

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

[Date]

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ:

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΘΕΜΑ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

« Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΟΝ ΦΑΙΔΡΟ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ »

ΣΟΥΦΛΑΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ

ΛΑΡΙΣΑ 2018



Η ψυχή στον *Φαίδρο* του Πλάτωνα

* Η εικόνα στο εξώφυλλο προέρχεται από τον πίνακα του Luca Giordano
(Λούκα Τζορντάνο) «*Η Ψυχή ανακαλύπτει τον κοιμισμένο Έρωτα*»

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή.....	4
---------------	---

Κεφάλαιο Πρώτο

Ερμηνεία του Πλατωνικού *Φαίδρου*

1.1. Έρως και ρητορική	6
1.2. Έρως και ψυχή	15
1.3. Ο περί ρητορικής λόγος του Σωκράτη.....	21

Κεφάλαιο Δεύτερο

Το φτερωτό άρμα της ψυχής και η ανάμνηση του αιώνιου κόσμου

2.1. Η γνωσιολογία και ο κόσμος των Ιδεών στον πλατωνικό <i>Φαίδρο</i>	28
2.2. Η ψυχή ως αρχικό είναι	32
2.3. Ο αλληγορικός μύθος περί της σύνθετης φύσης της ψυχής.....	38

Κεφάλαιο Τρίτο

Η σωκρατική διδασκαλία της ψυχής στον *Φαίδρο*

3.1. Η σωκρατική διδασκαλία ως μηχανισμός ενεργοποίησης της «μνημονικής δυνατότητας» της ψυχής.....	42
3.2. Η σωκρατική διδασκαλία της τύφλωσης της ψυχής ως προς την ορατότητα του υλικού κόσμου και η θέαση των ιδεών.....	45
3.3. Η διδασκαλία περί της κυριαρχίας του λογιστικού στον πλατωνικό μύθο.....	48
Επίλογος.....	51
Βιβλιογραφία	53

Εισαγωγή

Το συγκεκριμένο πλατωνικό κείμενο *Φαίδρος* παρουσιάζει τον διάλογο του δάσκαλου Σωκράτη με έναν νεαρό άνδρα (Φαίδρο), κατά τη διάρκεια ενός περιπάτου στον Ιλισσό. Ο διάλογος αναφέρεται στη ρητορική τέχνη και στον έρωτα. Η συζήτηση για τον έρωτα ξεκινά με βάση έναν λόγο που χαρακτηριστικά ο Taylor τον αποκαλεί «παράδοξο»¹, ο οποίος αποδίδεται στον Λυσία. Στον λόγο αυτό υποστηρίζεται συνοπτικά ότι είναι κατάλληλο να προτιμά κανείς ένα εραστή χωρίς έρωτα. Έτσι ο Σωκράτης αντιπαραθέτει έναν πρώτο λόγο σχετικά με τον έρωτα² και έναν δεύτερο λόγο³ που όπως αναφέρει σχετικά η Jacqueline de Romilly παρουσιάζεται ως «παλινωδία»⁴ και καταλήγει σε ένα πραγματικό «εγκώμιο» του έρωτα που «συνδέεται με τη λαμπρή εικόνα των αθάνατων ψυχών»⁵ και κατ' επέκταση με τον πυρήνα της πλατωνικής φιλοσοφίας.

Το κεντρικό και ουσιαστικότερο σημείο του πλατωνικού διαλόγου είναι ακριβώς αυτό όπου ο λόγος του Σωκράτη τείνει να γίνει ένα εγκώμιο για τον έρωτα και συνδέεται με έναν περίτεχνο και μεθοδολογικό τρόπο από τον Πλάτωνα, με τη συμβολική εικόνα του φτερωτού άρματος της ψυχής⁶. Όπως επισημαίνει σχετικά η Jacqueline de Romilly:

¹ Alfred Edward Taylor, *Πλάτων: Ο άνθρωπος και το έργο του*, Μτφρ. Ιορδάνης Αρζόγλου, Εκδόσεις Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2009, σ. 351.

² *Φαίδρος*, 237a – 241e.

³ *Φαίδρος*, 243e – 257c.

⁴ Jacqueline de Romilly, *Αρχαία ελληνική γραμματολογία*, μτφρ. Θεώνη Χριστοπούλου-Μικρογιαννάκη, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1988, σ. 220.

⁵ *Ο.π.*

⁶ Η εικόνα του φτερωτού άρματος της ψυχής αποτελεί μια «ρωμαλέα φανταστική σύλληψη» στην οποία εμπεριέχεται η πλατωνική εφευρετικότητα που μας δίνει με παραστατικό τρόπο λεπτομερείς εικόνες και βαθύτερους συμβολισμούς για την ουσία της ψυχής και τον υπέρτατο κόσμο των ιδεών. Ο μύθος του φτερωτού άρματος της

«η μεγάλη αυτή εικόνα που κατέχει όλο το κεντρικό τμήμα του διαλόγου του δίνει ασυνήθη ακτινοβολία και μια νέα μορφή ποίησης».⁷

Στο πρώτο κεφάλαιο γίνεται ερμηνεία του Πλατωνικού Φαίδρου και συγκεκριμένα αναλύεται το σημείο εκείνο του διαλόγου μεταξύ Σωκράτη και Φαίδρου, όπου δίνεται μεγάλη έμφαση στις έννοιες του έρωτα και της ρητορικής τέχνης, καθώς και στη σύνδεση του έρωτα με τη συμβολική απεικόνιση της ψυχής στον πλατωνικό ιδεατό κόσμο.

Επιπλέον, στο δεύτερο κεφάλαιο δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στην ανάλυση της εικόνας του φτερωτού άρματος της ψυχής, καθότι σε αυτό ακριβώς το σημείο μπορεί κανείς να εντοπίσει τα κυρίαρχα σπέρματα της πλατωνικής φιλοσοφίας. Όπως αναφέρει ο Πλάτων δια στόματος Σωκράτη, στο σημείο αυτό είναι καιρός να γίνει λόγος για την πραγματική υφή⁸ της ψυχής.

ψυχής αποτελεί ένα άψογο δείγμα της «συγγραφικής δεινότητας» του Πλάτωνα. Βλ. σχετικά *Πλάτωνος Μύθοι*, Εισαγ. - μτφρ. - ερμην. σχόλ. – επιλ. Κειμ. : Ηλίας Σ. Σπυρόπουλος, Εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 247.

⁷ Jacqueline de Romilly, *ό.π.*

⁸ *Φαίδρος*, 246a.

Κεφάλαιο Πρώτο

Ερμηνεία του Πλατωνικού *Φαίδρου*

1.1. Έρωσ και ρητορική

Η συνάντηση του Σωκράτη και του Φαίδρου αποτελεί το σημείο εκκίνησης ενός εκ των σημαντικότερων πλατωνικών διαλόγων. Ο Σωκράτης συναντώντας το Φαίδρο τον ρωτά από που έρχεται λαμβάνοντας ως απάντηση πως γυρίζει από το Λυσία και ζητά από τον ίδιο να μάθει τι έκαναν εκεί. Ο Φαίδρος απαντά πως το θέμα που συζητήθηκε ήταν κατά κάποιο τρόπο ερωτικό και εστίαζε αν κάποιος πρέπει να ενδίδει στην επιθυμία κάποιου που δεν είναι ερωτευμένος παρά σ' έναν που νιώθει έρωτα. Ο Σωκράτης δείχνει μεγάλη επιθυμία να ακούσει το Φαίδρο και εξαιτίας του σθεναρού δισταγμού του είναι βέβαιος για τον ίδιο πως γνωρίζει καλά το λόγο του Λυσία και θέλει να μοιραστεί τον ενθουσιασμό του και γι' αυτό τον παρακινεί να το κάνει.⁹

Ο Φαίδρος διατείνεται πως θα ξεκινήσει αναφέροντας πως η περίπτωση του εραστή από εκείνον που δε νιώθει έρωτα διαφέρει και ρωτά το συνομιλητή του αν θεωρεί αληθινή αυτή την ιστορία. Ο Σωκράτης στη διαδρομή αρνείται να δώσει μία ερμηνεία για το μύθο, ισχυριζόμενος πως καλά καλά δε γνωρίζει τον ίδιο του τον εαυτό και θεωρεί γελοίο να ερευνά πράγματα που δεν του είναι οικεία. Αφού καθίσανε ανυπομονεί να ξεκινήσει ο Φαίδρος το λόγο του Λυσία.¹⁰

Η απουσία του έρωτα συντελεί στην αποφυγή της αποτυχίας σε όσα ζητάει κάποιος. Γιατί μόλις σβήσει ο έρωτας μετανιώνουν για όσα

⁹ *Φαίδρος*, 227a-c.

¹⁰ *Φαίδρος*, 227c – 228b.

έχουν κάνει. Αντίθετα οι άλλοι κάνουν το καλό ελεύθερα και όσο μπορούν καλύτερα με βάση το συμφέρον τους. Οι ερωτευμένοι αντιλαμβανόμενοι τον κόπο που έχουν κάνει θεωρούν πως έχουν ξεπληρώσει τη χάρη, ενώ οι άλλοι δε προβάλλουν τον έρωτα ως πρόφαση για τα πράγματα και κάνουν ό,τι θα τους χαροποιήσει. Και έπειτα αν ξανά ερωτευτούν θα φερθούν άσχημα στους παλιούς έρωτες και αυτό είναι μια άθλια κατάσταση, γιατί αδυνατούν να επιβληθούν στον εαυτό τους, επειδή έχουν κυριευτεί από έρωτα. Άλλωστε η επιλογή του καλύτερου από όσους έχει ερωτευτεί κανείς θα γινόταν ανάμεσα σε λίγους, αν όμως διάλεγε αυτόν που του ταιριάζει καλύτερα, η επιλογή θα είναι ανάμεσα σε πολλούς, γεγονός που αυξάνει τις ελπίδες να βρει τη φίλια που αξίζει.¹¹

Και όσο αφορά στον κοινωνικό στιγματισμό και τις καθιερωμένες συμβάσεις, οι ερωτευμένοι επιλέγουν το θαυμασμό και θέλουν να δείξουν πως οι κόποι δεν πάνε χαμένοι. Αντίθετα, όσοι δεν είναι ερωτευμένοι κυριαρχούν στον εαυτό τους και επιλέγουν το καλύτερο και όχι το θαυμασμό. Το να χάνει κανείς ό,τι θεωρεί πιο πολύτιμο γεννά μεγαλύτερες δυσκολίες και, επομένως, είναι λογικό να φοβάται περισσότερο τον έρωτα. Για το λόγο αυτό υπάρχει και καχυποψία και προσπαθούν να αποτρέψουν σχέσεις από φόβο, μήπως υπερिσχύσει κάποιος για τα χρήματα ή την εξυπνάδα του. Αντίθετα, όσοι δε νιώθουν έρωτα δύσκολα θα κάνουν σκηνές ζηλοτυπίας.¹²

Παράλληλα, αν πρώτα ποθείται το σώμα πριν γνωρίσουν άλλα γνωρίσματα, είναι δύσκολο να κρατηθεί η φίλια, αν η επιθυμία σβήσει. Όσοι, όμως, πέτυχαν το σκοπό τους, ενώ ήταν ήδη φίλοι, δε θα κάνουν μικρότερη τη φίλια. Και υπάρχει μικρότερη εμπιστοσύνη στους εραστές,

¹¹ Φαίδρος, 230d – 231e.

¹² Φαίδρος, 232c-e.

αφού η κρίση τους επηρεάζεται είτε εξαιτίας του πόθου τους είτε επειδή φοβούνται μήπως γίνουν δυσάρεστοι. Για όλα αυτά δεν πρέπει οι ερωτευμένοι να γίνονται αντικείμενο ζήλειας αλλά λύπης. Κι αυτό γιατί, όταν το κίνητρο είναι η ωφέλεια και όχι η ηδονή της παρούσας στιγμής υπάρχει συνειδητή κυριαρχία στον ίδιο τον εαυτό, από όπου και θα πηγάζει και η αληθινή φιλία. Άλλωστε, η δυνατή φιλία δε γεννιέται από μία ερωτική επιθυμία. Για το λόγο αυτό οι φίλοι συμβουλεύουν πως ο έρωτας είναι κακό πράγμα, ενώ όσοι δεν είναι ερωτευμένοι δεν κακολογούνται για όσα δεν χειρίστηκαν σωστά εξαιτίας του έρωτα.¹³

Αφού τελείωσε το λόγο του Λυσία ο Φαίδρος, ρώτησε το Σωκράτη πως του φάνηκε ο λόγος ρωτώντας τον, συνάμα, αν κανείς άλλος θα μπορούσε να μιλήσει για το ίδιο θέμα με λόγια περισσότερα και σημαντικότερα. Ο Σωκράτης δίνοντας έμφαση στη μορφή και στη σαφήνεια του λόγου παρά στο περιεχόμενο, ισχυρίστηκε πως ο Λυσίας μίλησε για τα ίδια πράγματα ποικιλοτρόπως, κάνοντας επίδειξη της ρητορικής του:

«όταν λοιπόν ο τεχνίτης στη ρητορική, που δεν γνωρίζει το καλό και το κακό, παίρνοντας μια πόλη που είναι το ίδιο μ' αυτόν, την πείθει επαινώντας όχι τον ίσκιο του όνου σαν ίσκιο του αλόγου, άλλα το κακό σαν να ήταν καλό, και έχοντας σπουδάσει τις γνώμες του πλήθους, τους πείσει να κάνουν το κακό αντί το καλό, ποιόν καρπό νομίζεις πως ύστερα απ' αυτά θα θερίσει η ρητορική από τη σπορά της;».¹⁴

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να πούμε ότι στον συγκεκριμένο πλατωνικό διάλογο γίνεται διαμέσου του Σωκράτη η αναφορά σε μια

¹³ Φαίδρος, 255d – 256a.

¹⁴ Φαίδρος, 260c-d.

«φιλοσοφική ρητορική» η οποία συγκεκριμενοποιείται ως προς το υπόβαθρό της. Στο ανωτέρω χωρίο του Φαίδρου ο Πλάτων μέσα από τη σωκρατική ειρωνεία, υποδεικνύει τη ρητορική ως ένα πολύτιμο εργαλείο για κάποιον που σκοπεύει να εξαπατήσει τους άλλους με έναν δεξιοτεχνικό χειρισμό. Συγκεκριμένα ο Πλάτων μιλάει με «περιφρόνηση»¹⁵ για εκείνους —όπως χαρακτηριστικά οι σοφιστές, ο Γοργίας και ο δάσκαλός του Τεισίας— που προτίμησαν τα «εικότα» από τα «αληθή», όπως αναφέρει συγκεκριμένα δια στόματος Σωκράτη:

«Τεισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὔδειν, οἱ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον».¹⁶

Εν προκειμένω στον *Φαίδρο*, ο Πλάτων εστιάζοντας συγκεκριμένα στον Ισοκράτη¹⁷ και όχι πια στον Γοργία, προβαίνει σε μια «εποικοδομητική μορφή κριτικής», η οποία στην ουσία «επιτρέπει στη ρητορική να συνυπάρχει, και μάλιστα κατά τρόπο γόνιμο, με τη διαλεκτική».¹⁸ Σε ότι αφορά την περί διαλεκτικής αναφορά στο συγκεκριμένο πλατωνικό χωρίο, η Μπάλλα αναφέρει σε σχετική μελέτη της τις εξής παρατηρήσεις:

«θα μπορούσε κανείς να ερμηνεύσει αυτή την αλλαγή στη στάση του Πλάτωνα ως αποτέλεσμα επανεξέτασης και αναθεώρησης των αρχικών του απόψεων όμως αυτή δεν είναι η ανάγνωση που θα υιοθετήσουμε. Αποκρυπτογραφώντας ορισμένες από τις συχνές αναφορές του Πλάτωνα στην ιατρική τέχνη θα διαπιστώσουμε ότι πίσω από αυτή τη φαινομενική ασυνέχεια κρύβεται η συστηματική διάρθρωση ενός διαλόγου ανάμεσα στον ίδιο και τον Γοργία.

