

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΕΩΣ

Καλογεράκος Ιωάννης, Επιβλέπων Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας ΕΚΠΑ
Αραμπατζής Γεώργιος, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας ΕΚΠΑ
Βλαχάκης Γεώργιος, Αναπληρωτής Καθηγητής ΕΑΠ

Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΥΠΟ ΤΟ ΠΡΙΣΜΑ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΕΡΩΤΑ ΣΤΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΚΑΙ ΤΟΝ ΦΑΙΔΡΟ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ



ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΧΡΗΣΤΟΥ ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΥ
Α.Μ.: 215002

Ακαδ. Έτος: 2023-2024

*Εικόνα εξωφύλλου: Paul Jacques Aimé Baudry - Enlèvement de Psyché (1885,
Paris, Château de Chantilly)*

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Με την παρούσα μελέτη ερευνάται η ψυχολογική διάσταση του έρωτα στους δύο κατ' εξοχήν ερωτικούς διαλόγους του Πλάτωνα, το *Συμπόσιο* και τον *Φαίδρο*. Ιδίως εξετάζεται το ερωτικό φαινόμενο υπό το πρίσμα της αναγωγικής πορείας της ψυχής προς τις ιδέες, όπως εκφράζεται από τη Διοτίμα του *Συμποσίου* και τον μύθο του άρματος του *Φαίδρου*. Στα πρώτα δύο κεφάλαια αναλύονται οι δύο αυτοί ερωτικοί διάλογοι πάντα με γνώμονα το κυρίως θέμα της εργασίας. Στο τρίτο κεφάλαιο ανακαλύπτουμε την τριμερή διάκριση της ψυχής και τις αλληλεπιδράσεις των μερών μεταξύ τους. Στο τέταρτο κεφάλαιο προχωρούμε πλέον στην ψυχολογία του έρωτα και την πορεία προς το αγαθό. Τέλος, στο συμπέρασμα ενσωματώνονται τα αποτελέσματα της μελέτης μας και αποκρυσταλλώνονται όλες οι πτυχές του έρωτα κατά την άνοδο προς τον κόσμο των ιδεών.

ABSTRACT

The present study investigates the psychological dimension of love in Plato's two predominantly erotic dialogues, the *Symposium* and the *Phaedrus*. In particular, the erotic phenomenon is examined in the light of the ascending course of the soul towards ideas, as expressed by Diotima in the *Symposium* and the myth of the chariot in *Phaedrus*. The first two chapters analyse these two erotic dialogues always within the main theme of the paper. In the third chapter we discover the tripartite distinction of the soul and the interactions of the parts with each other. In chapter four we move on to the psychology of love and the path to ultimate good. Finally, the conclusion incorporates the results of our study and clarifies all aspects of love in its ascent to the world of ideas.

Λέξεις κλειδιά: Πλάτωνας, έρωτας, *Συμπόσιο*, *Φαίδρος*, ψυχή, εραστής, ερώμενος, κάλλος, άρμα της ψυχής

Key words: Plato, love, *Symposium*, *Phaedrus*, soul, lover, beauty, chariot of the soul

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή	Σελ. 1
Κεφάλαιο Πρώτο – Συμπόσιον	Σελ. 4
1.1 Προοίμιο	Σελ. 4
1.2 Λόγος του Φαίδρου	Σελ. 5
1.3 Λόγος του Πausανία	Σελ. 5
1.4 Λόγος του Ερυξιμάχου	Σελ. 6
1.5 Λόγος του Αριστοφάνη	Σελ. 8
1.6 Λόγος του Αγάθωνα	Σελ. 9
1.7 Λόγος του Σωκράτη	Σελ. 11
1.8 Εισβολή του Αλκιβιάδη	Σελ. 14
1.9 Ενδιάμεσα συμπεράσματα περί Συμποσίου	Σελ. 14
Κεφάλαιο Δεύτερο – Φαίδρος	Σελ. 17
2.1 Προοίμιο	Σελ. 17
2.2 Το Δοκίμιο του Λυσία	Σελ. 19
2.3 Ενδιάμεσος διάλογος και πρώτος λόγος του Σωκράτη	Σελ. 21
2.4 Παλινωδία του Σωκράτη – Το Άρμα της Ψυχής	Σελ. 24
2.5 Σκέλος περί Ρητορικής	Σελ. 32
2.6 Ενδιάμεσα συμπεράσματα περί Φαίδρου	Σελ. 32
Κεφάλαιο Τρίτο – Η Πλατωνική Ψυχολογία	Σελ. 40
3.1 Τα τρία μέρη της ψυχής	Σελ. 40
3.2 Το θυμοειδές ως «μεταξύ»	Σελ. 41
3.3 Η διαλεκτική σχέση των μερών της ψυχής	Σελ. 42
3.4 Η υπεροχή της νόησης	Σελ. 45
3.5 Η επιθυμία ως δύναμη κίνησης	Σελ. 46
Κεφάλαιο Τέταρτο – Η Αναγωγική Δύναμη του Παιδευτικού Έρωτα	Σελ. 47
4.1. Η αναφορικότητα του έρωτα	Σελ. 47
4.2. Το κάλλος ως αντικείμενο του έρωτα και της ψυχής	Σελ. 48
4.3. Η αλληλεπίδραση των μερών της ψυχής	

εν σχέσει προς το κάλλος	Σελ. 49
4.4. Η στροφή της ψυχής εκτός του εαυτού της - ομοιότητα και αντανάκλαση	Σελ. 50
4.5. Οι μετασχηματισμοί του κάλλους κατά την πορεία προς το αγαθό	Σελ. 51
Συμπεράσματα	Σελ. 55
Βιβλιογραφία	Σελ. 59

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Τούτων δ' αὖ ὅταν τις ἐκ νέου ἐγκύμων ἦ τὴν ψυχὴν, ἦθεος ὢν καὶ ἠκούσης τῆς ἡλικίας, τίκτειν τε καὶ γεννᾶν ἤδη ἐπιθυμῆ, ζητεῖ δὴ οἶμαι καὶ οὗτος περιῶν τὸ καλὸν ἐν ᾧ ἂν γεννήσειεν· ἐν τῷ γὰρ αἰσχυρῷ οὐδέποτε γεννήσει. τὰ τε οὖν σώματα τὰ καλὰ μᾶλλον ἢ τὰ αἰσχυρὰ ἀσπάζεται ἅτε κυῶν, καὶ ἂν ἐντύχη ψυχῇ καλῇ καὶ γενναίᾳ καὶ εὐφυεῖ, πάνυ δὴ ἀσπάζεται τὸ συναμφότερον, καὶ πρὸς τοῦτον τὸν ἄνθρωπον εὐθύς εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ οἷον χρῆ εἶναι τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἅ ἐπιτηδεύειν, καὶ ἐπιχειρεῖ παιδεύειν.¹ Το ὡς ἄνω χωρίο ἀπὸ τὸν λόγῳ τῆς Διοτίμας τοῦ Συμποσίου ἀποδίδει με γλαφυρότητα τὴν ἀνάγκη τοῦ ἀνθρώπου νὰ κυοφορήσῃ καὶ νὰ γεννήσῃ μέσα στο κάλλος. Ο τόκος ἐν τῷ καλῷ εἶναι ὁ ἀπώτερος σκοπὸς τοῦ ἐρωτευμένου ἀνθρώπου σύμφωνα με τὴ Διοτίμα. Με τὸν τρόπο αὐτὸν ἡ ψυχὴ υπερβαίνει τὴν ἀνθρώπινη φύση καὶ φθάνει στὴν ἀθανασία μέσω τῆς παντοτινῆς κατοχῆς τοῦ κάλλους καὶ τοῦ ἀγαθοῦ.

