν σιωπά. Και τα λεγόμενά του βαραίνουν όσο κανενός άλλου, ενώ και τα λεγόμενα των άλλων αποκτούν μεγαλύτερη ή μικρότερη σημασία, ανάλογα με την αντίδραση του Σωκράτους σ' αυτά.

Οι λόγοι των συνδαιτυμόνων και η πορεία των φιλοσοφικών στοχασμών περί έρωτος στον διάλογο.

Το *Συμπόσιον* αποτελεί έργο φιλοσοφικού στοχασμού, στο οποίο ο Πλάτων διατυπώνει τις διάφορες κυριότερες απόψεις που υπήρχαν στην εποχή του για τον έρωτα και στη συνέχεια τις δικές του απόψεις και απαντήσεις στο

ερώτημα τι είναι ο έρωσ και ποιες είναι οι διάφορες λειτουργίες του στη φυσιολογική, κοινωνική, συναισθηματική και πνευματική ζωή των ανθρώπων. Στον διάλογο αυτό ο Πλάτων παρουσιάζει μια πρωτότυπη και ολοκληρωμένη θεωρία περί έρωτος, η οποία διαθέτει πρωτόγνωρο για την εποχή του εύρος, βάθος, εσωτερική συνοχή και λογική ακολουθία. Συνεπώς, ο διάλογος μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελείται από δύο μέρη. Στο πρώτο μέρος, όπου εκτίθενται οι απόψεις περί έρωτος που υπήρχαν στην Αθήνα κατά τις αρχές του 4^{ου} αιώνα, και στο δεύτερο μέρος, όπου εκτίθεται η πλατωνική θεώρηση.

Στο εισαγωγικό μέρος τίθεται με σαφήνεια το θέμα του διαλόγου: «έπαινος Έρωτος». Στη συνέχεια, στο πρώτο μέρος, εκτίθενται οι απόψεις πέντε συμποτών, απόψεις διαφορετικές, που η καθεμιά τους απηχεί απόψεις που υπάρχουν στην κοινωνία της Αθήνας είτε στο ευρύτερο κοινό, είτε στους σοφιστές και τους ρήτορες, είτε στους επιστήμονες, είτε στους ποιητές και τους καλλιτέχνες. Πρόκειται για μια διαδοχή λόγων των πέντε αυτών ομιλητών, ουσιαστικά για ένα σύνολο μονολόγων, οι οποίοι αναπτύσσουν το θέμα αυτόνομα και παράλληλα, χωρίς να υπάρχουν συστηματικές σχέσεις ή συγκλίσεις ή αντιπαραβολές μεταξύ τους.

Ο πρώτος λόγος είναι αυτός του Φαίδρου (178a-180b). Με αυτόν παρουσιάζεται η προσέγγιση των σοφιστών και των ρητόρων και ειδικότερα η προσέγγιση της «σχολής» του Λυσία, του οποίου ο Φαίδρος είναι θαυμαστής. Στον λόγο αυτόν γίνεται επίκληση μαρτυριών από τη μυθολογία, παράθεση ποιητικών στοιχείων από την Θεογονία του Ησιόδου και ανακηρύσσεται ο Έρωτας ως ο αρχαιότερος και ο πλέον αξιοσέβαστος απ' όλους τους θεούς. Ανάβει στην ψυχή των ανθρώπων την επιθυμία για αρετή και τους προκαλεί τον ηρωισμό ως εκδήλωση της αρετής, καθιστά τον άνθρωπο πιο ανδρείο και ικανό για πράξεις αυτοθυσίας, για πράξεις ιδιαίτερου ηθικού μεγαλείου, όπως δείχνουν τα παραδείγματα της Άλκηστης και του Αχιλλέα.¹⁴

Ο λόγος του Φαίδρου θεωρείται ανιαρός και ασήμαντος και αποτελεί μια σχετικά κοινότοπη έναρξη του διαλόγου, σκόπιμη ώστε να δημιουργηθεί η κατάλληλη βαθμιαία κλιμάκωση στη συνέχεια. Για τον Φαίδρο, έρωσ σημαίνει σαρκικό πάθος και μάλιστα ομοφυλοφιλικό.¹⁵ Ο αττικός νόμος καταδίκασε την

¹⁴ Σπυρόπουλος, σ. 56, Wilamowitz, σ. 199.

¹⁵ Βλ. και Guthrie W., *Σωκράτης*, σ. 106.

παιδευαστία, όπως προκύπτει από τον λόγο του Αισχίνη κατά του Τιμάρχου.¹⁶ Ωστόσο, τέτοιου είδους σχέσεις αν και καταδικάζονταν και από τον νόμο και από την κοινή γνώμη, όπως θα αναφέρει ο επόμενος ομιλητής του διαλόγου, στην πράξη καλλιεργούνταν, όπως προκύπτει από την αρχαία γραμματεία, ιδιαίτερα από την «ανώτερη τάξη».¹⁷

Ο δεύτερος λόγος είναι του Πausανία (180c-185a). Και αυτός ανήκει στην κατηγορία των σοφιστικών λόγων, καθώς ο Πausανίας είναι μαθητής του Προδίκου. Στον λόγο αυτό γίνεται διάκριση μεταξύ Ουράνιου και Πάνδημου έρωτα. Ο έπαινος αφορά τον ανώτερο, τον Ουράνιο έρωτα, ο οποίος όμως περιορίζεται στον κόσμιο ομοφυλοφιλικό ανδρικό έρωτα, υπό τον όρο να έχει μεγάλη χρονική διάρκεια. Γίνεται ακόμα μια διάκριση - σε κοινωνιολογικό επίπεδο - των διάφορων στάσεων της κοινής γνώμης απέναντι στο ερώτημα αν είναι «καλόν ερασταίς χαρίζεσθαι».¹⁸ Απ' τη μια μεριά παρατηρείται η ακραία αντίθεση μεταξύ καθολικής αποδοχής αυτού του έρωτα και καθολικής απόρριψής του και, από την άλλη, απαντάται η προβληματισμένη στάση της κοινής γνώμης των Αθηναίων, σύμφωνα με την οποία να μεν το δόσιμο στον εραστή θεωρείται κάτι όμορφο, όμως σε ορισμένες περιπτώσεις είναι επικίνδυνο και ηθικά μεμπτό.¹⁹ Για να θεωρηθεί ωραίος αυτός ο έρωτας θα πρέπει να τηρούνται οι εξής προϋποθέσεις: ο εραστής να είναι χρηστός και ο έρωτας να εκδηλώνεται με κοσμιότητα. Κι ακόμη, ο έρωτας να μην είναι εφήμερος αλλά διαρκής, διότι η γνησιότητά του κρίνεται μόνο από τον χρόνο. Η τρίτη και κυριότερη προϋπόθεση αφορά τον σκοπό που πρέπει να υπηρετείται από αυτόν τον έρωτα: ο εραστής αναλαμβάνει εθελοντικά να μεταδίδει στον ερωμένο τη γνώση και την αρετή, να τον κάνει καλύτερο. Αυτή, η τρίτη προϋπόθεση, με τη βαρύτητά της, εμφανίζει αυτό το είδος της παιδευαστίας να ταυτίζεται με τη φιλοσοφία.²⁰ Όταν λοιπόν τηρούνται οι προϋποθέσεις αυτές, τότε ο ερωμένος που ικανοποιεί τον πόθο του εραστή του δεν δέχεται μομφές και στην περίπτωση που εξαπατηθεί όσον αφορά την ηθική ποιότητα του εραστή του, το λάθος του είναι συγγνωστό. Το ηθικό επίπεδο του λόγου του Πausανία είναι υψηλότερο από εκείνο του λόγου του Φαίδρου. Το

¹⁶ Taylor, σ. 656, υποσ. 5.

¹⁷ Taylor, σ. 254.

¹⁸ Σπυρόπουλος, σ. 57, Wilamowitz, σσ. 199-201.

¹⁹ Taylor, σ. 255.

²⁰ Σπυρόπουλος, 58.

γεγονός ότι εισάγει ως θεμελιακό στοιχείο τη διάκριση μεταξύ μιας εκλεκτής και μιας «ταπεινής» μορφής έρωτα, προάγει ουσιαστικά και αναβιβάζει τη συζήτηση.²¹

Ο τρίτος λόγος περί έρωτος είναι αυτός του Ερυξίμαχου (185e-188e). Απηχεί το επιστημονικό πνεύμα που έχει ως αφετηρία του τη φυσική φιλοσοφία των Ιώνων και δεν έρχεται σε διάσταση με τη σοφιστική. Ειδικότερα, παρατηρείται η εστίαση στην περιοχή των φυσιοδιφών και των γιατρών, δεδομένου ότι εκείνη την εποχή στην Αθήνα συζητιούνταν πολύ οι θεωρίες των διάφορων ιατρικών σχολών. Ο Ερυξίμαχος αποδέχεται τη διάκριση του Πausανία για τον έρωτα, ωστόσο αναπτύσσει κριτική στη θεώρηση του Πausανία. Δεν θεωρεί ότι το φαινόμενο του έρωτα αποτελεί μόνο επιθυμία της ανθρώπινης ψυχής για την ομορφιά. Υποστηρίζει ότι ο έρωτας είναι μια δύναμη ευρύτερης εμβέλειας, είναι μια δύναμη που κυβερνά όλο τον κόσμο και ρυθμίζει όλα τα φαινόμενα, βιολογικά και κοσμολογικά. Επιδρά καθοριστικά και στην έμψυχη και στην άψυχη φύση και διαπερνά κάθε μορφή επιστήμης και τέχνης. Η δυναμική λειτουργία του έρωτα υπάρχει και διαπιστώνεται στην ιατρική, στη γυμναστική, τη μουσική, τη μετεωρολογία, την αστρονομία και σε κάθε είδους εκδήλωση λατρείας και συνεπώς αποτελεί κρίσιμο ρυθμιστικό παράγοντα στις σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους αλλά και στις σχέσεις τους με τους θεούς.²²

Ο τέταρτος λόγος περί έρωτος είναι εκείνος του Αριστοφάνους (189c-193d). Ο Αριστοφάνης επαναφέρει το φαινόμενο του έρωτος στον ανθρώπινο κόσμο και αναπτύσσει όχι έναν λόγο με επιχειρήματα, αλλά μια μυθολογική αφήγηση. Ο Αριστοφάνης, ως θεατρικός συγγραφέας κωμωδιών, διέθετε περισσότερο από οποιονδήποτε άλλον συνδαιτυμόνα, το χάρισμα της δημιουργικής φαντασίας και ήταν δεξιοτέχνης στην παρωδία. Έτσι, αφηγείται, σύμφωνα με το πρότυπο των *Θεογονιών*, έναν μύθο για τη γενεαλογία των ανθρώπων, σύμφωνα με τον οποίον αρχικά υπήρχαν μόνο διπλά ανθρώπινα όντα, ενιαία, τα οποία όμως κάποια στιγμή χωρίστηκαν στα δύο. Έκτοτε ο κάθε άνθρωπος έχει την ακατανίκητη τάση να αναζητεί το έτερον ήμισυ. Και αυτή η αναζήτηση γίνεται μέσω του έρωτος. Πρόκειται για μια ποιητική σύλληψη του

²¹ Taylor, σ. 256.

²² Σπυρόπουλος, σσ. 58-60, Wilamowitz, σσ. 201-202.

Αριστοφάνους που έρχεται σε αντίστιξη με τους προηγούμενους ρητορικούς και σοφιστικούς λόγους. Σύμφωνα λοιπόν με τον μύθο του Αριστοφάνους, αυτά τα αρχικά διπλά ανθρώπινα όντα ήταν κυλινδρικά και παρουσίαζαν όχι δύο αλλά τρία γένη: το γένος αρσενικό-αρσενικό, το γένος θηλυκό-θηλυκό και το γένος αρσενικό-θηλυκό (ανδρόγυνον). Και ο διαχωρισμός τους έγινε λόγω της μήνης του Δία, η οποία προκλήθηκε βέβαια από την *ύβριν* των πρωταρχικών εκείνων ανθρώπινων όντων, τα οποία λόγω της μεγάλης των ισχύος επιχείρησαν να συντρίψουν τους θεούς και να σφετεριστούν τη θέση τους. Ο Ζευς για να τους αποδυναμώσει και να τους τιμωρήσει τους χώρισε στα δύο και ήρθαν στη σημερινή μορφή τους, αποτελώντας πλέον μόνο δύο γένη. Έκτοτε, το κάθε μισό του προηγούμενου διπλού όντος προσπαθεί να βρει το άλλο μισό του και να επανενωθούν. Περιπίπτουν σε αργία και αδυναμία αναπαραγωγής, κάτι που ο Ζευς θεράπευσε δίνοντάς τους τη δυνατότητα τεκνογονίας. Στην προσπάθειά τους για εξεύρεση του άλλου μισού, παρεμβαίνει ο Έρως, ο μόνος που μπορεί να τους επαναφέρει στην αρχική τους ενότητα, του αρχικά ενιαίου ευτυχισμένου διπλού όντος. Τώρα, ενώ αυτή η τάση προς επανένωση οδηγεί στις τρεις διαφορετικές κατηγορίες διπλού όντος (αρσενικού-αρσενικού, θηλυκού-θηλυκού, αρσενικού-θηλυκού), τα πιο αξιοθαύμαστα αποτελέσματα, κατά την αφήγηση του Αριστοφάνους, αφορούν την επανένωση που οδηγεί στο «αρσενικό-αρσενικό». Πρόκειται για την περίπτωση του ανδρικού ομοφυλοφιλικού έρωτα, κατά την οποία, με τη συνάντηση των δύο ημίσεων, παρατηρείται αιφνίδια χαρά, ασυγκράτητος ενθουσιασμός και μια σφοδρή επιθυμία στα δύο ημίσεια να επανενωθούν και να συμβιώσουν δια βίου. Ο Έρωτας, λοιπόν, κατά τη μυθολογική θεώρηση του Αριστοφάνους, αποτελεί την επιθυμία επαναδημιουργίας του ανθρώπινου όλου από δύο ημίσεια. Είναι ο πόθος για την ολοκλήρωση του αρχικού ανθρώπινου όντος. Συνεπώς, ο άνθρωπος θα πρέπει να σεβαστεί τον Έρωτα και να αντιληφθεί ότι μόνο αυτός μπορεί να του εγγυηθεί την ολοκλήρωση και την ευτυχία του.²³

Ακολουθεί ο πέμπτος λόγος, αυτός του Αγάθωνος (194e-197e). Στο πρώτο μέρος του λόγου ο έρωτας παρουσιάζεται ως ο πλέον όμορφος από τους θεούς. Είναι νέος, απαλός, ευπροσάρμοστος και έχει αρμονικές αναλογίες. Εκτός από το υπέροχο κάλλος του, διαθέτει και αρετή, η οποία έχει ως

²³ Σπυρόπουλος, σσ. 60-62., Wilamowitz, σσ. 203-212.

συνιστώσες της τη δικαιοσύνη, τη σωφροσύνη, την ανδρεία και τη σοφία. Για τη σοφία του Έρωτος γίνεται εκτενέστερος λόγος. Η σοφία του αυτή αποδεικνύεται από την ικανότητά του να μεταδίδει το χάρισμα της ποιητικής δημιουργίας και της μουσικής. Εδώ αρχίζει το δεύτερο μέρος του λόγου του Αγάθωνος. Η ευεργετική επίδραση του έρωτος γίνεται φανερή από τη δημιουργία του ζωικού βασιλείου, από την καλλιτεχνική δημιουργία των ανθρώπων, από τη δημιουργία των βιοποριστικών τεχνών. Εν κατακλείδι, ο Έρωτος διαθέτει τις υπέρτατες αρετές στον ανώτατο βαθμό. Και με τον πέμπτο λόγο, του Αγάθωνος, ολοκληρώνεται το πρώτο μέρος του *Συμποσίου*.²⁴

Οι πέντε πρώτοι λόγοι, παρά το γεγονός ότι σε αυτούς αποτυπώθηκε και αποθησαυρίστηκε η πνευματική συνεισφορά, ο «έρανος» του κάθε ομιλητή, ανάλογα με τις γνώσεις, τις εμπειρίες, την ψυχοσύνθεση, το επάγγελμα και την ευαισθησία του, δεν αποτελούν συνολικά παρά ανεπαρκείς προσεγγίσεις του προβλήματος, οι οποίες δεν προχωρούν σε βάθος, δεν περιγράφουν ικανοποιητικά και δεν ερμηνεύουν το φαινόμενο του έρωτος. Ο λόγος για τον οποίο ο Πλάτων έγραψε αυτό το πρώτο μέρος δεν είναι μόνο η δραματοποίηση της φιλοσοφικής διερεύνησης – πρόθεση λογοτεχνική. Κυριότερος λόγος είναι η επιλογή του να θέσει υπόψη του αναγνώστη και τις άλλες προσεγγίσεις που υπήρχαν στην εποχή του, προκειμένου αυτός να μπορεί να κάνει την αντιπαραβολή και τη σύγκριση ανάμεσα σε αυτές και στη θεώρηση του Πλάτωνος.²⁵ Φαίνεται ότι ο Πλάτων θέλησε οι πέντε ομιλίες που προηγούνται από την ομιλία του Σωκράτους να αποτελέσουν ένα σύνολο που στην αρχή και στο τέλος του τοποθετήθηκαν οι πιο κοινότοποι και με λιγότερο προβληματισμό λόγοι, ενώ στη μέση οι σημαντικότεροι, δηλαδή οι λόγοι του Πausανία, του Ερυξίμαχου και του Αριστοφάνη. Η ομιλία του Αγάθωνος, παρά την εξωτερική της λάμψη, από την άποψη του προβληματισμού και του βάθους της ανάλυσης, θεωρείται η πλέον αδύναμη. Ο Πλάτων την τοποθέτησε τελευταία, μάλλον για να αντιληφθεί ο αναγνώστης με αυτόν τον τρόπο, δηλαδή με τη λειτουργία της αντίθεσης, την ανωτερότητα της φιλοσοφικής πραγμάτευσης που θα ακολουθήσει με την ομιλία του Σωκράτους.²⁶ Πρόκειται

²⁴ Σπυρόπουλος, σσ. 62-63., Wilamowitz, σσ. 212-213.

²⁵ Συκουτρή, σσ. 77-79.

²⁶ Σπυρόπουλος 66.

για μια χαρακτηριστική αντίθεση ανάμεσα στη ρητορική και στη σοφιστική, από τη μία, και στη φιλοσοφία, από την άλλη.

Ακολουθεί ο λόγος του Σωκράτους, ο οποίος σε διάλογο με τον Αγάθωνα προσδιορίζει την πορεία που θα ακολουθήσει. Σε πρώτη φάση φτάνει σε αρνητικό ορισμό (στο τι, δηλαδή, δεν είναι έρωσ) και στη συνέχεια υποχρεώνει τον Αγάθωνα - και εμμέσως και τους άλλους ομιλητές που προηγήθηκαν - να παραδεχτεί ότι η απόδοση των προτερημάτων που απέδωσε στον έρωτα κατά την αγόρευσή του, δεν ευσταθεί. Στη δεύτερη φάση του λόγου του, ο Σωκράτης, χρησιμοποιώντας τη διαλεκτική μέθοδο, αποπειράται να διατυπώσει τον θετικό ορισμό του έρωτα. Η λέξη έχει ως ετυμολογική προέλευση το ρήμα «εράν», συνώνυμο του «επιθυμείν», ρήματα που δεν είναι αμετάβατα και χρειάζονται αντικείμενο, συνεπώς ο έρωσ έχει οπωσδήποτε αντικείμενο. Και το αντικείμενό του είναι το «κάλλος» και το ταυτόσημό του «αγαθόν» (204e, 201b, 202b). Ας σημειωθεί στο σημείο αυτό ότι το καλό ταυτίζεται με το αγαθό σε διάφορα σημεία του λόγου της Διοτίμας. Επ' αυτού, σημειώνει ο Ι. Συκουτρός: «Ο ταυτισμός των εννοιών αγαθόν και καλόν είναι αυτονόητος δια τον Πλάτωνα, αλλά και δια τους Έλληνας γενικώς· ούτε η ωραιότης ήτο ποτέ δι' αυτούς εξωτερική μόνον ιδιότης των όντων, ούτε πάλιν το αγαθόν κάτι που αναφέρεται μόνον ή κυρίως εις την εσωτερικήν προαίρεσιν...».²⁷ Ο έρωσ, λοιπόν, στερείται του κάλλους και του αγαθού και γι αυτό τον λόγο τα επιθυμεί. Αυτό το ζήτημα, της απουσίας του κάλλους και του αγαθού από τον Έρωτα, αποτελεί και το θέμα στο οποίο στηρίζεται το δεύτερο μέρος του Συμποσίου (201d-222b). Το δεύτερο αυτό μέρος αποτελεί τη θέση του Πλάτωνος, την άποψη που υιοθετεί για τον Έρωτα. Η πρώτη πτυχή της θέσης αυτής είναι η ομιλία του Σωκράτη και η δεύτερη η ομιλία του Αλκιβιάδη, δηλαδή ο *Σωκράτους Έπαινος* του Αλκιβιάδη. Κατά την πρώτη πτυχή (201d-212c) ο Σωκράτης ομιλεί για τα όσα άκουσε από τη μάντισσα Διοτίμα, αναμεταδίδει, δηλαδή, τις απόψεις της Διοτίμας.

Σύμφωνα με τις απόψεις αυτές, ο Έρωσ, εφόσον δεν είναι ούτε καλός ούτε αγαθός, δεν είναι δυνατόν να θεωρηθεί θεός, διότι δεν έχει την *ευδαιμονίαν*, που μονίμως και πλήρως απολαμβάνουν μόνο οι θεοί. Όμως, δεν πρέπει να θεωρηθεί άσχημος και κακός, γιατί μεταξύ των δύο άκρων υπάρχει

²⁷ Συκουτρός, σ. 130 μετάφρασης, υποσ. 2.

μια ενδιάμεση περιοχή, όπως μια παρόμοια περιοχή υπάρχει μεταξύ της απόλυτης άγνοιας και της πλήρους γνώσης. Στην περίπτωση αυτή, η ενδιάμεση κατάσταση είναι εκείνη που κάποιος έχει σωστές πεποιθήσεις, αλλά όχι και τα τεκμήρια που τις αιτιολογούν.²⁸ Δηλαδή έχει αληθή πεποίθηση, η οποία όμως δεν είναι δικαιολογημένη. Έτσι, μιλώντας για τον έρωτα ο Σωκράτης, συνεχίζοντας τη θεώρηση που του διηγήθηκε κάποτε η Διοτίμα, εισέρχεται στον χώρο του μύθου. Ο Έρως δεν είναι θεός, δεν είναι όμως ούτε και θνητός, αλλά κάτι ενδιάμεσο, είναι «δαίμων» ή «πνεύμα» και μάλιστα ισχυρό (202d-e, 203a). Η λειτουργία των δαιμόνων είναι να μεσολαβούν μεταξύ ανθρώπων και θεών. Μεταφέρουν τις προσευχές των ανθρώπων στους θεούς, καθώς και τις εντολές, τις αποκαλύψεις και τα δώρα των θεών στους ανθρώπους.²⁹ Η φύση του αυτή ερμηνεύεται βάσει της μυθολογικής καταγωγής του. Πατέρας του είναι ο Πόρος, γιος της Μήτιδος – ως σημειωθεί ότι πόρος σημαίνει «αφθονία» και μήτις «ευφυΐα». Και μητέρα του είναι η νεαρή ζητιάνα Πενία (ένδεια). Εδώ, ο Πλάτων, ακολουθώντας τις θεογονίες, έπλασε τον γενεαλογικό μύθο του Έρωτος για να εξηγήσει την αντιφατικότητά του. Ο Έρως είναι μέγας δαίμων με αντιθετικές ιδιότητες: απ' τη μια μεριά έχει φτώχεια, ασχήμια, αμηχανία, αμάθεια και, από την άλλη, είναι θηρευτής της ομορφιάς, εφευρετικός, ανδρείος, γητευτής και φιλόσοφος. Αυτή η σύνθετη και με αντιθέσεις φύση του Έρωτος ερμηνεύεται από την καταγωγή του. Εκφράζει μια έλλειψη και μια επιθυμία, εκφράζει τη δυαδικότητα, και δοκιμάζεται λόγω της αντιφατικότητας της ύπαρξής του.³⁰

Ο Σωκράτης διατυπώνει έναν πρώτο ορισμό του έρωτα, απαντώντας στο ερώτημα «ποιο είναι το αντικείμενο, το ερώμενο, του έρωτα» και, ειδικότερα, διευκρινίζει τη φράση «ο έρωτας είναι επιθυμία για την ομορφιά». Σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει, ο έρως είναι επιθυμία να κάνουμε κτήμα μας και το ωραίο και το αγαθό, για να φτάσουμε στην ευτυχία, μια ευτυχία όχι πρόσκαιρη, αλλά διαρκούσα, παροντική αλλά και μελλοντική (205a, «αεί είναι»). Όπως αναφέρεται στον διάλογο: «Διότι εκείνο, προς το οποίον των ανθρώπων ο έρως

²⁸ Taylor, σ. 269.

²⁹ Taylor, σ. 269.

³⁰ Κάλφας, Β., σ.11.

στρέφεται, δεν είναι τίποτε άλλο παρά το αγαθόν» (205e). Και, επίσης: «του έρωτος αντικείμενον η παντοτινή του αγαθού κατοχή» (206a).³¹

Ο δεύτερος ορισμός του έρωτα προσδιορίζει συγκεκριμένα και εξειδικεύει την έννοια «καλόν» που επιθυμεί ο εραστής. Ο έρωτας είναι ο «τόκος εν τω καλώ και κατά το σώμα και κατά την ψυχήν». Με τη διαδικασία αυτή γίνεται η μετάβαση από το πνευματικό στο φυσιολογικό πεδίο του έρωτα και με τον τρόπο αυτό εκδηλώνεται ο εραστής ως δημιουργός. Ο «τόκος» προέρχεται από την επιθυμία της σωματικής και της ψυχικής ομορφιάς και αποτελεί τη δημιουργία τέκνων, βιολογικών αλλά και πνευματικών (208b-209e). Αυτό ακόμα σημαίνει ότι ο έρωσ αποτελεί και επιδίωξη της αθανασίας, η οποία επιτυγχάνεται είτε με τη βιολογική συνέχιση του ανθρώπου μέσω των απογόνων του, είτε με την πνευματική επιβίωση στο μέλλον κάποιων ηθικά ανώτερων πράξεων και κάποιων εξαιρετικών δημιουργημάτων του πνεύματος.³² Συνεπώς, ο έρωσ της αθανασίας, ο έρωσ του «αεί έχειν τα αγαθά», επιτυγχάνει το σκοπό του μόνο μέσω του τόκου «εν τω καλώ».³³

Στο σημείο αυτό η Διοτίμα ολοκληρώνει τη θεώρηση «πρώτου βαθμού» των ερωτικών, που αφορά τους περισσότερους ανθρώπους. Η επόμενη θεώρηση, το ανώτερο στάδιο, αφορά τη γνώση του έρωτος, την οποία προσεγγίζουν μόνο οι μυημένοι στον ανώτατο βαθμό μύησης. Το ανώτερο αυτό στάδιο είναι η ανοδική πορεία, η οποία, μέσω του έρωτα οδηγεί τον εραστή στο ανώτατο σημείο της ομορφιάς και της γνώσης.