¹⁵ Βλ. Χλόη Μπάλλα, *Πλατωνική Πειθώ Από τη Ρητορική στην Πολιτική*, Πρόλογος: Πάυλος Καλλιγιάς, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 1997, σ. 44.

¹⁶ *Φαίδρος*, 267a.

¹⁷ *Φαίδρος*, 278e- 279a.

¹⁸ Χλόη Μπάλλα, *ό.π.*, σ. 53.

Σκοπός του Πλάτωνα είναι να εξασφαλίσει τις ηθικές και γνωσιολογικές προκείμενες της ρητορικής έτσι ώστε να μπορέσει να την οικειοποιηθεί. Καθόλου τυχαία, η γλώσσα που επιλέγει για τη συνομιλία του με τον αντίπαλο του είναι η γλώσσα που εκείνος είχε εισηγηθεί : η γλώσσα της αναλογίας ανάμεσα στον ρήτορα και τον γιατρό, την ψυχή και το σώμα».¹⁹

Εν προκειμένω, ο Πλάτων στο συγκεκριμένο έργο του *Φαίδρος* δεν εναντιώνεται στη ρητορική τέχνη έχοντας ως σκοπό του να την γενικεύσει ως προς τις δυνατότητές της και κατ' επέκταση να την υπονομεύσει. Ο Πλάτων αντιστρατεύεται ξεκάθαρα τον τρόπο που οι σοφιστές διαχειρίζονται τη ρητορική τέχνη. Κατά τον Πλάτωνα αυτό που είναι πρωτογενούς σημασίας είναι η αναζήτηση και εύρεση της αλήθειας.

Για να επανέλθουμε όμως στο ζήτημα του Έρωτα στον πλατωνικό *Φαίδρο*, θα πρέπει να επισημανθεί ότι κατά τον Σωκράτη ο έρωσ συνδέεται με την επιθυμία του ωραίου. Στο σημείο όμως αυτό θα πρέπει να ξεκαθαρίσει κανείς υπό ποια σημασία αναφέρονται οι έννοιες επιθυμία και ωραίο²⁰, μέσα στους πλατωνικούς διαλόγους δια στόματος Σωκράτη. Συγκεκριμένα στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα είναι ακόμη και σήμερα ιδιαίτερα ενδιαφέρον ο διάλογος μεταξύ του Σωκράτη και της Διοτίμας περί της φύσεως του έρωτα. Πέρα από τον έρωτα τον σαρκικό, τον γήινο, γίνεται ένας διάλογος για τον έρωτα τον φιλοσοφικό, κάτι που παρατηρείται και στον *Φαίδρο*. Σύμφωνα με τη Διοτίμα, οι άνθρωποι συνήθως αγαπάμε (υπό την έννοια της προτίμησης) την ομορφιά για χάρη της αθανασίας:

¹⁹ Ο.π., σσ. 53-54.

²⁰ Βλ. Mark J. Lutz, "Philosophy, Eros and the Socratic turn", Στο Paul J. Diduch, Michael P. Harding (επιμ.) *Socrates in the Cave: On the Philosopher's Motive in Plato*, Palgrave Macmillan, London 2018, σ. 150.

«ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὁμολογημένων, εἴπερ τοῦ τὰγαθὸν ἑαυτῷ εἶναι ἀεὶ ἔρωσ ἐστίν. ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι».²¹

Επιπλέον ὅπως αναφέρεται στον πλατωνικό διάλογο:

«δεν υπάρχει τίποτε ἄλλο που να μπορούν οἱ ἄνθρωποι να ερωτευτοῦν σφόδρα, πέρα ἀπὸ το ἀγαθό».²²

Στην πλατωνική διδασκαλία εἶναι εμφανής ἡ σχέση μεταξύ ωραίου καὶ ἀγαθοῦ.²³ Ὅπως αναφέρεται στο κείμενο του *Συμπόσιου* ὁ ἔρωσ εἶναι στενά συνδεδεμένος με το ωραίο ἀφοῦ θα ἦταν ἀδιανόητο να προσελκύεται ἀπὸ το ἀσχημο:

«Ἐρωτος ἐγγενομένου, δῆλον ὅτι κάλλους (αἴσχει γὰρ οὐκ ἔνι Ἐρωσ)».²⁴

Παρόλα αὐτά ὅμως, ανεξάρτητα ἀπὸ τὴν σημασία που δίνεται μέσα ἀπὸ τα πλατωνικά κείμενα στην ἔννοια του ωραίου, «το ἀγαθό²⁵ παραμένει ἀξιολογικά σε ἀνώτερη βαθμίδα» καθὼς στην πραγματικότητα δεν ἐπιδιώκεται το ἀγαθὸ χάριν του ωραίου ἀλλὰ το ἀντίστροφο.²⁶

²¹ Πλάτων, *Συμπόσιο*, 206e-207a.

²² *Συμπόσιο*, 206a.

²³ Ἀνδρέας Μάνος, «Ὁ πλατωνικός ἔρωσ ὡς ἀναγωγικὴ δύναμη», Στο *Ευαγγελία Μαραγγιανού (ἐπιμ.) Φιλοσοφίας Ἀγώνισμα*, (Μελέτες Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας), Ἀθήνα 2004, σ. 285.

²⁴ *Συμπόσιο*, 197b.

²⁵ Ὁ Σωκράτης ὅπως εἶναι γνώστὸ το χαρακτηριστικὸ του γνώρισμα μέσα ἀπὸ τους πλατωνικούς διαλόγους, ἀντιμετώπιζε τους συνομιλητές του με το «να ἐπιμένει ὅτι εἶναι ἀνάγκη γιὰ τὴ γνώση να κατανοήσουμε τι εἶναι ἀγαθό» βλ. William K. C. Guthrie, *Οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι. Ἀπὸ το Θαλή ὡς τον Ἀριστοτέλη*, μτφρ. Ἀντ. Η. Σακελλάρη, Ἐκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα, Ἀθήνα 2001, σ. 103.

²⁶ Ἀνδρέας Μάνος, ὁ.π., σ. 286.

Εν τοιαύτη περιπτώσει, στον *Φαίδρο* ο Σωκράτης μέσα από το λόγο του, παραθέτει όλα εκείνα τα μειονεκτήματα που διαθέτει ένας εραστής που τον «εξουσιάζει η επιθυμία και που είναι δούλος της ηδονής».²⁷ Το ωραίο εξακολουθεί να ανήκει στη σφαίρα του επιθυμητού ακόμη και χωρίς την παρουσία του έρωτα. Προκειμένου όμως να μπορέσει κάποιος να οδηγηθεί στο διαχωρισμό του έρωτα από την επιθυμία θα πρέπει πρώτα να μπορέσει να κατανοήσει τον σωκρατικό στοχασμό περί δύο βαθύτερων επιθυμιών στον άνθρωπο. Κατά τον Σωκράτη η μία επιθυμία είναι «έμφυτη» και η άλλη «επίκτητη». Η πρώτη σχετίζεται με τις ηδονές και με αυτό που αποκαλούμε ύβρη, ενώ η δεύτερη ταυτίζεται με τη λογική και τη σωφροσύνη:

«ή μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου. τούτω δὲ ἐν ἡμῖν τοτὲ μὲν ὁμονοεῖτον, ἔστι δὲ ὅτε στασιάζετον· καὶ τοτὲ μὲν ἡ ἑτέρα, ἄλλοτε δὲ ἡ ἑτέρα κρατεῖ. δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα· ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἐλκούσης ἐπὶ ἡδονᾶς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη. ὕβρις δὲ δὴ πολυώνυμον».²⁸

Ο Σωκράτης διαφωνεί με τον Φαίδρο πως δε θα μπορούσε να πει τίποτα παραπάνω για το θέμα του Έρωτα και κρατώντας μετριοπαθή στάση τονίζει πως γνωρίζει να πει πράγματα, αλλά που έχει ακούσει από άλλους. Τονίζει πως δεν υπάρχουν μεγάλα περιθώρια διαφοροποίησης από όσα έγραψε ο Λυσίας, ενώ ο Φαίδρος επιμένει να του μιλήσει για αυτό ο Σωκράτης, ξεκινώντας με βάση ότι ο ερωτευμένος είναι πιο άρρωστος από έναν που δεν δε νιώθει έρωτα.²⁹

²⁷ *Φαίδρος*, 238e.

²⁸ *Φαίδρος*, 237d – 238a.

²⁹ *Φαίδρος*, 236b.

Ο Σωκράτης ξεκινά να μιλά με «σκεπασμένο» πρόσωπο. Ένας είχε ερωτευτεί πάρα πολύ ένα αγόρι που διατείνονταν σε αυτό πως δεν είναι ερωτευμένος και του έλεγε πως οι άνθρωποι οφείλουν να γνωρίζουν καλά το αντικείμενο της κρίσης τους. Αυτός, λοιπόν, είναι και ο λόγος που πάνω στο συγκεκριμένο θέμα πρέπει να εξεταστεί τί είναι ο έρωτας. Προτάσσει, επομένως, ο Σωκράτης το ερώτημα περί της ουσίας του έρωτα. Ο έρωτας καταρχάς είναι είδος επιθυμίας³⁰. Από την άλλη υπάρχουν δύο τάσεις. Η έμφυτη, δηλαδή η επιθυμία για ηδονές και η επίκτητη, δηλαδή η τάση προς αυτό που είναι άριστο.³¹ Αν υπερισχύσει η επίκτητη, τότε η δύναμη αυτή ονομάζεται σωφροσύνη, αν, όμως, υπερισχύσει η άλλη, τότε αυτή χαρακτηρίζεται ως άμετρη ακολασία. Η κάθε μορφή της δίνει ένα όνομα σε όποιον την κατέχει, όχι, όμως, τιμητικό. Έτσι και η αλόγιστη επιθυμία για την απόλαυση της ομορφιάς και της σωματικής ομορφιάς πήρε τέτοια ρώμη που ονομάζεται έρωτας. Ο Σωκράτης συνεχίζει τονίζοντας πως αυτό που θα εξεταστεί είναι ποια ωφέλεια ή ζημιά περιμένει κανείς που έχει ερωτευτεί και ένας που δεν έχει ερωτευτεί. Ο κυριευμένος από ηδονή προσπαθεί να κάνει τον αγαπημένο του πιο απολαυστικό για τον εαυτό του και, άρα, τον θεωρεί κατώτερό του. Και, μάλιστα, θα σοφίζεται τρόπους, ώστε το αγαπημένο του παιδί να έχει πάντα άγνοια, προκειμένου να λαμβάνει ο εραστής την ηδονή, αλλά για το παιδί θα προκαλείται ζημιά. Ένας άνδρας, λοιπόν, που έχει έρωτα δε βοηθά στην πνευματική ανάταση του αγοριού. Και μάλιστα είναι εύλογο πως ο εραστής προτιμάει για τον αγαπημένο του να έχει χάσει τα πιο πιστά αγαθά για να τον καρπώνεται ο ίδιος όσο

³⁰ Βλ. σχετικά: Anthony Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford & New York 2004, σ. 55. Για τον Σωκράτη ο έρωτας γίνεται αντιληπτός ως μια επιθυμία για την κατάκτηση της γνώσης και της σοφίας, μια επιθυμία η οποία ξεπερνά τα όρια των αισθήσεων και του υλικού σώματος.

³¹ Marshall Carl Bradley, *Who Is Phaedrus?: Keys to Plato's Dyad Masterpiece*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon 2012, σ. 73.

γίνεται περισσότερο.³² Επιπλέον, ο εραστής μπορεί να γίνει και αηδιαστικός για το παιδί.³³ Και τούτο γιατί ο εραστής δε είναι συνομήλικος, επιβάλλεται αναγκαστικά, απαιτεί από το παιδί να τον υπηρετεί στις ηδονές και το επιτηρεί με καχυποψία. Όσο κρατάει, λοιπόν, ο έρωτας είναι βλαβερός και αηδιαστικός.³⁴

Όταν, όμως, ο έρωτας σβήνει γίνεται άλλος άνθρωπος, αφού κυριαρχεί το λογικό. Και το αγόρι τότε απαιτεί ευγνωμοσύνη για τα παλιά, αλλά εκείνος άλλαξε, ντρέπεται και δραπετεύει από τις δεσμεύσεις. Και το αγόρι αγανακτεί, γιατί δεν είχε καταλάβει πως δε θα πρεπε να δοθεί σε κάποιον που είναι ερωτευμένος. Η φίλια, λοιπόν, του εραστή δεν απορρέει από αγαθή διάθεση, αλλά παρομοιάζεται σα φαγητό που το θέλει κανείς για να χορτάσει.³⁵

Ο Φαίδρος περίμενε να ακούσει κι άλλα τόσα για αυτόν που δεν είναι ερωτευμένος και ο Σωκράτης του απαντά πως κακολογώντας τον ένα από τους δύο, τα αντίθετα καλά υπάρχουν και στον άλλον. Στο σημείο αυτό ο Σωκράτης επαινεί το Φαίδρο πως ο ίδιος στάθηκε αφορμή για να ειπωθεί από αυτόν ένας λόγος. Το δαιμονικό σημάδι³⁶, η φύση του οποίου δεν είναι δυνατόν να διευκρινιστεί με βεβαιότητα, τον εμποδίζει να φύγει προτού εξαγνιστεί για όσα ανάρμοστα έχει πει. Ουσιαστικά τού επιβάλλει να προχωρήσει σε ένα ανασκευαστικό λόγο. Αυτό, όμως, έγκειται στο ότι ο πρώτος λόγος του είχε στηριχτεί στην παραδοχή του Λυσία ότι δηλαδή ο ψεύτικος έρωτας του μη εραστή μπορεί να είναι και αληθινός, κάτι για τον οποίο ισοδυναμεί τώρα με βλασφημία.³⁷

³² Φαίδρος, 238e – 239c.

³³ Φαίδρος, 240e.

³⁴ Φαίδρος, 240c-d.

³⁵ Φαίδρος, 241c.

³⁶ Φαίδρος, 242b.

³⁷ Φαίδρος, 243b-e.