Ο ἀνθρώπινος στοχασμὸς ἀναγνώρισε ἀπὸ πολὺ νωρὶς τὴ θεμελιώδη σημασία τοῦ ἐρωτικῆς φαινομένου. Ἡ πολυδιάστατη ἀντιμετώπιση τοῦ ἐρώτα παρατηρεῖται ἤδη στὸν Ὅμηρο καὶ τὸν Ἡσίοδο καὶ συνεχίζει στὴ λυρική καὶ τὴν τραγική ποίηση, ὅπου ὁ ἐρώτας ἐμφανίζεται ὡς ἡδονὴ καὶ ἐπιθυμία γιὰ τὰ ὀμορφα πρᾶγματα. Ο Ὀρφισμὸς καὶ οἱ Προσωκρατικοὶ ἀναβίβασαν τὸν ἐρώτα στὴ μυστικιστική καὶ τὴ φιλοσοφική τοῦ διάστασι, παρουσιάζοντάς τὸν ὡς κοσμογονική δύναμη καὶ ὡς ψυχική σχέση. Ο Πλάτωνας ἦρθε κατόπιν αὐτῶν καὶ ἀνέδειξε τὸν ἐρώτα σε βασική συνιστώσα τοῦ φιλοσοφικοῦ τοῦ συστήματος. Ο Πλατωνικὸς ἐρώτας εἶναι ἡ δύναμη ποὺ ωθεῖ τὴν ψυχὴ στὸν κόσμο τῶν ιδεῶν.

Ἡ παρουσία τοῦ ἐρώτα εἶναι διάχυτη σε ὅλο τὸ Πλατωνικὸ ἔργο. Στους δύο, ὅμως, κατεξοχὴν ἐρωτικὸς διαλόγους, τὸ Συμπόσιο καὶ τὸν Φαῖδρο, ὁ ἐρώτας ἀναλύεται διεξοδικά σε ὅλες τὶς πτυχές τοῦ. Αὐτοὶ εἶναι καὶ οἱ διάλογοι ποὺ θα ἐξεταστοῦν διεξοδικά στὴν παρούσα μελέτη. Ἰδίως στὸν Φαῖδρο παρουσιάζονται ὅλες οἱ πτυχές τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς στὸ πλαίσιο τοῦ ἐρώτα. Προφανῶς τὸ ἐνδιαφέρον ἐστιάζεται στὸν λόγῳ τοῦ Σωκράτη περὶ τοῦ ἄρματος τῆς ψυχῆς. Ἐκεῖ γίνεται λόγος γιὰ τὰ τρία μέρη τῆς ψυχῆς καὶ τὴν πορεία πρὸς τὸ ἀγαθὸ. Ἡ ἐρωτικὴ διάστασι ποὺ δίδεται στὴν

¹ Συμπόσιον, 209a-c.

άνοδο προς τις ιδέες σε συνδυασμό με τις βαθμίδες της ερωτικής μύησης, όπως παρουσιάζονται από τη Διοτίμα του *Συμπόσιου* είναι και τα δύο ουσιωδέστερα μέρη των διαλόγων που αναλύουμε. Μέσα από τους δύο αυτούς Πλατωνικούς διαλόγους θα εξετασθεί η επίδραση που ασκεί ο έρωτας στην ανθρώπινη ψυχή. Θα φανούν οι διεργασίες που συμβαίνουν στα τρία μέρη της Πλατωνικής ψυχής ως αντίδραση στην ερωτική επιθυμία. Θα αναπτυχθεί εν συνεχεία η αλληλεπίδραση των ψυχών των εραστών. Τέλος θα διερευνηθεί πώς ο πλατωνικός έρωτας λαμβάνει παιδευτική διάσταση. Και όλα αυτά υπό το οντολογικό και μεταφυσικό πλαίσιο που καταλήγει στην πραγμάτωση της ύπαρξης με την άνοδο στον κόσμο των ιδεών.

Αν το *Συμπόσιο* αποκαλύπτει την πολυδιάστατη μορφή του έρωτα και τις οντολογικές του προεκτάσεις, ο *Φαῖδρος* από την άλλη πλευρά είναι προσανατολισμένος περισσότερο στην ψυχή και τις ερωτικές αλληλεπιδράσεις που συμβαίνουν τόσο εντός αυτής όσο και σε συνάρτηση προς την ψυχή του άλλου. Ιδίως η αλληγορική αναπαράσταση της ψυχής με ουράνιο άρμα αποτελεί κομβικό σημείο της παρούσας έρευνας, διότι προσφέρει επαρκέστατες πληροφορίες για την όλη λειτουργία της ψυχής πριν και κατά τη διάρκεια του ερωτικού βιώματος. Είναι εντυπωσιακό πώς οι Πλατωνικοί διάλογοι έχουν τόσο καθαρά νοήματα. Μπορεί να αντιφάσκουν σε ορισμένα σημεία μεταξύ τους, αλλά από αυτούς προκύπτουν σχεδόν όλες οι αναγκαίες πληροφορίες για την εξαγωγή ασφαλών συμπερασμάτων ως προς τα υπό εξέταση ζητήματα. Και παρ' ότι αξιοποιούνται διάφοροι μελετητές της Πλατωνικής φιλοσοφίας, διαπιστώνει εύκολα κανείς ότι τα περισσότερα από αυτά που αναπτύσσονται είναι απόπειρες παρερμηνείας παρά ερμηνείας. Διότι ο Πλάτωνας δεν χρειάζεται ερμηνεία. Το πρωτότυπο κείμενο είναι επαρκέστατος οδηγός. Η ζωντάνια κάθε διαλόγου κάνει το κείμενο να μοιάζει με μάθημα φιλοσοφίας που οδηγεί τη σκέψη με παιδευτικό τρόπο στην κατάκτηση εκάστου θέματος που εξετάζεται. Για τον λόγο αυτόν και οι παραπομπές γίνονται στο πρωτότυπο κείμενο της Οξφόρδης, από όπου χρησιμοποιούνται αυτούσια αρκετά αποσπάσματα.