Μετά τον δεύτερο ορισμό του έρωτα, η Διοτίμα περιγράφει μία πορεία, η οποία διαρθρώνεται με ανιούσα κλίμακα. Στο κάθε στάδιο το φαινόμενο έρωσ παρουσιάζεται σε διαφορετικό επίπεδο. Σε αυτή την ανοδική πορεία, τουλάχιστον στα πρώτα στάδιά της, ο εραστής έχει ανάγκη ενός καλού οδηγού. Στο πρώτο επίπεδο (206b-208b) παρουσιάζεται ο «τόκος εν τω καλώ» στο επίπεδο του φυσιολογικού (σωματικού) έρωτα, που έχει ως αποτέλεσμα του την απόκτηση βιολογικών απογόνων και, μέσω αυτής, την εξασφάλιση μιας σχετικής αθανασίας. Εδώ η Διοτίμα χρησιμοποιεί παραδείγματα από τη φυσιολογία και την ψυχολογία. Το επίπεδο αυτό του έρωτα αφορά το σύνολο των εραστών που ο έρωτάς τους προς τις γυναίκες οδηγεί στην αναπαραγωγή

³¹ Μετάφραση Ι. Συκουτρή.

³² Hooper, A., σσ. 544-545

³³ Taylor, σ. 271.

του ανθρώπινου είδους. Στο επόμενο επίπεδο (208b-209e) περιλαμβάνεται ο έρωτας ως «τόκος εν τω καλώ κατά την ψυχήν», που είναι αποκλειστικά έρωτας προς «τα παιδικά», δηλαδή αφορά μικρότερο αριθμό εραστών και ο έρωτας αυτός γίνεται παιδαγωγική διαδικασία. Εδώ η ψυχική κυοφορία οδηγεί σε τέκνα πνευματικά, δηλαδή σε πνευματικά δημιουργήματα όπως, για παράδειγμα, τα καλλιτεχνικά έργα, η κατάρτιση νομοθεσιών, η θέσπιση και εγκαθίδρυση νέων θεσμών ή η ποιητική δημιουργία. Τα πνευματικά αυτά τέκνα προσφέρουν στον δημιουργό τους μια μεγάλης διάρκειας εξατομικευμένη αθανασία. Στο επόμενο επίπεδο (210a-212a), περιλαμβάνεται η ερωτική μυσταγωγία, που αφορά πολύ λίγους εραστές, γιατί μόνο πολύ προικισμένοι πνευματικά άνθρωποι έχουν την ικανότητα να την επιτύχουν. Πρόκειται για τον τελικό σκοπό, το έσχατο τέλος αυτής της ανοδικής πορείας, όπου φθάνουν ελάχιστοι. Εδώ το ερωτικό φαινόμενο φτάνει στην τελειώσή του, στο ανώτατό του επίπεδο. Τα δημιουργήματά του είναι τέλεια και άφθαρτα, δημιουργήματα αληθούς αρετής, και καθιστούν τον θνητό που έφτασε ως εκεί πραγματικό φιλόσοφο, προσφέροντάς του την αθανασία. Αλλά, για να κατορθώσει ο χαρισματικός άνθρωπος να φθάσει στο ύψιστο αυτό σημείο, δεν του αρκούν ως εφόδια οι φυσιολογικές και ψυχολογικές εμπειρίες, οι ιστορικές αναφορές και γνώσεις ή η διαλεκτική μέθοδος. Η Διοτίμα υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος αυτός, για να εισδύσει στα άρρητα μυστήρια, χρειάζεται να μνηθεί και να καταφύγει στην εξωλογική πρακτική των μυστηριακών τελετών.

Ο εραστής, όταν φθάνει σε αυτή την ανώτατη βαθμίδα, πάντα κατεχόμενος από έρωτα, αντικρίζει την ύψιστη πραγματικότητα, που είναι το καλόν αυτό καθεαυτό, χωρίς όμως να διανύσει άλλη απόσταση ή να φτάσει κάπου ψηλότερα. Η τελική αποκάλυψη του ωραίου αυτού καθεαυτού είναι ακαριαία, ενορατική, είναι μια θέαση του καλού, όπου δεν διαμεσολαβεί η νόηση. Πρόκειται για μια αιφνίδια έλλαμψη, που συμβαίνει μόλις ο εραστής φτάσει στην ύψιστη βαθμίδα.

Οι πέντε αναβαθμοί προς τη γνώση, σύμφωνα με τη θεώρηση του έρωτα κατά την Διοτίμα

Αναλυτικότερα, η παρουσίαση της ερωτικής πορείας, κατά την περιγραφή της Διοτίμας, όπως την διηγείται ο Σωκράτης στον διάλογο (210a-

211c), είναι δυνατόν να συνοψισθεί σχηματικά σε μια ανοδική πορεία πέντε σταδίων ή αναβαθμών.³⁴

Πρώτος αναβαθμός: η θέαση του ωραίου στη γη

Πρόκειται για την ερωτική προσήλωση προς ένα ωραίο πρόσωπο και αυτήν είχαν υπόψη τους οι προηγούμενοι ομιλητές. Στον αναβαθμό αυτό συνειδητοποιεί ο ερών την ψυχική του εγκυμοσύνη, εδώ πραγματοποιείται η ψυχική τεκνογονία, καθώς και η επικοινωνία του ερωτικού ζεύγους, που αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση κάθε γνήσιας φιλοσοφίας. Ωστόσο, ο αναβαθμός αυτός, λόγω του γεγονότος ότι αφορά μια σχέση αποκλειστικότητας, θεωρείται ανώριμος. Ο γνήσιος φιλοσοφικός έρωτας δεν πρέπει να μένει προσηλωμένος σε ένα μόνο ωραίο άτομο, που είναι φθαρτό και πρόσκαιρο, αλλά θα πρέπει να προχωρήσει (210a) προς την αξία της σωματικής ωραιότητας που βρίσκεται υπεράνω των ατόμων και της αναπόφευκτης φθοράς τους λόγω του χρόνου.³⁵ Η πρόοδος αυτή γίνεται υπεράνω των ατόμων αλλά μέσω αυτών, διότι μόνον έτσι προσεγγίζεται και αποκαλύπτεται η υπερατομική ωραιότητα. Ο πρώτος αναβαθμός αποτελεί την αφετηρία αυτής της προόδου.

Δεύτερος αναβαθμός: η ανάμνηση της ιδέας του κάλλους

Στη συνέχεια, ακολουθεί ο έρωσ προς όλα τα ωραία πρόσωπα, διότι όλα έχουν ως κοινό τους χαρακτηριστικό την κατοχή του κάλλους. Και εδώ πραγματοποιείται η ψυχική τεκνογονία των καλών λόγων. Ο μυσταγωγούμενος συλλαμβάνει ως ανάμνηση την ιδέα του κάλλους που κάποτε είχε δει και που με την έλευσή του στη γήινη ζωή την είχε λησμονήσει. Με τη σύλληψη της αξίας της ωραιότητας έχει προχωρήσει προς κάτι αιώνιο και υπεραισθητό.³⁶

Τρίτος αναβαθμός: οι αξίες του πολιτισμού (επιτηδεύματα)

Είναι πλέον ο μυσταγωγούμενος σε θέση να αντιληφθεί το ψυχικό κάλλος ανεξάρτητα από την εξωτερική του εκδήλωση και να το τοποθετήσει υπεράνω του σωματικού. Εμπνέεται από αυτό το ψυχικό κάλλος και δημιουργεί λόγους που κάνουν τους νέους καλύτερους (210c). Ο έρωτάς του δεν έχει πλέον

³⁴ Συκουτρής, σσ. 219-229.

³⁵ Συκουτρής, σ. 222.

³⁶ Συκουτρής, σ. 222.

ως κύριο χαρακτηριστικό του τον προσωπικό δεσμό. Θα είναι έρωτας προς κάθε τι ωραίο που υπάρχει στη διαγωγή των ανθρώπων, προς τους ηθικούς κανόνες και την κοινωνική τάξη και, γενικότερα, προς τις αξίες του πολιτισμού (επιτηδεύματα).³⁷ Αυτό είναι ακόμη ανώτερο, εφόσον είναι αιώνιο, δεδομένου ότι ο έρωτας είναι πόθος αθανασίας. Με τον τρόπο αυτό η ψυχή αντικρίζει την ωραιότητα και σε μεγαλύτερη ευρύτητα εκδηλώσεων και σε βαθύτερη ενότητα, εφόσον σε κάθε επιμέρους ωραίο αποκαλύπτεται η ίδια απόλυτη αξία του ωραίου.³⁸

Τέταρτος αναβαθμός: επιστήμες

Πιο ψηλά από τις αξίες του πολιτισμού, από τα επιτηδεύματα, βρίσκονται οι αξίες της νόησης, δηλαδή οι επιστήμες. Και ενώ στην περιοχή των επιτηδεύματων βρισκόμαστε στο έδαφος της αισθητής πραγματικότητας με τις ατέλειες και τις μονομέρειές της, με τους συμβιβασμούς και τις πλάνες που έρχονται ως αναπόφευκτο επακόλουθο των πράξεων, στην περιοχή της επιστήμης βρισκόμαστε στο έδαφος της καθαρής σκέψης. Εδώ, η έρευνα, αδέσμευτη και απόλυτα ελεύθερη, προχωρεί στη σύλληψη του νοητού κόσμου, του αθάνατου και όντως όντος.³⁹ Συνεπώς, η αθανασία, που αποτελεί τον πόθο κάθε έρωτος, πραγματοποιείται στην περιοχή αυτή αρτιότερα. Ο ανθρώπινος νους, στραμμένος προς την απεραντοσύνη του κόσμου της σκέψης και θωρώντας τον, αισθάνεται την αγάπη της σοφίας απεριόριστη και τη γονιμότητά του ανεξάντλητη, έτσι ώστε να τείνει να σβήσει μέσα του κάθε μικροπρέπεια και ταπεινή εξατομίκευση.⁴⁰

Πέμπτος αναβαθμός: θέαση της υπέρτατης ιδέας

Ενώ η μέχρι τώρα μετάβαση από τον έναν αναβαθμό στον επόμενο υψηλότερο γινόταν βαθμιαία και μεθοδικά («εφεξής και ορθώς» 210e), η μετάβαση προς τον τελικό βαθμό της μύησης γίνεται απότομα («εξαίφνης» 210e), σαν μια ξαφνική έλλαμψη που αποκαλύπτεται στα μάτια της ψυχής. Η μετάβαση αυτή δεν αποτελεί μια διανοητική κατάκτηση αλλά μια μυστικιστική αποκάλυψη που φέρνει την ψυχή σε μια κατάσταση θέασης του Ωραίου ως ενός απολύτου, ως ιδέας. Η ψυχή θεάται την υπέρτατη ιδέα και αποκτά γνώση. Ο

³⁷ White, F. C., 2008, p 73.

³⁸ Συκουτρής, σσ. 222-223

³⁹ Pender E., σ. 81.

⁴⁰ Συκουτρής, σσ. 223-224.

κόσμος του Έρωτα και ο κόσμος του Λόγου συνδέονται σε αυτό το κορυφαίο επίπεδο. Η ύψιστη έλλαμψη, ως θεία αποκάλυψη, αφενός προέρχεται και βασίζεται σε λογική προπαίδεια και πορεία και, αφετέρου, οδηγεί στην αληθή αρετή, σε κάτι αθάνατο που βρίσκεται έξω από την εφήμερη κατάσταση της ατομικής συναισθηματικότητας.⁴¹

Σε αυτόν, τον πέμπτο αναβαθμό, η ψυχή του ανθρώπου αποκτά γνώση που δεν είναι η γνώση του στοχασμού. Πρόκειται για εποπτική διαίσθηση που συλλαμβάνει τον σκοπό και την ουσία των πραγμάτων (211b), για συνδυασμό αισθήματος και δράσης, για συνολική «περιαγωγή» της ψυχής προς το απόλυτο είναι. «Η ζωή του πνεύματος εις την υψίστην αυτής έκφανσιν είναι κάτι το ενιαίον και αδιάκριτον· δεν χωρίζεται εις δύο διακεκριμένας ενεργείας: την γνώσιν αφ' ενός, την άδρυσον και απαθή ακολουθίαν συλλογισμών, και αφ' ετέρου τον έρωτα ως ορμήν και βούλησιν και συγκίνησιν. Είναι ταυτοχρόνως Έρωσ και Λόγος».⁴² Ο άνθρωπος δεν δημιουργεί πλέον είδωλα αρετής αλλά αληθινή αρετή γιατί αγγίζει την αληθινή ομορφιά (212a).⁴³

Ο λόγος του Αλκιβιάδη και η ολοκλήρωση του διαλόγου

Με τον λόγο αυτό του Σωκράτους, που μεταφέρει τη διδαχή της Διοτίμας, ολοκληρώνεται η θεωρητική συζήτηση περί του φαινομένου του έρωτος. Εδώ ο Πλάτων, μετά τους πέντε λόγους του πρώτου μέρους, προχωρεί διατυπώνοντας τη θέση του, τη φιλοσοφική του προσέγγιση. Όμως, ο διάλογος συνεχίζεται και μάλιστα με ένα αρκετά εκτεταμένο κείμενο, τον λόγο του Αλκιβιάδη, που «εκτός προγράμματος», αποτελεί ωστόσο τη δεύτερη πτυχή του δεύτερου μέρους. Ο λόγος για τον οποίο ο Πλάτων δεν τερματίζει τον διάλογό του με τον λόγο του Σωκράτους περί της διδαχής της Διοτίμας, αλλά συνεχίζει προσθέτοντας τον λόγο του Αλκιβιάδου, είναι αφενός για να τεκμηριώσει και να συμπληρώσει τη θεωρητική σύλληψη του έρωτα με μια πειστική βιωματική κατάθεση, ακριβώς επ' αυτού και, αφετέρου, για να επιτύχει τον δεύτερο σκοπό του, που προαναφέρθηκε. Δηλαδή, να ορθώσει ένα ανθεκτικό στο χρόνο πνευματικό μνημείο για τον διδάσκαλό του τον Σωκράτη. Στον λόγο του Αλκιβιάδη περνάμε από την αφηρημένη θεωρία σε γεγονότα, σε ένα εξαιρετικό

⁴¹ Συκουτρής, σσ. 224-225.

⁴² Συκουτρής, σσ. 225-226.

⁴³ Dominick Y. H. σ. 564.

στην Ιστορία παράδειγμα ενός ανθρώπου-φαινομένου, του Σωκράτους, παράδειγμα που δείχνει ότι η θεωρητική σύλληψη του έρωτα που προηγήθηκε είναι πραγματοποιήσιμη ή μάλλον είχε ήδη πρακτικά εφαρμοστεί.

Ο έπαινος που διατυπώνει ο Αλκιβιάδης για τον Σωκράτη διαπνέεται από ενθουσιασμό, νεύρο και πάθος. Ο λόγος του φαίνεται άμεσος και αυθόρμητος (ο Αλκιβιάδης είχε ήδη πει πολύ μέχρι εκείνη τη στιγμή) και στο ξεκίνημά του τονίζει τη μοναδικότητα και την ιδιαιτερότητα της προσωπικότητας του Σωκράτους.⁴⁴ Την προκλητική δραστική ειρωνεία του, τη γοητεία που ασκεί ο λόγος του, την εντυπωσιακή αντίθεση ανάμεσα στην αστεία και χοντροκομμένη εξωτερική του εμφάνιση και στον ανεκτίμητο εσωτερικό θησαυρό σοφίας και αρετής που έκλεινε μέσα του. Μετά τις γενικές αναφορές στην έντονη ιδιορρυθμία της προσωπικότητας του Σωκράτους και την καταλυτική και μοναδική επίδραση που ασκούσε στους γύρω του, ο Αλκιβιάδης αναφέρεται σε προσωπικές του εμπειρίες. Διηγείται ότι ο ίδιος, θεωρώντας ότι αν προσφέρει ως αντάλλαγμα τα εξαιρετικά νεανικά του κάλλη, στον ερωτόληπτο, όπως πίστευε, εραστή του, τον Σωκράτη, τότε θα κατόρθωνε να αποκτήσει τη σοφία και την αρετή του φιλοσόφου, επιχείρησε να εφαρμόσει αλληπάλληλα σχέδια δελεασμού του. Δεν δίστασε να φτάσει σε ακραίες αισθησιακές προκλήσεις. Προσέκρουσε όμως στην σωφροσύνη του Σωκράτη. Και ο Αλκιβιάδης προσθέτει ότι, εκτός από τη σωφροσύνη, ο Σωκράτης διαθέτει σε απίστευτο βαθμό αρετές όπως η αντοχή και η καρτερικότητα σε κάθε είδους κόπους, κακουχίες και κινδύνους, καθώς και η *μετά λόγου ανδρεία*, όταν ως πολίτης των Αθηνών αντεπεξήλθε άξια στις απαιτήσεις της πατρίδας του στα πεδία των μαχών. Στον παθιασμένο έπαινο του Αλκιβιάδου, ο Σωκράτης παρουσιάζεται κατά τρόπο πειστικό και τεκμηριωμένο ως γνήσιο, αληθές όσο και σπάνιο ή μάλλον μοναδικό παράδειγμα ανθρώπου που διήνυσε με επιτυχία όλη την ανοδική πορεία προς το κάλλος και που κατόρθωσε να φτάσει στον πέμπτο, τον έσχατο αναβαθμό. Ένας Σωκράτης-δαίμονας-έρωτας. Και με τον λόγο αυτό κλείνει ο διάλογος το *Συμπόσιον*.

Ακολουθεί ο επίλογος (222b-223d), στον οποίο ενδιαφέρον παρουσιάζει η άποψη του Σωκράτη, ο οποίος, μιλώντας με τον Αγάθωνα και τον Αριστοφάνη, τους μόνους που είχαν απομείνει πολύ αργά, υποστηρίζει ότι ο

⁴⁴ White F. C., 2004, pp. 375-376.

πραγματικός ποιητής, αυτός που κατέχει την τέχνη του μετά λόγου, είναι σε θέση να γράφει και τραγωδία και κωμωδία, σε αντίθεση, βέβαια με τους προαναφερόμενους – τραγωδιογράφος ο πρώτος, κωμωδιογράφος ο δεύτερος- αλλά σε αντίθεση και με όλους τους ποιητές της κλασικής Αθήνας. Υποστηρίζει, δηλαδή ο Σωκράτης, ότι τους ποιητές αυτούς τους χαρακτηρίζει η δοξασία και όχι η τέχνη η μετά λόγου αληθείας.

Εν κατακλείδι, όσον αφορά την απάντηση του αρχικού ερωτήματος «τι είναι ο έρωτας», στον διάλογο *Συμπόσιον*, οι απόψεις του Πλάτωνος εκφράζονται γνήσια από την Διοτίμα.⁴⁵ Ας σημειωθεί ότι η άποψη περί «πλατωνικού έρωτος», ως έρωτα πλήρως απαλλαγμένου από κάθε σωματική συμμετοχή, αποτελεί μια μεταγενέστερη άποψη, κυρίως των ρομαντικών ποιητών, που δεν έχει καμία σχέση με τη σύλληψη του Πλάτωνος.⁴⁶ Ο έρωτας αποτελεί ένα από τα συστατικά στοιχεία της πλατωνικής φιλοσοφίας, χωρίς το οποίο δεν είναι δυνατόν να γίνει κατανοητή. Ο Συκουτρής έχει διατυπώσει έναν ορισμό για τον κατά τον Πλάτωνα έρωτα, σύμφωνα με τον οποίο: «ο πλατωνικός έρωτας είναι πάντοτε έρωτας προς εφήβους και όχι προς γυναίκες, έχει χαρακτήρα απολύτως παιδαγωγικών και φιλοσοφικών. Δεν έχει την τάση προϊούσης εξατομικεύσεως, αλλά τουναντίον γίνεται εις τ' ανώτερα στάδια προσήλωσις μυστικοπαθής προς απρόσωπον και άνευ μορφής κάλλος».⁴⁷

Η δύναμη του έρωτος χαρακτηρίζεται από αντιφατικότητα, αστάθεια και ευμεταβλητότητα. Κινείται «από την αμηχανία προς την εφευρετικότητα, από την ένδεια στην απόκτηση, από την άγνοια στη γνώση, ανάμεσα στο θνητό και στο αθάνατο».⁴⁸ Και θα πρέπει να τονισθεί ο παιδαγωγικός χαρακτήρας του πλατωνικού έρωτα, που πλησιάζει πολύ τη φιλοσοφία όπως την εννοούσε ο Πλάτων, δηλαδή όχι ως μια μοναχική πορεία, αλλά ως πνευματική συμπόρευση διαλεγομένων, που στην περίπτωση του έρωτα είναι ο εραστής και ο ερώμενος.⁴⁹

⁴⁵ Taylor, σ. 268.

⁴⁶ Συκουτρής 103, Σπυρόπουλος 83-84. Βλ. και υποσ. 90 του παρόντος.

⁴⁷ Συκουτρής, 230.

⁴⁸ Σπυρόπουλος, 85.

⁴⁹ Σπυρόπουλος, 85.

Η πορεία της ψυχής προς το αγαθό

Η ψυχή που διακατέχεται από επιθυμία δεν είναι ακόμα «ωραία» ή «αγαθή», δηλαδή καλή. Τις ιδιότητες αυτές τις ποθεί και τείνει να τις αποκτήσει. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι είναι «κακή» ή «άσχημη».⁵⁰

Όποια ψυχή προχώρησε στο τελευταίο στάδιο της αναζήτησης, θα διακρίνει εξάιφνης το υπέρτατο κάλλος που αναζητούσε σε όλη τη διαδρομή, κάλλος αιώνιο, σταθερό και τέλειο, ευρισκόμενο υπεράνω κάθε μεταβολής. Το κάλλος αυτό δεν εντοπίζεται σε ένα συγκεκριμένο «σώμα» ή σε κάποια συγκεκριμένη «επιστήμη», ούτε σε κανέναν συγκεκριμένο «λόγο», αλλά αυτό το ίδιο αποτελεί την υπόσταση και ουσία κάθε επιμέρους, συγκεκριμένης ομορφιάς. Και το καθετί που ονομάζουμε ωραίο «μετέχει» σε αυτή την υπόσταση και την ουσία της ομορφιάς. Κατά τη διδαχή της Διοτίμας, ο πραγματικός βίος που αρμόζει στον άνθρωπο είναι ο βίος της θέασης της μοναδικής και απόλυτης ωραιότητας («θεωμένω αυτό το καλόν»), σε σύγκριση με την οποία κάθε άλλο κάλλος που διεγείρει την επιθυμία είναι υποδεέστερο. Και μόνο σε επαφή με αυτή την απόλυτη ωραιότητα η ψυχή δημιουργεί πνευματικούς καρπούς που δεν είναι «σκιές» αλλά γνήσια «ουσία». Και μόνο με αυτόν τον τρόπο εξασφαλίζεται η «αθανασία».⁵¹

Σύμφωνα με τον λόγο της Διοτίμας, στα πρώιμα στάδια της ανόδου της ψυχής, όπως αυτά περιγράφονται, διακρίνεται η επιμέλεια της ηθικής υπόστασης του ανθρώπου, την οποία ο Σωκράτης στους Πλατωνικούς διαλόγους κηρύττει συχνά, θεωρώντας την ως την σπουδαιότερη δραστηριότητα του βίου. Μια δραστηριότητα που πρέπει να υπερβαίνει τη διαμόρφωση ηθικών συνηθειών και κανόνων συμπεριφοράς και που απαιτεί την άσκηση του νου στην ανώτατη «επιστήμη». Στον διάλογο *Πολιτεία*, αναφορικά με το εκπαιδευτικό πρόγραμμα που προβλέπει για τον φιλόσοφο-πολιτικό, διατυπώνεται η άποψη ότι καθήκον του γνήσιου φιλοσόφου είναι να ενοποιήσει τις «επιστήμες», κατανοώντας τις βασικές αρχές και να εφαρμόσει τα πορίσματα της ώριμης φιλοσοφικής σκέψης σε όλες τις πτυχές της ζωής. Η μελέτη των επιμέρους επιστημών οδηγεί στην υπέρτατη επιστήμη της «διαλεκτικής», όπου απαυγάζονται οι αρχές από τις οποίες εξαρτάται κάθε άλλη γνώση. Παρομοίως και στο *Συμπόσιο*, ο Σωκράτης δηλώνει ότι ο

⁵⁰ Taylor, σ 269.

⁵¹ Taylor, σ. 273.

άνθρωπος που πλησιάζει στη θέαση του προορισμού του διακρίνει μία και μόνη επιστήμη, εκείνη του Ωραίου (210d).

Η ψυχή περιγράφεται ως να ξεπερνά, φτάνοντας στον τελευταίο αναβαθμό, την επίτευξη της απλής γνώσης και να έρχεται σε άμεση επαφή με τη γνώση, στη θέαση της ουσίας, δηλαδή όχι με τη γνώση ενός συνόλου προτάσεων που περιγράφουν τις ιδιότητες του αντικειμένου, αλλά με μια ευρύτερη και βαθύτερη συνολική γνώση αυτού, με μια σχέση αλληλοκατοχής με το αντικείμενο αυτό.⁵² Στον τελευταίο αναβαθμό η ψυχή νυμφεύεται την Ωραιότητα. Στον διάλογο φανερώνεται μια αμοιβαία μετατρεψιμότητα των όρων «καλόν» και «αγαθόν».⁵³ Στην ανοδική πορεία προς το είναι και την πραγματικότητα, όταν κανείς διακρίνει το υπέρτατο «Είδος», η θέα του έρχεται ως αιφνίδια «αποκάλυψη», η οποία όμως προαπαιτεί τη μακρόχρονη προκαταρκτική διεργασία άσκησης του στοχασμού. Το «Είδος» γίνεται αντιληπτό μέσω «άμεσης γνωριμίας» και όχι μέσω θεωρητικών γνώσεων σχετικών με αυτό. Αυτή η άποψη περί γνώσης, σύμφωνα με την οποία κάθε «θεωρητική γνώση» αποτελεί απλή προπαρασκευή μιας άμεσης ενορατικής γνώσης δείχνει ότι συγγενεύει στενά με τις απόψεις των μεγάλων μυστικιστών. Η σύλληψη του «καλού» και «αγαθού» δεν είναι ανακοινώσιμη, γιατί κάθε πρόταση, κάθε ανακοίνωση, περιγράφει μια επιμέρους εικόνα του. Είτε ο άνθρωπος το κατέχει και κατέχεται από αυτό ή όχι. Αδυνατεί να το εξηγήσει, διότι κι αν ακόμα δημιουργούσε ένα τεράστιο σύνολο περιγραφών για αυτό, δεν θα κατόρθωνε να διατυπώσει την ολότητά του, το πλήρες του μυστικό θα εξακολουθούσε να διαφεύγει. Επειδή η «θέαση» είναι άμεση, το περιεχόμενο ενός «μύθου» ή μιας επιστημονικής περιγραφής δεν μπορεί να την μεταδώσει. Πρόκειται, όπως προαναφέρθηκε, για μια μυστικιστική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η άμεση θέαση της υπέρτατης πραγματικότητας «όχι μόνο δεν επιδέχεται μετάδοση αλλά, επίσης, αφού περάσει, δεν μπορεί καν να ανακληθεί στη μνήμη».⁵⁴ Αυτή η υπέρτατη πραγματικότητα, που συλλαμβάνεται στο αποκορύφωμα της θέασης, δεν ονομάζεται στα πλατωνικά έργα Θεός, αλλά πάντα ύψιστη «Ιδέα». Η Ιδέα του καλού και αγαθού αποτελεί αυτή ακριβώς την

⁵² Taylor, 274.