1.2. Έρως και ψυχή

Ο Σωκράτης, λοιπόν, ξεκινά τη δεύτερή του αναφορά με τη βάση πως ο έρωτας είναι θεός ή έστω κάτι θεϊκό και από το γεγονός αυτό φαίνεται πως δεν μπορεί να είναι κακό πράγμα.³⁸ Προσπαθεί, λοιπόν, να αποκαταστήσει την έννοια του έρωτα, με ξεσκεπάστο πλέον το κεφάλι, αισθανόμενος ντροπή για όσα εξέφρασε προηγουμένως. Ουσιαστικά ο Φαίδρος μετά το δεύτερο λόγο του Σωκράτη θα αναγκάσει το Λυσία, αφού επαινέσει τον εραστή, να γράψει έναν άλλο λόγο, αντίθετο από τον πρώτο, που θα δίνεται έμφαση στο ότι η σχέση αυτή ξεδιπλώνεται επάνω στην ίδια βάση και προβάλλεται η αμοιβαιότητα της σχέσης. Αναφέρει, λοιπόν, ο Σωκράτης πως δεν είναι σωστό να δίνεται κάποιος σε κάποιον που δεν έχει έρωτα, επειδή ο ένας βρίσκεται σε κατάσταση μανίας, δηλαδή έρωτα, δοσμένης ως δώρο από τους θεούς. Διατείνεται πως αν αληθεύει ότι η μανία είναι κάτι κακό, τότε ο λόγος του δε θα ήταν σωστός. Θα προσπαθήσει, όμως, να αντικρούσει την άποψη ότι η μανία είναι κακό λέγοντας πως η Πυθία στους Δελφούς και οι ιέρειες στη Δωδώνη έπραξαν πολλά καλά σε κατάσταση μανίας και όχι όταν είχαν τον έλεγχο.³⁹ Για το λόγο αυτό θα αναφερθεί σε τρεις μορφές θεόσταλτης μανίας, στη μαντική, σ' αυτή των καθαρμών και των ιάσεων και στην ποιητική έμπνευση, για να προσθέσει έπειτα σε εκείνες ως μία τέταρτη μορφή, δοσμένη κι αυτή από το θεό, την ερωτική μανία. Στο πλαίσιο αυτό, επομένως, δεν πρέπει να υπάρχει φόβος αν για φίλο προτιμήσει κάποιος τον παθιασμένο από το φρόνιμο, τονίζοντας πως η μανία του έρωτα δόθηκε από τους θεούς για να φέρει την ευτυχία:

³⁸ Φαίδρος, 242e.

³⁹ Φαίδρος, 244a-b.

«τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικὴν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικὴν, τετάρτην δὲ ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος, ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμεν τε ἀρίστην εἶναι, καὶ οὐκ οἶδ' ὅπῃ τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικὸν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν μετρίως τε καὶ εὐφήμως τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν δεσπότην ἔρωτα, ὧ Φαῖδρε, καλῶν παίδων ἔφορον».⁴⁰

Προς ἀπόδειξη αὐτοῦ ἰσχυρίζεται ὁ Σωκράτης πῶς πρῶτα πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ ἡ ἀλήθεια σχετικὰ με τὴ φύση τῆς ψυχῆς. Ἀρχικά, λοιπόν, ἀποδεικνύει πῶς ἡ ψυχὴ εἶναι ἀθάνατη καὶ ἀγέννητη⁴¹, λέγοντας πῶς κάθε ἀρχὴ εἶναι ἀγέννητη, ἀφοῦ οτιδήποτε γίνεται, γίνεται ἀπὸ μία ἀρχή, ἐνῶ ἡ ἴδια ἡ ἀρχὴ ἡ πρώτη δε γίνεται ἀπὸ τίποτα. Ἐτσι, λοιπόν, ἡ πρώτη ἀρχὴ τῆς κίνησης⁴² εἶναι αὐτὸ που κινεῖ τὸν εαυτὸ του καὶ εἶναι ἀθάνατο καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι ἡ ἐννοια τῆς ψυχῆς.

Ἀφοῦ ἀνέλυσε τὰ σχετικὰ με τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς, θα καταπιαστεῖ ἔπειτα με τὴν οὐσία τῆς ψυχῆς. Ξεκινᾷ τονίζοντας πῶς αὐτὴ μοιάζει με δύο φτερωτὰ ἄλογα καὶ ἓνα ἡνίοχο που στοὺς θεοὺς εἶναι ὅλοι καλά. Στους ἀνθρώπους, ὅμως, ὁ ἡνίοχος οδηγεῖ δύο ἄλογα τὸ ἓνα καλὸ καὶ τὸ ἄλλο κακὸ, γεγονός που καθιστᾷ τὴν οδήγησιν δύσκολη. Προσπαθώντας νὰ ἐξηγήσει πῶς τὸ ζωντανὸν ἀποκλήθηκε καὶ θνητὸ καὶ ἀθάνατο, τονίζει πῶς κάθε ψυχὴ, ὅταν εἶναι τέλεια, πετάει με τὰ φτερά τῆς καὶ ἐλέγχει ὅλο τὸν κόσμον. Ὄταν, ὅμως, ἀλλάζει τὰ φτερά περιφέρεται, ὥστε νὰ πιαστεῖ ἀπὸ κάτι στέρεο καὶ ἀν μπει σ' αὐτὸ ἡ ψυχὴ

⁴⁰ Φαῖδρος, 265b-c.

⁴¹ Φαῖδρος, 246a.

⁴² Φαῖδρος, 245c-d.

παίρνει γήινο σώμα, που αυτά τα δύο συνενωμένα τα ονόμασαν θνητό ον. Το αθάνατο δε στηρίζεται σε κανένα λογικό επιχείρημα αλλά πλάθουμε το θεό που έχει ψυχή και σώμα που οι δύο αυτές ιδιότητες είναι για πάντα συνενωμένες.⁴³

Στη συνέχεια ο Σωκράτης προσπαθεί να εντοπίσει την αιτία που χάνονται τα φτερά από την ψυχή. Συγκεκριμένα τα φτερά έχουν τη δύναμη να τραβούν προς τα πάνω αυτό που έχει βάρος, προς τα κει που κατοικεί το γένος των θεών. Το θείο είναι ωραίο, σοφό και αγαθό και έτσι τρέφονται τα φτερά. Το κακό, αντίθετα, φέρνει μαρασμό στα φτερά και το άλογο που έχει μέσα του το κακό είναι βαρύ και γέρνει προς τη γη. Σε μία τέτοια κατάσταση η ψυχή δίνει μεγάλο και κοπιαστικό αγώνα, ενώ οι ψυχές που αποκλήθηκαν αθάνατες στέκονται στον ουρανό. Στο συγκεκριμένο σημείο, βέβαια, δεν εξηγείται που οφείλονται οι διαφορές από ψυχή σε ψυχή ως προς τον προσανατολισμό της βούλησης της καθεμιάς. Διακρίνεται, δε, ένας προκαθορισμός της ψυχής χωρίς καμιά παραπέρα εξήγηση.

Αυτός, λοιπόν, ο υπερουράνιος τόπος, συνεχίζει ο Σωκράτης, που ποτέ δεν υμνήθηκε από κανένα ποιητή, αποτελεί τον τόπο που βρίσκεται η ουσία με την αληθινή υπόσταση που μόνο ο κυβερνήτης της ψυχής μπορεί να δει. Όπως, λοιπόν, το πνεύμα του Θεού τρέφεται με νου και καθαρότατη γνώση έτσι και το πνεύμα της ψυχής, όταν δει το ον αισθάνεται χαρά και περιφέρεται μέχρι να φτάσει στο ίδιο σημείο. Και αυτός εδώ είναι ο βίος των Θεών. Όσο, όμως, για τις υπόλοιπες ψυχές γίνεται σκληρός αγώνας για τον υπερουράνιο τόπο. Όποια, λοιπόν, ψυχή διακρίνει κάτι από τα αληθινά όντα μένει πάντοτε αλώβητη. Αν δεν τα δει πάλι, χάνει τα φτερά της και εισχωρεί στο σπέρμα του άνδρα και λαμβάνει κάποιες ιδιότητες. Η ψυχή σ' αυτή την περίπτωση δε

⁴³ Φαίδρος, 246a - 247d.

ξαναγυρίζει πίσω πριν περάσουν δέκα χιλιάδες χρόνια, γιατί νωρίτερα δε βγάζει φτερά. Αν, όμως, μία ψυχή ανθρώπου αγάπησε τη σοφία και ερωτεύτηκε με αγάπη μετά από τρεις χιλιόχρονους κύκλους επιλέγει τον ίδιο βίο, τότε σε τρεις χιλιάδες χρόνια επιστρέφουν. Όσο αφορά, όμως, στις υπόλοιπες ψυχές, αφού τελειώσει η πρώτη τους ζωή κρίνονται και μία ψυχή που δεν έχει δει ποτέ την αλήθεια δε θα φτάσε ποτέ στην ανθρώπινη ψυχή, διότι αυτή είδε το αληθινά υπαρκτό. Δίκαια, λοιπόν, φτερώνεται η ψυχή του φιλοσόφου και από αυτό συνάγεται ότι ένας θεός είναι θείος επειδή και μόνο συγγενεύει με τις ιδέες. Κάτι τέτοιο ισχύει και για το τέταρτο είδος μανίας. Αφού η ψυχή εθεάθη την επουράνια ομορφιά, βλέποντας την ομορφιά που υπάρχει εδώ ξαναθυμάται την αληθινή και φτερώνεται για να πετάξει. Ωστόσο, δεν είναι εύκολο σε κάθε ψυχή να ξαναθυμάται εκείνα τα αληθινά και απομένουν λίγες με αρκετά δυνατό θυμητικό μέσα τους. Αυτές όταν δουν εδώ κάτι που να ομοιάζει με τα πράγματα εκεί ψηλά, εκστασιάζονται και παύουν να είναι κυρίαρχες του εαυτού τους, χωρίς να αντιλαμβάνονται τι τους συμβαίνει. Αυτό αποτελεί ένα αφιέρωμα στην ανάμνηση που τώρα πήρε μεγαλύτερο μάκρος από τον πόθο για εκείνα. Και η ομορφιά ξεχώριζε ανάμεσα στη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη, αφού αυτή είναι αντικείμενο της ισχυρότερης αίσθησής μας που είναι η όραση. Η ψυχή, λοιπόν, που μνήθηκε πριν από καιρό στο κάλλος ή ένας που είναι διεφθαρμένος, δε μετατοπίζεται ακαριαία σ' αυτό (το κάλλος) που έχει αντικρύσει και δεν το αντιλαμβάνεται. Από την άλλη, όποιος έχει πρόσφατα μνηθεί, αισθάνεται δέος και συγκλονίζεται, ενώ μέσα από την ψυχή του που κάποτε ήταν φτερωτή ξεπετάγονται από τη ρίζα της νέα φτερά. Όταν, βέβαια, η ψυχή αποχωριστεί από το όμορφο αγόρι κλείνουν και οι πόροι απ' όπου βγαίνουν τα φτερά και τότε η ψυχή πονά αλλά η ανάμνηση της ομορφιάς την κάνει και χαρούμενη⁴⁴. Και αυτό το ανακάτωμα την

⁴⁴ Στην πραγματικότητα, η αναφορά στη μνήμη είναι μια λεπτή υπενθύμιση ότι ο

κυριεύει από απόλυτη ανησυχία βασανιστική και αναζητά ξανά αυτή την ομορφιά που για χάρη της αδιαφορεί για όλα τα υπόλοιπα. Γιατί αυτός που έχει την ομορφιά αποτελεί εκτός του σεβασμού και το μοναδικό γιατρό στους μεγαλύτερους πόνους. Και το πάθος αυτό ονομάζεται έρωτας.

Παρακάτω παραλληλίζει τη συγγένεια του ανθρώπου με το θείο και ο καθένας άνθρωπος θα ζήσει μία ζωή διαλέγοντας έναν έρωτα που θα τον στολίζει σαν την εικόνα του θεού, προκειμένου να τον τιμήσει. Όσοι, λοιπόν, είναι για παράδειγμα στην ακολουθία του Δία, αναζητούν να αγαπήσουν κάποιον που έχει κάτι συγγενικό με τον Δία. Αν, όμως, δεν είχαν καταπιαστεί νωρίτερα με το έργο αυτό, το επιχειρούν τώρα. Και επειδή το βλέμμα του εραστή είναι στραμμένο στο Θεό, τον οποίον αγγίζουν με τη μνήμη, γεμίζουν την ψυχή τους και λαμβάνουν απ' αυτόν το χαρακτήρα και τους τρόπους στο βαθμό που ο άνθρωπος, βέβαια, που μπορεί με το Θεό να μοιραστεί. Και τον αγαπημένο τους τον καθοδηγούν και τον συμβουλεύουν χωρίς μικρόψυχη διάθεση, προσπαθώντας να τον κάνουν όμοιο μ' αυτούς, γεγονός που αν επιτευχθεί φέρνει την ευδαιμονία.

Στο σημείο αυτό ξεκινά ο Σωκράτης ν' αναλύσει την αξιοσύνη του καλού και του κακού αλόγου ως μέρη της ψυχής⁴⁵. Όταν, λοιπόν, ο ηνίοχος⁴⁶ (μάτια της ψυχής) αντικρύσει το κάλλος και τα μάτια του γεμίσουν από έρωτα⁴⁷, τότε το καλό άλογο συγκρατείται, ώστε να μην πηδήξει πάνω στον αγαπημένο.

Σωκράτης περιγράφει την ψυχή του ανθρώπου, δηλαδή την ψυχή υπό στενή έννοια βλ. David A. White, *Rhetoric and Reality in Plato's "Phaedrus"*, State University of New York Press, Albany 1993, σ. 157.

⁴⁵ Φαίδρος, 246b.

⁴⁶ Φαίδρος, 255a.

⁴⁷ Φαίδρος, 255c.

Το κακό, όμως, ασυγκράτητο σπρώχνει τον ηνίοχο και το καλό άλογο προς το σαρκικό έρωτα. Και κει που πλησιάζουν προς τον αγαπημένο, θεώμενος ο ηνίοχος και σκεπτόμενος την ουσία της ομορφιάς εμποδίζει και τα δύο άλογα, Και όταν ξανά το κακό άλογο επιμένει, τότε ο ηνίοχος γίνεται βίαιος και σταματά και το κακό άλογο. Τότε μόνο η ψυχή του εραστή μπορεί ν' ακολουθεί τον αγαπημένο με συστολή και σεβασμό. Καθώς, λοιπόν, ο νέος δέχεται λατρεία σαν ίσο με το Θεό από κάποιον που δε προσποιείται αλλά αληθινά έχει αυτό το πάθος, δέχεται τη σχέση και έρχεται σε επαφή μ' αυτόν. Και αντιλαμβάνεται πως η φιλία⁴⁸ είναι ανώτερη αυτή από κάθε άλλη, γιατί είναι γεμάτη από το Θεό.

Συνάμα, προκαλείται και ένα ερωτικό συναίσθημα στην ψυχή του αγοριού ως ανταπόκριση στον έρωτα του εραστή που τείνει να ενδώσει ερωτικά, αν και το καλό άλογο και ο ηνίοχος αντιστέκονται με ντροπή. Κι αν νικήσουν τα καλύτερα στοιχεία της ψυχής και οδηγήσουν σε φιλοσοφία, τότε η ζωή τους θα είναι ευτυχισμένη στη γη. Αν, όμως, στη θέση της φιλοσοφίας βάλουν τη φιλοδοξία, τότε πραγματικά η φιλία θα διαρκέσει λιγότερο.⁴⁹ Η ανθρώπινη σωφροσύνη και η θεία μανία δεν αντιτίθενται, αλλά η αλληλεπίδρασή τους αποτελεί ουσιώδη συνιστώσα του έρωτα. Αυτά μπορεί να δωρίσει η φιλία ενός εραστή, ενώ, αντίθετα, χωρίς αυτόν θα κάνει την ψυχή να κυλιέται εννέα χιλιάδες χρόνια γύρω και κάτω από τη γη.⁵⁰ Όλη αυτή η έκθεση της ερωτικής μανίας κλείνει με προσευχή στον έρωτα, στην οποία ο Θεός εμφανίζεται για άλλη μια φορά ως οδηγός στη φιλοσοφία.⁵¹

⁴⁸ Φαίδρος, 255e.