Προτού αρχίσει η ανάλυση των ερωτικών διαλόγων, πρέπει να γίνει ο διαχωρισμός του Πλατωνικού έρωτα από την έννοια που η δυτική παράδοση, επηρεασμένη από το Χριστιανικό δόγμα, προσέδωσε σε αυτόν. Ο Πλατωνικός έρωτας έχει προφανές σαρκικό περιεχόμενο. Αφορά στον έρωτα ενός μεγαλύτερου άνδρα με έναν νεώτερο. Δεν αφορά, όμως, αμιγώς στη σαρκική συνάφεια, αλλά εξελίσσεται κυρίως σε μια

παιδευτική σχέση με φιλοσοφικές και ψυχολογικές προεκτάσεις. Άρα Πλατωνικός έρωτας είναι ο έρωτας που φεύγει από την άλογη επιθυμία και οδηγεί την ψυχή στον κόσμο των ιδεών. Θα ήταν βεβαίως αφελές να αποπειραθεί κάποιος να κρίνει την Πλατωνική φιλοσοφία βάσει των σημερινών κοινωνικών πεποιθήσεων. Μια τέτοια γενίκευση θα προερχόταν ενδεχομένως από κάποιον αδαή που θα παρέμενε εγκλωβισμένος ο ίδιος στο επίπεδο του επιθυμητικού, αφού δεν θα μπορούσε να ξεπεράσει την καθαρά ενστικτώδη διάσταση και να διακρίνει την αναγωγή προς τη νόηση. Η παρούσα εργασία δεν είναι μία υπεράσπιση των αρχαιοελληνικών τρόπων. Αλλά δεν μπορεί να αγνοήσει κανείς το ερωτικό φαινόμενο στην ιστορικότητά του ούτε βεβαίως να αποκαθλώσει ολόκληρη την Πλατωνική φιλοσοφία ή μία ολόκληρη εποχή λόγω των σημερινών πεποιθήσεων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Συμπόσιον

Με το *Συμπόσιον* ο Πλάτωνας αφηγείται μία κατά πάσα πιθανότητα φανταστική συγκέντρωση στο σπίτι του Αθηναίου τραγικού ποιητή Αγάθωνα επ' αφορμή του εορτασμού της νίκης του τελευταίου στα Λήνια, έναν από τους δραματικούς αγώνες της Αθήνας.² Τα γεγονότα του *Συμποσίου* κατά πάσα πιθανότητα έλαβαν χώρα περί το τέλος του πέμπτου αιώνα π.Χ., όπως παραδίδεται από τις φιλολογικές πηγές, δηλαδή το 416 π.Χ.³ Τα όσα έλαβαν χώρα εκεί τα αφηγείται λίγο αργότερα, περί το 400 π.Χ., κάποιος οπαδός του Σωκράτη ονόματι Απολλόδωρος Φαληρεύς, στον οποίο τα μετέφερε ο Αριστόδημος από τον δήμο των Κυδαθηναίων που ήταν παρών στο συμπόσιον του Αγάθωνα.⁴ Υποστηρίχθηκε εξάλλου ότι ο διάλογος είδε πρώτη φορά το φώς μετά το 385 π.Χ., έτος θανάτου του Αριστοφάνη.⁵

1.1. Προοίμιο

Ο Αριστόδημος διηγήθηκε ότι συνάντησε τον Σωκράτη ντυμένο γιορτινά -πράγμα ασυνήθιστο- να κατευθύνεται προς το συμπόσιον του Αγάθωνα και τον συντρόφευσε μέχρι την είσοδο. Ωστόσο ο Σωκράτης έπεσε σε μια από τις γνωστές εκστάσεις του και έτσι ο Αριστόδημος εισήλθε μόνος του στην οικία. Ο δε Σωκράτης εμφανίστηκε αρκετά καθυστερημένος. Παρά ταύτα οι συνδαιτημόνες φάνηκαν συνηθισμένοι στις εκστάσεις του. Μετά το γεύμα κατόπιν και συμβουλής του ιατρού Ερυξιμάχου δεν ακολούθησε η συνήθης οινοποσία, αλλά η συντροφιά επέλεξε να ψυχαγωγηθεί με την εκφώνηση λόγων. Εν συνεχεία ο Φαίδρος παρατήρησε ότι δεν έχει ποτέ πλεχθεί εγκώμιο για τον Έρωτα. Και έτσι αποφασίστηκε κάθε μέλος του συμποσίου να εκφωνήσει το εγκώμιο του Έρωτα, κάτι που βρήκε τον Σωκράτη απολύτως σύμφωνο, αφού ισχυρίστηκε ότι η τέχνη του έρωτα είναι η μόνη που κατείχε.

Με την εισαγωγή αυτή στο *Συμπόσιον* (172a-178a) ο αναγνώστης πέραν του ότι γνωρίζει τα πρόσωπα και το αντικείμενο του διαλόγου προΐδεάζεται και για την

² Hunter Richard, *Το Συμπόσιον του Πλάτωνα*, μτφρ. Δήμητρα Κουκουζίκα, (Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη, 2007), σ. 9.

³ Ibid, σ. 10 και Συκουτρής Ιωάννης, *Πλάτωνος Συμπόσιον: Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία*, 6^η έκδ. (Εστία, Αθήνα, 1976), σ. 21.

⁴ Συκουτρής, ό.π., σ. 22.

⁵ Taylor Alfred Eduard, *Πλάτων: Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ. Ιορδάνης Αρζόγλου, 6^η ανατύπωση (ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2017), σ. 44 και Συκουτρής, ό.π. σ. 22.

ιδιότητα του Σωκράτη ως μυστικιστή. Προετοιμάζεται δηλαδή για τον ερωτικό Σωκράτη, ως δαίμονα, όπως αργότερα θα τον παρουσιάσει ο Αλκιβιάδης, αλλά και για το μυστικό στοιχείο που εμφανίζεται έντονα μέσα από αυτά που ο Σωκράτης αναφέρει ότι του εκμυστηρεύτηκε η Διοτίμα.

1.2. Λόγος του Φαίδρου

Μετά την εισαγωγή τον λόγο λαμβάνει ο Φαίδρος (178a-180b), ο οποίος είναι γνωστός κυρίως από τον ομώνυμο Πλατωνικό διάλογο, στον οποίο εμφανίστηκε ως λάτρης της ρητορικής του Λυσία. Ο λόγος του Φαίδρου δεν εμφανίζει ιδιαίτερο φιλοσοφικό ενδιαφέρον, δεδομένου ότι παρουσιάζει τον Έρωτα ως ένα απλό σαρκικό πάθος μεταξύ ανδρών. Ο Φαίδρος δικαιολογεί το σαρκικό αυτό πάθος κάνοντας επίκληση στον Ησίοδο και γενικά στους κοσμογονικούς ποιητές, οι οποίοι εκλαμβάνουν τον Έρωτα ως γενεσιουργό ορμή και πρώτη αρχή του σύμπαντος. Εμφανίζει δηλαδή τον Έρωτα ως τον αρχαιότερο των θεών, ένεκα της αρχαιότητας του οποίου γεννάται και η μεγαλύτερη ευεργεσία, δηλαδή ο έρωτας προς τον ερώμενο νέο. Μάλιστα ο έρωτας αυτού του είδους καλλιεργεί και την ευγένεια, διότι ο εραστής αποφεύγει οτιδήποτε πρόστυχο, φοβούμενος μην απωλέσει τον θαυμασμό του ερώμενου. Επί τη βάση αυτού του έρωτα οι θεοί τιμούν και ευεργετούν πιο γενναιόδωρα τον ερώμενο που αγαπά τον εραστή εν σχέσει προς τον εραστή που αγαπά τον ερώμενο, διότι μέσα στον εραστή ενυπάρχει το θείο.⁶ Με τον λόγο του ο Φαίδρος παραδέχεται εμμέσως ότι δεν γνωρίζει κάποιο ανώτερο αγαθό πλην του έρωτα προς τον ερώμενο. Για τον λόγο αυτόν και αν κάποιος συγκροτούσε στρατό από εραστές, θα ήταν αήττητος!