⁵³ Για τη σημασία της ιδέας του αγαθού, βλ. και Vegetti M. σς. 175-176.

⁵⁴ Taylor, 275.

ύψιστη Ιδέα, την υπέρτατη πραγματικότητα, σύμφωνα με τον Πλάτωνα και τον Σωκράτη.⁵⁵

Στο *Συμπόσιον* ο Πλάτων παρουσιάζει τον Σωκράτη ως άνθρωπο που κατόρθωσε να φτάσει σε κάποιες στιγμές του στη «θέαση» του καλού και αγαθού.⁵⁶ Η περιγραφή της εικοσιτετράωρης «έκστασης» του Σωκράτη στην Ποτίδαια (220c-d) εμφανίζει την «έκσταση» αυτή ως την πλέον εξαιρετική εμπειρία της ζωής του, η οποία και σημάδεψε ανεξίτηλα το μέλλον του. Επίσης, η αξιοσημείωτη ικανότητα του Σωκράτους να προσαρμόζεται φαινομενικά στον τόνο και στα ήθη του εγκόσμιου βίου, φροντίζοντας ωστόσο παράλληλα να δείχνει ότι αγγίζει τον άλλο, «αόρατο» κόσμο, αποτελεί ένα από τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα των μεγάλων «Οραματιστών».⁵⁷

⁵⁵ Taylor, 275.

⁵⁶ Wilamowitz, 231.

⁵⁷ Taylor, 277.

2. Ο ΜΥΘΟΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΚΑΙ ΤΟ ΑΓΑΘΟ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟ ΦΑΙΔΡΟ

Εισαγωγή

Ο πλατωνικός διάλογος *Φαίδρος* έχει απασχολήσει τους πλατωνιστές ως προς το ερώτημα που αφορά το σκοπό του: αποτελεί συζήτηση των αρχών βάσει των οποίων η «ρητορική» μπορεί να καταστεί «επιστήμη» ή το πραγματικό του θέμα είναι ο Έρωτας; Ως προς το ερώτημα αυτό οι απόψεις δίστανται. Πλατωνιστές όπως ο Taylor υποστηρίζουν ότι το κύριο θέμα του διαλόγου είναι η σωστή χρήση της «ρητορικής», με το εξής επιχείρημα: «Όταν πρόκειται για τον Σωκράτη, για τον οποίο η «περίθαλψη της ψυχής» αποτελούσε το σπουδαιότερο έργο του ανθρώπου, κάθε συζήτηση για τη χρήση της ρητορικής ή οποιασδήποτε άλλης τέχνης καταλήγει εύλογα στα μεγάλα ζητήματα της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Αν πραγματικό θέμα του *Φαίδρου* είναι το ερωτικό πάθος, τότε η περίτεχνη συζήτηση για το εφικτό μιας γνήσιας τέχνης της πειθούς, τέχνης βασισμένης στην επιστημονική ψυχολογία των αισθημάτων, ή η εξέταση των λογοτεχνικών ελαττωμάτων του Λυσία, θα ήταν μάλλον άσχετες».⁵⁸ Ωστόσο, η άποψη αυτή παραβλέπει αφενός τη βαθύτερη σχέση των δύο θεματικών μερών και, αφετέρου, το γεγονός ότι η παρουσίαση της ψυχής και του έρωτα στο πρώτο μέρος του διαλόγου θεωρούνται κορυφαίες για το σύνολο του πλατωνικού έργου. Από την άλλη πλευρά, ο Ι. Θεοδορακόπουλος υποστηρίζει: «Υπάρχουν πολλοί που περιορίζουν τον θαυμασμό τους και την προσοχή τους στην παλινωδία, και τ' άλλα μέρη του διαλόγου τα θεωρούν δευτερότερα ή και τ' απορρίπτουν ως αποπλανήματα της συγγραφικής τέχνης του Πλάτωνος. Ο έρωτας είναι θέμα του διαλόγου. Τούτο είναι αναμφισβήτητο, γιατί και οι λόγοι καταγίνονται μ' αυτόν. Προ παντός όμως η παλινωδία καταγίνεται με τον πραγματικόν έρωτα, την αγάπη του δασκάλου προς τον μαθητή και την αντίστοιχη αγάπη του μαθητή προς τον δάσκαλο. Αλλά ο έρωτας δεν είναι το μόνον θέμα του διαλόγου. Ο λόγος, λέει ο Πλάτων στο δεύτερο μέρος του διαλόγου, πρέπει να είναι ζωντανό σύνολο,

⁵⁸ Taylor, A. E. (2000), σσ. 349-350.

«ζών», δηλαδή πρέπει τα μέλη του να είναι ανάλογα και αρμονισμένα με το όλον του σώμα. Τούτο ακριβώς πρέπει να μας οδηγήσει, ώστε να ορίσομε και το θέμα του διαλόγου. Αλλά πρέπει απ' αρχής να γνωρίζομε ότι κανείς πλατωνικός διάλογος δεν έχει μονοσήμαντο θέμα. Όλοι οι ώριμοι διάλογοι πλέκουν και αναπτύσσουν όλο μαζί το νόημα τη πλατωνικής φιλοσοφίας». ⁵⁹ Θα ήταν μάλλον προτιμότερο να θεωρήσουμε ότι ο διάλογος έχει δύο κύρια θέματα, τα οποία έχουν βαθύτερες μεταξύ τους συνδέσεις.

Δομή, σκηνοθεσία, πρόσωπα. Περίληψη του διαλόγου

Ο διάλογος έχει την εξής δομή: ο Σωκράτης συναντά ένα μεσημέρι τυχαία τον Φαίδρο, ο οποίος βγήκε για περίπατο στην εξοχή έξω από τα τείχη, ακολουθώντας ιατρικές συμβουλές. Αποφασίζει να περπατήσει μαζί του, παρεκκλίνοντας από την προτίμησή του για τους δρόμους της πόλης. Νωρίς το πρωί ο Φαίδρος άκουσε έναν θαυμάσιο αλλά παράδοξο λόγο του Λυσία, όπου υποστηριζόταν η θέση ότι ένας νεαρός πρέπει να δείχνει περισσότερη καλοσύνη στον υποψήφιο εραστή που δεν είναι «ερωτευμένος» μαζί του παρά σ' εκείνον που είναι. Έχει μαζί του το κείμενο του λόγου και ο Σωκράτης τον πειράζει λέγοντας ότι σίγουρα βγήκε στον μοναχικό του περίπατο για να το αποστηθίσει. Η σύντομη στιχομυθία που εκτυλίσσεται στην αρχή του περιπάτου τους (227-230) ορίζει κατά κάποιον τρόπο το πλαίσιο ηθικών εννοιών και το κλίμα της συζήτησης που θα ακολουθήσει. Ο Σωκράτης δεν ενδιαφέρεται για την «εκλογίκευση μύθων», όπως του Βορέα και της Ωρείθυιας, αλλά τον απασχολεί ένα σοβαρότερο πρόβλημα: πώς να μάθει να «γνωρίζει τον εαυτό του». Και αδιαφορεί για τα θέλητρα του εξοχικού τοπίου, γιατί τα δέντρα, σε αντιδιαστολή με τους ανθρώπους που συναναστρέφεται στους δρόμους της πόλης, «δεν έχουν τίποτε να τον διδάξουν» σχετικά με το ύψιστο αυτό θέμα, δηλαδή την ηθική υπόσταση του ανθρώπου. Σε λίγο κάθονται στις όχθες του Ιλισού, στη σκιά ενός πλατάνου. Εκεί εκτυλίσσεται το κύριο μέρος της συζήτησης που ακολουθεί. Ο Φαίδρος διαβάσει στον Σωκράτη το δοκίμιο του Λυσία (230e-234c). Ο Λυσίας σε αυτό παραθέτει εύστοχα επιχειρήματα για να υποστηρίξει ότι είναι κακό να «χαρίζει κανείς την εύνοιά του σε έναν εραστή»,

⁵⁹ Θεοδωρακόπουλος Ι. σσ. 27-28.

αλλά, όπως σημειώνει ο Taylor⁶⁰ δεν παραθέτει κανένα επιχείρημα για να δείξει ότι ίσως δεν είναι εξίσου κακό ούτε χειρότερο να τη δώσει σε κάποιον φιλήδονο «εραστή». «Με κριτήριο λοιπόν τη λογική, ο λόγος είναι κακός και από ηθική και από ρητορική άποψη, πράγμα που δεν αργεί να επισημάνει ο Σωκράτης». ⁶¹ Ο Σωκράτης λέει στην αρχή ότι πρόσεξε αποκλειστικά το ύφος του λόγου του Λυσία και όχι το περιεχόμενό του. Και ότι το ύφος αυτό βρίθκει από επαναλήψεις και ταυτολογίες. Στερείται οποιασδήποτε πρωτοτυπίας και απλώς τονίζει κάτι προφανές, δηλαδή την «τυφλότητα» και τον παραλογισμό που διέπουν το πάθος του εραστή. Και υποστηρίζει ότι αν υπάρχει κάποια αξία στον λόγο αυτό, θα πρέπει να αναζητηθεί στη διάταξη, στη σύνθεση αυτού του κοινότοπου υλικού. Ο Φαίδρος συμφωνεί (236a-b) και προκαλεί τον Σωκράτη να πραγματευτεί το θέμα καλύτερα από τον Λυσία, αν μπορεί. Ο Σωκράτης δέχεται την πρόκληση και προσεύχεται στις Μούσες να τον βοηθήσουν (237b). Στη συνέχεια εκφωνεί έναν αντίπαλο λόγο για το ίδιο θέμα, κάνοντας όμως μια σημαντική τροποποίηση. Αναφέρεται σε κάποιον που ποθούσε την ομορφιά του ωραίου νέου, αλλά προσποιείτο και είχε πείσει το παιδί ότι δεν το αγαπάει, ενώ στην πραγματικότητα δεν το αγαπούσε αυτός λιγότερο από τους άλλους υποψήφιους εραστές. Με το πέρας της ομιλίας ο Φαίδρος διαπιστώνει ότι η ομιλία αυτή αν και αιτιολογεί καλά τη θέση ότι δεν πρέπει κανείς να χαρίζεται σε έναν «εραστή», ωστόσο δεν επιχειρηματολογεί καθόλου υπέρ του μη «ερωτευμένου μνηστήρα». Και ο Σωκράτης απαντά ότι θα αρκούσε απλώς να προστεθεί ότι ένας τέτοιος άνθρωπος αποτελεί από κάθε άποψη την διαμετρική αντίθεση του εραστή, του οποίου μόλις εξέθεσε τα ελαττώματα. Και με την παρατήρηση αυτή ετοιμάζεται να αποχαιρετήσει τον Φαίδρο και να φύγει όταν ξαφνικά τον συγκρατεί το «δαιμόνιο». Συναισθάνεται ο Σωκράτης ότι διέπραξε ασέβεια κατακρίνοντας τον θεό Έρωτα. Και οφείλει να άρει την άδικη περιφρόνηση που του έδειξε. Πρέπει λοιπόν να εξιλεωθεί κάνοντας μια δεύτερη ομιλία, μια παλινωδία, όπως έκανε ο Στησίχορος όταν είχε βλασφημήσει κατά της Ελένης. Και προχωρεί στην παλινωδία, που σκοπός της είναι η ανάκληση της ταύτισης του έρωτος με τον κτηνώδη σαρκικό πόθο (242d-243e). Ακολουθεί λοιπόν η «παλινωδία», δηλαδή η δεύτερη ομιλία του Σωκράτη (244a-256e).

⁶⁰ Taylor, A. E., σ. 353.

⁶¹ Taylor, A. E., σ. 353.

Τώρα ο Σωκράτης αναφέρει ότι μέχρι τώρα υποστηρίχτηκε ότι ο δεσμός με κάποιον μη ερωτευμένο είναι καλύτερος από τον δεσμό με έναν «εραστή», λόγω του ότι ο εραστής δεν έχει σώες τις φρένες του (μαίνεται), ενώ εκείνος που δεν είναι ερωτευμένος διατηρεί τη διανοητική του ισορροπία. Η πρόταση αυτή θα πρέπει τώρα να ανασκευαστεί. Θα ίσχυε μόνο αν υπήρχε ένα και μοναδικό είδος μανίας, η κοινή τρέλα. Όμως υπάρχει και μια εμπνευσμένη «μανία», μία δαιμόνια δύναμη, η οποία αποφέρει καλά που δεν είναι δυνατόν να αποκτηθούν σε κατάσταση διανοητικής ισορροπίας και αυτοελέγχου. Η πρώτη μορφή τέτοιας εμπνευσμένης «μανίας» είναι η προφητεία. Η Πυθία, που προφητεύει σε κατάσταση «έκστασης», είναι κατά πολύ ανώτερη ως προφήτης από τους μάντις που προλέγουν το μέλλον με υπολογισμούς που βασίζονται σε διάφορους οιωνούς όπως η πτήση των πουλιών. Η δεύτερη μορφή είναι η έξαρση των δημιουργών των «καθάρσεων» (καθαρμών) και των «μυήσεων» (τελετών), δηλαδή, με σύγχρονη ορολογία, των «ιδρυτών θρησκειών» (244 e – 245 a).

Τρίτη μορφή «μανίας» είναι η ποιητική έμπνευση, η ποιητική μανία. Όποιος πηγαίνει χωρίς τη μανία των Μουσών στις θύρες της ποίησης, νομίζοντας πως μόνο με την τέχνη του θα γίνει καλός ποιητής, παραμένει ασήμαντος και αυτός και η ποίησή του και μένει στην αφάνεια, αυτός ο φρόνιμος, επισκιαζόμενος από την ποίηση εκείνων που τους κυριεύει η μανία (245 a).⁶²

Τέταρτη μορφή μανίας είναι η παραφροσύνη του εραστή. Αυτή η παραφροσύνη έχει ουράνια έμπνευση και μπορεί να αποτελεί σπουδαία ευλογία. Αλλά για να αποδειχθεί αυτό, που εν προκειμένω είναι και το ζητούμενο, θα πρέπει πρώτα να περιγραφεί η ψυχή, η φύση, οι ενέργειες και τα πάθη της (245 b).

Ακολουθεί η περιγραφή που κάνει ο Σωκράτης για τον μύθο της ψυχής, η παρουσίαση και ανάλυση του οποίου αποτελεί και το θέμα της παρούσας εργασίας, όπως θα αναπτυχθεί στη συνέχεια (245c – 246 d). Εδώ προβάλλεται η άποψη ότι η ψυχή είναι αιώνια και ακολουθούν επιχειρήματα για την απόδειξή της. Παρατίθεται ο μύθος της ψυχής, σύμφωνα με τον οποίο η ψυχή μοιάζει με την αδιάσπαστη ενότητα ενός ηνιόχου με δύο γοργόφερα άλογα στην άμαξά

⁶² Βλ. και Δεσποτόπουλος Κ. (1997), σσ. 153-162.

του. Ακολουθούν περιγραφές της μορφής και των ιδιοτήτων της ψυχής και στη συνέχεια παρατίθεται ο μύθος του έρωτος (249 d – 257 b). Σύμφωνα με όσα έχουν αναφερθεί για την ψυχή, στην ανάλυση που ακολουθεί αναδεικνύονται τα πλεονεκτήματα που έχει να προσφέρει ο δεσμός με έναν αληθινό εραστή και αποδεικνύεται ότι οι στενές σχέσεις με κάποιον που «δεν είναι ερωτευμένος» οδηγούν σε ψυχική ευτέλεια.

Ο Φαίδρος έχει γοητευτεί από τον δεύτερο λόγο του Σωκράτη και λέει ότι ακόμα και ο ίδιος ο ρήτορας Λυσίας δεν θα μπορούσε να συνθέσει κάτι εφάμιλλο. Και μάλιστα αναφέρει ότι ο Λυσίας είχε προσβληθεί όταν ένας πολιτικός τον χαρακτήρισε υποτιμητικά απλό «λογογράφο». Ο Σωκράτης του απαντά ότι όσοι πολιτικοί υποκρίνονται ότι περιφρονούν τη «λογογραφία» μεταμφιέζουν απλώς τον φθόνο τους σε περιφρόνηση. Και η συζήτηση των δύο ανδρών τους οδηγεί τώρα σε ένα άλλο βασικό ερώτημα: σε τι συνίσταται η καλή γραφή; (258 d). Και έτσι ξεκινά τώρα μια σοβαρή διερεύνηση του προβλήματος του ύφους. Σε τι συνίσταται το καλό ύφος; Οπότε, στο επόμενο μέρος του διαλόγου εκτίθενται οι βασικές αρχές του ύφους (259 e – 278 b). Αρχικά γίνεται συζήτηση για την τέχνη του λόγου (259 e – 262 c) όπου εξετάζεται το πρόβλημα του εάν η ρητορική τέχνη πρέπει να προϋποθέτει τη γνώση της αλήθειας. Αυτό υποστηρίζει και τεκμηριώνει εδώ ο Σωκράτης. Ως ρητορική θεωρείται η τέχνη της διαλογικής συζήτησης και η επιτυχημένη χρήση της προϋποθέτει την ικανότητα να αποδεικνύει κανείς ομοιότητες ή αναλογίες, καθώς και να εκθέτει τις ομοιότητες που προϋποθέτει σιωπηρά ο αντίπαλος (261 e). Στη συνέχεια εξετάζεται η πάλη μεταξύ διαλεκτικής και ρητορικής, δηλαδή η αντίθεση που υπάρχει μεταξύ λόγου χωρίς αυστηρή εσωτερική λογική συνέχεια και συνέπεια, αφενός, και λόγου όπου επικρατεί ο λογικός ορισμός και η σειρά των διανοημάτων γίνεται με εσωτερική αρχιτεκτονική, αφετέρου (262 d – 273 e). Και συμπεραίνεται ότι η ρητορική τέχνη πρέπει να βασίζεται στην τέλεια γνώση του πραγματευόμενου θέματος και της ψυχολογίας των ακροατών, σε συνδυασμό με το φυσικό χάρισμα της ευγλωττίας (272 c – 273e). Ακολούθως εξετάζεται το ερώτημα αν είναι σωστό να δίνει κανείς στους λόγους του τη μονιμότητα της γραπτής μορφής, διερευνάται δηλαδή η διαφορά μεταξύ προφορικού και γραπτού λόγου (274 a – 278 b). Όπως παρατηρεί ο Ι. Θεοδωρακόπουλος, «η αντινομία γραπτού και προφορικού λόγου, αντινομία που την ζει κάθε αληθινός δάσκαλος, τώρα που

γραπτός και προφορικός λόγος του Πλάτωνος είναι στην ακμή τους, του γίνεται βαθύτατα συνειδητή. Και ο φιλόσοφος – διαλεκτικός αυτός κατ' εξοχήν – αξιολογεί τα δύο είδη του λόγου, προκρίνει τον προφορικό, αλλά δεν δύναται ποτέ να παραιτηθεί και από τον γραπτό λόγο, αυτόν που τον άσκησε και τον ύψωσε όσο κανείς άλλος τεχνίτης». ⁶³ Πλούσια είναι η επιχειρηματολογία για το θέμα αυτό. Μεταξύ των άλλων, ο Σωκράτης λέει: «όποιος νομίζει πως μέσα στα γραπτά του αφήνει στους μεταγενέστερους κάποια τέχνη και όποιος πάλι παραδέχεται πως από τα γραπτά θα προέλθει κάποτε κάτι το καθαρό και βέβαιο, αυτός θα είναι πολύ απλοϊκός: αφού νομίζει ότι οι γραπτοί λόγοι κάνουν κάτι περισσότερο από το να ξαναθυμίζουν τα πράγματα που λένε τα γραπτά σ' εκείνον που τα ξέρει» (275 c-d). Όπως παρατηρεί ο Taylor, «η πεποίθηση ότι η προσωπικότητα του δημιουργού πρέπει να είναι μεγαλύτερη από το λογοτεχνικό «έργο» του, ιδιαίτερα μάλιστα ότι ο πραγματικός φιλόσοφος αποτελεί μεγάλη προσωπικότητα και οι μύχιες σκέψεις του δεν επιδέχονται γραπτή παγίωση, συνόδεψε σταθερά τον Πλάτωνα ως το τέλος της ζωής του. Έτσι εξηγείται γιατί δεν επιχείρησε ποτέ να καταγράψει τους βαθύτερους του μεταφυσικούς διαλογισμούς, που αποτελούσαν καρπό ενός «τρόπου ζωής» και, για να κατανοηθούν προϋπέθεταν τον ίδιο τρόπο ζωής στο δέκτη τους. Ενδεχόμενη καταγραφή τους για το πλατύ κοινό θα άνοιγε τον δρόμο σε επικίνδυνες παρανοήσεις». ⁶⁴

Στη συνέχεια ο διάλογος κλείνει με τον επίλογο (278 b- 279 c). Ο Σωκράτης λέει στον Φαίδρο: «αρκετά λοιπόν είναι πια τα παιχνίδια μας για τα πράγματα των λόγων. Και συ πήγαινε και πες του Λυσία ότι εμείς κατεβήκαμε εδώ στην πηγή και στο μουσείο των Νυμφών κι ακούσαμε λόγους που μας έδωκαν την εντολή να ειπούμε τ' ακόλουθα και στον Λυσία και σε όποιον άλλον συνθέτει λόγους, και στον Όμηρο και σ' όποιον άλλον πάλι έκαμε ποίηση χωρίς ή με μουσική και, τρίτον, στον Σόλωνα και σ' όποιον άλλον έγραψε συγγράμματα για τα πολιτικά και τα είπε νόμους: αν έγραψες αυτά, επειδή πράγματι γνωρίζεις πώς έχει η αλήθεια και μπορείς να την υποστηρίξεις αν σε καλέσουν σε έλεγχο για όσα έγραψες, και αν έχεις τη δύναμη καθώς μιλάς ν' αποδείξεις ότι τα γραπτά σου είναι ένα τίποτε, τότε αυτός δεν πρέπει να λάβει το όνομά του από όσα έγραψε αλλά απ' εκείνα όπου κατάγινε στα

⁶³ Θεοδωρακόπουλος Ι. *Πλάτωνος Φαίδρος*, σ. 366.

⁶⁴ Taylor, A. E., σ. 367.

σοβαρά» (278 c-d).⁶⁵ Και προσθέτει ότι δεν θα τον ονόμαζε σοφό, γιατί κάτι τέτοιο αρμόζει μονάχα στον θεό, θα τον ονόμαζε φιλόσοφο. Ενώ εκείνον που δεν έχει να πει αξιότερα απ' όσα εσύνθεσε ή έγραψε, γυρίζοντάς τα «για καιρό πάνω-κάτω και κολλώντας το ένα με τ' άλλα και αφαιρώντας»⁶⁶ θα άξιζε να τον αποκαλέσει ποιητή ή συντάκτη λόγων ή νομογράφο (278 d-e). Ωστε το πόρισμα στο οποίο καταλήγει ο διάλογος είναι πως όλα τα είδη του λόγου θα πρέπει να μεταλάβουν αλήθεια, αλλιώς ζημιώνεται η πολιτεία και προ παντός η νεότητα. Οι ποιητές, οι πολιτικοί και οι ρήτορες είναι διδάσκαλοι των ανθρώπων και συνεπώς πρέπει να γνωρίζουν την ουσία των όντων, πρέπει όλοι να προσεγγίσουν την ουσία της ζωής, να γίνουν φιλόσοφοι. Τώρα και ο Φαίδρος ρωτάει με τη σειρά του τον Σωκράτη αν θα φέρει την ίδια εντολή στον φίλο του τον Ισοκράτη, γιατί έτσι θα έπρεπε να γίνει. Τέλος, ο Σωκράτης προσεύχεται στους θεούς του τόπου και στον Πάνα και ύστερα αποχωρούν.

Ο μύθος της ψυχής (245c-246d)

Τα χαρακτηριστικά της ψυχής: αθάνατη, αγέννητη, αυτοκινούμενη, αδιαβάθμητη, υποκειμενική αρχή της γνώσης, προορισμένη να «θεάται»

Στην αρχή της σωκρατικής παλινωδίας διατυπώνεται η θέση περί αθανασίας της ψυχής: «πάσα ψυχή αθάνατος» (245c). Στους προηγούμενους διαλόγους *Φαίδων*, *Συμπόσιον*, *Πολιτεία*, ο Πλάτων έχει ήδη αναπτύξει τη σχετική με την ψυχή εννοιολογία. Στον διάλογο *Φαίδρος* ο Σωκράτης αρχίζει την απόδειξη της θέσης αυτής λέγοντας «Το γαρ αεικίνητον αθάνατον» (245c). Πολλοί προσωκρατικοί φιλόσοφοι, κυρίως οι Ίωνες, είχαν θεωρήσει την ψυχή ως αυτοκινούμενη δύναμη, από οντολογική άποψη. Με την ανάπτυξη της φιλοσοφίας του Λεύκιππου και του Δημόκριτου η ψυχή θεωρήθηκε ως τυχαίο φαινόμενο που συνοδεύει τη μηχανική κίνηση των ατόμων. Αυτή η θεώρηση του κόσμου και του ανθρώπου αφαιρεί από τη ζωή τη δημιουργική της δύναμη. Απέναντι σε αυτή τη θέση ο Πλάτων αντιτάσσει τη θεωρία του περί ψυχής και περί της αθανασίας της. Κάθε τι που κινείται αφ' εαυτού και πάντοτε είναι οπωσδήποτε αθάνατο. Απεναντίας, ό,τι κινεί κάτι άλλο και κινείται από κάτι άλλο, αυτό έχει τέλος στη ζωή και την κίνησή του. Τα κύρια γνωρίσματα της ψυχής είναι ζωή και κίνηση, γνωρίσματα που αναγνωρίζει η πλατωνική

⁶⁵ Μετάφραση: Θεοδωρακόπουλος Ι., σ. 565.