⁴⁹ Φαίδρος, 256b.

⁵⁰ Φαίδρος, 256e.

⁵¹ Φαίδρος, 257a-b.

1.3. Ο περί ρητορικής λόγος του Σωκράτη

Ο Φαίδρος εκστασιασμένος από αυτά που άκουσε τόνισε πως ο λόγος του Σωκράτη ήταν πολύ ανώτερος του Λυσία, θυμίζοντας, παράλληλα, πως ένας πολιτικός τον κατηγόρησε ως λογογράφο, δραστηριότητα που δεν την εκτιμούσαν ιδιαίτερα. Τα λόγια του Φαίδρου ξαναγυρίζουν πλέον στη σφαίρα της ρητορικής⁵², τονίζοντας πως όσοι έχουν μεγάλη επίδραση στην κοινή γνώμη, διστάζουν να γράφουν λόγους, φοβούμενοι μήπως χαρακτηριστούν ως σοφιστές. Ο Σωκράτης τονίζοντας ότι πολιτικοί⁵³ με μεγάλη ιδέα για τον εαυτό τους γράφουν κάποιο λόγο, θέλει να εστιάσει στο γεγονός στο ότι το να γράφει κανείς δεν είναι κακό, αλλά ντροπή είναι το να μιλάει άσχημα και κακά. Πρωτά τότε ο ίδιος αν είναι αναγκαίο να εξεταστεί ο Λυσίας από την άποψη σε τι συνίσταται το καλό γράψιμο και σε τι το κακό.⁵⁴

Ξεκινά αναφέροντας πως για να ειπωθεί κάτι σωστά, ο ομιλητής πρέπει να γνωρίζει την αλήθεια και ο Φαίδρος απαντά πως η συνθήκη αυτή για κάποιον που πάει για ρήτορας δεν είναι απαραίτητη, αφού η φροντίδα δεν είναι τα δίκαια καθαυτά, αλλά αυτά που θα φανούν δίκαια. Προχωρώντας ο Σωκράτης και στηριζόμενος σε ένα παράδειγμα αναφέρει πως το να είναι κανείς φίλος και γελοίος είναι καλύτερο από το να είναι ικανός και εχθρός, αφού ένας ικανός ρήτορας που αγνοεί τι είναι καλό και τι κακό, αν πείσει για άσχημα πράγματα, δε θα θερίσει καλούς καρπούς. Βέβαια, δεν τα βάζει με την τέχνη του λόγου, αφού έτσι κι αλλιώς μέσω αυτής μπορεί κανείς να πείσει για την αλήθεια. Κι όλο αυτό αρκεί τα επιχειρήματα που θα προβληθούν να πιστοποιούν και να εξηγούν τις αρχές στις οποίες στηρίζεται η μέθοδός τους. Άλλωστε,

⁵² Φαίδρος, 269d.

⁵³ Φαίδρος, 278c.

⁵⁴ Φαίδρος, 276c-e.

συνεχίζει, χωρίς αλήθεια τέχνη του λόγου δεν υφίσταται. Πολλοί είναι αυτοί, δε, που έχουν τη δυνατότητα να κάνουν τα πράγματα να φαίνονται τη μία έτσι και την άλλη αλλιώς, όμοια και ανόμοια. Με τη λογική αυτή, λοιπόν, αν κάποιος δε θέλει να εξαπατηθεί οφείλει να διακρίνει την ομοιότητα από την ανομοιότητα, κάτι, όμως, που είναι αδύνατο κάποιος να πράξει, εάν δε γνωρίζει την αλήθεια του εξεταζόμενου αντικειμένου.⁵⁵ Από τη στιγμή, λοιπόν, που δεν υφίσταται τέχνη χωρίς τη γνώση της αλήθειας παρακάτω θα εξεταστούν τέτοιες περιπτώσεις άτεχνου και έντεχνου λόγου στο λόγο του Λυσία. Συγκεκριμένα ο Σωκράτης θέτει το εξής περίτεχνο ερώτημα στον Φαίδρο:

«και τι; Όταν ένας ρήτορας ή ένας βασιλιάς κατορθώσει, παίρνοντας στα χέρια του τη δύναμη του Λυκούργου ή του Σόλωνα ή του Δαρείου, να γίνει αθάνατος λογογράφος μέσα στην πολιτεία του, δεν θεωρεί τότε και ο ίδιος, εν όσω ζει, τον εαυτό του ίσο με τους θεούς; Και οι κατοπινοί τα ίδια δεν πιστεύουν γι' αυτόν, Όταν βλέπουνε τις γραφές του;».⁵⁶

Ο Σωκράτης ζητά από το Φαίδρο να του διαβάσει την αρχή του λόγου του Λυσία, προσπαθώντας να προσδιορίσει τι λάθος έχει κάνει και τί κάνει άτεχνα. Θεωρεί, λοιπόν, πως για ορισμένα πράγματα οι άνθρωποι έχουν διαφορετική άποψη και πως είναι πιο εύκολο να εξαπατηθεί κάποιος που αμφιταλαντεύεται σε κάποια ζητήματα. Ένα από τα θέματα που επιδέχονται αμφισβήτηση, συμφωνούν και οι δύο, είναι αυτό του έρωτα. Ο ίδιος επισημαίνει, αρχικά, στο Φαίδρο πως ξεκίνησε ορίζοντας την έννοια του έρωτα, σε αντίθεση με το Λυσία που θώρησε τον έρωτα ως μια ορισμένη οντότητα, όπως ακριβώς την ήθελε ο ίδιος, και ουσιαστικά ο λόγος του ακολούθησε μία διεύθυνση ανάποδη από τη

⁵⁵ Φαίδρος, 262a.

⁵⁶ Φαίδρος, 258c.

φυσική, αρχίζοντας από εκεί απ' όπου θα έπρεπε να καταλήγει. Ο Σωκράτης, από την άλλη, θεωρεί πως οι φράσεις του λόγου του είναι σκόρπιες, όχι πάντως με αδέξιο τρόπο, και πως κάθε λόγος πρέπει να είναι συγκροτημένος. Ξαναθυμίζει, λοιπόν, στην πορεία πως ο έρωτας είναι ένα είδος μανίας και διακρίνει τη μανία που οφείλεται σε παθολογικές καταστάσεις και αυτή που προκαλείται από θεϊκή παρέμβαση και που αποτελεί την καλύτερη από τις άλλες.

Στη συνέχεια ουσιαστικά θα προσπαθήσει να επανακαθορίσει τους στόχους της ρητορικής⁵⁷, καθώς θα καταπιάνεται με την αλήθεια περισσότερο παρά με το φαίνεσθαι. Στην προσπάθεια αυτή αναφέρει πως για όσα ειπώθηκαν τυχαία υπήρχαν σ' αυτά δύο είδη πραγμάτων που θα έπρεπε κανείς να συλλάβει τη φύση τους με το συστηματικό τρόπο της τέχνης. Ο ένας είναι να παίρνει κανείς τα σκόρπια από δω και κει και να τα οδηγεί σε ένα ενιαίο όλο. Ο άλλος να χωρίζονται τα είδη ανάλογα με τους λογικούς τύπους. Το άλογο στοιχείο της διάνοιας που εκλαμβάνεται ως ενιαίο είδος επεκρίθη από τη μία οπτική και εξυμνήθη από την άλλη, εστιάζοντας στην ουσία μ' αυτόν τον τρόπο στη διαίρεση του έρωτα. Ο Σωκράτης στο σημείο αυτό υπερβαίνει τη σφαίρα μιας ρητορικής που στηρίζεται στη διαλεκτική⁵⁸ και συνδέει απευθείας την εκδίπλωση της πνευματικής ζωής σε διαιρέσεις και συναγωγές, κάτι για το οποίο διατείνεται πως είναι λάτρης.

Στη συνέχεια της συζήτησης ο Σωκράτης θα αναφερθεί σε ρήτορες τονίζοντας πως τα αληθή τα κάνουν αληθοφανή και τα μικρά μεγάλα και το αντίστροφο. Με αναφορά σε κάποια παραδείγματα θέλει να τονίσει πως όποιος γνωρίζει στοιχεία ενός θέματος δε σημαίνει πως είναι

⁵⁷ Η ρητορική θα πρέπει «να οδηγήσει την ψυχή στην φυσικά ενάρετη πορεία της» βλ. Marshall Carl Bradley, *ό.π.*

⁵⁸ *Φαίδρος*, 266d.

γνώστης και έχει εμβαθύνει στην ουσία του θέματος. Έτσι και στη ρητορική η κατοχή προκαταρκτικών γνώσεων της ρητορικής δεν αποτελεί και γνώση της ίδιας της ρητορικής.

Ο Φαίδρος στη συνέχεια ρωτά πως μπορεί κανείς να γίνει αληθινός ρήτορας, απαντώντας ο Σωκράτης πως αυτό είναι ένας συνδυασμός της έμφυτης ρητορικής ικανότητας με την παράλληλη απόκτηση της γνώσης⁵⁹. Και για όλα αυτά πρέπει να κατανοεί κανείς τη φύση κάποιου πράγματος, δηλαδή την ψυχή ως προς τη ρητορική και το σώμα ως προς την ιατρική. Εμφανέστατα εδώ ο Σωκράτης διακρίνει τα εμπειρικά τεχνάσματα από την επιστημονική μέθοδο μάθησης για να καταλήξει στο ότι ο γνώστης της αληθινής φύσης της ουσίας ενός αντικειμένου είναι μόνο ο πλατωνικός φιλόσοφος. Για να δει τη φύση κάποιος ενός πράγματος, συνεχίζει, πρέπει πρώτα να εξεταστεί αν είναι απλό ή σύνθετο, αποτελούμενο από πολλά είδη. Αν είναι απλό πρέπει να εξεταστεί ποια δύναμη έχει από τη φύση να επενεργεί σε άλλο αντικείμενο ή να υφίσταται κάποια επενέργεια. Αν είναι σύνθετο πρέπει να απαριθμιστούν τα είδη του και στο καθένα να γίνει η διαδικασία που έγινε στο απλό. Η επιστημονική τώρα διδασκαλία της ρητορικής καταδεικνύει τη φύση εκείνου του πράγματος, δηλαδή την ψυχή. Άρα, πρέπει να εξεταστεί η ψυχή αν από τη φύση της είναι ενιαίο ή αν έχει πολλές μορφές, πώς επενεργεί ή δέχεται ενέργεια και τρίτον, αφού ταξινομηθούν οι τύποι των ρητορικών λόγων και οι τύποι της ψυχής, να εντοπιστεί ο κάθε τύπος λόγου με ποιον τύπο ψυχής συνταιριάζει και να φανεί γιατί ένας τύπος ψυχής πείθεται και άλλος όχι. Αφού αναφέρει πως με οποιοδήποτε άλλο τρόπο δε θα υφίσταται κανένας επιστημονικός χαρακτήρας σε ρητορικό λόγο, προσπαθεί τώρα ο Σωκράτης να

⁵⁹ Φαίδρος, 258c.

καταδειξεί πως πρέπει να γράφει κάποιος, αν πρόκειται αυτό να έχει επιστημονικό χαρακτήρα.

Ο Σωκράτης μας υπενθυμίζει⁶⁰ σχετικά με τη ρητορική τέχνη ότι: αφού η δύναμη του λόγου είναι να οδηγεί ψυχές, ο ρήτορας πρέπει να γνωρίζει πόσοι τύποι ψυχών υπάρχουν.⁶¹ Αυτό δείχνει επειδή υπάρχουν πολλοί τύποι πως υπάρχουν και διαφορετικοί άνθρωποι και με δεδομένο αυτό υπάρχουν άλλοι τόσοι τύποι λόγων. Και για το λόγο αυτό άλλοι πείθονται εύκολα και άλλοι όχι ανάλογα με το λόγο. Αυτά ο ρήτορας οφείλει να τα αντιληφθεί και να τα κατανοεί. Και θα κατέχει την τέχνη αυτή όταν αισθανθεί για τον άνθρωπο που έχει μπροστά του τότε πρέπει να μιλήσει και τότε όχι, και τότε να διακρίνει την κατάλληλη στιγμή για να μιλά υπερβολικά ή όχι.

Παρακάτω ο Σωκράτης θα εξετάσει την αντίθετη πλευρά, πως όποιος επιδιώκει, δηλαδή, να γίνει αληθινός ρήτορας δε χρειάζεται να κατέχει την αλήθεια, αφού κανείς δε νοιάζεται γι' αυτήν παρά μόνο για όσα γίνονται πιστευτά και είναι αληθοφανή. Το πιθανό ο πολύς κόσμος το αισθάνεται ως τέτοιο εξαιτίας της ομοιότητάς του με το αληθινό, τις ομοιότητες, όμως, τις βρίσκει αυτός που γνωρίζει την αλήθεια. Η συστηματική τεχνική της γνώσης της ρητορικής επέρχεται αν κανείς ταξινομήσει τις διαφορετικές εκείνες φύσεις αυτών που θα τον ακούσουν και μπορεί να διακρίνει κάθε πράγμα ανάλογα με το είδος του και να προσδιορίσει καθένα ατομικά ανάλογα με το είδος του. Και η γνώση απαιτεί μεγάλη προσπάθεια.

⁶⁰ Βλ. Diskin Clay, *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher*, Pennsylvania State University Press, University Press, Pennsylvania 2000, σ. 162.

⁶¹ *Φαίδρος*, 271c-d.

Αφού ολοκληρώνει με τον τεχνικό ή μη τεχνικό χαρακτήρα της ρητορικής⁶², καταπιάνεται με το γραπτό λόγο αν είναι κάτι αξιοπρεπές ή μειωτικό. Με αναφορά, λοιπόν, σε μία αιγυπτιακή θεότητα που θεωρούσε πως η εφεύρεση γραμμάτων ήταν το φάρμακο της μνήμης και της σοφίας, τονίζεται πως αυτή θα φέρει τη λήθη, αφού το μνημονικό θα πάψει να ασκείται. Όσοι θα στηρίζονται στην αξιοπιστία της γραφής, θα ανακαλούν στη μνήμη τους κάτι που δε θα προέρχεται από μέσα τους, αλλά από ξένα σημάδια, γεγονός που βοηθά την υπενθύμιση και όχι τη μνήμη. Αυτό, όμως ευνοεί τη φαινομενική γνώση και όχι την αληθινή. Η γραφή, επομένως, δεν αποτελεί παρά μόνο μία υπενθύμιση για εκείνον που γνωρίζει ήδη τα πράγματα που γράφει το κείμενο. Γιατί για ένα γραπτό κείμενο αν υπήρχαν απορίες, δε γίνεται να λυθούν απ' αυτό αλλά από αυτόν που το έγραψε, δηλαδή τον πατέρα του.