1.3. Λόγος του Πανσανία

Στο μέτρο που ο Φαίδρος παρουσίασε μία σαρκική, σχεδόν ταπεινή και πάντως μη φιλοσοφική εικόνα του Έρωτα, ο Πανσανίας, ο οποίος λαμβάνει τον λόγο στη συνέχεια (180c-185c), επιχειρεί να κάνει κάποιες διακρίσεις. Ο κατά τα λοιπά άγνωστος Πανσανίας, φερόμενος από άλλες πηγές ως εραστής του Αγάθωνα,⁷ λέει πως σε αντίθεση με όσα παρουσιάζει ο Φαίδρος, ο Έρωτας δεν εμφανίζεται υπό μία μορφή. Ο Έρωτας είναι τέκνο της Αφροδίτης και δεν μπορεί να υπάρξει δίχως

⁶ Ibid., 180b: *ἔνθεος γάρ ἐστι.*

⁷ Taylor, *ό.π.*, σ. 255.

αυτήν.⁸ Η δε Αφροδίτη παρουσιάζεται αφενός ως θυγατέρα του Ουρανού, καλούμενη «Ουρανία», και αφετέρου ως θυγατέρα του Διός και της Διώνης, καλούμενη «Πάνδημος». Κατ' αντίστοιχο τρόπο ο Έρωτας διακρίνεται κατά το μέν ως ουράνιος έρωτας, κατά το δε ως χυδαίος ή πάνδημος. Με τη διάκριση αυτή ο Πausανίας βρίσκεται και σε συμφωνία με τη Σωκρατική ηθική, κατά την οποία για κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα υπάρχει το σωστό ή το λάθος. Ακολουθώς υπάρχει και ορθός ή λάθος τρόπος για το ερωτεύεσθαι.⁹

Ο πάνδημος Έρωτας, συνεχίζει ο Πausανίας, είναι χαρακτηριστικό των αγοραίων ανθρώπων και στρέφεται προς οτιδήποτε, γυναίκες ή άνδρες. Αντικείμενο του Έρωτα αυτής της μορφής είναι περισσότερο τα σώματα παρά οι ψυχές. Οι εραστές αυτού του είδους στρέφονται στους «ανοητότατους», αφού τους ενδιαφέρει περισσότερο η σεξουαλική πράξη καθεαυτή παρά το αν θα γίνει όμορφα ή όχι. Από την άλλη πλευρά ο ουράνιος Έρωτας έχει καθαρά αρσενική σύσταση. Αντικείμενό του δεν είναι το ωραίο σώμα κάποιου νέου. Αντιθέτως απευθύνεται σε νοήμονες νέους, των οποίων ο χαρακτήρας έχει διαμορφωθεί και εγγυάται μία σχέση με εξέλιξη και προοπτική. Και καταλήγει ο Πausανίας ότι στον ουράνιο Έρωτα η επιδίωξη του εραστή είναι να ικανοποιήσει τον πόθο του μέν, αλλά με απώτερο σκοπό την απόκτηση της αρετής. Παρ' ότι ο Πausανίας με τον λόγο του θέτει ομολογουμένως χαμηλά -πάντα από φιλοσοφικής πλευράς- τις ερωτικές επιδιώξεις, ωστόσο με την αναφορά του περί αρετής και νοημοσύνης προοικονομεί τον έρωτα προς την ψυχή του άλλου.

1.4. Λόγος του Ερυξιμάχου

Μετά τον Πausανία ήταν η σειρά του κωμικού ποιητή Αριστοφάνη να μιλήσει. Ο Πλάτωνας, όμως, τον παρουσιάζει να έχει λόξιγκα, εικόνα ταιριαστή για τον Αριστοφάνη. Ο Αριστοφάνης απευθύνεται τότε στον ιατρό Ερυξιμάχο ζητώντας του τις συμβουλές, για να σταματήσει ο λόξιγκας, και συγχρόνως του παραχωρεί τη σειρά, μέχρι να περάσει το κακό που τον βρήκε. Με το ευτράπελο αυτό ο Πλάτωνας επιχειρεί να αλλάξει το κλίμα και να εισαγάγει τον αναγνώστη στο επόμενο μέρος του διαλόγου με τους λόγους του Ερυξιμάχου και του Αριστοφάνη. Οι λόγοι αυτοί λειτουργούν προπαρασκευαστικά για το ουσιαστικότερο από φιλοσοφικής πλευράς μέρος του Συμποσίου που ξεκινά με τον λόγο του Αγάθωνα και κορυφώνεται με τον

⁸ Συμπόσιον, 180d: οὐκ ἔστιν ἄνευ Ἐρωτος Ἀφροδίτη.

⁹ Ibid., 185b: οὕτω πᾶν πάντως γε καλὸν ἀρετῆς γ' ἔνεκα χαρίζεσθαι.

λόγο του Σωκράτη. Παρατηρείται ότι, όπως και η ερωτική μύηση πραγματώνεται μέσω των αναβαθμών, έτσι και η ανάπτυξη των λόγων των συνδαιτημόνων διαρθρώνεται από τον ελαφρότερο προς τον σοβαρότερο ομοιάζοντας προς την ανύψωση της ψυχής προς τις ιδέες.

Θα ήταν τουλάχιστον αφελές να γίνει δεκτή η άποψη του Taylor, σύμφωνα με την οποία οι δύο αυτοί λόγοι του Ερυξιμάχου και του Αριστοφάνη λειτουργούν μόνον προς τέρψιν του αναγνώστη με όρους «πανταγκρουελικής κωμωδίας», όπως αναφέρει.¹⁰ Πράγματι τόσο το ευτράπελο με τον λόξιγκα όσο και το περιεχόμενο του λόγου του Αριστοφάνη κρατούν το ενδιαφέρον του αναγνώστη ζωνρό και πιθανόν να μειδιά κανείς διαβάζοντάς τα. Παρά ταύτα, όσο λογοτέχνης και αν ήταν ο Πλάτωνας, δεν ξόδεψε τους λόγους δύο ομιλητών και μάλιστα στο μέσον του διαλόγου απλώς για να ελαφρύνει το κλίμα, ώστε να μην πέσει δήθεν βαρύς ο υπόλοιπος διάλογος στον αναγνώστη. Αυτή είναι μία ερμηνεία που αδικεί τόσο τον Πλάτωνα όσο και το περιεχόμενο αυτών των δύο λόγων.