⁶⁶ Μετάφραση: Θεοδωρακόπουλος Ι., σ. 565.

διαλεκτική και στις ιδέες. Ψυχή σημαίνει ζωή και η ζωή φέρνει το φύεσθαι και το γίνεσθαι. Το γίνεσθαι έχει ως αιτία την ψυχή και είναι για τον Πλάτωνα σπουδαιότερο από τη μηχανική κίνηση, η οποία έχει δευτερεύουσα αξία. Η κίνηση της ψυχής δεν είναι η μηχανική κίνηση όπως η κίνηση των ατόμων του Δημόκριτου, αλλά κίνηση ζωής που προκαλεί όλο το οργανικό γίνεσθαι του κόσμου. Η κίνηση αυτή της ζωής δεν είναι τυφλή και μηχανική αλλά εμπεριέχει αυτοδύναμα και δημιουργικά την αιτία της. Η κίνηση της ψυχής είναι αιώνια ενώ η μηχανική κίνηση έχει τέλος. Το ον που έχει τη δύναμη να κινεί τον εαυτό του και να μη σταματά ποτέ την κίνησή του, είναι και η πηγή και η αρχή όλων των άλλων που κινούνται. Δηλαδή κινεί και όλα τα άλλα. «Και τοις άλλοις όσα κινείται τούτο πηγή και αρχή κινήσεως» (245d). Η αρχή της κίνησης ταυτίζεται με την έμψυχη ουσία, με τη ζωή. Και αυτό είναι το διακριτικό γνώρισμα της ζωής, ότι είναι αυτοκινούμενη ενέργεια, ότι κινείται αφ' εαυτής.

Και το κύριο γνώρισμα της αρχής, είναι ότι ενώ όλα αρχίζουν με αυτήν, η ίδια δεν αρχίζει ποτέ, δηλαδή δεν γεννιέται. «Αρχή δε αγέννητον» (245d). Δεν ανάγεται σε τίποτε άλλο. «Αυτήν δε μηδ' εξ ενός» (245 d). Η γένεση και η κίνηση δεν θα υπήρχαν χωρίς αυτήν την αρχή. Η ίδια όμως η αρχή δεν έχει μια άλλη αρχή, αυτή η ίδια είναι η αρχή, διαφορετικά, αν δηλαδή και αυτή είχε μια άλλη αρχή, τότε θα είχαμε μια γένεση από κάτι που δεν θα ήταν αρχή, πράγμα άτοπο, γιατί όταν λέμε αρχή εννοούμε πρώτη αρχή.⁶⁷ Έτσι δεν υπάρχει λογική αναγωγή της αρχής σε κάτι άλλο. Ακόμη, ό,τι είναι αγέννητο, δηλαδή ό,τι δεν έρχεται στη γένεση, αυτό κατ' ανάγκη δεν είναι δυνατόν να φθαρεί. «Ούτω δη κινήσεως μεν αρχή το αυτό αυτό κινούν» (245d).

Αυτή η αυτοκινούμενη αρχή της ζωής δεν είναι δυνατόν να χαθεί ποτέ ούτε αυτή η ίδια να αποτελέσει γίνεσθαι, δηλαδή να πάψει να είναι πάντοτε η ίδια, γιατί τότε ολόκληρος ο κόσμος, το σύμπαν, θα πέσει μαζί της και δεν θα μπορούσε να ξαναδημιουργηθεί ποτέ. Το χωρίο του *Φαίδρου*: «Ούτω δε κινήσεως μεν αρχή το αυτό αυτό κινούν· τούτο δε ούτε απόλλυσθαι ούτε γίνεσθαι δυνατόν, ή πάντα τε ουρανόν πάσαν τε γένεσιν συμπεσούσαν στήναι, και μήποτε αύθις έχει όθεν κινήθέντα γενήσεται» (245e) δηλώνει τη διαφορά του αισθητού κόσμου από την ιδέα, αλλά και την βαθιά σχέση του κόσμου με την ιδέα, με την αρχή της ζωής, την ψυχή. Την κίνησή του ο κόσμος τη

⁶⁷ Βλ. και Borman K. (2006), σσ. 180-181.

λαβαίνει από την ψυχή, από την αρχή της ζωής που τον κρατάει και δεν σωριάζεται σε ακίνητα ερείπια.⁶⁸

Ωστε η αυτοκινούμενη ενέργεια, η αυτοκινούμενη αρχή είναι αθάνατη. Αυτή είναι η ουσία της ψυχής, ο λόγος της. Όποιο σώμα κινείται από εξωτερική αιτία είναι άψυχο, ενώ όποιο κινείται ένδοθεν είναι έμψυχο. Και αυτή είναι η φύση της ψυχής, ενέργεια αυτοκινούμενη και ενέργεια που κινεί, καθώς μαζί της κινείται και το έμψυχο σώμα (245e).

Ο Πλάτων διακρίνει την ουσία της ψυχής από τη μορφή της. Μετά την επιχειρηματολογία περί της αθανασίας της ψυχής ακολουθεί η περιγραφή της μορφής της ψυχής ή της «ιδέας» της, όπως γράφει ο Πλάτων, δηλαδή η μυθική της παράσταση, καθότι για να περιγραφεί η ψυχή κατά την ουσία της χρειάζεται θεϊκή ερμηνεία. Για να φανεί όμως με τι πράγμα μοιάζει η ψυχή αρκεί η ανθρώπινη περιγραφή, η σύντομη (246a). Έτσι, στον *Φαίδρο* δεν δίνεται η διαλεκτική έννοια της ψυχής, αλλά η μυθική περιγραφή της. Είναι αρκετή αυτή η κατάφαση της αθανασίας για να ακολουθήσει ο μεγάλος μύθος της ψυχής.

Πριν παρουσιαστεί ο μύθος της ψυχής θα πρέπει να σημειωθεί ότι η έννοια της ψυχής αποτελεί ένα από τα θεμέλια της πλατωνικής φιλοσοφίας. Η θεωρία του περί ιδέας συναρτημένη στενά με την έννοια της ψυχής δίνει ένα ευρύ νόημα στην έννοια αυτή. Ψυχή και ιδέα, νους και ίδωμα, είναι στενά συνδεδεμένα. Η έννοια της ψυχής, η έννοια του υποκειμένου, διασαφηνίζονται από τον αντικειμενικό χαρακτήρα της ιδέας. Η αντικειμενική μορφή της ιδέας, που η ψυχή την θεάται με τον νου της, αποτελεί ένα αιώνιο νόημα που κείται απέναντι από τον νου και στο οποίο ο νους έχει πρόσβαση. Η ιδέα είναι αντικειμενική, απολύτως ανεξάρτητη από τους νόες. Ο νους, αν την κοιτάξει, τότε η ψυχή αποκτά ένα νοερό ίδωμά της. Η γνώση της ιδέας από την ψυχή είναι καθαρή και αδιαμεσολάβητη. Και ενώ η ψυχή ως ενέργεια είναι υποκειμενική, με τη γνώση της ιδέας προσλαμβάνει αντικειμενικότητα. Ο προορισμός της ψυχής είναι να μεταλάβει από τον πλούτο της ιδέας, να μελετήσει το βάθος της.

Στον *Φαίδρο*, ψυχή είναι εκείνο που φύσει είδε την αλήθεια, την ουσία. Αυτός είναι ο προορισμός της ψυχής, το «θεάσθαι», δηλαδή η καθαρή γνώση του όντος. Η έννοια της ψυχής, ως υποκειμενικής αρχής της γνώσης, γίνεται

⁶⁸ Πρβ. Demos R., σ.135.

σαφής από τη σχέση της με την αντικειμενική αρχή της γνώσης, την ιδέα. Η σχέση τους είναι άμεση και αδιαμεσολάβητη και δεν υπάρχουν βαθμίδες της ψυχής, δηλαδή στάδια δημιουργίας της. Η ψυχή ως ενέργεια και ως έννοια αποτελεί ένα αδιαίρετο όλο.

Η ψυχή ως άρμα: η μεταφορά του ηνιόχου και των δύο αλόγων

Μετά τα επιχειρήματα που παραθέτει ο Πλάτων για την αθανασία της ψυχής, προχωρεί στην περιγραφή της μορφής της (246a). Παρομοιάζει την ψυχή με μια σύνθετη δύναμη που αποτελείται από ένα ζευγάρι φτερωτά άλογα και από τον ηνίοχο.⁶⁹ Στην ψυχή των θεών τα άλογα και οι ηνίοχοι είναι όλοι καλοί και από καλή γενιά, ενώ στις ψυχές των ανθρώπων αυτό δεν συμβαίνει. Ο αρματηλάτης των ανθρώπων κρατάει με τα χαλινάρια ένα μονάχα ζευγάρι άλογα, κι από τα άλογα αυτά το ένα είναι όμορφο κι ευγενικό και από καλή γενιά, ενώ το άλλο είναι από αντίθετη, οπότε η ηνιόχηση καθίσταται δύσκολη και επίπονη. Ο ηνίοχος συμβολίζει το λογιστικό μέρος της ψυχής, το ένα άλογο συμβολίζει το θυμοειδές και το άλλο το επιθυμητικό.⁷⁰ Σύμφωνα με τον μύθο, η ψυχή διατρέχει όλο τον ουρανό πότε με τη μια και πότε με την άλλη μορφή. Μια ψυχή που είναι τέλεια και φτερωτή περνάει μέσα στον αέρα κι εξουσιάζει τον κόσμο όλο. Όμως, η ψυχή που θα χάσει τα φτερά της πελαγοδρομεί μέχρι που να πιαστεί από κάτι στέρεο. Και παίρνει γήινο σώμα και αυτή τη σύνθεση ψυχής και σώματος την ονόμασαν ζώο και το θεώρησαν θνητό. Για να θεωρήσουμε όμως ένα ον αθάνατο δεν έχουμε τεκμηριωμένους λόγους γι αυτό. Με ασαφή άποψη θεωρούμε τον θεό ως ένα αθάνατο ζώο, που έχει και ψυχή και σώμα, τα οποία όμως είναι συνδεδεμένα για πάντα. Τώρα, η αιτία για την οποία πέφτουν τα φτερά από την ψυχή είναι η εξής: η δύναμη των φτερών τραβάει το βαρύ προς τα πάνω και το ανεβάζει ψηλά προς το μέρος όπου κατοικούν οι θεοί. Η ψυχή μετέχει περισσότερο του θεϊκού στοιχείου παρά του σωματικού. Το θεϊκό στοιχείο είναι όμορφο, σοφό και καλό και με αυτό θρέφεται περισσότερο το φτέρωμα της ψυχής, ενώ με το άσχημο και με το κακό μαραίνεται και αφανίζεται. Ο μεγάλος άρχων στον ουρανό, ο Ζευς, προχωρεί πρώτος οδηγώντας το φτερωτό του άρμα και βάζει τα πάντα σε τάξη και τα φροντίζει. Τον ακολουθεί στρατιά από θεούς και δαίμονες, παρατεταγμένη σε

⁶⁹ Για τη χρήση μύθων από τον Πλάτωνα, βλ. και Guthrie, W. (1988), σσ. 97-98.

⁷⁰ Borman, K. (2006), σ. 191.

ένδεκα τμήματα, καθότι η θεά Εστία παραμένει μόνη στον οίκο των θεών. Οι υπόλοιποι ένδεκα πηγαίνουν μπροστά σαν άρχοντες, σύμφωνα με την τάξη του καθενός.⁷¹ Εκεί λοιπόν, στον ουρανό, υπάρχουν πολλά οράματα και περάσματα που τα περνάει το ευτυχισμένο γένος των θεών και ο καθένας τους φροντίζει ό,τι είναι ταγμένο σ' αυτόν. Κι ακολουθεί όποιος άλλος μπορεί και θέλει. Ο φθόνος βρίσκεται έξω από τη χορεία των θεών. Και όταν πάνε σε συμπόσιο και σε διασκεδάσεις ανεβαίνουν ψηλά μέχρι την άκρη της αψίδας του ουρανού. Σ' αυτό το ανέβασμα τα οχήματα των θεών, ισοζυγισμένα και καλοκυβέρνητα, πηγαίνουν με ευκολία. Τα άλλα, όμως, πηγαίνουν με δυσκολία γιατί το άλογο που είναι κακότροπο ρέπει προς τη γη αν δεν είναι καλά γυμνασμένο από τον ηνίοχο. Εδώ εντοπίζεται ο έσχατος αγώνας της ψυχής. Κι εκείνες τις ψυχές που τις λένε αθάνατες, όταν φθάσουν στην άκρη της αψίδας, περνάνε πέρα και στέκουν πάνω στην κορυφή του ουρανού και τις κινεί η περιφορά και τότε αυτές βλέπουν όσα είναι έξω από τον ουρανό. Σε αυτόν τον τόπο, τον υπερουράνιο, υπάρχει η άχρωμη και άμορφη και ανέγγιχτη ουσία που μπορεί να την δει μόνο ο κυβερνήτης της ψυχής, ο νους. Η διάνοια του θεού και η διάνοια κάθε ψυχής που βλέπει μετά από πολύ χρόνο ξανά το ον, το αγαπάει κι όταν δει τα αληθινά τρέφεται και ευφραίνεται μέχρις ότου η περιφορά να κάνει τον κύκλο της και να έρθει στο ίδιο σημείο. Σε όλη όμως αυτήν την περιφορά βλέπει και την ίδια τη δικαιοσύνη, τη σωφροσύνη, τη γνώση, την αληθινή γνώση, που είναι μέσα σ' εκείνο που αληθινά υπάρχει. Και αφού δει η ψυχή και τα άλλα, τα αληθινά όντα, ξαναβυθίζεται στο μέσα μέρος του ουρανού και γυρίζει στον οίκο της. Τότε ο ηνίοχος βάζει τα άλογα στη φάτνη, τους δίνει αμβροσία και ύστερα τα ποτίζει με νέκταρ. Αυτός είναι ο βίος των θεών. Από τις άλλες όμως ψυχές, όσες ακολουθούν καλά τ' αγνάρια του θεού και του μοιάζουν, και αυτών οι ηνίοχοι κατορθώνουν να κάνουν την περιστροφή μαζί με τον θεό, παρόλο που τα άλογα φέρνουν σύγχυση στις ψυχές αυτές και με κόπο βλέπουν τα όντα. Κάποιες άλλες πότε υψώνονται και πότε βυθίζονται κι άλλα όντα βλέπουν κι άλλα δεν βλέπουν. Άλλες, που τους λείπει η δύναμη, κάνουν την περιφορά αλλά κάτω από τον θόλο του ουρανού και πατάει η μια την άλλη και στον ανταγωνισμό τους ποια να προσπεράσει την άλλη θορυβούν και χύνουν ιδρώτα και πολλές από αυτές από φταιξίμο του ηνίοχου γίνονται

⁷¹ Ο Gottfried M. παραθέτει το χωρίο αυτό ως χαρακτηριστικό δείγμα πλατωνικού χωρίου όπου παρουσιάζεται ο πολυθεϊσμός της εποχής. Gottfried, M., σσ. 93-94.

ανάπηρες και πολλές σπάζουν πολλά φτερά. Και φεύγουν χωρίς να μνηθούν στη θέα του όντος κι όταν πια φύγουν τρέφονται με παραστάσεις. Ο λόγος που πάνε με πολλή σπουδή να δουν πού είναι το πεδίο της αλήθειας, είναι πως από το λιβάδι εκεί πέρα βγαίνει η τροφή που αρμόζει στο καλύτερο μέρος της ψυχής. Και υπάρχει ο νόμος της Αδράστειας, που λέει ότι όποια ψυχή γίνει συνοδός του θεού και δει κάτι από τ' αληθινά, να μείνει ανέγγιχτη από το κακό ως την άλλη περιφορά. Και κάθε φορά που κατορθώνει να το κάνει αυτό, θα μένει άβλαβής. Όταν όμως δεν δει τίποτε γιατί της έλειψε η δύναμη να ακολουθήσει και από κάποια κακοτυχία την καταλάβει η κακία και βαρύνει και από το βάρος ρίξει τα φτερά και πέσει στη γη τότε είναι νόμος η ψυχή αυτή να μη φυτευθεί στην πρώτη γέννησή της σε κανενός θνητού τον σπόρο. Όποια ψυχή είδε τα πιο πολλά να φυτευθεί σε σπέρμα ενός που θα γίνει φιλόσοφος ή φίλος της ομορφιάς ή δουλευτής των Μουσών και του Έρωτος. Η δεύτερη σ' ενός βασιλιά φιλόνομου ή που είναι καλός στον πόλεμο και ικανός να έχει την αρχή. Η τρίτη σε ενός πολιτικού ή οργανωτή ή κανενός που ποθεί να αποκτήσει πολλά. Η τέταρτη σε ενός που του αρέσει ο μόχθος της γυμναστικής, η πέμπτη να κάνει ζωή μαντευτική, στην έκτη να ταιριάζει η ζωή ενός ποιητή, στην έβδομη η ζωή κανενός τεχνίτη ή γεωργού, στην όγδοη η ζωή κανενός σοφιστή ή δημοκόπου, στην ένατη κανενός τυράννου. Και από όλους αυτούς όποιος διάγει δίκαιο βίο έχει καλύτερη μοίρα, ενώ όποιος άδικο, χειρότερη. Γιατί καμία ψυχή δεν επανέρχεται εκεί απ' όπου ήρθε πριν από δέκα χιλιάδες χρόνια, γιατί δεν αποκτά φτερά πριν περάσει τόσος χρόνος. Εξαίρεση αποτελεί μόνο η ψυχή αυτού που φιλοσόφησε χωρίς δόλο ή αυτού που με τη φιλοσοφία αγάπησε τα παιδιά. Αυτών οι ψυχές αποκτούν φτερά σε τρεις χιλιάδες χρόνων κυκλογύρισμα, αν διάλεξαν τρεις συνεχείς φορές αυτή τη ζωή κι έτσι φεύγουν για την πηγή τους στις τρεις χιλιάδες χρόνια. Οι άλλες, όμως, όταν τελειώσουν την πρώτη ζωή δικάζονται και, αφού κριθούν, άλλες πάνε στους τόπους τιμωρίας που είναι κάτω από τη γη, ενώ άλλες, μετά τη δίκη, χάνουν το βάρος τους, υψώνονται σε κάποιο τόπο του ουρανού και ζουν εκεί αντάξια με τη ζωή που έκαναν όταν είχαν μορφή ανθρώπου. Όμως, στα χίλια χρόνια επάνω και οι πρώτες και οι δεύτερες φτάνουν σε κλήρωση και σε εκλογή της δεύτερη ζωής και διαλέγει η κάθε μία όποια ζωή θέλει. Αυτή τη φορά η ανθρώπινη ψυχή μπορεί να καταλήξει και στη ζωή ενός ζώου κι από το ζώο να ξαναπάει σε άνθρωπο όποια ψυχή ήταν κάποτε άνθρωπος. Γιατί η ψυχή που δεν είδε ποτέ

την αλήθεια δεν θα φθάσει σ' αυτή τη μορφή. Γιατί ο άνθρωπος πρέπει να καταλαβαίνει ό,τι λέγεται στη μορφή της έννοιας που προκύπτει από τις πολλές αισθήσεις και συναιρείται με τον λογισμό και γίνεται ένα. Και αυτό είναι η ανάμνηση που έχουμε γι αυτό που είδε κάποτε η ψυχή μας όταν πορεύθηκε μαζί με τον θεό κι όταν σήκωσε τα μάτια της πάνω απ' αυτά που λέμε τώρα πως υπάρχουν και ανυψώθηκε εκεί όπου είναι αληθινή ουσία. Γι αυτό όπως της αξίζει φτερώνεται μονάχα η ψυχή του φιλοσόφου. Γιατί είναι πάντα με όλη τη δύναμη της μνήμης της κοντά σε εκείνα όπου είναι και ο θεός και γι αυτό θα είναι θεός. Όποιος λοιπόν άνθρωπος δουλεύει ορθά με αυτές τις αναμνήσεις και συμμετέχει πάντα τέλεια στις μυσταγωγίες αυτός μόνο γίνεται πραγματικά τέλειος. Κι όταν μένει μακριά απ' τα ανθρώπινα σπουδάγματα και πάει κοντά στο θείο τότε οι πολλοί προσπαθούν να τον νουθετήσουν, σαν να του έχει σαλέψει και δεν βλέπουν πως αυτός είναι γεμάτος από τον θεό. (249d).

Η ανωτέρω περιγραφή αποτελεί το πρώτο μέρος της παλινωδίας, την άρθρωση της ψυχής και την ιστορία της μέσω μιας μυθολογικής μεταφοράς (245c-249d). Στο δεύτερο μέρος αναπτύσσεται ειδικότερα η σημασία του έρωτος (249 d- 257 c), ωστόσο το μέρος αυτό θεωρείται ισότιμο με το πρώτο, διότι περιγράφει μεν τον έρωτα αλλά και συνεχίζει την ιστορία της ψυχής.⁷²

Όσον αφορά το πρώτο μέρος, όπως προαναφέρθηκε, ο Πλάτων ταύτισε την αιώνια ουσία της ψυχής με την κίνηση. Το έμψυχο ον, ως ενότητα, ο Πλάτων το ονόμασε «ζώνον» και τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζεται η ψυχή μέσα στο έμψυχο ο Πλάτων τον παρομοίασε με την εικόνα του άρματος που το σύρουν δύο φτερωτά άλογα, οδηγούμενα από φρόνιμο ηνίοχο, όπως αναφέρθηκε (246 a). Με τον τρόπο αυτό δηλώνεται η δύναμη ενότητάς τους αλλά και η φυγόκεντρη τάση που φανερώνεται με την επιθυμία. Ο Πλάτων θέλει να παραστήσει το σύνολο της προσωπικότητας, δηλαδή τη σύνθεση του κέντρου της νοημοσύνης αφενός, και της βούλησης και της επιθυμίας που αντιπαρατίθενται σε αυτό το κέντρο, αφετέρου, με την εικόνα του φτερωτού συμπλέγματος. Τα στοιχεία που απαρτίζουν την προσωπικότητα είναι παρόντα σε όλη τους την πληρότητα και αποτελούν μία ενότητα πολυδιάστατη, η οποία κυβερνάται από την ενιαία αρχή, από τον ηνίοχο, δηλαδή τον νου.

⁷² Θεοδωρακόπουλος Ι. σ. 206.

Οι αντιθέσεις μεταξύ θεϊκής και ανθρώπινης σφαίρας

Ο Πλάτων διακρίνει τη θεϊκή από την ανθρώπινη σφαίρα με τρεις αντιθέσεις. Η πρώτη είναι η αντίθεση μεταξύ θείας και ανθρώπινης ψυχής. Τόσο τα άλογα όσο και οι ηνίοχοι του άρματος της ψυχής των θεών ανήκουν σε καλή γενιά και είναι άψογα. Η θεϊκή ψυχή αρθρώνεται από την επιθυμία, τον θυμό και τον νου που είναι όλα τους καθαρά και κατατείνουν προς την ιδέα και κινούνται σύμφωνα με τον νόμο της αρμονίας. Αποκλείεται εδώ η φιλονικία μεταξύ των μερών αυτών της ψυχής. Απεναντίας, τα άλογα των ανθρώπινων αρμάτων είναι από μεικτή γενιά δηλαδή είναι καλά και κακά. Εδώ υφίσταται η «ύβρις», καθότι το άλογο που είναι κακό και από κακή γενιά τραβάει το δικό του δρόμο και θέλει να διασπάσει την αρμονία και την ενότητα της ψυχής. Ακόμη υπάρχει και μια άλλη διαφορά. Ο ηνίοχος της ανθρώπινης ψυχής κυβερνάει μόνο δύο άλογα, ενώ ο θείος ηνίοχος κυβερνά περισσότερα ζεύγη (246 b). Ωστε οι ανθρώπινες ψυχές συγκρινόμενες με τις θείες έχουν λιγότερους και κατώτερης ποιότητας ίππους, γεγονός που δυσκολεύει αναγκαστικά την ηνιόχηση.

Η δεύτερη αντίθεση είναι η αντίθεση μεταξύ αθάνατων και θνητών ζώων, δηλαδή μεταξύ αθάνατων έμψυχων όντων και θνητών έμψυχων όντων (246b).⁷³ Η ψυχή κυριεύει εξ ολοκλήρου το άψυχο και του δίνει ζωή. Η ψυχή διατρέχει όλο το γίγνεσθαι και λαβαίνει πολλές μορφές. Όμως, όπως προαναφέρθηκε, όποια ψυχή χάσει τα φτερά της πέφτει με βία προς τα κάτω, πιάνεται από κάποιο στερεό σώμα, εγκαθίσταται μέσα σε αυτό, λαβαίνει γήινο πια σώμα, το οποίο ενώ κινείται με τη δύναμη της ψυχής, νομίζει πως κινεί το ίδιο τον εαυτό του. Αυτή η ενότητα σώματος και ψυχής, το «ζώον», ονομάστηκε θνητό. Γενικά η έννοια του «ζώου» ορίζεται από τον Πλάτωνα με τα στοιχεία ψυχή και σώμα, ενωμένα σε σύμφυτη ενότητα. Αυτή την ενότητα της ζωής την αναφέρει και στα αιώνια όντα. Και στον διάλογο αντιτάσσει στα θνητά τα αθάνατα ζώα, αν και ο Σωκράτης εναντιώνεται σ' αυτό, γιατί, όπως λέει, αυτό γίνεται χωρίς κανένα αποχρώντα λόγο (246 d). Τα αθάνατα ζώα που ενώνουν μέσα τους αιώνια την ψυχή με το σώμα είναι, στον Πλάτωνα, τα ουράνια σώματα. Ο Πλάτων εμφανίζει τα άστρα ως αθάνατα ζώα.

⁷³ Δοϊκος, Π. (2001), σ. 109.