Στη συνέχεια ο Σωκράτης αφού επαναλαμβάνει κάποια πράγματα σχετικά με τον τεχνικό ή μη χαρακτήρα των λόγων, εξετάζει αν είναι καλό ή άσχημο να απευθύνει κανείς λόγους σε ένα ακροατήριο ή να γράφει λόγους. Για τον καθένα, λοιπόν, που θα συγγράψει λόγους, αν είναι ανίδεος σχετικά με τα δίκαια ή άδικα, τα καλά ή τα άσχημα, τότε αυτό αποτελεί ντροπή. Δεν αποτελεί ντροπή, όμως, για κάποιον πως ένα κείμενο γράφτηκε όχι για να ληφθεί στα σοβαρά, αλλά τα πιο αξιόλογα αποτελούν απλώς ένα στήριγμα της μνήμης εκείνου που γνωρίζει. Παράλληλα, αποφεύγει την ντροπή κάποιος που πιστεύει πως η τελειότητα εντοπίζεται σε εκείνα τα λόγια που διδάσκονται προφορικά, με στόχο τη μάθηση και που μεταγγίζονται στην ψυχή σχετικά με τα δίκαια, τα όμορφα και τα καλά.

Ωθεί, λοιπόν, ο Σωκράτης το Φαίδρο να πει όλα αυτά σε τρία ονόματα συμβολικά που σημαδεύουν τρεις μεγάλες περιοχές της

⁶² Φαίδρος, 266d.

αρχαιοελληνικής γραμματείας. Αν, όσα έγραψαν, το έκαναν γνωρίζοντας την αλήθεια γι' αυτά και έχοντας την ικανότητα να τα υπερασπιστούν και να αποδείξουν με ζωντανό λόγο, αρμόζει να χαρακτηριστούν φιλόσοφοι. Και αυτό γιατί ένας φιλόσοφος προσπαθεί να προσεγγίσει μία σοφία που δεν την κατέχει.⁶³

Μετά από όλα αυτά ο Σωκράτης παρότρυνε το Φαίδρο να τα πει στο φίλο του το Λυσία και ρωτήθηκε αμέσως μετά τι θα κάνει και ο ίδιος με το φίλο του τον Ισοκράτη. Η πρόβλεψη του Σωκράτη για αυτόν, παρά το νεαρό της ηλικίας του, είναι πως ως προς τα φυσικά του χαρίσματα έχει ανώτερο επίπεδο απ' ό, τι οι λόγοι που αρέσουν στον κύκλο του Λυσία και είναι πιο ευγενικός. Και πως δε θα του προκαλούσε εντύπωση αν στο μέλλον τα έργα του διαφέρουν από τα άλλα, αφού από τη φύση του υπάρχει κάτι φιλοσοφικό στη σκέψη του.⁶⁴

Στο τέλος του έργου ο Σωκράτης προσεύχεται για την εναρμόνιση της εσωτερικής ομορφιάς, της κοσμιότητας με τα έξωθεν στοιχεία, όπως είναι η σωματική αντοχή.

⁶³ Φαίδρος, 252e.

⁶⁴ Φαίδρος, 279a-b.

Κεφάλαιο Δεύτερο

Το φτερωτό άρμα της ψυχής και η ανάμνηση του αιώνιου κόσμου

2.1. Η γνωσιολογία και ο κόσμος των Ιδεών στον πλατωνικό *Φαίδρο*

Ο *Φαίδρος* ανήκει στους διαλόγους της περιόδου της ωριμότητας του Πλάτωνα⁶⁵ και μαζί με τον *Φαίδωνα*, αποτελούν δύο από τα αντιπροσωπευτικότερα κείμενα του Πλάτωνα τα οποία αναφέρονται στο ζήτημα της σχέσης ψυχής-σώματος.⁶⁶ Ο Πλάτων μέσα στα κείμενά του —κάνουμε λόγο συγκεκριμένα για τον *Φαίδρο* και τον *Φαίδωνα*— εξακολουθεί να έχει έντονα στραμμένη την προσοχή του στην «ανάμνηση του αιώνιου κόσμου», δηλαδή στη γνωστή σε όλους θεωρία των ιδεών. Ο Πλάτων αναφέρεται στον υπερουράνιο και αιώνιο τόπο και κάνει ξεκάθαρη την υπεροχή αυτού έναντι του κόσμου της φθοράς και των αισθητών/υλικών πραγμάτων. Η «πλατωνική λήθη» μέσα από τους μύθους του —Στο *Φαίδρο* συγκεκριμένα, με το μύθο των τζιτζικιών αναδεικνύεται η γνωσιολογία του— οδηγεί στη γνώση και τελικά στην «ανάμνηση»⁶⁷ του πραγματικού κόσμου των ιδεών.⁶⁸

⁶⁵ Alfred Edward Taylor, *Plato: The Man and His Work* (Routledge Library Editions: Plato) Routledge, London & New York 2013, σ. 299. Πρβλ. Charles L. Griswold Jr., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Pennsylvania State Press, University Park Pennsylvania 1996, σ. 16.

⁶⁶ Βλ. Kevin Corrigan, Elena Glazov-Corrigan, *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium*, Pennsylvania State Press, University Park Pennsylvania 2004, σ. 224.

⁶⁷ Βλ. σχετικά με τις έννοιες της «ανάμνησης», «μνήμης» της ψυχής στα σχετικά χωρία του πλατωνικού κειμένου: *Φαίδρος*, 249c 2-7, 250a & 251d. Πρβλ. Gary A. Stilwell, *Afterlife: Post-Mortem Judgments in Ancient Egypt and Ancient Greece*, iUniverse, New York 2005, σ. 35. Βλ. επίσης και τη μελέτη: Louise Hickman, “The nature of the self and the contemplation of nature: Ecotheology and the History of the Soul” Στο Michael Fuller (επιμ.), *The Concept of the Soul: Scientific and Religious Perspectives*, Cambridge Scholars Publishing, UK 2014, σ. 10.

Στον *Φαίδρο*, ο Πλάτων με το μύθο των τεττίγων (τζιτζικιών) τον οποίο ο Derrida τον χαρακτηρίζει ως έναν από τους πρωτότυπους πλατωνικούς μύθους⁶⁹, προσπαθεί να αναδείξει ακόμη περισσότερο την πραγματική υπόσταση του κόσμου των ιδεών, δηλαδή την αιώνια ισχύ του, σε αντιδιαστολή με τον κόσμο της φθοράς και των πρόσκαιρων απολαύσεων. Ο Σωκράτης μέσα από το διάλογό του με το Φαίδρο περιγράφει το μύθο ως εξής:

«να, λένε πως τα τζιτζίκια ήταν κάποτε άνθρωποι, προτού ακόμα να γεννηθούν οι Μούσες. Όταν όμως γεννηθήκανε οι Μούσες και πρωτοφάνηκε το τραγούδι, τόσο πια μερικοί απ' αυτούς τότε τους ανθρώπους, τα χάσανε από την τέρψη, που τραγουδώντας αμέλησαν να φάνε και να πιουν και, χωρίς να το νοιώσουν, πεθάνανε. Απ' αυτούς γεννήθηκε το γένος των τζιτζικιών παίρνοντας τούτο το βραβείο από τις Μούσες, δηλαδή να μην έχει αφ' ότου γεννηθεί καμιά ανάγκη για τροφή, άλλα, χωρίς να τρώει και να πίνει, ν' αρχίζει ευθύς να τραγουδά...».⁷⁰

Η δύναμη της λήθης έτσι όπως περιγράφεται στο ανωτέρω χωρίο από τον Πλάτωνα λειτουργεί ως ένας σημαντικός παράγοντας που ενισχύει την αφοσίωση του ανθρώπου στον άλλο κόσμο και οδηγεί κατ' επέκταση στη «λυτρωτική» ανάμνηση. Στην περίπτωση του συγκεκριμένου γένους των ανθρώπων που περιγράφεται σε αυτό το μύθο, είναι ολοφάνερος ο πλατωνικός δυισμός. Τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά, δηλαδή η έλλειψη οξύτητας ή αιχμηρότητας του νου, η αμάθεια, η κακία και ούτω καθεξής, αποτελούν αρνητικό παράγοντα καθώς είναι συνδεδεμένα με τον υλικό

⁶⁸ Νίκος Ματσούκας, *Λόγος και Μύθος με βάση την αρχαία ελληνική φιλοσοφία*, 3^η έκδοση, Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1997, σσ. 95-97.

⁶⁹ Jacques Derrida, *Πλάτωνος φαρμακεία*, Μτφρ. Χ. Γ. Λάζος, Εκδόσεις Άγρα, Αθήνα 1990, σ. 70.

⁷⁰ *Φαίδρος*, 259b-c.

κόσμο. Ενώ, στην περίπτωση του γένους των τεττίγων όπου κάποιος ξεχνά τελείως αυτό τον κόσμο και θυμάται τον αιώνιο κόσμο των ιδεών, ανακαλύπτει την χαμένη «αρχέγονη» φύση του.⁷¹ Στο σημείο αυτό του έργου, είναι εμφανής η γνωσιολογική «δίψα» του Πλάτωνα, όμως όπως αναφέρει μέσα από τον δάσκαλό του τον Σωκράτη θα πρέπει πρώτα απ' όλα να στοχαστούμε περί της φύσεως της ανθρώπινης ψυχής προκειμένου να μπορέσουμε να κατανοήσουμε τη σύνθετη υπόσταση του αιώνιου κόσμου των ιδεών, του κόσμου της γνώσης:

«πρέπει, όμως πρώτα να ιδούμε τη φύση της ψυχής, της θεϊκής και της ανθρώπινης, τα πάθη και τα ενεργήματά της για να γνωρίσουμε την αλήθεια».⁷²

Η πλατωνική πίστη στην προϋπαρξη και επομένως στην αθανασία της ψυχής επεξηγεί τη διαδικασία εκείνη που οδηγεί τον άνθρωπο στη γνώση, ως «ανάμνηση». Κατ' επέκταση αυτό οδηγεί στη θεμελίωση της πλατωνικής σκέψης σε ότι αφορά τη ψυχή, η οποία θεωρείται ως η «έσχατη εξήγηση της δυνατότητας για γνώση».⁷³ Όπως αναφέρει σχετικά ο Γκάθρυ, κατά τον Πλάτωνα οι άνθρωποι θα πρέπει «να ξαναβρούν τη γνώση της τέλειας Ιδέας, της οποίας κάθε καλή πράξη επί γης δεν είναι παρά ωχρή, ασταθής αντανάκλαση».⁷⁴

Εδώ στο σημείο αυτό του πλατωνικού κειμένου εισέρχεται η θεωρία των Ιδεών η οποία συνυφίνεται μαζί με την πίστη στην αθανασία και στην προϋπαρξη της ψυχής. Η πλατωνική θεωρία των ιδεών ερμηνεύει τη μάθηση και όπως επισημαίνει ο Γκάθρυ, δηλαδή την

⁷¹ Βλ. Νίκος Ματσούκας, *ό.π.*, σσ. 97-98.

⁷² *Φαίδρος*, 245c.

⁷³ William K. C. Guthrie, *ό.π.*, σ. 96.

⁷⁴ *Ο.π.*, σσ. 99-100.

απόκτηση γνώσεως σε τούτον τον κόσμο, ως «διαδικασία αναμνήσεως».⁷⁵

⁷⁵ *Ο.π.*, σ. 95.

2.2. Η ψυχή ως αρχικό είναι

Ο Πλάτων στον *Φαίδρο* προκειμένου να στηρίξει το επιχείρημά του και κατ' επέκταση ολόκληρη τη θεωρία του ότι η ψυχή είναι αγέννητη, επομένως άφθαρτη και αιώνια, συνδέει την έννοια της ζωής με αυτή της κίνησης και εμβαθύνει περισσότερο υποστηρίζοντας πως η ψυχή συνδέεται με τη ζωή. Η ψυχή κατά τον Πλάτωνα είναι ένας ισχυρός λόγος για τη ζωή. Επομένως, τίποτα άλλο εκτός από την ψυχή δεν είναι «αιτιακά ή ερμηνευτικά σχετικό με τη ζωή».⁷⁶ Η ψυχή όπως λέει χαρακτηριστικά ο Σωκράτης στον πλατωνικό διάλογο, παράγει από μόνη της την κίνηση, άρα παράγει ζωή. Η ψυχή αποτελεί το αρχικό «είναι» που δεν χρειάζεται τη γέννηση. Αφού επομένως η ψυχή είναι «αγέννητη» είναι και «άφθαρτη», διαφορετικά το σύμπαν θα οδηγούνταν σε ακινησία:

«Και η αρχή της απόδειξης είναι η ακόλουθη· κάθε ψυχή είναι αθάνατη. Γιατί εκείνο που πάντα κινείται είναι αθάνατο· ενώ εκείνο που κινεί κάποιο άλλο και κινείται από κάποιο άλλο, μια που έχει τέλος στην κίνησή του, έχει τέλος και στη ζωή του. Μόνον λοιπόν εκείνο που κινείται μοναχό του, επειδή δεν αφήνει ποτέ τον εαυτό του, δεν παύει ποτέ και να κινείται, αλλά αυτό είναι η πηγή και η αρχή και για την κίνηση των άλλων όσα κινούνται. Η αρχή όμως είναι αγέννητη· γιατί από την αρχή είναι ανάγκη να γίνεται κάθε τι που γίνεται, αυτή όμως να μη γίνεται από κανένα, γιατί αν η αρχή γίνονταν από κάτι, δεν θα ήτανε πια αρχή. Επειδή όμως η αρχή είναι αγέννητη είναι ανάγκη να είναι και άφθαρτη.

⁷⁶ Βλ. Robert James, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford & New York 1998, σ. 102.

Γιατί βέβαια αν χαθεί η αρχή, τότε ούτε αυτή η ίδια θα γίνει ποτέ από κάτι, ούτε τίποτε άλλο απ' εκείνη, αν πρέπει να όλα να γίνονται από την αρχή. Έτσι λοιπόν η αρχή της κίνησης είναι εκείνο που κινεί τον εαυτό του. Κι αυτό ούτε μπορεί να χαθεί, ούτε μπορεί να γίνει, αλλιώς όλος ο ουρανός και όλο το γίγνεσθαι θα γίνονταν ένας σωρός και θα έστεκαν ακίνητα και δεν θα είχαν πούθε να ξανακινηθούν και να ξαναγίνουν [...] Γιατί κάθε σώμα που παίρνει την κίνηση απ' έξω είναι άψυχο, ενώ εκείνο που την έχει από μέσα του, από τον εαυτό του, είναι έμψυχο· γιατί αυτή δα είναι η φύση της ψυχής. Αν όμως τούτο είναι έτσι, δηλαδή αν εκείνο που κινεί τον εαυτό του δεν είναι τίποτε άλλο παρά ψυχή, τότε είναι ανάγκη η ψυχή να είναι κάτι αγέννητο και αθάνατο».⁷⁷

Ο Σωκράτης περιγράφει ανωτέρω τη φύση και τα πάθη της ψυχής⁷⁸ έχοντας ήδη τονίσει την αθανασία της, προβάλλοντας ως κυρίαρχο επιχείρημά του ότι η ψυχή είναι αρχή κινήσεως, και κατ' επέκταση μεταβολών, και ως τέτοια δεν είναι επιδεκτική του θανάτου.⁷⁹ Παράλληλα, στον *Φαίδωνα*, μπορεί να παρατηρήσει κανείς την τάση του Πλάτωνα να τονίζει τη φθορά του ανθρώπινου σώματος:

«ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ἄλλα ἔμοιγε δοκεῖ καλῶς λέγεσθαι, τὰ δὲ περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις μή, ἐπειδὴν ἀπαλλαγῆ τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ἦ, ἀλλ' ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ διαφθείρηται τε καὶ ἀπολλύηται ἢ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθνήσκη, εὐθὺς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος, καὶ ἐκβαίνουσα

⁷⁷ *Φαίδρος*, 245c- 246a.