Έρχεται λοιπόν η σειρά του ιατρού Ερυξιμάχου να εγκωμιάσει τον θεό (185c-188e). Αποδέχεται τη διπλή φύση του Έρωτα ως καλού και κακού, συμφωνώντας με τον προλαλήσαντα Πausανία. Ως επιστήμονας όμως αναγνωρίζει την αντίθεση αυτή όχι μόνον στην ψυχή αλλά και στον ανθρώπινο οργανισμό καθώς και σε όλη τη δομή του σύμπαντος. Ρόλος του Έρωτα είναι να συγκεράσει την αντίθεση αυτή και να επιφέρει την αρμονία. Τα όμοια συμβαίνουν και στη μουσική λέει ο Ερυξιμάχος κάνοντας μία άκομψη ερμηνευτική προσέγγιση της Ηρακλείτειας φιλοσοφίας ως προς το Έν και την αρμονία: *«τὸ ἐν γάρ φησι «διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι,» «ὥσπερ ἄρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας.» ἔστι δὲ πολλὴ ἄλογία ἄρμονίαν φάναι διαφέρεσθαι ἢ ἐκ διαφορομένων ἔτι εἶναι».*¹¹

Ο Πλάτωνας με τις υπερβάσεις του Ερυξιμάχου τοποθετεί την επιστήμη στη θέση που της αρμόζει. Παρουσιάζει τον επιστήμονα να θέλει να επεκταθεί εκτός του πεδίου δράσης του και να προσπαθεί να ερμηνεύσει τη διαλεκτική μέσω επιστημονικόν όρων. Η εικόνα αυτή μέχρι και σήμερα είναι συνήθης για τους επιστήμονες, οι οποίοι φρονούν ότι με την κατάκτηση της γνώσης μπορούν να

¹⁰ Taylor, ό.π., σ. 258.

¹¹ Συμπόσιον, 187a.

ερμηνεύσουν τα πάντα και να περάσουν και στο πεδίο της φιλοσοφίας. Όμως συνήθως οι προσεγγίσεις τους είναι αφελείς και οι ίδιοι εκτίθενται. Όπως ακριβώς και ο Ερυξίμαχος, στον οποίο φαίνεται παράλογο το Έν να επιτυγχάνει την αρμονία διαφέροντας με τον εαυτό του. Προσπαθεί να ερμηνεύσει τον Ηράκλειτο λέγοντας ότι ο Έρως είναι αυτός που συμβιβάζει τα αντίθετα, την αρμονία με τη δυσαρμονία. Ο λόγος όμως του Ερυξιμάχου έχει ιδιαίτερη αξία, διότι αναφέρει ακροθιγώς τη λειτουργία της διαλεκτικής μεθόδου. Η αρμονία επιτυγχάνεται μέσω της σύνθεσης των αντιθέτων. Θυμίζει εξάλλου και την Πυθαγόρεια διδασκαλία σύμφωνα με την οποία όλα τα πράγματα αποτελούν συνδυασμούς αντιθέτων. Και προετοιμάζει με τον καλύτερο τρόπο τον λόγο του Αριστοφάνη περί του έρωτα ως κοσμογονικής αρχής.

1.5. Λόγος του Αριστοφάνη

Με τον λόγο του Αριστοφάνη (189c-193e) ο Πλάτωνας αντιπαραβάλλει τον μύθο προς την επιστημονική γνώση. Ο Συκουτρής εντάσσει τούτο τον μύθο στην κατηγορία που ονομάζει «παραδεισιακούς».¹² Οι μύθοι αυτοί παρουσιάζουν μια ιδεώδη κατάσταση σε ένα στάδιο του παρελθόντος, από το οποίο ο άνθρωπος εξέπεσε στη σημερινή του κατάσταση. Στον χρονικό αντίποδα βρίσκονται οι «χιλιαστικοί» μύθοι που τοποθετούν το ιδεώδες σε εγγύτερο ή απώτερο μέλλον, όπως ο μύθος του Μεσσία των Εβραίων κλπ.

Ας δούμε τί περιγράφει ο Αριστοφάνης, προσπαθώντας να πλέξει το εγκώμιο του Έρωτα. Κατά το παρελθόν ο άνθρωπος ήταν σφαιρικό ον με τέσσερα χέρια, τέσσερα πόδια και δύο ενωμένα πρόσωπα που κοίταζαν σε αντίθετες κατευθύνσεις. Τα γεννητικά όργανα ήσαν και αυτά διπλά και καθόριζαν όχι δύο αλλά τρία φύλα: αρσενικό, θηλυκό και ανδρόγυνο, το οποίο είχε και αρσενικά και θηλυκά μέρη. Το πρώτο φύλο προερχόταν από τον ήλιο, το δεύτερο από τη γη και το τρίτο από τη σελήνη. Η αναπαραγωγή δεν γινόταν με σαρκική επαφή αλλά με γονιμοποίηση του εδάφους, όπως τα τζίτζικια. Η δε κίνηση γινόταν προς όλες τις κατευθύνσεις με τους ανθρώπους να προχωρούν είτε όρθιοι είτε με κυβιστήσεις. Οι άνθρωποι αυτοί είχαν τόση δύναμη και θράσος, ώστε αποφάσισαν να επιτεθούν στον ουρανό, όπου βρίσκονταν οι θεοί. Ο Δίας όμως, φοβούμενος μία γιγαντομαχία, αποφάσισε με τους άλλους θεούς να περιορίσει τους ανθρώπους και έτσι τους έκοψε στη μέση. Ανέθεσε

¹² Συκουτρής, ό.π., σ. 119.

επιπλέον στον Απόλλωνα να κανονίσει τις λεπτομέρειες, στρέφοντας τα κεφάλια και τους αυχένες προς την πλευρά της τομής και μαζεύοντας το δέρμα προς τον ομφαλό.

Οι καημένοι οι διχοτομηθέντες άνθρωποι δεν άντεχαν αυτήν τη ζωή. Ποθούσαν διακαώς το έτερον ήμισυ. Και τύλιγαν τα χέρια τους γύρω από το άλλο μισό προσπαθώντας να ενωθούν πάλι. Επειδή εξάλλου δεν ήθελαν να κάνουν τίποτε χωρίς τον άλλον πέθαιναν από την πείνα. Τους είδε τότε ο Δίας και άλλαξε τα γεννητικά τους όργανα, μεταθέτοντάς τα προς το εμπρόσθιο μέρος. Κάθε αγάπη άντρα προς γυναίκα ή μεταξύ ατόμων του ίδιου φύλου είναι αυτή η εκ νέου συνένωση των ημίσεων ενός αρσενικού-θηλυκού ή αρσενικού-αρσενικού ή θηλυκού-θηλυκού όντος. Ο Έρωτας επομένως είναι ριζομένος στη φύση των ανθρώπων και μας συνενώνει στην αρχαία μας υπόσταση επιχειρώντας να κάνει από τα δύο το ένα. Λέει όμως στη συνέχεια ο Αριστοφάνης ότι αν τύχει και συναντήσει κάποιος το πραγματικό του ήμισυ, τότε είναι τόσο εξαιρετική η συγκίνηση από τον έρωτα, τη στοργή και την κοινή καταγωγή που δεν μπορούν να αποχωρισθούν ο ένας τον άλλον ούτε στιγμή και δεν μπορούν καν να πουν τί επιθυμεί ο ένας από τον άλλον. Και βεβαίως δεν είναι η σεξουαλική απόλαυση που δίνει την τόσο μεγάλη ευχαρίστηση. Είναι ο διακαής πόθος της ψυχής του ενός να ενωθεί με τον άλλον και να σχηματίσουν ένα ολόκληρο. Αυτό καλείται έρωτας κατά τον Αριστοφάνη. Για τον λόγο αυτόν πρέπει ο άνθρωπος να είναι θεοσεβούμενος και κόσμιος, άλλως ο Δίας θα τον ξαναδιαμελίσει.