Η τρίτη αντίθεση είναι η αντίθεση μεταξύ φτερωμένης και αφτέρωτης ψυχής. Φτερωμένες ψυχές δεν είναι μόνο οι θεϊκές, αλλά και οι ανθρώπινες πριν έρθουν στο σώμα. Οι ψυχές αυτές ονομάζονται δαίμονες (246 e, 247 b). Ο Πλάτων δεν δίνει περαιτέρω διευκρινίσεις (246 b) επ' αυτού, τον ενδιαφέρει όμως να εξηγήσει γιατί πέφτουν τα φτερά της ψυχής, τον λόγο δηλαδή στον οποίο οφείλεται η πνευματική πτερόρροια της ψυχής. Τα φτερά του πνεύματος έχουν τη δύναμη να ανεβάζουν ψηλά το βάρος και να το κρατούν εκεί όπου κατοικεί το γένος των θεών (246 d). Το σώμα είναι σαν να πετάει όταν η ψυχή έχει φτερά. Αλλά μόνο η ψυχή έχει τη δύναμη να πετάει γιατί μόνο αυτή μεταλαβαίνει από το θείο, με τη γνώση, γιατί το θείο είναι η καλοσύνη, η σοφία, η ομορφιά. Κατά την αρματοδρομία των ψυχών πρώτος πορεύεται ο Ζευς με το φτερωτό του άρμα, διακοσμώντας τα πάντα. Και ύστερα από αυτόν ακολουθεί ολόκληρη στρατιά από θεούς και δαίμονες, συντεταγμένη σε ένδεκα μέρη (246 e). Οι δαίμονες είναι οι ανθρώπινες ψυχές, που ακολουθούν η κάθε μία τον δικό της θεό, αυτόν που είναι σύμφωνος με το χαρακτήρα της. Οι ιδέες, δηλαδή το αγαθόν, το σοφόν, το καλόν, είναι υψηλότερα και από τα αθάνατα ζώα, τους θεούς. Οι θεοί πρέπει να ανέβουν κι αυτοί προς τις ιδέες. Και οι θεοί είναι ενσώματοι. Η ιδέα όμως είναι ασώματη, δηλαδή είναι πέρα από το αισθητό. Οι ένδεκα θεοί πορεύονται πάνω στα ιπποκίνητα άρματα, αλλά η κίνησή τους γίνεται μέσα στο ουράνιο στερέωμα (247 a). Η θεά Εστία, που παραμένει στον οίκο των θεών, συμβολίζει το ήρεμο και ακίνητο κέντρο όλης αυτής της πορείας.

Η περιγραφή που δίνει ο Πλάτων στον μύθο αυτό είναι στενά συνυφασμένη με την τάξη και με την αρμονία του κόσμου, του σύμπαντος. Ο Πλάτων χρησιμοποιεί πυθαγόρειες διδασκαλίες. Ο αριθμός των δώδεκα θεών που τίθεται στον διάλογο μένει πιστός στη λαϊκή παράδοση, η οποία συνήθιζε τους δώδεκα θεούς να τους ενώνει σε μια χορεία λατρείας. Συνάμα, όμως, ο Πλάτων αναμιγνύει τα πυθαγόρεια διδάγματα περί ουρανού και σύμπαντος με τη λαϊκή θρησκεία και με τη δική του θεωρία περί ψυχών-θεών, που είναι τα ουράνια σώματα. Και πλάθει ελεύθερα την εικόνα της αρματοδρομίας των αθάνατων ζώων και των ανθρώπινων ψυχών. Ιδιαίτερη σημασία έχει η διάκριση μεταξύ του χώρου εντός και εκτός του ουρανού. Εντός του ουρανού τοποθετούνται οι θεοί, ενώ εκτός, στον υπερουράνιο τόπο, τοποθετούνται οι ιδέες. Το σχήμα αυτό είναι πρόσφορο στον Πλάτωνα για να παραστήσει την

ιδέα και τον αγώνα της ψυχής να μεταλάβει απ' αυτήν.⁷⁴ Η ιδέα είναι αιώνιο νόημα, που δεν έχει τόπο και χρόνο. Οι ιδέες είναι τα πρότυπα και για το έργο του δημιουργού του κόσμου και για οτιδήποτε δημιουργήσει ο άνθρωπος.. Όσον αφορά τη δυνατότητα λεπτομερούς ερμηνείας της παλινωδίας, θα πρέπει να ληφθεί υπόψη ότι πρόκειται περί μύθου, δηλαδή έργου τέχνης όπου τονίζονται ορισμένα νοήματα με εικόνες. Απόλυτη ερμηνεία των εικόνων αυτών είναι αδύνατη. Θα πρέπει πάντως να σημειωθεί ότι θεός εδώ (246 c, 249 c) δεν είναι ο κατ' εξοχήν θεός του έργου του Πλάτωνος, δηλαδή η ιδέα του αγαθού, αλλά θεοί είναι τα ουράνια σώματα, τα οποία ο Πλάτων θεωρεί έμψυχα.

Όλη η πορεία των φτερωτών αρμάτων δηλώνει την άνοδο της ψυχής προς την πηγή του φωτός της και το τέρμα της πορείας είναι το «θεάσθαι» και το «συνείναι», δηλαδή ταυτόχρονα η θέαση της ιδέας και η γόνιμη επικοινωνία με αυτήν. Είναι η καθαρή ενέργεια της δημιουργίας του πνεύματος, όπου η ψυχή θεάται την ιδέα και ταυτόχρονα δημιουργεί την πνευματική της ζωή, τα έργα του πνεύματός της. Η θέαση της ιδέας από τον νου είναι ο σκοπός της περιφοράς κατά τον διάλογο. Στην εικόνα της αρματοδρομίας οι θεοί πορεύονται εντός του ουρανού και θεώνται τα οράματα και περάσματα και τους ακολουθεί όποια ψυχή ανθρώπινη θέλει και μπορεί, γιατί ο θεός δεν αποκλείει ποτέ κανέναν από αυτήν την θέα. Ο φθόνος δεν έχει καμιά θέση στη χορεία των θεών (247 a). Η αποστροφή αυτή του λόγου αποτελεί και μια διαμαρτυρία εναντίον της λαϊκής άποψης ότι οι θεοί είναι φθονεροί. Το γεγονός ότι ο φθόνος είναι έξω από την χορεία των θεών υποδηλώνει ότι και η ψυχή του ανθρώπου, προκειμένου να κοινωνήσει και να διαδώσει την γνώση της ιδέας και σε άλλους, θα πρέπει να είναι ελεύθερη από φθόνο.

Οι τρεις περιοχές της τοπογραφίας του μύθου

Αλλά πέρα και πάνω από τα οράματα εντός του ουρανού, υπάρχει η καθαρή αλήθεια, η ασώματη ιδέα, προς την οποία κατευθύνεται η έσχατη στροφή του θείου χορού, της αρματοδρομίας των αθανάτων, καθώς και των ανθρώπινων ψυχών που τους ακολουθούν. Όσον αφορά την τοπογραφία του μύθου θα πρέπει να διακρίνουμε τρία πράγματα. Πρώτη περιοχή είναι εντός

⁷⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., σ. 215.

του ουρανού, όπου τα άρματα των ψυχών πορεύονται και βλέπουν τα μακάρια οράματα, δηλαδή η ουράνια περιοχή. Δεύτερη περιοχή είναι το όριο μεταξύ ουράνιας και υπερουράνιας περιοχής, δηλαδή η αψίδα που είναι κάτω από την άκρη του ουράνιου θόλου προς την οποία κατευθύνεται η αρματοδρομία. Και τρίτη περιοχή είναι ο υπερουράνιος τόπος, δηλαδή ό,τι υπάρχει πέρα από το στερέωμα του ουρανού. Και βέβαια ο τόπος αυτός δεν αποτελεί υλικό χώρο αλλά έναν νοητό τόπο. Ο υπερουράνιος τόπος είναι η έδρα των ιδεών. Οι ιδέες είναι αιώνια νοήματα εκτός τόπου και ο νους πρέπει να πετάξει πέρα από κάθε υλικότητα και σωματικότητα για να θεαθεί την ιδέα. Έτσι και τα άρματα των θεών και των ανθρωπίνων ψυχών πρέπει να ξεπεράσουν κάθε σωματικότητα να βγουν από τον ουρανό, να βρεθούν στον υπερουράνιο τόπο. Καθώς όμως πορεύονται τα άρματα προς τα επάνω σε αυτόν τον απότομο ανήφορο, τα μέγιστα των θεών προχωρούν εύκολα, τα άλλα όμως με δυσκολία (247 b). Και όταν φθάσουν τα οχήματα αυτά θεών και ανθρώπων κάτω από την άκρη της αψίδας του ουρανού, οι θεϊκές ψυχές περνάνε πέρα, στέκουν επάνω από το όριο του ουρανού και τις πηγαίνει γύρω η περιφορά και βλέπουν τα όσα είναι πέρα από τον ουρανό (247 b-e). Την ουσία που υπάρχει στον υπερουράνιο τόπο, ο Πλάτων την αναφέρει ως εξής: «Η άχρωμη και άμορφη και ανέγγιχτη ουσία που αληθινά υπάρχει (ουσία όντως ούσα), που είναι θωρητή μονάχα από τον κυβερνήτη της ψυχής, το νου, που την ζητάει το γένος της αληθινής γνώσης, είναι σ' αυτόν εκεί τον τόπο».⁷⁵ Μόνο οι θεϊκές ψυχές έχουν το προνόμιο να βλέπουν ολοκάθαρα τις ιδέες, τα αιώνια οράματα. Και οι ψυχές στέκουν, όταν περάσουν το όριο του ουρανού, διότι είναι μεγάλη η λάμψη των ιδεών ώστε από αυτό το ίδωμα, το σάστισμα, να μένουν ακίνητες. Όστε ακόμα και οι θεοί πρέπει να υψωθούν έως εκεί επάνω, γιατί το όντως ον και το κάλλος βρίσκονται πέρα από τον αισθητό κόσμο. Όπως η ανθρώπινη ψυχή, κατά την εικόνα της παραβολής του σπηλαιίου στην *Πολιτεία*, πρέπει να λυθεί από τα δεσμά της και να εξέλθει στο καθαρό φως, έτσι και οι θεοί, οι ψυχές τους, θα πρέπει να προχωρήσουν πέρα από την ομορφιά των εμπειρικών πραγμάτων και πέρα από το ένυλο κάλλος για να φθάσουν στην αλήθεια και στην ομορφιά της ιδέας. Ο

⁷⁵ Μετάφραση Θεοδοωρακόπουλος Ι., σ. 455. Αναφορικά με τη φράση «ουσία όντως ούσα», ο Γ. Βλαστός έχει παρατηρήσει: «Θα μαντεύαμε βέβαια ότι, σε έναν τόσο ευσυνειδητο τεχνίτη του ύφους, ο φαινομενικός αυτός πλεονασμός – ο οποίος μάλιστα, σε ένα σημείο (*Φαίδρος* 247c), φτάνει μέχρι τον τριπλασιασμό «πράγματι πραγματική πραγματικότητα» - δεν μπορεί να αποτελεί σύμπτωμα ρητορικού πληθωρισμού, αλλά σκοπό έχει να επιτείνει τη σημασία του «πραγματικός»...» (Βλαστός Γ., 2000, σ.81). Βλ. επίσης, Βλαστός Ι., 2000, σ. 101.

νους λοιπόν των θεών τρέφεται με νόηση και καθαρή γνώση. Τη στιγμή της απόλυτης θέας προβάλλει η κατακάθαρη νόηση (247 d). Μόνο στον νου είναι προσιτή η καθαρή ουσία. Καθώς γίνεται η περιφορά των αρμάτων πάνω στην αόρατη κορυφή του ουρανού, ο καθαρός νους βλέπει το αρχέτυπο της δικαιοσύνης, της σωφροσύνης και της αλήθειας και έτσι αποκτά τη γνώση εκείνη που είναι πέρα από τη φθαρτή. Και όταν η ψυχή των θεών δει τα αληθινά όντα και τα προσλάβει, «θεασαμένη και εστιασθείσα» (247 e), τότε επανέρχεται στο εσωτερικό του ουρανού και επιστρέφει στον οίκο της. Συγκεντρώνεται στον εαυτό της μετά από την ενθουσιώδη θέαση, την ευδαιμονία της θέας. Ο νους βάζει τα άλογα στη φάτνη και τους προσφέρει αμβροσία και νέκταρ, δηλαδή προσφέρει στο θυμικό και στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής τη νέα πνευματική τροφή που πήρε. Και έτσι τα δύο αυτά μέρη της ψυχής τρέφονται τώρα και μορφώνονται σύμφωνα με τα μακάρια θεάματα των ιδεών.⁷⁶

Η πορεία της ανθρώπινης ψυχής

Στη συνέχεια (247 e – 248 a) ο μύθος αναφέρεται ειδικά στις ψυχές των ανθρώπων. Όποια ψυχή ακολουθεί καλά τα χνάρια του θεού της και του μοιάζει, εκείνης ο ηνίοχος, την ώρα που όλα τα άρματα είναι συγκεντρωμένα κάτω από το ακρότατο σημείο του ουράνιου θόλου, υψώνει το κεφάλι του προς τον έξω τόπο και παρακολουθεί την περιφορά μαζί με τον θεό της, παρόλο που τα άλογα, δηλαδή το θυμικό και το επιθυμητικό μέρος, του φέρνουν δυσκολίες και με πολύ μόχθο κατορθώνει να δει την ουσία, την ιδέα της δικαιοσύνης, της σωφροσύνης και της γνώσης. Είναι σπάνιες οι ψυχές των ανθρώπων που κατορθώνουν με την καθαρή νόηση να φθάσουν εκεί. Απαιτείται πολύς κόπος για να ανακαλύψει η ανθρώπινη φύση την συγγένειά της με την ιδέα. Και είναι πολλοί που πανηγυρίζουν το μυστήριο του θεού, δηλαδή που οι ψυχές τους ακολουθούν την περιφορά στο υψηλότερο σημείο, αλλά λίγοι γίνονται κοινωνοί της θείας χάρης, δηλαδή που οι ψυχές τους κατορθώνουν να δουν την ιδέα. Κάθε ψυχή έχει συγγένεια με την ιδέα «πάσα ψυχή φύσει τεθέαται τα όντα». Αλλά, ανάλογα με την αντοχή και την ικανότητά τους, άλλες ψυχές παραμένουν περισσότερο και άλλες λιγότερο στον υπερουράνιο τόπο. Άλλες

⁷⁶ Θεοδωρακόπουλος Ι. σ. 222.

βλέπουν περισσότερα κι άλλες λιγότερα. Όλες έχουν τον έρωτα να ανέβουν εκεί ψηλά (248a) και το προσπαθούν, αλλά από αδυναμία δεν μπορούν να ανέβουν εύκολα και συμφύρονται κάτω από τον θόλο του ουρανού και συνωστίζονται και συναγωνίζονται ποια θα περάσει την άλλη, με θόρυβο και ιδρώτα. Σε αυτή την κρίσιμη στιγμή, από ανικανότητα του ηνιόχου πολλές ψυχές γίνονται ανάπηρες και πολλές σπάζουν πολλά φτερά (248 b). Ωστε πόνος και αγώνας συνοδεύουν αυτήν την προσπάθεια να δει ο νους την ιδέα. Και σε αυτόν τον επίπονο δρόμο προς τα επάνω χρειάζεται καθοδήγηση και ακόμα κάτι περισσότερο. Χρειάζεται ένα είδος εξαναγκασμού, όπως στον φυλακισμένο στο σπήλαιο της *Πολιτείας*, ο οποίος λύνεται και «εξαναγκάζεται» να σηκωθεί και να στρέψει το πρόσωπό του προς το φως. Ο ελευθερωτής του τον «αναγκάζει» να κοιτάζει προς το φως. Ο μούμενος πρέπει να αναγκασθεί να ανεβεί. Στον *Φαίδρο* η ηγεσία αυτή, η καθοδήγηση, γίνεται από τον Δία, τον μεγάλο ηγεμόνα που πορεύεται πρώτος. Και μετά από αυτόν ακολουθεί η στρατιά των θεών και των δαιμόνων. Και τα κατά μέρος τάγματα των ψυχών ακολουθούν τον θεό τους το καθένα, ενώ αυτός ηγείται (247 a, 248 a, 253 b). Ωστε η ψυχή δεν ζητάει τη γνώση μόνη της, ούτε βυθίζεται μόνη της στο αντικείμενο του έρωτός της. Όπως ο μούμενος έχει ανάγκη από τις οδηγίες και τη βοήθεια του παιδαγωγού, έτσι και η ψυχή του ανθρώπου έχει ανάγκη από την εξωτερική καθοδήγηση του θεού που ακολουθεί αλλά και από την εσωτερική καθοδήγηση του νου της, του ηνιόχου. Πολλοί νέοι καταστρέφονται, γίνονται ψυχικά και πνευματικά ανάπηροι και τα φτερά της ψυχής τους σπάζουν (248 b). Και τα φτερά της ψυχής θραύονται όχι μόνο από την κακοτροπία ενός αλόγου, του θυμικού ή του επιθυμητικού, αλλά από την ατέλεια και την ανικανότητα του ίδιου του νου. Γίνεται εδώ σαφώς διάκριση μεταξύ καλών και κακών οδηγών, δηλαδή νόων. Την ευθύνη για την πτώση της ψυχής δεν την έχουν μόνο τα κατώτερα μέρη της, τα δύο άλογα, αλλά και η κακή διοίκηση του νου. Οι ψυχές που μένουν κάτω από την ασπίδα του ουρανού, παρά τις προσπάθειες τους και τον κόπο τους, μένουν αμύητες και απέρχονται χωρίς να δουν τα πρότυπα, τις ιδέες των όντων. Όταν γυρίσουν στον οίκο τους και συγκεντρωθούν στον εαυτό τους, δεν έχουν καθαρές έννοιες των όντων, αλλά χρησιμοποιούν απλές παραστάσεις, ατεκμηρίωτες, «τροφή δοξαστή χρώντα» (248 b). Η διάκριση ανάμεσα στο εντός του ουρανού και στο εκτός του ουρανού παραλληλίζεται με τη διάκριση δόξας (δηλαδή αθεμελίωτης παράστασης) και επιστήμης (δηλαδή

καλά θεμελιωμένης γνώσης). Η πλατωνική έννοια «δόξα», δηλαδή η δόκιση, έχει καταρχήν αρνητική έννοια. Το «δοκείν» είναι αντίθετο προς το «νοεΐν», η «δόξα» αντίθετη προς τη γνώση, τον καθαρό λόγο. Η δόκιση είναι η αβέβαια αίσθηση του όντος, ενώ η αλήθεια είναι κατανόηση, κατάληψη της ουσίας. Στον *Φαίδρο* ο Πλάτων γράφει για «τροφήν δοξαστήν» της ψυχής και για ανθρώπινα «δοξάσματα» (274 c). Και αντιπαραβάλλει «την σοφίας δόξαν» προς την «αλήθειαν» (262 c). Η δόξα βρίσκεται ανάμεσα στη γνώση και στην άγνοια, δηλαδή μετέχει κάπως και στα δύο. Η αντίθεση αυτή φωτίζεται περισσότερο υπό το πρίσμα μιας άλλης πλατωνικής διάκρισης, εκείνης μεταξύ ορατών και νοητών αντικειμένων της γνώσης. Ορατά είναι τα σώματα και οι εικόνες. Νοητά είναι οι ιδέες, οι αριθμοί και τα γεωμετρικά σχήματα. Αντίστοιχα με αυτά τα δύο είδη των αντικειμένων είναι και τα δύο είδη της γνώσης, η δόξα και η νόηση. Η δόξα υποδιαιρείται σε αίσθηση ή πίστη και σε εικασία, δηλαδή αθεμελίωτη παράσταση των πραγμάτων, ενώ η νόηση χωρίζεται σε καθαρή νόηση, δηλαδή γνώση των ιδεών χωρίς εικόνες και σε διάνοια που την βοηθάει πάντοτε η εσωτερική εποπτεία.⁷⁷ Η αληθινή παιδεία και τροφή της ψυχής κατορθώνεται με τη νόηση, γιατί το κύριο αίτημα της παιδείας είναι η ισορροπία μεταξύ του άγριου και του ήμερου μέρους της ψυχής. Μέσα στον άνθρωπο υπάρχουν δύο στοιχεία, ένα άγριο και ένα ήμερο, τα άλογα και ο ηνίοχος. Η παιδεία έγκειται στην ημέρωση του πρώτου από το δεύτερο. Ο μόχθος όλος και ο αγώνας, ο συνωστισμός και η βιασύνη των ψυχών κάτω από την αψίδα του ουρανού, γίνεται γιατί όλες οι ψυχές ορέγονται την αλήθεια (248 b).

Η διαβάθμιση των ψυχών ανάλογα με τον βαθμό θέασης της ιδέας

Φύση και πνεύμα χωρίζονται από τον Πλάτωνα, αλλά ποτέ δεν αποσπώνται το ένα από το άλλο. Το φυσικό στοιχείο, δηλαδή ό,τι φύεται και γεννάει, αποτελεί την προϋπόθεση και τη βάση του νοητικού στοιχείου. Οι νόμοι και του ενός και του άλλου είναι κατά βάθος οι ίδιοι. Η Αδράστεια συμβολίζει αυτούς τους νόμους, δηλαδή τη γενική τάξη του κόσμου και κυρίως τη σχέση της ψυχής με τους δύο κόσμους, τον χρονικό και τον άχρονο. Ο νόμος λοιπόν της Αδράστειας είναι ότι όποια ψυχή γίνει συνοδός θεού και δει κάτι

⁷⁷ Θεοδωρακόπουλος Ι. σσ. 226-227.

από τα αληθινά, αυτή να μείνει απείραχτη από το κακό μέχρι την άλλη περιστροφή. Και αν πάντα μπορεί να το κάνει αυτό, πάντα να μένει άβλαπτη (248 c). Η Αδράστεια λοιπόν ορίζει ποια ψυχή θα μείνει έξω από τον χρόνο, δεν θα επανέλθει καθόλου στον χρονικό κόσμο. Αυτή είναι η ψυχή που ακολουθώντας τον θεό θα βλέπει κάτι από τα αληθινά. Όταν μια ψυχή κατά την αρματοδρομία δεν δει τα αιώνια θεάματα λόγω αδυναμίας να ακολουθήσει και καταληφθεί από λήθη και κακία και βαρύνει και πέσει προς τη γη, τότε είναι νόμος η ψυχή αυτή να γίνει άνθρωπος και όχι ζώο. Και είναι νόμος όποια ψυχή είδε τα πιο πολλά να φυτευθεί σε σπέρμα κάποιου που θα γίνει φιλόσοφος ή φίλος της ομορφιάς ή δουλευτής των Μουσών και του Έρωτος (248 d). Η δεύτερη κατά σειράν ψυχή είναι νόμος να φυτευθεί σε σπέρμα κάποιου που θα γίνει φιλόνομος βασιλιάς ή που θα είναι καλός στον πόλεμο ή που θα είναι ικανός να κατέχει την εξουσία. Η τρίτη κατά σειράν ψυχή θα φυτευθεί σε σπέρμα ενός που θα γίνει πολιτικός ή οργανωτής. Η τέταρτη ψυχή θα φυτευθεί σε κάποιον που θα του αρέσει η γυμναστική ή σε κανέναν που θα γίνει γιατρός. Η πέμπτη θα κάμει ζωή μαντευτική ή ιεροτελεστική. Στην έκτη θα αρμόζει ζωή κάποιου ποιητή ή κάποιου άλλου εικαστικού καλλιτέχνη. Η έβδομη θα κάμει τη ζωή κανενός τεχνίτη ή γεωργού, η όγδοη ψυχή εδώ στη ζωή θα γίνει σοφιστής και δημοκόπος. Τέλος η ένατη ψυχή θα γίνει τύραννος (248 d-e). Όστε ο Πλάτων εισάγει έναν πίνακα με διαφορετικά κυρίαρχα χαρακτηριστικά των ανθρώπων, στηριζόμενος στον διαφορετικό βαθμό κατά τον οποίο είδαν οι ψυχές τους τις ιδέες, δηλαδή στην εσωτερική ουσία και μνήμη που κομίζει μαζί της η ψυχή, ως χάρισμά της, καθώς έρχεται σε αυτήν εδώ τη ζωή. Έτσι οι ψυχές διαβαθμίζονται κατά κατιούσα κλίμακα και χωρίζονται σε τρεις κατηγορίες. Στην πρώτη κατηγορία κατατάσσονται εκείνοι που έχουν πραγματικό έρωτα προς την ιδέα. Στη δεύτερη όσοι καταγίνονται με την απλή μίμηση ή με άμεσα αισθητά αντικείμενα, που έχουν την ίδια υλικότητα. Στην τρίτη, τέλος, όσοι παραδίνονται στον βάνουσο εγωισμό τους, δηλαδή οι τύραννοι.⁷⁸ Αυτή η τρίτη κατηγορία δεν έχει καμία άλλη υποδιαίρεση. Οι δύο πρώτες όμως κατηγορίες έχουν η καθεμία τέσσερις υποδιαίρεσεις. Ανάμεσα στις τέσσερες υποδιαίρεσεις της πρώτης κατηγορίας και στις τέσσερις υποδιαίρεσεις της δεύτερης κατηγορίας υπάρχει μια αντιστοιχία, όμοια με την αντιστοιχία που έχει το

⁷⁸ Βλ. και Μιχαηλίδης Κ., σσ. 134-136.

πρότυπο με την απομίμηση, το γενικό με το ειδικό. Οι αντιστοιχίσεις αυτές παρουσιάζονται στον παρακάτω πίνακα:

Κατηγορίες		1 ^η υποδιαίρεση	2 ^η υποδιαίρεση	3 ^η υποδιαίρεση	4 ^η υποδιαίρεση
1 ^η	Οι έχοντες αληθινό έρωτα προς την ιδέα	φιλόσοφος	φιλόνομος βασιλιάς, ικανός στον πόλεμο, ικανός να κατέχει εξουσία	πολιτικός, οργανωτής (υλική πλευρά της πολιτικής)	γυμναστής, γιατρός
2 ^η	Οι ασχολούμενοι με την απλή μίμηση ή με άμεσα αισθητά αντικείμενα	μάντης, ιερούργος	ποιητής, εικαστικός καλλιτέχνης	τεχνίτης, γεωργός	σοφιστής, δημοκόπος
3 ^η	Όσοι παραδίνονται στον βάνανσο εγωισμό τους	τύραννοι			

Συγκεκριμένα, στην πρώτη υποδιαίρεση της πρώτης κατηγορίας βρίσκεται ο φιλόσοφος, δηλαδή ο κατεξοχήν θεωρητικά δημιουργικός άνθρωπος. Σε αυτόν αντιστοιχεί, στην πρώτη υποδιαίρεση της δεύτερης κατηγορίας, ο μάντης, γιατί και ο μάντης συλλαμβάνει το θείο, όχι όμως αυτοδυνάμως αλλά παθητικώς, αθέλητα και ασύνειδα. Στην δεύτερη υποδιαίρεση της πρώτης κατηγορίας βρίσκεται ο φιλόνομος βασιλιάς, ο ικανός στον πόλεμο και ο ικανός να κατέχει εξουσία, δηλαδή τα είδη των άξιων ανθρώπων που διαθέτουν τη δημιουργική δύναμη που έρχεται ύστερα από την ανώτατη, τη φιλοσοφική. Σε αυτούς αντιστοιχεί, στη δεύτερη υποδιαίρεση της δεύτερης κατηγορίας, ο ποιητής και ο εικαστικός καλλιτέχνης, οι οποίοι απλώς μιμούνται το «ποιείν». Στην τρίτη υποδιαίρεση της πρώτης κατηγορίας

βρίσκεται ο πολιτικός και ο οργανωτής, οι άνθρωποι που ασχολούνται με την υλική πλευρά της πολιτικής, καθότι η θεωρητική της πλευρά ανήκει στον φιλόσοφο. Εδώ εννοείται η υλική πλευρά της ζωής, η γενική οικονομία της πολιτείας και η οργάνωση της υλικής ζωής. Σε αυτούς αντιστοιχεί, στην τρίτη υποδιαίρεση της δεύτερης κατηγορίας, ο γεωργός και ο τεχνίτης, δηλαδή γενικά οι άνθρωποι που ζουν με την εργασία των χεριών τους. Στην τέταρτη υποδιαίρεση της πρώτης κατηγορίας βρίσκεται ο γυμναστής και ο γιατρός, δηλαδή αυτοί που φροντίζουν για το καλό του ανθρωπίνου σώματος. Σε αυτούς αντιστοιχεί, στην τέταρτη υποδιαίρεση της δεύτερης κατηγορίας, ο σοφιστής και ο δημοκόπος, δηλαδή οι άνθρωποι που ενώ δείχνουν ότι γυμνάζουν τάχα το πνεύμα, στην πραγματικότητα εξαπατούν τους ανθρώπους και αντί να θεραπεύσουν τα κακά της πολιτείας, απεναντίας τα πληθαίνουν και τα χειροτερεύουν. Τέλος, εντελώς ξεχωριστός από όλους είναι ο τύραννος.