⁷⁸ *Φαίδρος*, 245b-c.

⁷⁹ *Φαίδρος*, 245c-246a.

ὥσπερ πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα οἴχηται διαπτομένη καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἦ...». ⁸⁰

Στον διάλογο *Φαίδρος*, ο Σωκράτης στην έρευνα του για τη φύση της ψυχής, έχει τη δυνατότητα να προσφεύγει στον εργαλειακό χαρακτήρα του μύθου και της αλληγορίας⁸¹, όπως είδαμε ανωτέρω στον μύθο των τεττίγων. Διατυπώνει έτσι μια επιφύλαξη, λέγοντας πως η περιγραφή της ουσίας της ψυχής θα απαιτούσε μια θεϊκή και μακρά διήγηση, μια ιδιαίτερη εμβάθυνση, ενώ η περιγραφή για το πώς μοιάζει η ψυχή μπορεί να δοθεί με έναν πιο ανθρώπινο και συντομότερο λόγο κάτι που οδηγεί στην «επιτηδευμένη μυθοπλασία που θέμα της έχει να περιγράψει την ψυχή και τον τρόπο με τον οποίο εισέρχεται στο σώμα». ⁸² Όπως αναφέρεται στο πλατωνικό κείμενο:

«κινουῦν ἢ ψυχὴν, ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη. περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον. οἷον μὲν ἐστὶ, πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος· ταύτη οὖν λέγωμεν». ⁸³

Στην ομιλία του ο Σωκράτης, αναφέρει ότι μέσα στον κάθε άνθρωπο κυβερνάνε δύο διαφορετικές δυνάμεις, δηλαδή δύο διαφορετικές αρχές της ψυχής⁸⁴, όπου η μία είναι η φυσική μας επιθυμία (επιθυμία), η οποία στοχεύει στην απόλαυση (υλικά αγαθά και ηδονές), και η άλλη λειτουργεί ως παράγοντας για την απόκτηση κρίσης στον

⁸⁰ *Φαίδων*, 70a-b.

⁸¹ Giovanni R. F. Ferrari, *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, New York 1990, σ. 24.

⁸² Γιώργος Καραμανώλης, «Γιατί ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί μύθους;», *ΝΕΥΣΙΣ*, Τεύχ. 17, 2008, σ. 141.

⁸³ *Φαίδρος*, 246a.

⁸⁴ Giovanni R. F. Ferrari, *ό.π.*, σ. 96.

άνθρωπο και η οποία στοχεύει σε αυτό που είναι το καλύτερο για τον καθένα μας:

«πρέπει ακόμα να βάλουμε στο νου μας πως μέσα στον καθένα μας είναι δύο δυνάμεις που μας κυβερνάνε και μας τραβάνε και που τις ακολουθούμε, όπου κι αν μας πάνε· και η μία είναι έμφυτη, ή επιθυμία για τις ηδονές, ή άλλη πάλι είναι η επίκτητη, η σωστή γνώμη που ζητάει να φθάσει το άριστο. Και αυτές οι δύο μέσα μας άλλοτε πάνε μαζί κι άλλοτε πάλι τα βάζει η μία με την άλλη και τότε παίρνει την εξουσία η μία και τότε ή άλλη. Και όταν λοιπόν ή σωστή γνώμη, με οδηγό το λογικό, μας πηγαίνει προς το άριστο και παίρνει την εξουσία, αυτή την επικράτηση την λέμε σωφροσύνη· όταν όμως μας σέρνει η επιθυμία αλόγιστα στις ηδονές και πάρει αυτή μέσα μας την αρχή, αυτό που μας κυριεύει το λέμε ακολασία...».⁸⁵

Ακολούθως, διαφαίνεται μέσα από το λόγο του Σωκράτη, η υψηλή εκτίμηση που έχει για την «εκπαίδευση της ψυχής»⁸⁶ καθώς και γι' αυτό που αποκαλεί «θεική φιλοσοφία»⁸⁷, «θεία φιλοσοφία»⁸⁸ όπως την αναφέρει συγκεκριμένα.

Στον *Φαίδωνα* ο Πλάτων κάνει λόγο για την αφθαρσία της ψυχής και για την ανάμνηση των ιδεών. Η ψυχή κατά τον Πλάτωνα είχε δει τις

⁸⁵ *Φαίδρος*, 237d 6 – 238a 1.

⁸⁶ Όπως λέει χαρακτηριστικά «της ψυχής παιδευσιν» βλ. *Φαίδρος*, 241c 5. Επιπλέον, ο Σωκράτης παρουσιάζεται στον *Πρωταγόρα* να κατηγορεί τους σοφιστές ως «εμπόρους και γυρολόγους των αγαθών της παιδείας (μάθησης), που τρέφουν την ψυχή». Ακολούθως, τους κατηγορεί ότι είναι για την ψυχή ότι είναι οι «μανάβηδες» για το σώμα βλ. *Πρωταγόρας*, 313c-d.

⁸⁷ Βλ. Giovanni R. F. Ferrari, *ό.π.*, σ. 99.

⁸⁸ *Φαίδρος*, 239b 4.

ιδέες στην προϋπαρξή της.⁸⁹ Όπως αναφέρουν σχετικά οι Τσέλλερ και Νέστλε, στο έργο του *Φαίδων* είναι πλέον απόλυτα εμφανής ο δυισμός του Πλάτωνα⁹⁰, καθώς προβαίνει σε διαχωρισμό δύο «ειδών όντων», στα αόρατα και αιώνια στα οποία ανήκει η ψυχή, και στα ορατά και εφήμερα λόγω φθαρτότητας, στα οποία ανήκει το ανθρώπινο σώμα.⁹¹ Στην *Πολιτεία* του η ψυχή διαιρείται σε τρία μέρη στο λογιστικό (λογικό), στο θυμοειδές και το επιθυμητικό.⁹² Αυτό όμως που θα πρέπει να υπερισχύει και να είναι το καθαυτό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ψυχής είναι το «λογικό», η ψυχή θα πρέπει δηλαδή να ακολουθεί τις προσταγές του λογικού της μέρους⁹³. Στον *Φαίδρο*, αναπαρίσταται το φτερωτό άρμα της ψυχής⁹⁴ με ένα ζευγάρι φτερωτά άλογα. Στην πλατωνική σκέψη η ψυχή φαίνεται να οδηγείται από τα δύο φτερωτά άλογα του νου, το ένα ορμάει μπροστά και την κατευθύνει προς τα ψηλά δηλαδή στο «βασιλείο των ιδεών» άρα στον κόσμο της αιωνιότητας, το άλλο προσπαθεί να την ωθήσει προς τα κάτω στο γήινο βασίλειο, κατ' επέκταση στον κόσμο της φθαρτότητας.⁹⁵

Οι Τσέλλερ και Νέστλε κάνουν λόγο για μια «δυστική ψυχολογία» στην οποία υπάρχουν μόνο συγκεκριμένα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της ανθρώπινης ψυχής:

«αυτή η απότομα δυστική ψυχολογία, που το σώμα το έχει σαν αμάξι της ψυχής, μάλιστα σαν εμπόδιο για την ελεύθερη ανάπτυξη των δυνάμεών της, στέκεται όχι μονάχα σε στενότητα συνάφεια με

⁸⁹ Έντουαρντ Τσέλλερ - Βίλχελμ Νέστλε, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Θεοδωρίδη, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα 2004, σ. 172.

⁹⁰ *Ο.π.*

⁹¹ *Φαίδων*, 70a-b.

⁹² *Πολιτεία*, IV, 436a-436b.

⁹³ *Φαίδρος*, 276e.

⁹⁴ Στο πλατωνικό χωρίο αναφέρεται συγκεκριμένα «τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα [...] ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα» βλ. *Φαίδρος*, 246e.

⁹⁵ *Φαίδρος*, 246a - 247c.

όλη τη μεταφυσική του Πλάτωνα παρά δένεται αχώριστα, χάρις στη θεωρία της ανάμνησης, με τη γνωσιοθεωρία του, κι αποτελεί επίσης το βαθύτερο θεμέλιο για τις ηθικές, τις πολιτικές καθώς και τις αισθητικές του αντιλήψεις».⁹⁶

⁹⁶ Έντουαρντ Τσέλλερ - Βίλχελμ Νέστλε, *ό.π.*, σσ. 173-174.

3.3. Ο αλληγορικός μύθος περί της σύνθετης φύσης της ψυχής

Όπως επισημαίνει ο Derrida, ο Πλάτων «όταν του δινόταν η ευκαιρία ήξερε να χειρίζεται τόσο καλά την άρχαιο-λογική ή παλαιο-λογική δύναμη του μύθου».⁹⁷ Η αλληγορία του άρματος της ψυχής⁹⁸ στον *Φαίδρο*, δεν είναι τίποτα περισσότερο ή λιγότερο από μια ανθρώπινη φιλοσοφική αντίληψη —εν προκειμένω του Πλάτωνα— η οποία προσπαθεί να περιγράψει μέσα από μια μυθική αλληγορία με τι ακριβώς μοιάζει η ψυχή.⁹⁹ Η ψυχή μοιάζει με:

«τη σύδετη δύναμη που έχει ένα ζευγάρι φτερωτά άλογα μαζί με τον ηνίοχο. Τα άλογα λοιπόν των θεών και οι ηνίοχοι είναι όλοι καλοί κι από καλή γενιά, ενώ στους άλλους είναι ανακατωμένα. Και πρώτα πρώτα ο δικός μας αρματηλάτης βαστάει με τα χαλινάρια ένα μονάχα ζευγάρι άλογα, κι από τ' άλογα αυτά το ένα είναι όμορφο κι ευγενικό κι από καλή γενιά, ενώ το άλλο είναι απ' αντίθετη κι αντίθετο».¹⁰⁰

Όπως επισημαίνει σχετικά ο Καρλ Μπόρμαν, έχοντας κανείς ως βάση του το έργο της *Πολιτείας* και την αντιστοίχιση της τριμερούς διαίρεσης της ψυχής με την τριμερή διαίρεση μέσα στην πόλη, μπορεί να αναγνωρίσει στον ηνίοχο το λογιστικό μέρος της ψυχής, στο καλό άλογο το θυμοειδές και στο κακό άλογο το επιθυμητικό.¹⁰¹ Όλα τα άρματα των ανθρώπινων ψυχών επιδιώκουν να φθάσουν στον «ύπερουράνιον

⁹⁷ Jacques Derrida, *ό.π.*, σ. 78.

⁹⁸ *Φαίδρος*, 246a – 256e.

⁹⁹ Karl Bormann, *Πλάτων*, μτφρ. Ιωάννης Καλογεράκος, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006, σσ. 190-191.

¹⁰⁰ *Φαίδρος*, 246a-b.

¹⁰¹ Karl Bormann, *ό.π.*, σ. 191.

τόπον».¹⁰² Σε αυτόν τον υπερουράνιο τόπο, η θέαση των ιδεών «δίνει νέα τροφή στα φτερά της ψυχής».¹⁰³ Όπως επισημαίνει ο Μπόρμαν:

«η θέαση των ιδεών όπως την ξέρουμε από την *Πολιτεία*, μετασχηματίζεται σ' αυτή τη μυθική αλληγορία και συνδέεται με την κίνηση του κόσμου».¹⁰⁴

Σε πολλά από τα άρματα των ανθρώπινων ψυχών το κακό άλογο τραβάει προς τα κάτω, προς τη γη δηλαδή προς την φθαρτότητα και δεν μπορεί έτσι να ανέβει η ψυχή στον κόσμο των ιδεών. Ο ηνίοχος εμποδίζεται από το κακό άλογο καθ' όλη τη διάρκεια της ανάβασης προς τον «ουράνιο θόλο». Υψώνει συνεχώς το κεφάλι του προς τον «υπερουράνιον τόπον» αλλά επειδή εμποδίζεται από το κακό άλογο το άρμα της ψυχής μένει κάτω από το θόλο. Τώρα, το αν η ψυχή θα καταβυθιστεί στη γη εξαιτίας του ότι τα φτερά της δεν βρίσκουν τροφή, ακόμη και για το γεγονός σε ποιο σώμα θα ενσαρκωθεί αυτή, όλα αυτά εξαρτώνται από «το αν και σε ποιο βαθμό μπόρεσαν οι ψυχές να δουν τις ιδέες».¹⁰⁵ Εκείνες οι ψυχές που είδαν τις ιδέες παραμένουν για πάντα ελεύθερες από τον εξαναγκασμό να πρέπει να μουν οπωσδήποτε σε κάποιο σώμα, ενώ οι ψυχές που δεν τα κατάφεραν βυθίζονται προς τα κάτω μέχρι να βρουν στήριγμα σε ένα σώμα.¹⁰⁶ Βέβαια, η ψυχή μπορεί σε μια νέα κοσμική περίοδο να κάνει ξανά ένα ταξίδι, όμως για να ξεκινήσει εκ νέου ένα τέτοιο ταξίδι θα πρέπει να λάβουν τα φτερά της νέα τροφή. Αυτό επιτυγχάνεται χάρις στην «αναλαμπή του καθαυτού ωραίου που αντανακλάται σε αισθητά απεικασματα»¹⁰⁷ και όπως αναφέρεται στο σχετικό πλατωνικό χωρίο «τὸ ἐρωτικὸν πάθος

¹⁰² *Φαίδρος*, 247c 3.

¹⁰³ Βλ. Karl Bormann, *ό.π.*

¹⁰⁴ *Ο.π.*, σ. 192.

¹⁰⁵ *Ο.π.*

¹⁰⁶ *Ο.π.*

¹⁰⁷ *Ο.π.*, σσ. 192-193.

ἀπεικάζοντες». ¹⁰⁸ Ἔτσι, «με την ατένιση του ωραίου στις αισθήσεις γεννιέται ο έρωτας». ¹⁰⁹ Ο Ἔρωτας ¹¹⁰ δηλαδή στηρίζεται ως επί το πλείστο στην «ανάμνηση του καθαυτού ωραίου» που μπόρεσε ο ηνίοχος να δει κατά τη διάρκεια της πτήσης του άρματος. Αυτό σημαίνει ότι η ψυχή που δεν μπόρεσε να δει το ίδιο το ωραίο δεν μπορεί και να μετάσχει στον Ἔρωτα. ¹¹¹ :

«κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν...». ¹¹²

Στο σημείο αυτό η γεμάτη από έρωτα ψυχή αναζητά με επίμονο τρόπο τη συναναστροφή με το ωραίο και αυτόματα ξεσπάει «έριδα» μεταξύ του ηνίοχου του άρματος της ψυχής και στο καλό και κακό άλογο αντιστοίχως. Το κακό άλογο αντιστέκεται θέλοντας να προβάλλει τις κατώτερες και φθαρτές επιθυμίες. Από τη στιγμή που η ψυχή αντιστέκεται και δεν βυθίζεται στην επιθυμία εντελώς, οδεύει προς το να αποκτήσει φτερά ¹¹³. Στην περίπτωση εκείνη που ο ηνίοχος μαζί με το καλό άλογο διατηρήσουν την κυριαρχία του άρματος της ψυχής, τότε «η ψυχή ζει με αυτοκυριαρχία και μετά το χωρισμό με το σώμα αποκτά νέα φτερά». ¹¹⁴

¹⁰⁸ Φαίδρος, 265b.