Προτού γίνει αναφορά στον λόγο του Αγάθωνα, πρέπει να δοθεί ιδιαίτερη σημασία στην ορμή του έρωτα ως πόθο της ψυχής, όπως την παρουσιάζει ο Αριστοφάνης. Ο έρωτας γεννά στην ψυχή την έντονη επιθυμία να ενωθεί με την ψυχή του άλλου, ώστε να γίνουν ένα. Τα όμοια λέει ο Σωκράτης λίγο πιο κάτω για την αναγωγή του έρωτα από την επιθυμία για τα σώματα προς την επιθυμία για τις ψυχές και μέσω των αναβαθμών της μύησης προς το αγαθό. Ο πόθος αυτός είναι η κινητήριος δύναμη της ψυχής που την ωθεί προς τον κόσμο των ιδεών. Όσο κωμικός και αν είναι ο Αριστοφάνης ίσως εισάγει τον αναγνώστη καλύτερα από όλους τους άλλους ομιλητές στην ουσία του διαλόγου.

1.6. Λόγος του Αγάθωνα

Εν συνεχεία, ο ποιητής Αγάθων, προς τιμήν του οποίου γίνεται το συμπόσιο, λαμβάνει τον λόγο, για να διαφοροποιηθεί ριζικά από τους άλλους ομιλητές (194e –

197e). Εάν οι υπόλοιποι συνδαιτημόνες αναφέρονται στους ανθρώπους και σε όσα τους προσφέρει ο θεός, ο Αγάθων πλέκει το εγκώμιο αναφερόμενος στη φύση του ίδιου του θεού, απαριθμώντας τα γνωρίσματά του, τα οποία αποτελούν προϋπόθεση, για να ειπωθούν όσα αυτός προσφέρει.

Ο Έρωσ είναι ο ομορφότερος και ο πιο άριστος από τους άλλους θεούς: *κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον*.¹³ Είναι κατ' αρχάς ομορφότερος, επειδή είναι ο νεώτερος από τους άλλους θεούς σε αντίθεση με όσα μας είπε ο Φαίδρος και συνεχώς αναζητεί τη νεότητα και μισεί το γήρας. Με τη νεότητα συμπλέκεται και η απαλότητα. Είναι απαλός και ανάλαφρος και για τον λόγο αυτόν πηγαίνει και κατοικεί στο τρυφερότερο μέρος που μπορεί να βρει, την ανθρώπινη ψυχή. Και μάλιστα συνηθίζει να ευδοκιμεί μόνο σε ψυχές με ήπια ιδιοσυγκρασία. Είναι επιπλέον και *ὕγρὸς τὸ εἶδος* εισδύοντας αβίαστα μέσα στα πάντα και ιδίως μέσα σε κάθε ψυχή, ευέλικτος τόσο για να μπει όσο και για να βγει. Τεκμήριο της ευελιξίας του είναι και ευσχημοσύνη του *συμμέτρου δὲ καὶ ὑγράς ἰδέας μέγα τεκμήριον ἢ εὐσχημοσύνη*.¹⁴ Είναι ευειδής και χαριτωμένος. Και ακριβώς επειδή κατοικεί σε ανθισμένους τόπους και δη σε ανθισμένα σώματα και ψυχές, το δέρμα του έχει χαρακτηριστική ομορφιά.

Εφ' όσον αυτά ήσαν τα στοιχεία που αφορούν στο κάλλος του θεού, ο Αγάθων συνεχίζει με τις αρετές του. Ο Έρωσ είναι δίκαιος. Ούτε αδικεί ούτε αδικείται, διότι ούτε προκαλεί ούτε όμως και υφίσταται τη βία. Δεν την προκαλεί, επειδή καθένας εκούσια ερωτεύεται, και δεν την υφίσταται, επειδή δεν γνωρίζει περιορισμούς. Είναι επίσης σώφρων, επειδή κυριαρχεί εφ' όλων των ηδονών και επιθυμιών. Καμία ηδονή δεν είναι ανώτερη του έρωτα. Είναι και ανδρείος, αφού ακόμη και ο Άρης, ο θεός του πολέμου, πέφτει θύμα του. Τέλος ο Έρωσ είναι σοφός ποιητής σε τέτοιο βαθμό που εμπνέει την ποίηση σε όσους ερωτεύονται, με τον ίδιο τρόπο που ενέπνευσε τη δημιουργία των τεχνών και τη μουσική στις Μούσες και σε κάθε θεό το αντικείμενο που έκαστος καταπιάστηκε. Πρόκειται για την έμπνευση προς το όμορφο και το καλό, από την οποία μόνον αγαθά γεννώνται για τους θεούς και τους ανθρώπους: *δηλον ὅτι κάλλους —αἴσχει γὰρ οὐκ ἔπι ἔρωσ— πρὸ τοῦ δέ, ὥσπερ ἐν ἀρχῇ εἶπον, πολλὰ καὶ δεινὰ θεοῖς ἐγίγνετο, ὡς λέγεται, διὰ τὴν τῆς Ἀνάγκης βασιλείαν· ἐπειδὴ δ' ὁ*

¹³ *Συμπόσιον*, 195a.

¹⁴ *Ibid.*, 196a.

θεός οὗτος ἔφν, ἐκ τοῦ ἐρᾶν τῶν καλῶν πάντ' ἀγαθὰ γέγονεν καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις.¹⁵

Παρά τον αναπόφευκτα βερμπαλιστικό και ποιητικό λόγο του Αγάθωνα,¹⁶ αποκρυσταλλώνεται με την ομιλία του η προθετικότητα του έρωτα. Εάν με τον Αριστοφάνη έγινε λόγος για έναν έρωτα που εφορμά ως ψυχική ορμή, με τον Αγάθωνα αυτή η ψυχική ορμή στρέφεται προς κάτι άλλο. Και μάλιστα όχι προς νεαρούς άνδρες, αλλά προς αφαιρετικές έννοιες, όπως το κάλλος.¹⁷

1.7. Λόγος του Σωκράτη

Τον Αγάθωνα σε αυτό το σημείο θα περιλάβει ο Σωκράτης αποπειρώμενος *τάληθῆ λέγειν* (199c – 201c). Ακυρώνοντας τον όλο μέχρι στιγμής διάλογο ως απλή σώρευση προτερημάτων είτε αληθών είτε ψευδών,¹⁸ ζητεί την άδεια του Φαίδρου, για να ρωτήσει τον Αγάθωνα κάτι φιλοπράγματα (*σμίκρ' ἄττα ἐρέσθαι*).¹⁹ Με τη γνωστή του μέθοδο ο Σωκράτης καταλήγει στο ότι ο Έρωσ κατ' αρχάς αναφέρεται σε κάτι. Είναι έρωτας για κάτι,²⁰ όπως άλλωστε είχε παραδεχθεί και ο ίδιος ο Αγάθων. Είναι όμως και πόθος εκείνων, των οποίων ο καθένας αισθάνεται την έλλειψή τους.²¹ Και για να ποθεί ο Έρωσ το κάλλος και το αγαθό, είναι ενδεής αυτών.²² Του λείπουν. Με αυτά τα συμπεράσματα γίνεται η μετάβαση στον λόγο της Διοτίμας.