Παρατηρώντας αυτήν την κατιούσα ιεράρχηση, από τον φιλόσοφο μέχρι τον τύραννο, διαπιστώνει κανείς ότι κατά την κάθοδο περιορίζονται και οι δυνατότητες των ανθρώπων. Το κλιμακωτό αυτό σχήμα που εισάγει ο Πλάτων έχει και ως σκοπό του να δείξει ότι όσο κατεβαίνουμε τόσο μειώνεται το πλάτος και το βάθος της ζωής.⁷⁹ Επάνω είναι η τετράπλευρη βάση της ζωής που περιγράφεται με τα τέσσερα επίθετα που παραθέτει ο Πλάτων για τον φιλόσοφο: φιλόσοφος, φιλόκαλος, μουσικός, ερωτικός. Καθώς πηγαίνουμε προς τα κάτω όλο και μειώνεται η σοβαρότητα και σταθερότητα της ζωής, ώσπου φθάνουμε στην αυθαιρεσία του τυραννικού ανθρώπου. Από τον πίνακα λοιπόν αυτόν των ειδών των χαρακτηριστικών των ανθρώπων φαίνεται ότι η ζωή της ενσωματωμένης ψυχής εξαρτάται από το τι είδε η ψυχή κατά την αρματοδρομία εκείνη με τους θεούς. Ή, με άλλα λόγια, φεύγοντας από τη διατύπωση του μύθου, η ζωή της ψυχής εξαρτάται από την παιδεία που θα λάβει και από την ικανότητά της να ανακαλύψει μέσα της την ιδέα.

Η σύνδεση της ψυχής με την ιδέα μέσω της ανάμνησης

Συνεχίζοντας ο Πλάτων τον μύθο του περί ψυχής προσθέτει ότι απ' όλους αυτούς τους ανθρώπους, που τους κατέταξε σε εννέα σειρές, όποιος κάνει ζωή δίκαιη βρίσκει καλύτερη τύχη, ενώ όποιος κάνει ζωή άδικη, βρίσκει

⁷⁹ Θεοδωρακόπουλος, I., σ. 231.

χειρότερη τύχη. Και αυτό διότι η κάθε ψυχή δεν ξαναγυρίζει εκεί από όπου προήλθε πριν περάσουν δέκα χιλιάδες χρόνια, δεν αποκτά φτερά πριν περάσει αυτό το χρονικό διάστημα (248 e). Μόνο η ψυχή του φιλοσόφου, αυτού που φιλοσόφησε δηλαδή χωρίς δόλο ή εκείνου που αγάπησε τα παιδιά με φιλοσοφία, κάνει φτερά και γυρίζει στην πηγή της μέσα σε τρεις χιλιάδες χρόνια. Οι αριθμοί αυτοί, βέβαια, μόνο μεταφορική σημασία έχουν. Τονίζεται με αυτούς η διαφορά μεταξύ των διάφορων βίων των ανθρώπων. Και θα πρέπει να σημειωθεί ότι, κάνοντας ο Πλάτων αυτή τη βαθμιαία διάκριση των εννέα υποκατηγοριών ανθρώπων, δεν απορρίπτει καμία ανθρώπινη ψυχή εξ ολοκλήρου, αφού η ουσία της είναι ότι είδε κάποτε την αλήθεια. Η ψυχή δεν θα γινόταν άνθρωπος αν δεν είχε δει την αλήθεια (249b). Και δεδομένου ότι κάποτε είδε την αλήθεια, έχει τη δυνατότητα να την ξαναδει. Δηλαδή, ο άνθρωπος έχει τη δύναμη να βρει από μέσα του την έννοια των όντων. Το χαρακτηριστικό του ανθρώπου είναι ακριβώς ότι αντιλαμβάνεται ό,τι λέγεται με τη μορφή της έννοιας (249 b). Η έννοια είναι μια λογική ενότητα. Και στο σημείο αυτό κρίσιμο ρόλο παίζει η έννοια της «ανάμνησης». Η ανάμνηση συνδέει την ψυχή με την ιδέα. Στην έννοια της ανάμνησης θεμελιώνει ο Πλάτων την ερωτική μανία. Η διαλεκτική κίνηση της ψυχής, ο καθαρός λόγος, και η ερωτική της κίνηση, ο πόθος της ιδέας, ακολουθούν τον ίδιο δρόμο, δηλαδή την ανάμνηση. Γι αυτό φτερώνεται μόνο η ψυχή του φιλοσόφου. Διότι είναι πάντα με όλη τη δύναμη της μνήμης της κοντά σε εκείνα που είναι και ο θεός (249 c). Ανάμνηση και έρωσ είναι στενά συνδεδεμένα. Όποιος άνθρωπος εργάζεται με αυτές τις αναμνήσεις και προσλαμβάνει πάντα τέλεια τις μυσταγωγίες, αυτός μόνο γίνεται πραγματικά τέλειος.⁸⁰ Και όταν απομακρύνεται από την ανθρώπινη τύρβη και πλησιάζει το θείο, τότε οι πολλοί προσπαθούν βέβαια να τον νουθετήσουν θεωρώντας τον διαταραγμένο, ενώ δεν βλέπουν ότι αυτός μετέχει του θεϊκού στοιχείου (249 c-d).⁸¹ Τη γνώση κατά τον

⁸⁰ Επ' αυτού του σημείου ο Γ. Βλαστός έχει παρατηρήσει: «...αλλά μία ευλάβεια (οσιότης), ριζικά διαφορετικού είδους, έντονη, φλογερή, απόκοσμη, την οποία καλλιεργούσαν οι μυστικιστικές τελετουργίες, βακχικές ή ελευσίνιες, το μόνο είδος θρησκείας που άγγιζε προσωπικά τον Πλάτωνα και τον συγκινούσε βαθιά. Με αυτό το είδος ευλάβειας θεωρεί ανάλογη τη θέαση του Είδους. Σε ένα από τα πιο ονομαστά χωρία του αποκαλεί τη θέαση του Είδους «εορτασμό τέλειων μυστηρίων» ([ο φιλόσοφος] τελέους...τελετάς τελούμενος, τέλεος...γίνεται) (*Φαίδρος* 249c). (Βλαστός I., 2000, σ. 93).

⁸¹ «Στον *Ίωνα* (και στην *Απολογία*) η μανία του ενθουσιασμού θεωρείται ως νοητική διαταραχή, ως εκτροπή από τη λογικότητα.... Ενώ στον *Φαίδρο* ο Πλάτων αναιρεί την εκ μέρους του Σωκράτη γνωσιακή υποβάθμιση του ενθουσιασμού, μπολιάζοντας πάνω του την

Πλάτωνα την λάβαμε πριν γεννηθούμε, όταν γεννηθήκαμε τη λησμονήσαμε. Και αυτή τη γνώση την επανακτούμε με την ανάμνηση και αφορμή γι αυτό μας δίνει η αίσθηση. Ο άνθρωπος πρέπει να καταλαβαίνει ό,τι λέγεται στη μορφή της έννοιας που βγαίνει μέσα από τις πολλές αισθήσεις και συναιρείται με τον λογισμό και γίνεται ένα. Και αυτό είναι η ανάμνηση (249 b-c). Στο σημείο αυτό συνδέεται ο μύθος της ψυχής με τον μύθο του έρωτος, που θα ακολουθήσει. Η έννοια δεν γεννιέται στον νου του ανθρώπου από τις αισθήσεις, αλλά με αφορμή τις αισθήσεις. Έρωτας είναι η ορμή του νου να συλλάβει την έννοια.

Ο αρχικός προορισμός της ψυχής είναι η σχέση της με την ιδέα που είναι η αληθινή ουσία.⁸² Μέσω της ανάμνησης η ψυχή ξαναβρίσκει τον αρχικό της προορισμό. Ο άνθρωπος έχει την ανάμνηση για εκείνα που κάποτε είδε η ψυχή του όταν πορεύθηκε μαζί με τον θεό της και όταν σήκωσε τα μάτια της πάνω στο αληθινό ον και ανυψώθηκε εκεί που είναι η αληθινή ουσία (249 c). Μόλις η ψυχή έρχεται στον υλικό κόσμο χάνει αυτή τη θέα της ιδέας, ωστόσο ακόμα και στη λήθη, αυτή η ψυχή παραμένει μια ενότητα του νου που έχει τη δυνατότητα να επιστρέψει στη γνώση. Ωστε, μέσω της έννοιας της ανάμνησης, ο Πλάτων διατυπώνει μια απάντηση σε ένα βασικό φιλοσοφικό πρόβλημα που αφορά τον εσωτερικό σύνδεσμο του νου με την έννοια, τον αντικειμενικό σύνδεσμο της ψυχής με την ιδέα. Η έννοια της ανάμνησης συνδέεται στενά με τη θεωρία των ιδεών. Με την λήθη χάνεται από την ψυχή η γνώση, αλλά παραμένει στην ψυχή λανθάνουσα κάποια σχέση με τη γνώση. Υπάρχει η δυνατότητα να επανακτηθεί η γνώση έστω κι αν αυτό απαιτεί πολύ κόπο.⁸³

Εδώ ολοκληρώνεται η περιγραφή της ψυχής και ξεκινά το δεύτερο μέρος της παλινωδίας του Σωκράτη, που αναφέρεται στον μύθο του έρωτα.

Ο μεγάλος μύθος του έρωτα (249d-257b)

Ο μύθος του έρωτα διαιρείται σε τρία μέρη. Το πρώτο μέρος (249c-252c) συνδέει με μυθικό τρόπο την ουσία και τη γένεση του έρωτα από πολύ γενική άποψη, συσχετίζει την αισθητή με την νοητή μορφή του κάλλους. Το δεύτερο μέρος (252c-253c) παρουσιάζει την ποικιλότητα έκφραση του έρωτα

Πλατωνική θεωρία της «ανάμνησης» και βρίσκοντας έτσι στη θεϊκή κατοχή *την υψηλότερη βαθμίδα γνώσης όπου μπορεί να φτάσει ο άνθρωπος*, την οποία όμως οι αμύητοι την θεωρούν ως τρέλα (249c-d)», Βλαστός Γ., (1993/2004), σ. 414.

⁸² Βλ. και Gigon, O., 1991, σσ. 268-269.

⁸³ Θεοδωρακόπουλος Ι., σ. 235.

μέσα στους ατομικούς χαρακτήρες. Και το τρίτο μέρος (253c-256e) καταδεικνύει την επίδραση που ασκεί ο έρωτας σε κάθε συγκεκριμένη ανθρώπινη ψυχή.

Πρώτο μέρος (249c-252c) : Συσχετισμός της αισθητής με την νοητή μορφή του κάλλους

Ο Πλάτων ξεχωρίζει τον έρωτα από τα άλλα είδη της μανίας και τον χαρακτηρίζει ως την άριστη, η οποία κυριεύει πρώτα τον εραστή και ύστερα τον αγαπημένο, τον δεύτερο κοινωνό του έρωτα (249e). Γνήσιος εραστής είναι αυτός που αγαπά την ωραιότητα και αυτός διακατέχεται από την κάλλιστη μανία του έρωτα. Γιατί η ψυχή «φύσει τεθέαται τα όντα», είδε την αιώνια ουσία της ιδέας, αλλιώς θα ήταν αδύνατον να λάβει ανθρώπινη μορφή (249e-250a). Οι ψυχές όμως διαφέρουν ως προς τον βαθμό της ευκολίας με την οποία μπορούν να θυμηθούν εκείνο το αρχικό μεγάλο θέαμα της ουσίας. Γιατί κατά την αρματοδρομία, που η κάθε μία ακολουθούσε τον θεό της, δεν κατόρθωσε στον ίδιο βαθμό να κρατήσει τα μάτια της πάνω στα αιώνια αγάλματα των ιδεών. Και εκτός αυτού, όταν έλαβαν μορφή ανθρώπου, κάποιες επηρεάστηκαν από κακές συντροφιές, πήραν τον δρόμο της αδικίας και λησμόνησαν εκείνα τα θεάματα της ουσίας. Και λίγες είναι οι ψυχές που έχουν έντονη την ανάμνηση, δηλαδή τη δύναμη να ανασυνθέσουν τα τμήματα της ενσώματης ομορφιάς με το αρχέτυπο, με την ιδέα του κάλλους και να δουν εσωτερικά με τον νου τους αυτό το κάλλος.⁸⁴ Οι ψυχές αυτές, οι αληθινά ερωτικές, όταν δουν κάποιο γήινο ομοίωμα εκείνης της αρχέτυπης ομορφιάς, μένουν εκστατικές, εκπλήσσονται, χάνουν την αυτοκυριαρχία τους και δεν μπορούν να καταλάβουν και να ερμηνεύσουν το μεγάλο πάθος που τις συγκλονίζει (250a-b).

Παρομοίως με αυτούς τους λίγους, που ανασυνδέουν τα τμήματα της ομορφιάς που βρίσκεται στις υλικές μορφές, υπάρχουν και κάποιοι που με αδύνατα όργανα κατορθώνουν να εισχωρήσουν και να δουν τις εσωτερικές, αόρατες εικόνες, δηλαδή τις ψυχές και την αρετή τους (250b). Δηλαδή, εμμέσως και με επίπονη προσπάθεια κατορθώνουν αυτοί οι λίγοι, οι φιλόσοφοι, να εισδύσουν και να δουν την εσωτερική εικόνα της ψυχής και να διακρίνουν

⁸⁴ Στα χωρία 250a του *Φαίδρου*, καθώς και στο 211b-c του *Συμποσίου*, γίνεται νύξη για τη λειτουργία της αισθητηριακής αντίληψης σύμφωνα με τη θεωρία της ανάμνησης. Βλ. Ανδριόπουλος Δ., σ. 141.

τη σωφροσύνη και τη δικαιοσύνη. Τα «αμυδρά όργανα» είναι η διαλεκτική, η οποία με επίμοχθες σειρές κρίσεων κατορθώνει να φθάσει στην τελική συνόραση, δηλαδή στη σύλληψη της εσωτερικής εικόνας του ανθρώπου, μιας εικόνας που εμπνέει ακόμη πιο σφοδρούς έρωτες από την απλή ομορφιά (350d).

Σε εκείνη την αρματοδρομία της ψυχής, αναφέρει ο Πλάτων, η ομορφιά ήταν θαυμάσια στη θέασή της, μακάριο το όραμά της και ο χορός των ανθρώπων που την έβλεπαν ήταν ευδαίμων. Σε αυτό το κορυφαίο σημείο της εσωτερικής θέας, όπου έφθασε ο νους, «ακολουθούσαμε κι εμείς τον Δία, άλλοι πάλι άλλους θεούς» (250b). Η ψυχή συνειδητοποιεί τον εαυτό της μόνο με τον έρωτα του οικείου της θεού, αυτού που ακολουθούσε κατά την αρματοδρομία. Και η ανώτατη ως προς την αξία ψυχή, η φιλοσοφική, προσβλέπει στον Δία για να διαμορφώσει τον χαρακτήρα της.⁸⁵ Εισάγεται στον διάλογο μια ιεραρχία της ζωής, σύμφωνα με τη σειρά εκείνης της θεϊκής αρματοδρομίας, η οποία αποβαίνει καθοριστική για τους ανθρώπους. Αν δύο φιλοσοφικοί άνθρωποι, δύο φιλοσοφικές ψυχές, αγαπούν η μία την άλλη και μέσω αυτής της αγάπης αντικρίζουν το κάλλος της ιδέας, αυτό συμβαίνει διότι τότε είδε ο Ζευς τις ιδέες, καθώς προχωρούσε αυτός πρώτος και οι δύο άνθρωποι τον ακολουθούσαν. Το γεγονός αυτό έχει ως συνέπεια να πλησιάζει η μία ψυχή την άλλη, καθώς επίσης και οι δύο μαζί να πλησιάζουν προς την ιδέα. Η κίνηση της ψυχής προς την ιδέα δημιουργεί, αλλά και ερμηνεύει, την ερωτική κίνηση της μίας ψυχής προς την άλλη.

Όσοι ακολούθησαν τον Δία έχουν ως πρότυπο του έρωτά τους εκείνη την ιερή πομπή (250b). Στη γη όμως βλέπουν μόνο εικόνες του κάλλους, που τρεμοσβήνουν μέσα στη χρονικότητα, ενώ τότε είχαν μνηθεί σε ακέραια, καθαρά και αιώνια οράματα. Και αντιλαμβάνονται τον βαθύτερο σύνδεσμο που υπάρχει μεταξύ της ιδέας του κάλλους και των αισθητών της μορφών. Αλλά αυτή η σχέση του αισθητού με το νοητό κάλλος θα πρέπει να ερμηνευθεί. Ο Πλάτων ξεχωρίζει την ιδέα του κάλλους από τις άλλες ιδέες (250d). Η όραση είναι η αίσθηση εκείνη, με την οποία ο άνθρωπος αισθάνεται την ομορφιά. Αλλά με την όραση δεν βλέπει τις εσωτερικές αρετές της ψυχής. Η όραση όμως έχει στενή σχέση με το κάλλος, διότι μόνο το κάλλος είναι κατάφωτο και από όλους αγαπητό (250d). Στο σημείο αυτό, η έννοια του φωτός, του υλικού και

⁸⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., *Πλάτωνος Φαίδρος*, σ. 240.

του πνευματικού φωτός, συνδέει τους δύο κόσμους, τον αισθητό και τον νοητό κόσμο. Λάμψη και φως έχει και το υλικό και το νοητό κάλλος. Στον διάλογο *Πολιτεία* αναφέρεται ότι τα είδη του όντος είναι δύο «ορατόν, νοητόν», και ότι το ένα αντιστοιχεί στο άλλο (509d). Το νοητό έχει την ιδέα του αγαθού όπως το ορατό έχει τον ήλιο.

Η ψυχή για να κινηθεί από την υλική ομορφιά προς την άυλη, θα πρέπει ο άνθρωπος αρχικά να έχει σεβασμό προς την αισθητή ομορφιά των σωμάτων και των υλικών μορφών, που αποτελούν την αφετηρία. Αυτό είναι βασικό για τον Πλάτωνα, έτσι ώστε να αποκλείει και να απορρίπτει τον αισθησιακό έρωτα που κινείται μόνο από την απλή ηδονή και να τον θεωρεί «ύβριν» προς το κάλλος. Στο σημείο αυτό καταδικάζεται ο λόγος του Λυσία (250e-251a). Ο λόγος αυτός απογύμνωσε το κάλλος από τον σεβασμό που πρέπει να το συνοδεύει. Σε αντίθεση με τη βάνουση συμπεριφορά του «διεφθαρμένου» απέναντι στο αισθητό κάλλος, κάποιος από εκείνους που κατά την αρματοδρομία των ψυχών είδε πολλά, όταν δει εδώ στη γη κάποιο πρόσωπο ή σώμα θεϊκής ομορφιάς, αισθάνεται «φρίκη», τον κυριεύει δέος (251a). Γιατί αισθάνεται την καταπληκτική συγγένεια της αισθητής ομορφιάς με το προαιώνιο αρχέτυπό της.⁸⁶

Η αισθητή ομορφιά ξυπνά την ανάμνηση κι αυτή με τη σειρά της τονίζει την πρώτη. Και από την άμεση θέα του αισθητού κάλλους που προκαλεί τη φρίκη και το δέος στην ψυχή, ανοίγει ο δρόμος προς την ιδέα. Αυτή η επιστροφή προς την ιδέα εξαρτάται από το ιδανικό περιεχόμενο που έχει η ψυχή, αλλά και από την ορθή μέθοδο προκειμένου να φανερωθεί αυτός ο θησαυρός της ψυχής. Όμως, αυτός που δύναται να νιώσει κατάπληξη από το μυστήριο της ομορφιάς, κυριεύεται επίσης και από τους φόβους που συγκλόνισαν κάποτε την ψυχή του κατά την αρματοδρομία (251a). Και σε αντίθεση με τον «διεφθαρμένο», που αναφέρθηκε πριν, ο ικανός, που αναφέρεται ως «αρτιτελής» δείχνει σεβασμό προς το αισθητό κάλλος σαν να πρόκειται για θεό (251a). Έτσι, από την αγοραία μεταχείριση του κάλλους, όπως παρουσιάστηκε στον λόγο του Λυσία, φτάνουμε στην ιερότητα του όμορφου προσώπου ή σώματος. Και από την ψυχρότητα και τον υπολογισμό του μη εραστή, φτάνουμε στη σφοδρότητα της μανίας του εραστή, ο οποίος θα

⁸⁶ Θεοδωρακόπουλος Ι. *Πλάτωνος Φαίδρος*, σ. 245.

έφτανε ακόμα και στο σημείο να προσφέρει θυσίες στον αγαπημένο, σαν να ήταν άγαλμα και θεός (251a). Και ενώ μέχρι τώρα αναφέρονταν ως συγκεκριμένα παραδείγματα ομορφιάς το «θεοειδές πρόσωπον» και η του «σώματος ιδέα», τώρα με τη λέξη «τοις παιδικούς», η αναφορά γίνεται στους εφήβους. Ο Πλάτων παραλαμβάνει τον λόγο περί έρωτος προς τα «παιδικά» με μία συνήθη έννοια, όπως στον λόγο του Λυσία, και τον εξιδανικεύει, τον αποκαθαίρει και τον αναβιβάζει στον υπερουράνιο τόπο. Και όταν, λοιπόν, βλέπει ο γνήσιος εραστής την πολύ ωραία μορφή, τον καταλαμβάνει η θεία φρίκη και το δέος και τότε το σώμα του κυριεύεται από ιδρώτα και από ζέστη ασυνήθιστη (251b). Τα βιώματά του τώρα είναι αντίστοιχα με αυτά που είχε κατά την αρματοδρομία. Βλέποντας τον έφηβο με τη θεϊκή ομορφιά, ο γνήσιος εραστής τον σέβεται σαν θεό. Και επαναλαμβάνεται η ιερή φρίκη που κυρίεψε την ψυχή του, όταν είδε κατά την αρματοδρομία τις ιδέες. Η αισθητή ομορφιά του γέννησε την ανάμνηση της νοητής ομορφιάς. Αισθητή και νοητή ομορφιά ενώνονται. Ο εραστής δέχεται τώρα την «απορροή» της ομορφιάς μέσα απ' τα μάτια του και η ψυχή του ζεσταίνεται (251b). Αυτή η φωτεινή εισροή της ομορφιάς εντός του, ποτίζει το φυτό των φτερών και της ψυχής. Η ψυχή θερμαίνεται τόσο πολύ, ώστε λιώνει η παλαιά της σκληράδα που εμπόδιζε τα φτερά να φυτρώσουν. Και τότε επανακτά τα φτερά της, που αντικαθιστούν αυτά που είχε χάσει όταν έπεσε στη γη και ενώθηκε με το σώμα. Ξαναγίνεται όπως ήταν άλλοτε, φτερωτή. Τη στιγμή λοιπόν που η ψυχή έχει στραμμένα τα μάτια της στην ομορφιά του εφήβου, μέρη της ομορφιάς έρχονται και ρέουν μέσα της. Τα μέρη αυτά ο Πλάτων τα ονομάζει «ίμερο» (πόθο). Τι συμβαίνει, όμως, όταν η ψυχή δεν βλέπει το αγαπημένο, το θεόμορφο πρόσωπο; Όταν η ψυχή χωριστεί από «το του παιδός κάλλος» αρχίζει να ξεραίνεται (251d). Τα ανοίγματα των πόρων, απ' όπου φυτρώνουν τα φτερά της, κλείνουν και εμποδίζουν τη βλάστηση των φτερών. Τώρα όμως η ψυχή, είναι μεν χωρισμένη από το κάλλος, όμως το έχει δει, έχει μέσα της τον ίμερο και την βασανίζει ο οίστρος, αισθάνεται πόνο. Επιπλέον, έχει μνήμη γι αυτό το κάλλος κι αυτό τη γεμίζει χαρά. Το παράξενο αυτό αντιθετικό βίωμα, η εναλλαγή πόνου και χαράς, την φέρνει σε απορία και η μανία της μεγαλώνει. Μόνο όταν ένας νέος πόθος, «ίμερος», εισέλθει μέσα της, λυτρώνεται από τον πόνο και τον οίστρο. Η παρουσία της ομορφιάς την αναπαύει, την γιατρεύει απ' τους πόνους. Κι αυτό το πάθος οι άνθρωποι το ονομάζουν έρωτα.