¹⁰⁹ Karl Bormann, *ό.π.*, σ. 193.

¹¹⁰ Στον πλατωνικό Φαίδρο ο έρωτας εξηγείται με «επιστημονικό τρόπο» βλ. Φαίδρος, 251a-d. Πρβλ. Γιώργος Καραμανώλης, *ό.π.*, σ. 128.

¹¹¹ Karl Bormann, *ό.π.*

¹¹² Φαίδρος, 250b.

¹¹³ Παρατηρούμε μέσα από τον πλατωνικό μύθο ότι οι ψυχές υπόκεινται ξεκάθαρα σε κρίση που περιγράφεται με κάθε λεπτομέρεια: «...ψυχή έκαστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων [...] οὐ γὰρ περοῦται πρὸ τοσούτου χρόνου [...] κριθεῖσαι δὲ αἱ μὲν εἰς τὰ ὑπὸ γῆς δικαιοτήρια ἐλθοῦσαι δίκην ἐκτίνουσιν, αἱ δ' εἰς τοῦρανοῦ τινα τόπον ὑπὸ τῆς Δίκης κουφισθεῖσαι διάγουσιν ἀξίως οὗ ἔν ἀνθρώπου εἶδει ἐβίωσαν βίου [...] ἔνθα καὶ εἰς θηρίου βίον ἀνθρωπίνη ψυχή ἀφικνεῖται, καὶ ἐκ θηρίου ὅς ποτε ἄνθρωπος ἦν πάλιν εἰς ἄνθρωπον. οὐ γὰρ ἦ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τότε ἦξει τὸ σχῆμα» βλ. Φαίδρος, 248e-249b. Πρβλ. Γιώργος Καραμανώλης, *ό.π.*, σ. 142.

¹¹⁴ Βλ. Karl Bormann, *ό.π.*

Κατά τον Μπόρμαν:

«τα δύο άλογα πρέπει να ερμηνευθούν ως τα δύο άλογα μέρη της ψυχής, από τα οποία το ένα από τη φύση του πηγαίνει με το μέρος του λογικού. Ο μύθος στον *Φαίδρο* παρουσιάζει τα πράγματα έτσι σαν να έχει η ψυχή και τα δύο αυτά μέρη πριν και μετά από την είσοδό της στο σώμα. Αυτό θα σήμαινε ότι ολόκληρη η ψυχή με τα άλογα μέρη και το λογιστικόν, είναι αθάνατη...».¹¹⁵

Στον *Φαίδωνα*, ο Πλάτων παρουσιάζει τον Σωκράτη να εκφράζει στους συνομιλητές του, την επιθυμία του για το θάνατο ούτως ώστε να απελευθερωθεί η δεσμευμένη στο σώμα ψυχή του. Επιπλέον, στον διάλογο αυτό οι κύριοι συνομιλητές του εκφράζουν τις σχετικές ως προς αυτό αντιρρήσεις τους.¹¹⁶ η σκηνή αυτή φανερώνει όπως αναφέρουν σχετικά οι Τσέλλερ και Νέστλε την «ακλόνητη πεποίθηση» του Πλάτωνα για την φροντίδα της ψυχής. Κατά τον Πλάτωνα η φροντίδα της ψυχής αποτελεί το υπέρτατο καθήκον ενός ανθρώπου. Παράλληλα επισημαίνει ότι το σώμα θα πρέπει να είναι ο υπηρέτης και όχι ο αφέντης της ψυχής.¹¹⁷ Ο Πλάτων οικοδομεί πάνω στην Ορφική και Πυθαγόρεια παράδοση (τις περί μετεμψυχώσεως διδασκαλίες) την δική του θεωρία περί της ανάμνησης των ιδεών και περί αφθαρσίας της ψυχής, στοχαζόμενος με φιλοσοφικές αποδείξεις.¹¹⁸

¹¹⁵ *Ο.π.*

¹¹⁶ *Φαίδων*, 70a-b.

¹¹⁷ Έντουαρντ Τσέλλερ - Βίλχελμ Νέστλε, *ό.π.*, σ. 171.

¹¹⁸ *Ο.π.*, σσ. 171-172.

Κεφάλαιο Τρίτο

Η σωκρατική διδασκαλία της ψυχής στον *Φαίδρο*

3.1. Η σωκρατική διδασκαλία ως μηχανισμός ενεργοποίησης της «μνημονικής δυνατότητας» της ψυχής

Όπως ήδη αναφέρθηκε και στην εισαγωγή στο πλατωνικό κείμενο *Φαίδρος* όπου παρουσιάζεται ο διάλογος του δάσκαλου Σωκράτη με τον νεαρό άνδρα Φαίδρο, η συζήτηση μεταξύ τους διαδραματίζεται σε έναν περίπατο στον Ιλισσό ποταμό. Ξεκινά επομένως ένας διάλογος μεταξύ των δύο ανδρών σχετικά με τον έρωτα, με αφορμή έναν λόγο που αποδίδεται στον Λυσία. Θα πρέπει να επισημάνουμε στο σημείο αυτό ότι όπως αναφέρεται στον *Φαίδρο*, ο Σωκράτης δεν έβγαινε γενικά έξω από τα σύνορα της πόλης της Αθήνας, αλλά στη συγκεκριμένη περίπτωση ήταν ιδιαίτερη η επιθυμία του να πληροφορηθεί τα όσα είχαν ειπωθεί στο σπίτι του Λυσία ώστε οδηγείται στον Ιλισσό ποταμό:

«Φαίδρος: Μα εσύ, θαυμάσιε Σωκράτη, φαίνεται πώς είσαι αλλόκοτος άνθρωπος. Γιατί ακριβώς, όπως λες, μοιάζεις ωσάν ξενοχωρίτης που τον οδηγούνε και όχι σαν ντόπιος· τόσο σπάνια βγαίνεις από την πόλη για να πας πέρα από τα σύνορα της χώρας σου· αλλά ούτε καν πέρα από τα τείχη, μου φαίνεται, πώς βγήκες ποτέ·

Σωκράτης: Κατάλαβε με, καλέ μου φίλε. θέλω βλέπεις όλο και κάτι να μαθαίνω και να σου πω τα χωράφια και τα δέντρα δε με διδάσκουν τίποτε, μα οι άνθρωποι που είναι μέσα στην πόλη. Εσύ όμως τώρα μου φαίνεται πως βρήκες το φάρμακο για να με κάνει να βγω. Γιατί όπως τα πεινασμένα ζωντανά τα πάνε όπου

θέλουν, αρκεί να τους κουνάνε μπροστά τους κανένα χλωρό κλαδί ή κανένα καρπό, έτσι και εσύ έμενα, κρατώντας μπροστά μου το βιβλίο με τους λόγους, φαίνεται πως θα με φέρεις γύρω απ' όλη τη Αττική και όπου αλλού θέλεις».¹¹⁹

Όπως παρατηρεί σχετικά με το ανωτέρω χωρίο ο Derrida, «ο Σωκράτης παρομοιάζει με παρασκευάσμα (drogue) (φάρμακον) τα γραπτά κείμενα που έφερε μαζί του ο Φαιδρός» τα οποία τον ωθούν να απομακρυνθεί από τα σύνορα της πόλης του. Όπως λέει χαρακτηριστικά ο Derrida «αυτό το φάρμακο (γιατρικό), αυτό το φίλτρο, ίαμα (γιατρικό) και δηλητήριο συνάμα, εισάγεται ήδη στο σώμα του λόγου (discours) μαζί με όλη την αμφισημία του».¹²⁰ Σύμφωνα με τον Παπαγιώργη μέσα από το συγκεκριμένο χωρίο αναδεικνύεται η δυναμική του Σωκράτη ως ψυχολόγου, —εμείς θα μπορούσαμε να προσθέσουμε και ως κοινωνιολόγου— καθώς αρνείται όπως λέει κάθε μορφή «φυσιολατρείας» και επικεντρώνεται με τη γνωστή του μαιευτική μέθοδο στην αναζήτηση της γνώσης σε ότι αφορά και έχει να κάνει με την ανθρώπινη ψυχή. Όταν ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι δεν μπορεί να διδαχτεί από το δέντρο ή τα χωράφια γύρω του στη φύση, δεν μπορεί δηλαδή να έχει τη δυνατότητα κάποιου διαλόγου μαζί τους, στρέφει αυτόματα το ενδιαφέρον του στον άνθρωπο «γιατί μόνο η ψυχή μπορεί να μάθει την αρετή».¹²¹ Το φιλοσοφικό ενδιαφέρον του Σωκράτη μένει αναμφισβήτητα εστιασμένο επάνω στον άνθρωπο. Ο άνθρωπος αποτελεί το αντικείμενο της φιλοσοφικής αναζήτησης του μεγάλου δασκάλου.

¹¹⁹ Φαίδρος, 230d.

¹²⁰ Βλ. Jacques Derrida, *ό.π.*, σ. 74.

¹²¹ Κωστής Παπαγιώργης, *Σωκράτης: Ο νομοθέτης που αυτοκτονεί (μιά πολιτική ανάγνωση του πλατωνικού έργου)*, 4^η έκδοση, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 1995, σ. 65.

Εδώ στο σημείο αυτό είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον ο επαναπροσδιορισμός της έννοιας της μαιευτικής μεθόδου από τον Παπαγιώργη. Όπως επισημαίνει το μυστικό της μαιευτικής μεθόδου του Σωκράτη έγκειται στο να «ξυπνήσει τη μνημονική δυνατότητα της ψυχής». Αυτή η προέκταση της φιλοσοφικής σκέψης του Σωκράτη συνυφαίνεται με το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό στοιχείο της διδασκαλίας του. Διδάσκω, δε σημαίνει κάτι τελεσίδικο, δεν έχει αποκλειστικά και μόνο τη σημασία ότι ως δάσκαλος «μετα-δίδω μια έτοιμη αλήθεια πού εσωτερικεύεται από το λογικό μέρος της ψυχής του άλλου». Αυτό που είχε σημασία σύμφωνα με τη σωκρατική διδασκαλία ήταν να μπορεί ο συνομιλητής να ενεργοποιήσει μέσα από το διάλογο στον οποίο μετέχει, τη «μνημονική δυνατότητα» της ψυχής του¹²² και να προχωρήσει σταδιακά σε μια υπέρτερη της υλικής πραγματικότητας αλήθεια, ώστε να οδηγηθεί στον πλατωνικό κόσμο των ιδεών.

Επιπλέον, από τη στιγμή εκείνη που κάθε ανθρώπινη ψυχή θεωρείται με βάση την πλατωνική διδασκαλία ως «δυνάμει πανεπιστήμων», ο Σωκράτης που κατέχει το ρόλο του δασκάλου «δεν μπορεί να της μάθει το παραμικρό». Εκείνο το οποίο έχει τη δυνατότητα να κάνει είναι να την «αφυπνίσει» και όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Παπαγιώργης:

«γίνεται, λοιπόν, μαμή μιας κήσης με σημασία αιώνια, όσο και η ίδια ή ψυχή».¹²³

¹²² Ο.π.

¹²³ Ο.π.

3.2. Η σωκρατική διδασκαλία της τύφλωσης της ψυχής ως προς την ορατότητα του υλικού κόσμου και η θέαση των ιδεών

Η διδασκαλία του Σωκράτη στον πλατωνικό διάλογο *Φαίδρος*, εστιάζει στη δυνατότητα της ψυχής να οδηγηθεί στη θέαση των ιδεών. Η σωκρατική «ειρωνεία» χρησιμεύει εν προκειμένω ως εργαλείο προκειμένου να αναπτυχθεί ένας «χλευασμός» προς τον υλικό κόσμο. Ο Παπαγιώργης χαρακτηρίζει την ειρωνεία του Σωκράτη ως «μια κομπή περιφρόνηση του αισθητού κόσμου».¹²⁴ Ακολούθως, ο Παπαγιώργης χαρακτηρίζει τον Σωκράτη ως εξής:

«χλευαστής, σκωπτικός, αναστατώνει τον άλλο, τον μαγεύει, τον ξεμυαλίζει, γιατί απώτερος σκοπός του είναι να τον απαγάγει από τον κόσμο πού έχει, από άγνοια βέβαια, παραδεχτεί. Το παρουσιαστικό του ακόμη, και ειδικά ο τρόπος του, θυμίζουν τη μουδιάστρα: αποβλέποντας στον τοκετό, ναρκώνει τον συνομιλητή, για να τον κάνει να ξεγεννήσει — τον ίδιο του τον αληθινό εαυτό— πιο ανώδυνα».¹²⁵

Η σωκρατική διδασκαλία εστιάζει στην «τύφλωση», καθώς «μονάχα αν καταργηθούν τα μάτια, η ψυχή μπορεί να θεαθεί τις ιδέες».¹²⁶ Πρόκειται για τον δρόμο εκείνο όπου η ψυχή βαδίζει στην αλήθεια με τίμημα τον διαχωρισμό¹²⁷ της από το υλικό σώμα και τείνει να οδηγεί από το αισθητό και κατά προέκταση φθαρτό, στο νοητό

¹²⁴ Βλ. *ό.π.*

¹²⁵ *Ο.π.*

¹²⁶ *Ο.π.*

¹²⁷ Ο Παπαγιώργης χρησιμοποιεί τη λέξη «ανασκολοπισμός» του σώματος, λέξη που παραπέμπει στον γνωστό σε όλους μας βασανισμό του ανθρώπινου σώματος, το παλούκωμα, ο οποίος αποτελούσε έναν από τους φοβερότερους και αγριότερους τρόπους εκτέλεσης στο παρελθόν βλ. *ό.π.*

δηλαδή άφθαρτο και αιώνιο. Το μάθημα αυτό του Σωκράτη είναι και το πιο «υψηλό μάθημα καρτερικότητας»¹²⁸. Η ψυχή προκειμένου να αγαπήσει τον εαυτό της και να οδηγηθεί στη ανάμνηση της ομορφιάς του κόσμου των ιδεών, θα πρέπει να μισήσει το σώμα και να το αποχωριστεί. Όντας «αθάνατη μέσα σε θνητά πράγματα» περιμένει καρτερικά την «τελική απελευθέρωση».¹²⁹ Ο Σωκράτης στον *Μένωνα* φανερώνει αυτή τη βεβαιότητα —κάποιος θα μπορούσε να πει και πίστη— στην αθανασία της ψυχής:

«οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος ἂν ἡ ψυχὴ εἴη, ὥστε θαρροῦντα χρὴ ὃ μὴ τυγχάνεις ἐπιστάμενος νῦν τοῦτο δ' ἐστὶν ὃ μὴ μεμνημένος ἐπιχειρεῖν ζητεῖν καὶ ἀναμιμνήσκεσθαι;».¹³⁰

Όπως αναφέραμε και στην προηγούμενη ενότητα η διδασκαλία του Σωκράτη επικεντρώνεται στον άνθρωπο. Στον *Φαίδρο* μπορεί να παρατηρήσει κανείς την συστηματοποίηση της σωκρατικής διδασκαλίας η οποία φυσικά εκκινεί από το φιλοσοφικό στοχασμό επάνω στην ανθρώπινη ψυχή. Με ιδιαίτερη επιμονή και μεθοδικότητα ο Σωκράτης προσπαθεί μέσα από τον διάλογό του με τον Φαίδρο να διακρίνει εκείνα τα σταθερά και ιδιαίτερα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της ψυχής, τα οποία στην πραγματικότητα συνθέτουν την ουσία του ανθρώπου.