Ο Σωκράτης, δήθεν άμαθος ως προς τα ερωτικά, βάζει στα χείλη της μάντισσας Διοτίμας τον λόγο του περί έρωτα (201d – 212c). Ο θεός Έρωσ, λοιπόν, κατά τη Διοτίμα δεν είναι ούτε ωραίος, ούτε άσχημος. Βρίσκεται στο μεταξύ. Μεταξύ των δύο άκρων υπάρχει ένα ενδιάμεσο στάδιο, το οποίο ο Έρωσ αντιπροσωπεύει απόλυτα. Είναι δαίμων μεταξύ θείου και ανθρώπινου στοιχείου. Τέκνο του Πόρου και της Πενίας, συνελήφθη τη γενέθλιο ημέρα της Αφροδίτης. Είναι ακόλουθος και θεράπων της Αφροδίτης και κληρονόμησε τα χαρακτηριστικά αμφοτέρων των γονέων του. Σαν τη μητέρα του είναι πτωχός, ανυπόδητος, ανέστιος και κοιμάται στους δρόμους και το

¹⁵ Ibid., 197b.

¹⁶ Taylor, ό.π., σ. 265.

¹⁷ Hunter, ό.π., σ. 80.

¹⁸ Συμπόσιον, 198e.

¹⁹ Ibid., 199b.

²⁰ Ibid., 199d και Taylor, ό.π., σ. 266.

²¹ Συμπόσιον, 200e.

²² Ibid., 201b.

ύπαιθρο ευρισκόμενος συνεχώς σε ένδεια. Από τον πατέρα του, όμως, πήρε τη συνήθεια να στήνει παγίδες στους ωραίους και τους καλούς, να είναι ανδρείος και σύντονος, δεινός κυνηγός, μηχανορράφος, να αναζητεί τη φρόνηση, να είναι φιλόσοφος σε όλη του τη ζωή, μάγος και σοφιστής. Δεν είναι ούτε αθάνατος ούτε θνητός, αλλά τη μεν μία ημέρα σφύζει από ζωή και την άλλη πεθαίνει, με τον ίδιο τρόπο που ούτε είναι πτωχός ούτε πλούσιος, ούτε σοφός ούτε αμαθής.

Ιδίως όσον αφορά στο φιλοσοφείν, οι θεοί δεν μπορούν να αποβλέπουν στη σοφία, αφού ήδη είναι πάνσοφοι ένεκα της θεότητας. Ούτε, όμως, ένας αστοιχείωτος μπορεί να διανοηθεί ότι έχει ανάγκη τη σοφία. Ως εκ τούτου, εκείνοι που βρίσκονται μεταξύ αυτών των δύο, όπως και ο Έρωσ φιλοσοφούν. Διότι η σοφία είναι ένα από το ομορφότερα πράγματα του κόσμου. Και ο Έρωσ αποβλέπει στην ομορφιά. Ο Έρωσ, όμως, δεν μπορεί να αποβλέπει στο κάλλος αν δεν αποβλέπει και στο αγαθό. Η αφαιρετική αυτή μετάβαση από την ομορφιά στην καλοσύνη είναι αναπόφευκτα προβληματική. Και, παρά την προσπάθεια του Σωκράτη να εξηγήσει πώς το κάλλος συμπλέκεται με το αγαθό, η ασάφεια διατηρείται στον διάλογο.²³ Γλωσσικά οι σημασίες των δύο λέξεων αλληλοεπικαλύπτονται. Και είναι εύκολο να αντιληφθεί κανείς ότι η ομορφιά είναι καλή σε αντίθεση με την ασχήμια. Το αγαθό ενυπάρχει στο κάλλος. Οι άνθρωποι ωθούνται με επιθυμία προς το αγαθό, ώστε να καταστούν ευδαίμονες.²⁴ Και επιθυμούν να καταστήσουν το αγαθό ες αεί κτήμα τους. Για να αποκτήσουν αυτή την ευδαιμονία, για να καταστήσουν δηλαδή παντοτινά κτήμα τους το αγαθό, κατέφυγαν στον τοκετό, τόσο τον σωματικό όσο και τον ψυχικό και μάλιστα *ἐν τῷ καλῷ*.²⁵ Κατά συνέπεια ο έρωτας δεν στρέφεται αορίστως προς το αντικείμενό του, αλλά επιθυμεί τη γονιμοποίηση και την αναπαραγωγή. Πρόκειται για μια ορμή ζωής, η οποία εμφανίζεται ως προσπάθεια του ατόμου να προσδώσει μια μορφή αθανασίας στο είναι του και συνάμα ως μια αντίθεση στην ορμή θανάτου, όπως την παρουσιάζει η φροϋδική ψυχανάλυση.²⁶

Εάν οι άνδρες συνήθως επιζητούν την αθανασία μέσω της τεκνοποιίας και μέσω των ποιητικών έργων και των ανδραγαθημάτων, ο φιλόσοφος πρέπει να ακολουθήσει άλλον δρόμο, ανώτερο. Πρέπει να διέλθει μέσα από τους αναβαθμούς της ερωτικής

²³ Hunter, *ό.π.*, σ. 94.

²⁴ *Συμπόσιον*, 205d και 206a.

²⁵ *Ibid.*, 206b.

²⁶ *Ibid.*, 208b.

μύησης. Όποιος λοιπόν επιθυμεί κάτι τέτοιο πρέπει από τη νεότητά του να μάθει να στρέφεται προς το σωματικό κάλλος και να γίνει εραστής ενός ωραίου σώματος γεννώντας σε αυτό ωραίες ιδέες. Σε επόμενη φάση πρέπει να αναγνωρίσει ότι το κάλλος του ενός σώματος έχει στοιχεία ομοιότητας με το κάλλος κάποιου άλλου σώματος. Και κατ' επέκταση ότι το κάλλος της μορφής είναι ένα. Και ότι στολίζει όλα τα ωραία σώματα, ώστε ο φιλόσοφος αποκηρύσσοντας τον έρωτά του για το ένα ωραίο σώμα καθίσταται εραστής όλων των ωραίων σωμάτων. Εν συνεχεία, αφού βιώσει τον έρωτα προς όλα τα ωραία σώματα πρέπει να μπορεί να συγκρίνει το σωματικό κάλλος με το ψυχικό κάλλος και να θεωρήσει το τελευταίο ανώτερο. Και να αποζητεί πλέον την ψυχική ανωτερότητα ακόμη και αν ο ερώμενος δεν έχει σωματική ομορφιά.²⁷

Με τον τρόπο αυτόν γεννά σκέψεις και στοχασμούς ωραίους που θα κάνουν τους νέους καλύτερους και στρέφεται προς το κάλλος των επαγγελματικών δραστηριοτήτων και της ενασχόλησης με τα κοινά. Και από εκεί, ένα βήμα παραπέρα, προς τις επιστήμες, όπου σε αυτό το πέλαγος του ωραίου τίκτει άφθονα διανοήματα. Αφού όμως θητεύσει μέσα στη φιλοσοφία και ενδυναμωθεί ως φιλόσοφος, μπορεί να φθάσει στη μία και μοναδική επιστήμη, η οποία έχει ως αντικείμενο το ωραίο. Φθάνοντας κανείς εκεί μέσω της εκπαίδευσης περί των ερωτικών ζητημάτων θα καταφέρει να δει το απόλυτο ωραίο που είναι αιώνιο, αγέννητο, σταθερό και τέλειο. Τίκτοντας δημιουργήματα αληθούς αρετής και ανατρέφοντάς τα ο φιλόσοφος γίνεται αγαπημένος των θεών και επιτυγχάνει την αθανασία.²⁸

Πέραν του προφανούς μεταφυσικού νοήματος του λόγου της Διοτίμας διακρίνονται και ορισμένες ηθικές εκφάνσεις. Όπως και στην *Πολιτεία* με τον φιλόσοφο-πολιτικό που πρέπει να εφαρμόσει τα πορίσματα των επιστημών σε όλες τις πτυχές της ζωής του, έτσι και εδώ ο φιλόσοφος-εραστής οφείλει να καλλιεργεί την ψυχή του με γνώμονα το κάλλος και να διατρίβει στις επιστήμες. Η ιδέα του καλού του Συμποσίου με την αντίστοιχη ιδέα της *Πολιτείας* ταυτίζονται.²⁹

²⁷ Ibid., 210a-b.