Δεύτερο μέρος (252c-253c): η ποικιλότητα έκφραση του έρωτα στους ατομικούς χαρακτήρες

Στο δεύτερο μέρος ειδικεύεται ακόμα περισσότερο ο λόγος του Πλάτωνος. Εισάγεται μια ιεράρχηση των ανθρώπων, όπου την πρώτη θέση κατέχουν οι οπαδοί του Δία. Αν κάποιος απ' αυτούς κυριευθεί από το πάθος του έρωτα, έχει τη δύναμη να κρατήσει περισσότερο το βάρος της ψυχής, καθώς με τα φτερά της ανεβαίνει προς τα πάνω. Στην κατηγορία αυτή ο Πλάτων κατατάσσει τις εξαιρετες φύσεις. Δεύτερη στην ιεραρχία είναι η ομάδα των οπαδών του Άρεως. Αν κάποιος απ' αυτούς κυριευθεί από τον έρωτα και νομίσει πως αδικείται, έχει την τάση για φόνους κι είναι έτοιμος να θυσιάσει τον εαυτό του και τον αγαπημένο. Στη συνέχεια, στην ιεραρχία ακολουθούν οι άλλοι θεοί και οι οπαδοί τους. Παρόμοια πορεία με την αρματοδρομία, γίνεται και στη γη, μέσα στον αισθητό κόσμο. Ο χαρακτήρας των ανθρώπων επηρεάζεται από την ακολουθία του θεού που ακολουθεί έκαστος. Και ο κάθε ένας διαλέγει τον έρωτά του σύμφωνα με τον χαρακτήρα του. Στήνει στον αγαπημένο του άγαλμα σαν να ήταν θεός και τον στολίζει για να τον τιμήσει και να τον γιορτάσει (252d). Το άγαλμα αυτό είναι της ψυχής, είναι το δημιούργημα που πραγματοποιεί ο γνήσιος εραστής μέσα στην ψυχή του αγαπημένου, τον οποίο ανέλαβε να διαπαιδαγωγήσει με τον έρωτά του. Οι κορυφαίοι από τους γνήσιους εραστές είναι οι οπαδοί του Δία. Αυτοί ζητούν η ψυχή εκείνου που αγαπούν να συγγενεύει με τον Δία, δηλαδή να είναι «φιλόσοφος και ηγεμονικός την φύσιν» (252e). Και όταν ψάχνουν μέσα τους για να ανακαλύψουν τη φύση του δικού τους θεού, το πετυχαίνουν και με την ανάμνηση γεμίζουν την ψυχή τους με τον θεό και παίρνουν απ' αυτόν τρόπους και τέχνες. Και νομίζουν πως για όλα αυτά που παίρνουν αιτία είναι ο αγαπημένος τους και γι αυτό τον αγαπούν περισσότερο (253a). Κι αν ο εραστής ανήκει στην ακολουθία του Δία, τότε αυτόν τον πνευματικό πλούτο, που αντλεί από τον θεό του τον Δία, τον δίνει στην ψυχή του αγαπημένου και τον κάνει να μοιάζει περισσότερο με τον θεό του. Αυτός λοιπόν ο έρωτας, ο αληθινός, είναι έρωτας παιδαγωγικός, μορφωτικός. Αυτός ο παιδαγωγικός έρωτας είναι αδιανόητος χωρίς το μεταφυσικό «επέκεινα», χωρίς την υπερβατική λαμπρότητα της ιδέας, χωρίς τον θεό που ακολουθούν ο παιδευών και ο

παιδευόμενος.⁸⁷ Η παιδεία, κατά τον Πλάτωνα, είναι η μόρφωση του αγαπημένου σύμφωνα με την εικόνα του θεού, τον οποίο ακολούθησαν κάποτε και οι δύο, και ο εραστής και ο αγαπημένος. Αλλά δεν ανεβαίνει πνευματικά μόνο ο παιδαγωγούμενος, αλλά και ο παιδαγωγός, γιατί αναγκάζεται να κρατά εστιασμένο το εσωτερικό του βλέμμα στον θεό. Κατά τον Πλάτωνα, οι αληθινοί παιδαγωγοί και φιλόσοφοι βαδίζουν πνευματικά σύμφωνα με τον θεό τους. Αφού πρώτα ανακαλύψουν μέσα τους τη συγγένεια με τον θεό τους, τον ακολουθούν και ζητούν και ο αγαπημένος τους να έχει την ίδια φύση. Συνεπώς, η παιδεία αυτή δεν εξαρτάται από τις ιδιαίτερες προτιμήσεις του παιδαγωγού, ούτε ακολουθεί κάποιο ξένο δόγμα, αλλά ρυθμίζεται από τον θεό που βρίσκεται μέσα και στον παιδαγωγό και στον παιδαγωγούμενο. Από τον θεό που κάποτε ακολούθησαν κατά την αρματοδρομία των ψυχών.

Η κατά Πλάτωνα παιδεία, δηλαδή, έχει ως μέτρο της όχι τον άνθρωπο, αλλά τον θεό, δηλαδή την αιώνια και σταθερή ιδέα (253b). Η συνάφεια ανάμεσα στον εραστή και τον αγαπημένο δεν είναι υποκειμενική, αλλά είναι η αντικειμενική συνάφεια της ιδέας. Το μέτρο αυτό τους δεσμεύει και τους δύο και τους υπερβαίνει. Όταν λοιπόν ο γνήσιος εραστής συναντήσει κάποια φύση όμοιά του, τότε βαδίζει και ο ίδιος με το παράδειγμα του θεού που ανακάλυψε μέσα του, κι εκείνον που συνάντησε και αγαπά προσπαθεί να τον πείσει και να τον μορφώσει και να τον οδηγήσει με όση δύναμη έχει προς την τέχνη και τη μορφή, προς την εικόνα του θεού (253c). Σε αντίθεση με τον μη εραστή που εξύμνησε ο Λυσίας στην αρχή του διαλόγου, τον βάνουσο εραστή που ήθελε να κλέψει τον ομορφιά του εφήβου, ο γνήσιος εραστής θέλει να πείσει, να μορφώσει και να οδηγήσει τον έφηβο με όλες του τις δυνάμεις, προς την τέχνη και τη μορφή του θεού. Και ενώ την ηδονή τη συνοδεύει ο φθόνος και η κακοβουλία προς τον αγαπημένο, την παιδεία την κατευθύνει ο πόθος να εξομοιωθεί ο έφηβος προς το θείο. Αλλά ο αγαπημένος πρέπει να κερδηθεί από τον εραστή και αυτός είναι ο σκληρότερος αγώνας του πνευματικού ανθρώπου, να κερδίσει μια καινούρια ψυχή και να την στρέψει προς την εικόνα του θεού της. Ο αγώνας αυτός περιγράφεται στο επόμενο μέρος του μύθου του έρωτα.

⁸⁷ Θεοδωρακόπουλος Ι., σ. 253.

Τρίτο μέρος (253c-256e): ο αγώνας για να κερδηθεί η ψυχή του εφήβου. Η επίδραση που ασκεί ο έρωτας στην ανθρώπινη ψυχή.

Η σύνθετη εικόνα της ψυχής ως άρματος με δύο ετερογενή άλογα και με τον ηνίοχο, υποδηλώνει τη σχέση της με το σώμα. Από τα δύο άλογα που σύρουν αυτό το άρμα, το ένα είναι καλό, και αντιπροσωπεύει τον θυμό, ενώ το άλλο δεν είναι καλό, και αντιπροσωπεύει την επιθυμία.⁸⁸ Ο ηνίοχος δεξιά του έχει το καλό άλογο, που βρίσκεται στην καλύτερη θέση, γιατί με το δεξί του χέρι ο ηνίοχος το κρατάει καλύτερα. Εκτός από τα εξωτερικά του γνωρίσματα, που φανερώνουν την ευγενική καταγωγή του, το άλογο αυτό είναι φιλότιμο, φρόνιμο, αισθάνεται αιδώ, είναι φίλος της αληθινής γνώμης («αληθινής δόξης εταίρος»), δεν χρειάζεται μαστίγιο και χαλινάρι του είναι μόνο η διαταγή και ο λόγος (253e). Το καλό άλογο, που αντιπροσωπεύει τον «θυμό», υπακούει στον λόγο και στον νου, που είναι ο κυβερνήτης του. Το άλλο όμως άλογο, που βρίσκεται αριστερά του ηνιόχου, έχει μια θέση από την οποία είναι δύσκολο να ηνιοχηθεί και είναι κακοσχηματισμένο, η καταγωγή του είναι μικτή, έχει άσχημα εξωτερικά χαρακτηριστικά, που φανερώνουν τους κακούς του τρόπους και την εσωτερική του ασχήμια και είναι φίλος της ακολασίας και της αλαζονείας («εταίρος ύβρεως και αλαζονείας» (253e). Ο ηνίοχος χρησιμοποιεί το μαστίγιο και τα σπιρούνια του στο άλογο αυτό. Αυτές τις δύο διαφορετικές δυνάμεις πρέπει να δαμάσει ο ηνίοχος για να επιτύχει την αρμονία και τη δικαιοσύνη της ψυχής, που είναι ο αντικειμενικός σκοπός του έρωτα. Δηλαδή να επιφέρει την ευδαιμονία της προσωπικότητας. Όταν ο ηνίοχος δει τα μάτια της αγάπης και ζεσταθεί η ψυχή του όλη, όταν η ομορφιά μέσω των ματιών του φτάσει στο εσωτερικό της ψυχής του και της προκαλέσει οίστρο και πόθο, τότε αρχίζει μέσα του η πάλη. Το υπάκουο άλογο συγκρατείται από την αιδημοσύνη του. Το κακό, όμως άλογο, δεν συγκρατείται ούτε από τα σπιρούνια ούτε από το μαστίγιο του ηνιόχου. Με ορμή και σφοδρότητα κάνει άλματα και βασανίζει και το άλλο άλογο και τον ηνίοχο. Τους τραβά να πλησιάσουν τον αγαπημένο και να θυμηθούν τη σαγήνη της ηδονής (254a). Έτσι διαδραματίζεται μια πάλη μέσα στην προσωπικότητα. Και αυτή η πάλη είναι ο έρωτας, η πάλη ανάμεσα στον ηνίοχο, που ακολουθείται από το καλό άλογο, τον θυμό, και στο κακό άλογο. Μια πάλη ανάμεσα σε δύο αντιθετικές δυνάμεις για την εξουσία της ψυχής. Απ' τη μια μεριά η δύναμη που θεάται το κάλλος και εμπνέεται απ'

⁸⁸ Θεοδωρακόπουλος Ι., σ. 260.

αυτό και έχει την ανάμνηση του αιωνίου κάλλους και από την άλλη η δύναμη που δεν έχει μνήμη, και που με απληστία και αλαζονεία πηγαίνει ορμητικά προς την ηδονή. Αυτά τα τρία στοιχεία, η αισθησιακή ορμή που εισβάλλει αλόγιστα στην ψυχή του εραστή, το ευλαβικό δέος που αντιτάσσει το καλόγνωμο άλογο και η καθαρή θέα της ομορφιάς του αγαπημένου από τον ηνίοχο, συνιστούν την τριαδική δύναμη της προσωπικότητας που πλησιάζει ερωτικά τον έφηβο με τη φιλοσοφική και την ηγεμονική φύση.⁸⁹ Αυτές οι τρεις δυνάμεις αντιπαλεύουν. Ο λόγος και θυμός να μεν έλκονται από την επιθυμία, όμως αντιτίθενται σθεναρά. Όταν και οι τρεις δυνάμεις βρεθούν μπροστά στην αστραφτερή ομορφιά του προσώπου του αγαπημένου, τότε ούτε ο θυμός, ούτε η επιθυμία μπορούν να δουν βαθύτερα. Όμως, ο ηνίοχος μπορεί να δει βαθύτερα, ξυπνά μέσα του η ανάμνηση και βλέπει το αρχέτυπο που είδε κατά την αρματοδρομία, το βλέπει να στέκεται μαζί με τη σωφροσύνη σε ιερό βάθρο. Η ομορφιά συντροφεύεται από τη σωφροσύνη (254c). Με αυτήν την εικόνα ο Πλάτων παριστάνει την αιώνια ηρεμία και ακινησία του κάλλους.

Και μόλις η ψυχή αντικρίσει τη φύση του κάλλους, τρομάζει και με δέος κλίνει προς τα πίσω (254b). Με μια έσχατη προσπάθεια ο ηνίοχος, ο νους τραβάει τα ηνία προς τα πίσω με μεγάλη δύναμη, ώστε και τα δύο άλογα κάμπτονται και σταματούν. Ο μεν θυμός γυρίζει αυτοβούλως, η δε επιθυμία, δηλαδή το κακότερο άλογο, γυρίζει πίσω παρά τη θέλησή του, με εξαναγκασμό. Ο νους αποτραβιέται μαζί με τις άλλες δύο δυνάμεις της ψυχής. Ο θυμός ακολουθεί με αιδώ και με θάμβος που προκλήθηκαν από την λάμψη του κάλλους. Η επιθυμία, όμως, που αποχωρεί από ανάγκη, μόλις της περάσει ο πόνος από το χαλινάρι παίρνει ανάσα και αρχίζει να μαλώνει με οργή και τον ηνίοχο και το καλό άλογο, γιατί δείλιασαν και λιποτάκτησαν, δεν τήρησαν τη συμφωνία και δεν πήγαν προς τον αγαπημένο για να γευτούν την ηδονή. Η πάλη ξαναρχίζει τώρα, γιατί το κακό άλογο πιέζει πάλι το καλό και τον ηνίοχο να ξαναπλησιάσουν τον αγαπημένο. Ο ηνίοχος και το καλό άλογο αντιστέκονται και το παρακαλούν να το αναβάλλουν για άλλη φορά.

Η πάλη όμως αυτή της ψυχής δεν σταματά. Η επιθυμία πιέζει τις άλλες δύο δυνάμεις και τις αναγκάζει να ξαναπλησιάσουν τον αγαπημένο (254d). Και η προηγούμενη σκηνή επαναλαμβάνεται με μεγαλύτερη σφοδρότητα (354c-e).

⁸⁹ Θεοδωρακόπουλος Ι., σσ. 262-263.

Εδώ έχουμε την κορύφωση της πάλης αυτής της ψυχής, της πάλης του ηνιόχου με το κακό άλογο, του λογικού με το επιθυμητικό. Η ενότητα της προσωπικότητας δεν είναι στατική και δεν διαθέτει πλήρη ομοιογένεια και συνάφεια. Συντίθεται από πολλές διαστάσεις και αντινομίες, είναι μια ενότητα δυναμική.

Ο μύθος του έρωτα παριστάνει τη διαλεκτική πάλη του πάθους και της υψηλής νοημοσύνης, της γυμνής επιθυμίας και του ένθεου νου, δηλαδή των αντιθετικών δυνάμεων της ψυχής. Η έλξη προς τον αγαπημένο, όπως τον επιθυμεί το κακότροπο άλογο και η αντίθετη στάση του ηνιόχου, επαναλαμβάνονται πολλές φορές, μέχρι που στο τέλος νικά ο ηνιόχος. Και όταν το κακό άλογο ηττηθεί έτσι πολλές φορές, ταπεινωθεί και πάψει να έχει αναίδεια, τότε πλέον ακολουθεί τη νοημοσύνη του ηνιόχου (254e). Τόσο μεγάλη είναι τώρα η μεταστροφή του επιθυμητικού, ώστε καθώς το κακότροπο άλογο βλέπει τον ωραίο έφηβο, χάνεται από το δέος που το κυριεύει (254e). Και τελικά, μετά από όλη αυτή την ταραχώδη πάλη της, η ψυχή του εραστή κατορθώνει, ενιαία και συγκεντρωμένη, να ακολουθεί τον αγαπημένο με αιδώ και φόβο. Και από εδώ και στο εξής αρχίζει η αληθινή λατρεία του αγαπημένου. Ο ωραίος έφηβος στέκεται τώρα ενώπιον του εραστή, δηλαδή του αληθινού φίλου, ως ίσος με θεό (255a). Τώρα ο εραστής δεν είναι κάποιος που είναι δυνατόν να εξαπατήσει τον ωραίο έφηβο, αλλά κάποιος που είναι κυριευμένος από το πάθος του έρωτα. Αλλά τώρα αλλάζει και η ψυχή του αγαπημένου, λόγω του ότι συγγενεύει εκ φύσεως με τον εραστή. Δεν αισθάνεται πλέον τον έρωτα ως ντροπή. Η συναναστροφή μαζί του, ως ένα καλό οδηγό, τον πείθει ότι η σχέση αυτή τον διαπαιδαγωγεί, ανακαλύπτει και αναπτύσσει την προσωπικότητά του. Και καθώς αυτή η συναναστροφή βαθαίνει και ο αγαπημένος διαπιστώνει το ήθος και την καλοπιστία του εραστή, νιώθει κι αυτός τώρα την έκπληξη που είχε νιώσει πριν ο εραστής (255b). Αυτή η φιλία του τώρα, του φαίνεται υψηλότερη από κάθε άλλη φιλία και από κάθε αγαθό του. Σε αυτή τη φάση ανοίγουν οι ψυχές και των δύο σε όλο τους το βάθος και εμφανίζονται λόγοι με φρόνηση και αγάλματα αρετής. Από την ψυχή του εφήβου κυλά ένα ορμητικό ρεύμα, που ο Ζευς όταν αγαπούσε τον Γανυμήδη, το ονόμασε ίμερο, ένα ρεύμα που έρχεται και χύνεται μέσα στην ψυχή του εραστή. Η ψυχή αυτή πλημμυρίζει και ο ίμερος εξέρχεται και ξαναγυρίζει στην ψυχή του αγαπημένου. Ξαναπερνά από τα μάτια του, απ’

όπου πέρασε για να πάει στην ψυχή του εραστή, γυρίζοντας τώρα πίσω, στην ψυχή του αγαπημένου, η οποία πλέον αρχίζει να αποκτά φτερά, όπως συνέβη πριν με την ψυχή του εραστή. Η ψυχή του αγαπημένου φτερώνεται και γεμίζει έρωτα για τον εραστή. Όμως δεν ξέρει ποιον αγαπά, η ψυχή του εκπλήσσεται και απορεί (255d). Γιατί ο αγαπημένος βλέπει μεν τον εαυτό του μέσα στον εραστή, σαν μέσα σε καθρέφτη, αλλά το γεγονός αυτό του είναι ακατανόητο. Και ενώ πριν ο αγαπημένος ήταν η αφορμή για να ανακαλύψει ο εραστής την καταγωγή της ψυχής του και να νιώσει την ανάμνηση της ιδέας, τώρα είναι ο εραστής που γίνεται η αφορμή για να ανακαλύψει ο αγαπημένος τον εαυτό του. Έτσι φτάνουν και οι δύο σε αντίστοιχες ψυχικές καταστάσεις κι όπως ο ερωτικός πόνος του εραστή πέρασε με την παρουσία του αγαπημένου, τώρα γίνεται το αντίστροφο. Συνυπάρχουν, τώρα, έρωτας και αντέρωτας.

Ο αγαπημένος θέλει πολύ να έχει τον εραστή πάντα κοντά του. Και η ίδια αναταραχή και σύγκρουση που έγινε ανάμεσα στον ηνίοχο και στο καλό άλογο, από τη μία, και στο κακό άλογο, από την άλλη, στην ψυχή του εραστή, η ίδια γίνεται τώρα στην ψυχή του αγαπημένου. Γίνεται, όμως, κάπως ασθενέστερα, γιατί ο έφηβος δεν έχει ακόμα αναπτύξει όλη τη δύναμη της ψυχής του (255e).

Το κάλλος των σωμάτων αποτελεί απλό αναβαθμό για την ψυχή, γιατί δεν μπορούν οι ψυχές να σταματήσουν εδώ – κάτι τέτοιο θα συνέβαινε μόνο αν επικρατούσαν τα κακότεροπα άλογα. Αλλά τα δύο καλόγνωμα άλογα μαζί με τους ηνιόχους τους εναντιώνονται πάλι στην αμοιβαία έλξη των δύο άλλων αλόγων με αιδώ και φρόνηση (256a).⁹⁰ Αυτά τα δύο γνωρίσματα του νου και

⁹⁰ Στο σημείο αυτό, αξίζει να σημειωθούν τα ακόλουθα, όσον αφορά τη διαμάχη με επίμαχο θέμα το εάν η έννοια «πλατωνικός έρωτας», που δημιουργήθηκε μεταγενέστερα, για να συνοψίσει τη φιλοσοφική πρόταση του Πλάτωνος ως προς τον έρωτα, και που σημαίνει πλήρη απουσία σωματικής ερωτικής συνεύρεσης, είναι ορθή. Όπως προαναφέρθηκε (υποσ. 38) κατά τον Ι. Συκουτρή κάτι τέτοιο δεν ισχύει (Συκουτρή Ι. σ. 103). Ο Ι. Γουδέλης την υπερασπίζεται (Γουδέλης Ι. σ. 88). Στο 256a του Φαίδρου, γίνεται σαφές ότι στο φιλοσοφικό σχήμα που προτείνει ο Πλάτων, η σωματική ερωτική ένωση εραστή και αγαπημένου αποφεύγεται εφόσον υπερिσχύσει ο λόγος του ηνιόχου και του καλόγνωμου αλόγου και ο έρωτας γίνει φιλοσοφικός. 256a: «Όταν λοιπόν κοιμούνται μαζί, το ακόλαστο άλογο του εραστή έχει τι να πει στον ηνίοχο και ζητάει, έναντι των πολλών πόνων, να έχει μια μικρή απόλαυση. Και του αγαπημένου το ακόλαστο άλογο δεν έχει τίποτε να πει, μα γεμάτο λαγνεία και σάστισμα αγκαλιάζει τον εραστή και τον φιλάει, σαν να χαϊδεύει έναν πολύ καλόγνωμο φίλο. Κι όταν είναι κάτω ο ένας δίπλα στον άλλον, ίσως γίνει και δεν αρνηθεί από μέρους του να χαρισθεί στον εραστή, αν αυτός τον παρακαλούσε. Μα το ομόζυγο άλογο μαζί με τον ηνίοχο αντιστέκονται πάλι με αιδωσύνη και φρονιμάδα. Αν λοιπόν νικήσουν τα καλύτερα μέρη της ψυχής...». Όμως, όπως φαίνεται στη συνέχεια, ο φιλοσοφικός έρωτας δέχεται, κατά τον Πλάτωνα, διαβαθμίσεις. Αυτή η απόλυτη έλλειψη σωματικής ερωτικής συνεύρεσης φαίνεται να αφορά την κορωνίδα του φιλοσοφικού

του θυμού συνιστούν τον φιλοσοφικό έρωτα. Ο έρωτας μορφώνει τον άνθρωπο και η ανώτατη έκφρασή του, ο φιλοσοφικός έρωτας, του δίνει το ανώτατο είδος της μόρφωσης, εκείνο που δημιουργείται και αναπτύσσεται με αφετηρία την ανάμνηση της ιδέας. Ο φιλοσοφικός έρωτας, λοιπόν, είναι ένθεη νοημοσύνη και αιδώς, φως και δέος που προέρχονται από τη θέαση του κάλλους.

Αν λοιπόν κυριαρχήσουν τα καλύτερα μέρη της ψυχής σε αυτόν τον αγώνα που γίνεται στις ψυχές των δύο ερωτευμένων, δηλαδή οι ηνίοχοι, και αν κατορθώσουν να οδηγήσουν τον εραστή και τον αγαπημένο σε τακτική ζωή και στη φιλοσοφία, τότε όλη η ζωή τους χαρακτηρίζεται από ευδαιμονία. Αυτό συμβαίνει διότι έγιναν κύριοι του εαυτού τους και ισορρόπησαν την προσωπικότητά τους (256b). Δηλαδή κατόρθωσαν να υποδουλώσουν το κακότροπο μέρος της ψυχής, το κακότροπο άλογο, την αγένεια και την ύβριν, και ταυτοχρόνως κατόρθωσαν να ελευθερώσουν το μέρος της ψυχής που γεννά την αρετή, δηλαδή έφεραν σε ισορροπία το θυμό με τη νόηση, το βουλευτικό με το διανοητικό στοιχείο. Αυτή η αποκατάσταση, η συγκρότηση της προσωπικότητας ταυτίζεται με την εσωτερική και συντονισμένη ελευθερία. Η ελευθερία, επομένως, προσδιορίζεται από έναν εσωτερικό αγώνα και δεν είναι δεδομένη, έτοιμη και πλήρης από την αρχή. Κερδίζεται με τον εσωτερικό αγώνα που περιγράφεται από τον μύθο του έρωτα. Κάθε άνθρωπος είδε κάποτε την αλήθεια, ελεύθερος όμως άνθρωπος είναι αυτός που κατορθώνει τώρα, σε αυτόν τον κόσμο να επιτύχει την ανάμνησή της και να δει πάλι το αρχέτυπό της.

Ο εραστής και ο αγαπημένος, όταν φτάσουν στο τέλος της ζωής τους, έχοντας επιτύχει τον φιλοσοφικό έρωτα, είναι σαν να νίκησαν σε έναν αγώνα πάλης στο ολυμπιακό άθλημα της πάλης. Για να στεφθεί νικητής κάποιος στο αγώνισμα αυτό, πρέπει να νικήσει τρεις φορές. Υπολείπονται, λοιπόν, ακόμα δύο, δηλαδή δύο ακόμα φορές πρέπει να νικήσουν για να ελευθερωθούν απόλυτα και να ξαναγυρίσουν στην πηγή τους. Όπως αναφέρθηκε στον μύθο της ψυχής, που προηγήθηκε, οι ψυχές αυτών που φιλοσόφησαν χωρίς δόλο ή αγάπησαν τα παιδιά με φιλοσοφία, αυτές κάνουν τέλεια φτερά στο τρίτο χιλιόχρονο κυκλογύρισμα, αν επιλέξουν τρεις συνεχείς και συναπτές φορές αυτή τη ζωή, τη φιλοσοφική και έτσι ξαναγυρίζουν στην πηγή τους σε τρεις

έρωτα, την απόλυτη επιτυχία του, κατά την οποία ο άνθρωπος κατατάσσεται στους φιλοσόφους. Από τη δεύτερη βαθμίδα και κάτω φαίνεται να μην ισχύει (256c).

χιλιάδες χρόνια (249a). Αυτοί λοιπόν οι τρεις κύκλοι με τις τρεις όμοιες ζωές είναι τα τρία αληθινά ολυμπιακά αγωνίσματα. Αν όμως ο εραστής και ο αγαπημένος κάνουν ζωή αφιλοσόφητη και κοινή, τότε η φιλία τους δεν γίνεται εσωτερική και ευδαιμονική. Έμειναν στην κοινή έννοια της παιδευαστίας με αποτέλεσμα να μην έχουν φτερωθεί οι ψυχές τους. Φτάνοντας λοιπόν στο τέλος του μύθου περί έρωτος, βλέπουμε να συνδυάζονται, όπως έγινε και στο τέλος του μύθου περί ψυχής, οι βαθμοί καθαρότητας που πέτυχε μια ερωτική σχέση, με τη μελλοντική μοίρα της ψυχής. Στην πρώτη βαθμίδα βρίσκονται και εδώ οι φιλόσοφοι, γιατί έχουν κατορθώσει τη νίκη των καλύτερων μερών της ψυχής. Στη δεύτερη θέση έρχονται οι απλώς φιλότιμοι. Σε αυτούς επικρατεί το ευγενικό άλογο μαζί με τον ηνίοχο, αλλά όχι σταθερά, γιατί κάποτε τα κακότροπα άλογα βρίσκουν τις ψυχές τους αφρούρητες και τότε επικρατούν αυτά. Αλλά και αυτοί οι φίλοι θα γίνουν φτερωτοί, λόγω του έρωτά τους, όταν έρθει ο καιρός (256e). Βλέπουμε λοιπόν εδώ μια διαβάθμιση στην επίτευξη του φιλοσοφικού έρωτα.