Ο Σωκράτης στη συνέχεια του διαλόγου με την ευφυή χρήση μιας περίτεχνης μεταφοράς (πλατωνικός μύθος) προσπαθεί να διεισδύσει βαθύτερα στη γνώση της ψυχής. Εδώ ο Παπαγιώργης με τον εξής ωραίο τρόπο τον πλατωνικό μύθο:

¹²⁸ *Ο.π.*, σσ. 65-66.

¹²⁹ *Ο.π.*, σ. 66.

¹³⁰ Πλάτων, *Μένων*, 86b.

«όσο προβληματικό είναι να οριστεί η ουσία της ψυχής, άλλη τόση άνεση μοιάζει να χαρίζει η δυνατότητά της να παρασταθεί με την εικόνα ενός αμαξιού, παραπλήσιου μ' εκείνα που μεταφέρουν τούς θεούς, το όποιο τραβούν δύο φτερωτά άλογα κυβερνημένα από το στιβαρό χέρι του ηνίοχου. Η πολιτική αρχίζει με την περιγραφή των άλογων: το ένα είναι δυνατό, με ψηλή τραχηλιά, λευκό, με μαύρα μάτια, αγαπά τη δικαιοσύνη και την αιδώ, είναι φίλος της σωστής γνώμης (αληθινής δόξης) [...] αντίθετα το άλλο έχει κοντό λαιμό, είναι άσκημο κακογεννημένο, σκούρο, με μάτια σταχτιά, αλαζονικό και απερίσκεπτο, ενώ τα αυτιά του, γεμάτα τρίχες, δεν παίρνουν από λόγια, μονάχα το αγκαθερό μαστίγιο το κάνει να σαλέψει. Από μόνα τους τα δύο άλογα (δηλαδή το επιθυμητικό και το θυμοειδές), ά-λογα και τα δύο, είναι ανίκανα να πορευτούν με Τάξη, μονάχα ό λόγος και το μαστίγιο τού έλλογου ηνίοχου τα συνεφέρει».¹³¹

Η ανωτέρω περιγραφή του Παπαγιώργη είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα καθώς διαφωτίζει περισσότερο τον αναγνώστη σχετικά με τη μέθοδο του Πλάτωνα. Συγκεκριμένα ο Πλάτων προσπαθεί να ορίσει την «ψυχολογία» του διεισδύοντας περισσότερο στην έννοια της ψυχής με βάση τη φιλοσοφική τριμερή διαίρεσή της. Επιπλέον, ιεραρχώντας στα τρία μέρη της ψυχής προχωρά περαιτέρω δηλώνοντας το «πολιτικό» τους «περιεχόμενο».¹³² Προκειμένου ο Παπαγιώργης να εξηγήσει την έννοια του «πολιτικού» περιεχομένου επισημαίνει ότι:

«Υπάρχουν, δηλαδή, συνθήκες αμοιβαίας ανταλλαγής ανάμεσα στα τρία μέρη της ψυχής, ένα εμπόριο συναισθημάτων, παθών

¹³¹ Κωστής Παπαγιώργης, *ό.π.*, σσ. 67-68.

¹³² *Ο.π.*, σ. 68.

και δια θέσεων, με περιεχόμενο βαθύτατα πολιτικό. Και τα τρία μέρη, με κύριο πάντως μεσίτη το λογιστικό, αλλάζουν ηδονή με ηδονή, λύπη με λύπη, σάμπως να πρόκειται για νομίσματα (όσπερ νομίσματα). Εμπορεύονται την κυριαρχία ή την υποταγή τους, με κύριο νόμισμα τη φρόνηση».¹³³

¹³³ *Ο.π.*, σ. 71.

3.3. Η διδασκαλία περί της κυριαρχίας του λογιστικού στον πλατωνικό μύθο

Ο πλατωνικός μύθος όπως ήδη αναφέρθηκε και στις προηγούμενες ενότητες, ενισχύει την ιδέα της «ηθικο-πολιτικής ηγεμονίας»¹³⁴ του λογιστικού μέρους της τριμερούς ψυχής του ανθρώπου. Το λογικό μέρος της ψυχής (λογιστικόν) που παραβάλλεται με τον ηνίοχο ο οποίος οδηγεί το άρμα που το σέρνουν άλογα, το ένα είναι ήμερο (θυμοειδές), τιθασεύεται (υπό την έννοια ότι είναι περισσότερο υπάκουο απ' ότι το άλλο άλογο που ταυτίζεται με το επιθυμητικό) και θέλει να φέρει το άρμα στον κόσμο των Ιδεών, ενώ το άλλο (επιθυμητικόν) προσπαθεί να παρασύρει τον ηνίοχο και να οδηγήσει το άρμα προς τα γήινα και κατώτερα πράγματα. Ο ηνίοχος, όμως, πρέπει να καταβάλει προσπάθειες ώστε να μην υπερισχύσει το δεύτερο άλογο, γιατί τότε θα η ψυχή θα οδηγηθεί στην εξαθλίωσή της. Όπως γράφει χαρακτηριστικά ο Παπαγιώργης:

«μεταφέρει την ηθικο-πολιτική ηγεμονία του λογιστικού στην τοπογραφία του ανθρώπινου σώματος. Το επιθυμητικό και το θυμοειδές εδρεύουν στις παρακατιανές θέσεις του στήθους και της κοιλίας, ενώ το λογιστικό, σαν απομονωμένος ηγεμόνας στο ανάκτορό του, είναι επί κεφαλής, στεγάζεται στο κεφάλι, πού διακριτικά χωρίζεται από το υπόλοιπο σώμα...».¹³⁵

Το λογιστικό παρουσιάζεται εν προκειμένω ως «φύλακας των αξιών» οδηγώντας σε μια βαθυστόχαστη αξιολόγηση τόσο μεταφυσική, όσο και

¹³⁴ Ο.π., σ. 72.

¹³⁵ Ο.π.

ηθική και κοινωνική. Η άλογη ψυχή «εμφανίζεται αλληλέγγυα της φύσης».¹³⁶

Ο Πλάτων προχωρά επομένως με μεθοδικότητα στη διάκριση του θνητού σώματος που οδηγεί στη φθορά από την αθάνατη ψυχή, ενώ παράλληλα υιοθετεί τις ορφικές και πυθαγόρειες δοξασίες της μετενσάρκωσης της ψυχής. Στην πλατωνική φιλοσοφία και δύο ανωτέρω θέσεις συνδέονται αναπόσπαστα με τη θεωρία των Ιδεών. Ο Πλάτων προσπαθεί μέσα από το μύθο του αυτό, να ενισχύσει τη θεωρία των ιδεών και να την αντιπαραβάλλει απέναντι στην ασαφή ανθρώπινη καθημερινότητα της εμπειρίας. Γίνεται επομένως περισσότερο ξεκάθαρη η δυιστική θεωρία του όπου από την μία βρίσκεται ο ευμετάβλητος κόσμος των αισθήσεων και της ανθρώπινης γνώσης και από την άλλη ο κόσμος της νόησης και των αιώνιων ιδεών.

¹³⁶ Ο.π.

Επίλογος

Η πλατωνική φιλοσοφία αποτέλεσε όπως είναι γνωστό σε όλους μας, πηγή έμπνευσης για πολλούς μετέπειτα φιλοσόφους και φιλοσοφικά συστήματα. Πάνω απ' όλα όμως, ο Πλάτωνας μέσα από τον ιδιαίτερο συλλογιστικό του χαρακτήρα διαμόρφωσε —στην πραγματικότητα σε μεγάλο βαθμό— τη φιλοσοφία καθ' όλη τη σημασία της, έτσι όπως ακριβώς την έχουμε παραλάβει εμείς σήμερα στα «χέρια» μας ως μια ισχυρή εργαλειακή έννοια.

Εν προκειμένω, όπως στον Πλάτωνα, η φιλοσοφία λειτουργεί μέσα από τις αδυναμίες της. Παρά το ότι πολλές φορές «αδυνατεί να μας δώσει με βεβαιότητα την αληθινή απάντηση» επάνω «σε αμφιβολίες που η ίδια γεννά», εντούτοις, «μπορεί να υποβάλλει πολλές δυνατότητες που πλαταίνουν το πνεύμα μας και το απελευθερώνουν από την τυραννία του εθίμου (και των συνόρων)» και του δογματισμού.¹³⁷

Στον πλατωνικό *Φαίδρο*, εκείνο το οποίο μπορεί να παρατηρήσει κάποιος είναι ότι δυναμική του «αλληγορικού μύθου» ενισχύει όχι μόνο το διάλογο, αλλά καθιερώνει με περίτεχνο τρόπο στη σκέψη των αναγνωστών, τη θεωρία των ιδεών. Σ' αυτόν συμβολίζεται η σύνθετη φύση της ανθρώπινης ψυχής. Η ανθρώπινη ψυχή παρομοιάζεται με το φτερωτό άρμα στο οποίο ο ηνίοχος που το διαχειρίζεται στην πορεία αυτή προς τα πάνω (ίσως και προς τα κάτω) αντιπροσωπεύει τη λογική, η οποία θα πρέπει να διαφεντεύει και στην πραγματικότητα. Το ζεύγος των αλόγων που διαχειρίζεται ο ηνίοχος σε αυτή την πορεία της άμαξας, αποτελείται από ένα ευγενικό, καλοπροαίρετο και πρόθυμο άλογο και από ένα κακό και απείθαρχο άλογο. Το πρώτο προσπαθεί να ωθήσει την

¹³⁷ Βλ. Παναγιώτης Πανταζάκος, “Σοφία και Φιλοσοφία”, *Φιλοσοφεῖν: ἐπιστήμη, εὐνοια, παρρησία*, Ιανουάριος 2017 (15), σ. 305.

άμαξα προς τα πάνω (κόσμος των ιδεών), ενώ το άλλο προς τα κάτω στον κόσμο της ύλης και της φθοράς.

Ο εν λόγω μύθος ενισχύει το φιλοσοφικό σύστημα του Πλάτωνα καθώς καλύπτει βασικές θέσεις της θεωρίας του. Πρώτα από όλα την αθάνατη φύση της ψυχής και τις διαδοχικές μετεμψυχώσεις τις οποίες αυτή υπόκειται. Δεύτερον, τη γνωσιολογική πλευρά της θεωρίας του βάσει της οποίας η γνώση αναδεικνύεται (συγκεκριμένα μέσα από τον διάλογο *Φαίδρος*) ως ανάμνηση. Ανάμνηση δηλαδή των όσων πρόλαβε να δει η ψυχή στο χρονικό εκείνο διάστημα που μπορεί να βρισκόταν ψηλότερα ή χαμηλότερα με το άρμα.

Βιβλιογραφία

- Bormann, Karl, *Πλάτων*, μτφρ. Ιωάννης Καλογεράκος, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006.
- Bradley, Marshall Carl, *Who Is Phaedrus?: Keys to Plato's Dyad Masterpiece*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon 2012.
- Clay, Diskin, *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher*, Pennsylvania State University Press, University Press, Pennsylvania 2000.
- Corrigan, Kevin & Glazov-Corrigan, Elena, *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium*, Pennsylvania State Press, University Park Pennsylvania 2004.
- Derrida, Jacques, *Πλάτωνος φαρμακεία*, Μτφρ. Χ. Γ. Λάζος, Άγρα, Αθήνα 1990.
- Ferrari, Giovanni, *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, New York 1990.
- Griswold, Charles, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Pennsylvania State Press, University Park Pennsylvania 1996.
- Guthrie, William, *Οι Έλληνες φιλόσοφοι. Από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, μτφρ. Αντ. Η. Σακελλάριου, Δημ. Ν. Παπαδήμα, Αθήνα 2001.
- Hickman, Louise, “The nature of the self and the contemplation of nature: Ecotheology and the History of the Soul” Στο Michael Fuller (επιμ.), *The Concept of the Soul: Scientific and Religious Perspectives*, Cambridge Scholars Publishing, UK 2014, σσ. 5-28.

- James, Robert, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford & New York 1998.
- Lutz, Mark, “Philosophy, Eros and the Socratic turn”, Στο Paul J. Diduch, Michael P. Harding (επιμ.) *Socrates in the Cave: On the Philosopher’s Motive in Plato*, Palgrave Macmillan, London 2018, σσ. 141-164.
- Price, Anthony, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford & New York 2004.
- Romilly, Jacqueline, *Αρχαία ελληνική γραμματολογία*, μτφρ. Θεώνη Χριστοπούλου-Μικρογιαννάκη, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1988.
- Stilwell, Gary, *Afterlife: Post-Mortem Judgments in Ancient Egypt and Ancient Greece*, iUniverse, New York 2005.
- Taylor, Alfred Edward, *Πλάτων: Ο άνθρωπος και το έργο του*, Μτφρ. Ιορδάνης Αρζόγλου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2009.
- Taylor, Alfred, *Plato: The Man and His Work* (Routledge Library Editions: Plato) Routledge, London & New York 2013.
- White, David, *Rhetoric and Reality in Plato's "Phaedrus"*, State University of New York Press, Albany 1993.
- Καραμανώλης, Γιώργος, «Γιατί ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί μύθους;», *ΝΕΥΣΙΣ*, Τεύχ. 17, 2008, σσ. 115-149.
- Μάνος, Ανδρέας, “Ο πλατωνικός έρωσ ως αναγωγική δύναμη”, Στο Ευαγγελία Μαραγγιανού (επιμ.) *Φιλοσοφίας Αγώνισμα*, (Μελέτες Ελληνικής Φιλοσοφίας), Αθήνα 2004, σσ. 284-298.

- Ματσούκας, Νίκος, *Λόγος και Μύθος με βάση την αρχαία ελληνική φιλοσοφία*, 3^η έκδοση, Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1997.
- Μπάλλα, Χλόη, *Πλατωνική Πειθώ Από τη Ρητορική στην Πολιτική*, Πρόλογος: Παύλος Καλλιγιάς, Πόλις, Αθήνα 1997.
- Πανταζάκος, Παναγιώτης, “Σοφία και Φιλοσοφία”, *Φιλοσοφείν: έπιστήμη, εϋνοια, παρρησία*, Ιανουάριος 2017 (15), σσ. 299-306.
- Παπαγιώργης, Κωστής, *Σωκράτης: Ο νομοθέτης πού αυτοκτονεί (μιά πολιτική ανάγνωση τοϋ πλατωνικού έργου)*, 4^η έκδοση, Καστανιώτη, Αθήνα 1995.
- Πλάτων, *Μένων*, μτφρ. Ε. Λαμπρίδη, Πάπυρος, Αθήνα 1938.
- Πλάτων, *Πολιτεία*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα 2009.
- Πλάτων, *Πρωταγόρας*, μτφρ. Η. Σ. Σπυρόπουλος, 4η έκδοση, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών (Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη), Θεσσαλονίκη 1992.
- Πλάτων, *Φαίδρος*, μτφρ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2000.
- Πλάτων, *Φαίδων*, μτφρ. Ευ. Παπανούτσος, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα χ.χ.
- Πλάτωνος Μύθοι*, Εισαγ. - μτφρ. - ερμην. σχόλ. – επιλ. Κειμ. : Ηλίας Σ. Σπυρόπουλος, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2003.
- Τσέλλερ, Έντουαρντ & Νέστλε, Βίλχελμ, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Θεοδωρίδη, Εστία, Αθήνα 2004.