Κλείνοντας ο Σωκράτης τον λόγο του για τον μύθο του έρωτα, το δεύτερο δηλαδή μέρος της παλινωδίας του, απευθύνεται, όπως και στην αρχή, στον «καλόν παίδα», στον όμορφο έφηβο, παραινετικά. Η φιλία του εραστή θα του χαρίσει τα θεϊκά δώρα που προαναφέρθηκαν, ενώ, απεναντίας, στη σχέση με τον μη-εραστή, μια σχέση που στηρίζεται αποκλειστικά στην ηδονή, η οικειότητα του μη εραστή, αναμειγμένη με τη φρονιμάδα των θνητών θα του δώσει πράγματα θνητά και φειδωλά. Θα σπείρει στην ψυχή του την ανελευθερία, αυτήν που το πλήθος παινεύει σαν αρετή και θα κάνει την ψυχή του να κυλιέται ανόητη εννιά χιλιάδες χρόνια γύρω και κάτω από τη γη (256e). Η αληθινή ένθεη φρόνηση, δηλαδή η ισορροπία του νου με τις άλλες δυνάμεις της ψυχής υπάρχει μόνο μέσα στον φιλοσοφικό έρωτα. Η θνητή φρονιμάδα στη σχέση του με τον μη-εραστή δεν εμπνέεται από κανένα ιδανικό, αλλά προέρχεται από αισθησιακά κίνητρα. Εδώ επικρατεί ο υπολογισμός για την εξωτερική ωφέλεια και ζημία, ένας υπολογισμός που λαμβάνει υπόψη του τη γνώμη του πλήθους και τηρεί τα προσχήματα προς τα έξω, ενώ προς τα μέσα καταστρέφει την ψυχή του αγαπημένου και κρατάει με φθόνο σε απόσταση από αυτόν το κάθε τι που θα του αποκάλυπτε την ανάξια οικειότητα του μη εραστή.

Έτσι, ο όμορφος έφηβος βλέπεται εσωτερικά, στην ψυχή του εμφυτεύεται ανελεύθερο φρόνημα και καταστρέφεται η πνευματικότητά του.⁹¹

Η παλινωδία του Σωκράτη κλείνει με μια προσευχή προς τον Έρωτα. Ο ίδιος χαρακτηρίζει την παλινωδία του «καλλίστη και αρίστη» (257a) και αυτό μπορεί να θεωρηθεί ως μια έμμεση ομολογία του Πλάτωνος ότι θεωρεί το έργο του αυτό ως την κορύφωση της τέχνης του.

⁹¹ Θεοδωρακόπουλος Ι., σ.275.

3. ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΑΓΑΘΟ ΣΤΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΦΑΙΔΡΟ. ΣΥΓΚΡΙΣΗ ΚΑΙ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στο *Συμπόσιον*, στις απόψεις της Διοτίμας που μεταφέρει ο Σωκράτης, αντικείμενο του έρωτα είναι το *κάλλος* και το ταυτόσημό του *αγαθόν*. Το *καλόν* και το *αγαθόν* ταυτίζονται σε διάφορα σημεία αυτού του λόγου. Ο έρωτας είναι επιθυμία να κάνει κτήμα ο άνθρωπος το ωραίο και το αγαθό και να το κατέχει για πάντα. Ο έρωτας, επίσης, είναι ο «τόκος εν των καλώ και κατά το σώμα και κατά την ψυχήν». Η ψυχή ακολουθεί μια ανοδική πορεία και, μέσω του έρωτα, οδηγείται στο ανώτατο σημείο της ομορφιάς και της γνώσης, στην υπέρτατη ιδέα του καλού και αγαθού. Η ανοδική αυτή πορεία της ψυχής αποτελείται από πέντε αναβαθμούς προς τη γνώση. Ο πρώτος αναβαθμός είναι η ερωτική προσήλωση προς ένα ωραίο πρόσωπο, ο δεύτερος αναβαθμός είναι η ανάμνηση της ιδέας του κάλλους, την οποία επιτυγχάνει ο άνθρωπος εννοώντας ως κοινό χαρακτηριστικό πολλών ωραίων προσώπων την κατοχή του κάλλους. Την ιδέα του κάλλους κάποτε η ψυχή την είχε δει, αλλά με την έλευση στη γήινη ζωή, η ιδέα αυτή είχε λησμονηθεί. Ο τρίτος αναβαθμός είναι οι αξίες του πολιτισμού, τα επιτηδεύματα, τα οποία ο άνθρωπος δημιουργεί και θαυμάζει εμπνεόμενος από το ψυχικό κάλλος. Με τον τρόπο αυτό η ψυχή αντικρίζει την ωραιότητα σε μεγαλύτερο βάθος και εύρος εκδηλώσεων. Ο τέταρτος αναβαθμός είναι οι αξίες της νόησης, δηλαδή οι επιστήμες. Τώρα ο άνθρωπος βρίσκεται στο έδαφος της καθαρής σκέψης. Ο πέμπτος και τελικός αναβαθμός είναι η θέαση της υπέρτατης ιδέας, η οποία δεν γίνεται βαθμιαία και μεθοδικά όπως όλα τα τμήματα της προηγούμενης ανοδικής πορείας, αλλά «εξαίφνης», ως μία ξαφνική έλλαμψη που αποκαλύπτεται στα μάτια της ψυχής. Η ψυχή φθάνει σε μια κατάσταση θέασης του ωραίου, του καλού και αγαθού, ως απολύτου, ως της υπέρτατης ιδέας και αποκτά την ολοκληρωμένη γνώση.

Στον *Φαίδρο*, στο πρώτο μέρος της παλινωδίας του Σωκράτους, δηλαδή στην διατύπωση του μύθου της ψυχής, η ψυχή περιγράφεται ως αθάνατη, αγέννητη, δηλαδή χωρίς αρχή και ως αυτοκινούμενη. Γνωρίσματά της είναι η ζωή και η κίνηση. Προορισμός της είναι το «θεάσθαι» και μέσω αυτού έχει μια άμεση και αδιαμεσολάβητη προσέγγιση στη γνώση. Από αυτή την άποψη

αποτελεί την υποκειμενική αρχή της γνώσης - ενώ αντικειμενική αρχή της γνώσης είναι η ίδια η ιδέα. Τέλος, η ψυχή είναι αδιαβάθμητη, δηλαδή είναι ενιαία και δεν υπάρχουν στάδια δημιουργίας της. Ως ενέργεια και ως έννοια αποτελεί ένα αδιαίρετο όλο. Και στη μυθολογική μεταφορά της, η ψυχή παρομοιάζεται με μια σύνθετη δύναμη που αποτελείται από ένα ζευγάρι φτερωτά άλογα και τον ηνίοχο. Ο ηνίοχος συμβολίζει το λογιστικό μέρος της ψυχής, το δεξιό άλογο, που είναι καλόγνωμο, το θυμοειδές και το αριστερό άλογο, που είναι κακότροπο, το επιθυμητικό μέρος της ψυχής. Στην επίπονη και ταραχώδη ανοδική πορεία του άρματος της ψυχής προς την άκρη της αφίδας του ουρανού, είναι δυνατόν κάποιες ψυχές να κατορθώσουν να φτάσουν στην άκρη της αφίδας, να περάσουν πέρα και να σταθούν πάνω στην κορυφή του ουρανού και να δουν τον υπερουράνιο τόπο, όπου υπάρχει η υπέρτατη ιδέα που μπορεί να δει μόνο ο κυβερνήτης της ψυχής, ο νους. Να δουν το υπέρτατο καλό και αγαθό, να δουν τη δικαιοσύνη, τη σωφροσύνη, την αληθινή γνώση. Και ανάλογα με τη δύναμη που η κάθε ψυχή είχε και κατέβαλε σε αυτή την ανοδική πορεία και ανάλογα με τα επιτεύγματά της, τον βαθμό δηλαδή στον οποίο είδε κάτι από τα αληθινά, φυτεύεται αργότερα σε σώματα διαφορετικών ανθρώπων. Έτσι, ανάλογα με τον βαθμό θέασης της ιδέας, διαβαθμίζονται και οι ψυχές. Και σύμφωνα με τον νόμο της Αδράστειας, η οποία συμβολίζει τη γενική τάξη του κόσμου και κυρίως τη σχέση της ψυχής με τους δύο κόσμους, τον χρονικό και τον άχρονο, όποια ψυχή είδε τα πιο πολλά θα φυτευτεί σε σπέρμα κάποιου που θα γίνει φιλόσοφος ή φίλος της ομορφιάς ή δουλευτής των Μουσών και του Έρωτος. Η δεύτερη κατά σειράν ψυχή σε κάποιον που θα γίνει φιλόνομος βασιλιάς ή που θα είναι καλός στον πόλεμο ή που θα είναι ικανός να κατέχει την εξουσία. Η τρίτη κατά σειράν ψυχή σε έναν που θα γίνει πολιτικός ή οργανωτής. Η τέταρτη ψυχή σε κάποιον που θα του αρέσει η γυμναστική ή σε κάποιον που θα γίνει γιατρός. Η πέμπτη θα κάνει ζωή μαντευτική ή ιεροτελεστική. Στην έκτη θα αρμόζει ζωή κάποιου ποιητή ή κάποιου άλλου εικαστικού καλλιτέχνη. Η έβδομη θα κάνει τη ζωή κανενός τεχνίτη ή γεωργού, η όγδοη ψυχή εδώ στη ζωή θα γίνει σοφιστής και δημοκόπος. Τέλος η ένατη ψυχή θα γίνει τύραννος. Ωστε ο Πλάτων εισάγει έναν πίνακα με διαφορετικά κυρίαρχα χαρακτηριστικά των ανθρώπων, στηριζόμενος στον διαφορετικό βαθμό κατά τον οποίο είδαν οι ψυχές τους τις ιδέες, δηλαδή στην εσωτερική ουσία και μνήμη που κομίζει μαζί της η ψυχή, ως χάρισμά της, καθώς έρχεται

σε αυτήν εδώ τη ζωή. Έτσι οι ψυχές διαβαθμίζονται κατά κατιούσα κλίμακα και χωρίζονται σε τρεις κατηγορίες. Στην πρώτη κατηγορία κατατάσσονται εκείνοι που έχουν πραγματικό έρωτα προς την ιδέα, προς το καλό και αγαθό. Στη δεύτερη όσοι καταγίνονται με την απλή μίμηση ή με άμεσα αισθητά αντικείμενα, που έχουν την ίδια υλικότητα. Στην τρίτη, τέλος, όσοι παραδίνονται στο βάνουσο εγωισμό τους, δηλαδή οι τύραννοι.

Καμία ψυχή δεν απορρίπτεται εξ ολοκλήρου, διότι η ουσία της είναι ότι είδε κάποτε την αλήθεια, διαφορετικά δεν θα γινόταν άνθρωπος. Και έχοντας δει την αλήθεια, έχει τη δυνατότητα να την ξαναδεί. Δηλαδή, ο άνθρωπος έχει τη δύναμη να βρει από μέσα του την έννοια των όντων. Το χαρακτηριστικό του ανθρώπου είναι ακριβώς ότι αντιλαμβάνεται ό,τι λέγεται με τη μορφή της έννοιας, δηλαδή μιας λογικής ενότητας. Και ο συνδετικός κρίκος της ψυχής με την ιδέα είναι η έννοια της ανάμνησης, στην οποία θεμελιώνει ο Πλάτων την ερωτική μανία. Η διαλεκτική κίνηση της ψυχής, ο καθαρός λόγος, και η ερωτική της κίνηση, ο πόθος της ιδέας, ακολουθούν τον ίδιο δρόμο, δηλαδή την ανάμνηση. Ανάμνηση και έρωτας είναι στενά συνδεδεμένα. Τη γνώση την λάβαμε πριν γεννηθούμε, όταν γεννηθήκαμε τη λησμονήσαμε. Την επανακτούμε με την ανάμνηση και αφορμή γι αυτό μας δίνει η αίσθηση. Ο άνθρωπος πρέπει να καταλαβαίνει ό,τι λέγεται στη μορφή της έννοιας που βγαίνει μέσα από τις πολλές αισθήσεις και συναιρείται με τον λογισμό και γίνεται ένα. Και αυτό είναι η ανάμνηση. Στο σημείο αυτό συνδέεται ο μύθος της ψυχής με τον μύθο του έρωτα. Η έννοια δεν γεννιέται στον νου του ανθρώπου από τις αισθήσεις, αλλά με αφορμή τις αισθήσεις. Έρωτας είναι η ορμή του νου να συλλάβει την έννοια.

Στο δεύτερο μέρος της παλινωδίας του Σωκράτους, στον *Φαίδρο*, δηλαδή στον μεγάλο μύθο του έρωτα, εκφράζεται η διαλεκτική πάλη του πάθους και της υψηλής νοημοσύνης, της γυμνής επιθυμίας και του ένθεου νου, δηλαδή των αντιθετικών δυνάμεων της ψυχής. Αν κυριαρχήσουν τα καλύτερα μέρη της ψυχής σε αυτόν τον αγώνα που γίνεται στις ψυχές των δύο ερωτευμένων, δηλαδή οι ηνίοχοι, και αν κατορθώσουν να οδηγήσουν τον εραστή και τον αγαπημένο σε τακτική ζωή και στη φιλοσοφία, τότε όλη η ζωή τους χαρακτηρίζεται από ευδαιμονία. Στο τέλος του μύθου περί έρωτα, η περιγραφή του οποίου γίνεται με παραλληλισμούς με τον μύθο της ψυχής που προηγήθηκε, συνδυάζονται, όπως έγινε και στο τέλος του μύθου περί ψυχής, οι

βαθμοί καθαρότητας που πέτυχε μια ερωτική σχέση, με τη μελλοντική μοίρα της ψυχής. Στην πρώτη βαθμίδα βρίσκονται και εδώ οι φιλόσοφοι, γιατί έχουν κατορθώσει τη νίκη των καλύτερων μερών της ψυχής. Στη δεύτερη θέση έρχονται οι απλώς φιλότιμοι. Και σημειώνεται μια διαβάθμιση στην επίτευξη του φιλοσοφικού έρωτα.

Οι μεγάλοι μύθοι του *Συμποσίου* και του *Φαίδρου*, απaráμιλλα δείγματα της λογοτεχνικής δεινότητας του Πλάτωνος, στόχο έχουν να αναδείξουν την αισθητική του αιωνίου κάλλους και του ταυτόσημού του Αγαθού.⁹² Εστιάζουν τη διερεύνησή τους στην ατομική ψυχή, στη βελτίωση και στην ολοκλήρωση του εαυτού.⁹³ Η θέση που εκφράζεται είναι ότι το αιώνιο και άναρχο θείο κάλλος δεν υπάρχει έγκλειστο και μονωμένο στην μακαριότητά του, αλλά είναι δυνατόν να εμπνεύσει και να διαφωτίσει κάθε δραστηριότητα στον κόσμο, εν προκειμένω τις δραστηριότητες των ψυχών. Η θεωρία της ιδέας, όπως εκφράζεται στους δύο αυτούς διαλόγους, αποσαφηνίζει την έννοια της ψυχής κατά τον Πλάτωνα. Ιδιαίτερα στον *Φαίδρο*, ο Πλάτων αντλεί από παλαιά σύμβολα, ορφικά, πυθαγόρεια και ολυμπιακά, για να εκφράσει παραστατικά το βίωμα της ψυχής και του έρωτα.⁹⁴

Η θεωρία του Πλάτωνος περί ψυχής, όπως διατυπώνεται στους δύο αυτούς διαλόγους μπορεί να συνοψισθεί ως εξής: η κάθε ψυχή, ευρισκόμενη σε επαφή με τον χώρο των αισθήσεων, αποβλέπει να επιστρέψει στην αφετηριακή πρωταρχή της. Η προοπτική αυτή έχει τη μορφή της πνευματικής αναζήτησης, ως γέννηση και ως τόκος στο *Συμπόσιο*, ενώ στον *Φαίδρο* συνδέεται με τη θέαση της ιδέας. Και στις δύο περιπτώσεις η πορεία επιστροφής της ψυχής στις πρωταρχές της εμφανίζεται ταραχώδης και βασανιστική. Αλλά όσο αρνητικές συνδηλώσεις κι αν υπάρχουν και στους δύο διαλόγους εναντίον των αισθήσεων, η ψυχή, αφού πρώτα διατρέξει το κάλλος των σωμάτων, είναι σε θέση να κατορθώσει να υψωθεί προς το κάλλος της ιδέας.⁹⁵ Για να πραγματοποιηθεί αυτό θα πρέπει σε πρώτο στάδιο να αντιληφθεί ότι η ομορφιά όλων των σωμάτων είναι κατ' ουσίαν μία. Σε δεύτερο στάδιο να οδηγηθεί από την ιδέα της σωματικής ομορφιάς στην ενοποιημένη φύση των ψυχών. Σε ένα τρίτο στάδιο η ψυχή θα πρέπει να οδηγηθεί στο κάλλος των ανθρώπινων

⁹² Θεοδωρακόπουλος Ι., σ. 171.

⁹³ Frede, D., §4.1

⁹⁴ Θεοδωρακόπουλος Ι., σ. 201.

⁹⁵ Θεοδωρακόπουλος Ι., σ. 272.

«επιτηδευμάτων» και από εκεί στο κάλλος των επιστημών. Και να κατορθώσει να φτάσει τελικά στο ανώτατο στάδιο, στη θέαση της ιδέας του καλού και αγαθού.

Η διαδικασία αυτή, κατά την οποία η ψυχή βαδίζει προς την απαρχή της, αποτελείται από διάφορες δοκιμασίες που αποβλέπουν στη διαπαιδαγώγησή της.⁹⁶ Για να επιτευχθεί, όμως, αυτή η διαπαιδαγώγηση, απαιτείται η ενεργός και κατάλληλη συμμετοχή του παιδαγωγού, ο οποίος θα πρέπει να διαθέτει φύση συγγενική με τον διαπαιδαγωγούμενο. Στο *Συμπόσιο* παιδαγωγός των ψυχών εννοείται ο φιλόσοφος, εκείνος δηλαδή που έχει κατορθώσει την τέλεια πτέρωση της ψυχής του. Στον *Φαίδρο*, στην ιδανική περίπτωση που ο αγαπημένος ανήκει στους οπαδούς του Δία, σ' αυτούς πρέπει να ανήκει και ο εραστής.

Η θεωρία περί ψυχής του Πλάτωνος, όπως εκφράζεται στους δύο αυτούς διαλόγους, περιγράφει την ψυχή όσον αφορά τον γνωσιολογικό, τον οντολογικό και τον ηθικό προορισμό της και τον αξιακό της προσανατολισμό. Η ψυχή κατέρχεται στον κόσμο των αισθήσεων, περιπλανάται και δοκιμάζεται, αλλά αυτή της η περιπέτεια δεν είναι μόνιμη, ούτε οι ενδεχόμενες αποτυχίες της, διότι λόγω της θεϊκής της φύσης έχει την τάση και τη δύναμη να υπερβεί αυτή την επαφή της με τον κόσμο των αισθήσεων. Η υπέρβαση αυτή μπορεί να συντελεστεί όταν έχει γίνει η κατάλληλη προετοιμασία και αποτελεί μια επιστροφή στην αρχική κατάστασή της.

Όσον αφορά τη θεωρία περί έρωτος, ως στοιχείου πρωταγωνιστικού και καθοριστικού για την πορεία της ψυχής προς την ιδέα και προς την απαρχή της, στο *Συμπόσιο* ο έρωτας αποκαλείται δαίμων και από οντολογική άποψη βρίσκεται μεταξύ θεών και ανθρώπων. Ο ρόλος του είναι να μεσολαβεί μεταξύ αυτών και να αποβλέπει στην αναγωγή των κατώτερων όντων προς την ευδαιμονία, στην προσέγγισή τους σε ανώτερες υποστάσεις. Από γνωσιολογική άποψη, ο έρωτας, ευρισκόμενος σε αυτή την ενδιάμεση κατάσταση, μετέχει και της σοφίας των θεών και της αμαθείας των ανθρώπων. Και χαρακτηρίζεται ως φιλοσοφικός, διότι μπορεί να υπερβεί την αμάθεια και να οδηγηθεί προς τη σοφία. Η ανθρώπινη ψυχή, συμμετέχοντας στην ερωτική διαδικασία, είναι δυνατόν μέσω του φιλοσοφικού έρωτα να υπερβεί την άγνοιά της και να

⁹⁶ Θεοδωρακόπουλος Ι., σ. 224.

προσεγγίσει τη θεϊκή σοφία, να οδηγηθεί δηλαδή σε ευδαίμονα βίο πλησιάζοντας το θείο.

Από ηθική άποψη, ο φιλοσοφικός έρωτας, σύμφωνα με το πρόταγμα του Πλάτωνος, αποτελεί μια μυητική διαδικασία που μπορούν και να την επιλέξουν και να την φέρουν σε πέρας άνθρωποι με ευγενή ψυχικά στοιχεία, ψυχές δηλαδή που είναι σε θέση να ανακαλέσουν τη λαμπρή εικόνα του κάλλους της ιδέας. Με τη διαδικασία αυτή αποφεύγουν μισματικές επιλογές και αναβιβάζονται ηθικά. Κινούνται προς την ιδέα, προς το αιώνιο Αγαθό και, στην ιδανική περίπτωση, το φθάνουν. Υπάρχει όμως μια διαβάθμιση στον φιλοσοφικό έρωτα. Ψυχές που επιχειρούν αυτήν την πορεία αλλά αστοχούν και πάλι συνεχίζουν την προσπάθειά τους, δεν ανήκουν στους φιλοσόφους, μπορούν όμως να φέρουν σε πέρας την προσπάθεια με μικρότερη επιτυχία.

Από αισθητική άποψη, ο έρωτας κατεξοχήν αποβλέπει στην ομορφιά, στην ομορφιά των σωμάτων και των προσώπων και απ' εκεί στην ομορφιά της υπέρτατης ιδέας, στο Αγαθό. Σε κάθε στάδιο της κλιμακούμενης αυτής ανοδικής πορείας, το κοινό στοιχείο είναι η ομορφιά. Ωραία πρόσωπα, ωραία σώματα, ιδέα της ομορφιάς, ωραίες πράξεις, ωραίες γνώσεις, υπέρτατη ιδέα της ομορφιάς, γνώση του απόλυτου Κάλλους, του Αγαθού. Η ομορφιά στην Πλατωνική φιλοσοφία ταυτίζεται με το Αγαθό και συνεπώς η ηθική συγκλίνει με την αισθητική και στην ιδανική περίπτωση ταυτίζονται.

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ανδριόπουλος, Δ. Ζ., (1995), *Αρχαία Ελληνική Γνωσιοθεωρία, συμβολή στη διερεύνηση του προβλήματος: αντίληψη και γνώση*, Βιβλιοπωλείο της «Εστίας».

Βλαστός, Γ., (1993/2004), *Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, Βιβλιοπωλείο της «Εστίας».

Βλαστός, Γ., (2000), *Πλατωνικές μελέτες*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Borman K., (2006), *Πλάτων*, Ινστιτούτο του βιβλίου- Α. Καρδαμίτσα.

Γεωργούλης, Κ. Δ., (2012), *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, εκδόσεις Παπαδήμα.

Γουδέλης Γ., (1992), *Η ερωτική φιλία των αρχαίων Ελλήνων*, εκδόσεις Δίφρος.

Δεσποτόπουλος Κ., (1997), *Φιλοσοφία του Πλάτωνος*, έκδοση: Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας.

Δόϊκος, Π., (2001), «Η οντολογία του έρωτα και η αισθητική του λόγου, το πλατωνικό εγχείρημα στο Φαίδρο», εισαγωγή στο Πλάτων, *Φαίδρος*, εκδόσεις Ζήτρος, σσ. 9-160.

Gigon O., (1959/1991), *Βασικά προβλήματα της αρχαίας φιλοσοφίας*, εκδόσεις «Γνώση».

Gottfried M., (1969/2000), *Πλάτων*, εκδόσεις Πλέθρον.

Guthrie W.K.C., (1971/1990), *Ο Σωκράτης*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Guthrie W.K.C., (1988), *Οι Έλληνες φιλόσοφοι, από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδόσεις Παπαδήμα.

Θεοδωρακόπουλος Ι., (1948/2013) *Πλάτωνος Φαίδρος*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».

Θεοδωρακόπουλος Ι., (1941/2012) *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».

Κάλφας, Β., (2008), «Ο έρωτας στον Πλάτωνα», *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τ. 109, σσ. 10-15.

Lesky, A., (1971/1985), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, εκδοτικός οίκος αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη.

Μιχαηλίδης Κ. Π., (1998) *Πλάτων, Λόγος και Μύθος*, εκδόσεις Παπαδήμα.

Πλάτων, *Φαίδρος*, μελέτη, μετάφραση, σχόλια, Παναγιώτης Δοΐκος, εκδόσεις Ζήτηρος, (2001).

Πλάτων, *Συμπόσιον*, προλεγόμενα Κ. Γεωργούλης, εισαγωγή- μετάφραση- σχόλια Β. Δεδούσης, εκδόσεις Ι. Ζαχαρόπουλος.

Πλάτων, *Συμπόσιον*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια-υπομνήματα Ηλίας Σ. Σπυρόπουλος, εκδόσεις Ζήτηρος, 2004.

Πλάτων, *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ιωάννου Συκουτρή, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 1992.

Taylor, A. E., (2000) *Πλάτων, ο άνθρωπος και το έργο του*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Vegetti, M., (2000), *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, εκδόσεις Τραυλός.

Wilamowitz U. M., (2006), *Πλάτων, η ζωή και το έργο του, Τα χρόνια της ωριμότητας*, εκδόσεις Κάκτος.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Demos, R., (1968), “Plato’s Doctrine of the Psyche as a Self-Moving Motion”, *Journal of the History of Philosophy*, 6:2, 133-146.

Dominick, Y. H., (2013), “Images for the Sake of the Truth in Plato’s Symposium”, *The Classical Quarterly*, v. 63, i.2, 558-566.

Frede, D., (2013), “Plato’s Ethics: An Overview”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Hooper, A., (2013), “The Memory of Virtue: Achieving Immortality in Plato’s Symposium” *The Classical Quarterly*, v. 63, i.2, 543-557.

Pender, E. E., (1992), “Spiritual Pregnancy in Plato’s Symposium”, *The Classical Quarterly*, 42:1, 72-86.

White, F. C. (2008), “Beauty of Soul and Speech in Plato’s Symposium”, *The Classical Quarterly*, 58:1, 69-81.

White, F. C. (2004), “Virtue in Plato’s Symposium”, *The Classical Quarterly*, v. 54, i.2, 366-378.