²⁸ Ibid., 210c-212a.

²⁹ Taylor, ό.π., σ. 274.

1.8. Εισβολή του Αλκιβιάδη

Η ζωντανή απόδειξη της ερωτικής μύησης παρουσιάζεται με την εισβολή του Αλκιβιάδη στον χώρο του συμποσίου (212c – 2). Ο Αλκιβιάδης ορμά και λαμβάνει θέση ανάμεσα στον Αγάθωνα και τον Σωκράτη. Αποφασίζει όμως να εγκωμιάσει αντί του Έρωτα τον ίδιο τον Σωκράτη, τον οποίο αρχικά παρομοιάζει με άγαλμα Σιληνού - εντός του οποίου υπάρχει άλλο άγαλμα με μορφή θεού- και έπειτα με τον σάτυρο Μαρσύα. Ωστόσο, παρά την άσχημη εμφάνισή του, μαγεύει τους ακροατές με τους λόγους του, όπως οι αυλητές το κοινό τους. Ο ίδιος ο Αλκιβιάδης θέτει τον εαυτό του ως παράδειγμα της γοητείας αυτής και αποκαλύπτει στους συνδαιτημόνες τον ερωτικό Σωκράτη.³⁰ Ενώ δηλαδή ο Σωκράτης φαίνεται να διάκειται ερωτικώς προς τους ωραίους νέους και να τους περιτριγυρίζει, στην πραγματικότητα δεν συγκινείται από τα κάλλη τους. Αντιθέτως, εάν σταματήσει την υποκρισία και σοβαρέψει, τότε αποκαλύπτει *τὰ ἐντὸς ἀγάλματα*.³¹ Ο Αλκιβιάδης έπεσε σε αυτή την παγίδα και σκόπευε *δηχθείς ὑπὸ τῶν ἐν φιλοσοφία λόγων* να δοθεί στον Σωκράτη, ώστε να ακούσει όσα αυτός γνώριζε με σκοπό να γίνει τελειότερος. Ο Σωκράτης, όμως, απέκρουσε τα κάλλη του.³²

1.9. Ενδιάμεσα Συμπεράσματα περί Συμποσίου

Συνδυάζοντας τον λόγο της Διοτίμας και τη σχέση μεταξύ Σωκράτη και Αλκιβιάδη γίνεται εύκολα κατανοητό ότι ο Σωκράτης είναι ο κατ' εξοχήν ερωτικός άνθρωπος. Είναι η ίδια η προσωποποίηση του θείου Έρωτα, όπως τον παρουσιάζει η Διοτίμα. Στην αρχή φαίνεται σαν Σιληνός. Είναι ρακένδυτος και άσχημος. Στην πορεία, όμως, αποδεικνύεται ανδρείος, γόης και φιλόσοφος. Είναι δαίμων που βρίσκεται στο μεταξύ. Συνεπώς είναι από την φύση του διαλεκτικός συναιρώντας τις αντιθέσεις και συμβιβάζοντας το σχετικό με το απόλυτο μέσω της διαλεκτικής και της παιδείας.³³ Ο Πλάτωνας γνωρίζει, όπως προκύπτει από τους λόγους των υπολοίπων εταίρων του Συμποσίου, ότι η λέξη «Έρωτας» μπορούσε να λάβει πολλές σημασίες, όπως η μυθική, η βιολογική και η ιατρική. Αλλά οι σημασίες αυτές δεν τον ικανοποιούν. Αυτός είναι και ο λόγος, για τον οποίο στρέφεται προς την παιδευτική διάσταση,

³⁰ Ibid., 215e: *...ἢ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου.*

³¹ Ibid., 216d-e.

³² Ibid., 217a-219d.

³³ Βουδούρης Κωνσταντίνος, *Σεμινάριο Πλατωνικής Φιλοσοφίας: Έρωτας παιδεία και φιλοσοφία* (Διεθνής Εταιρεία Ελληνικής Φιλοσοφίας, Αθήνα, 1989), σ. 24. Βλ. και Δημοσθένης Γεωργοβασίλης, *Η Μεταφυσική του Έρωτα και της Παιδείας* στα ίδια ως άνω Πρακτικά σ. 246.

κατά την οποία ταυτίζει τον Έρωτα με τον Σωκράτη.³⁴ Έτσι φέρνει τον Έρωτα σε στενή συνάφεια με την παιδεία, αφού ο Σωκράτης είναι η κατ' εξοχήν ερωτική και φιλοσοφική ψυχή που έχει ως σκοπό του παιδευτικού του έργου τη θέαση του αγαθού και του κάλλους.³⁵

Ο Σωκράτης βρίσκεται συνεχώς σε αγαθές ερωτικές σχέσεις με τους Αθηναίους νέους. Διότι, εάν δεν αγαπάς τον παιδευόμενο, δεν μπορείς ποτέ να τον μορφώσεις πραγματικά. Οι ερωτικές αυτές σχέσεις είναι αμφίδρομες. Όσο ωφελούνται οι νέοι από τον διάλογο μαζί του, άλλο τόσο ωφελείται και αυτός. Τούτο, λοιπόν, επαναφέρει τους αναβαθμούς της ερωτικής μύησης της Διοτίμας. Εδώ ο έρωτας έχει αντικαταστήσει τη χρηματική αμοιβή των Σοφιστών. Η αμοιβή που λαμβάνει ο Σωκράτης είναι η πορεία του από το σωματικό κάλλος προς το ψυχικό κάλλος και τους ωραίους λόγους. Συγχρόνως αποκαλύπτει στον ερώμενο το θεϊκό άγαλμα που κρύβει η άσχημη μορφή του. Ο Πλάτωνας εκκινώντας από το κάλλος της σωματικής μορφής του νέου υπερβαίνει το ζήτημα της σαρκικής συνάφειας και επικεντρώνεται στην παιδεία της ψυχής του.³⁶ Ο έρωτας από άλογη ορμή εντός της ψυχής μεταμορφώνεται μέσω της παιδείας σε λόγο και γνώση που οδηγεί την ψυχή μέχρι τις ιδέες. Μέσω των αναβαθμών της ερωτικής μύησης η ψυχή ερχόμενη σε επαφή με το αγαθό ωριμάζει και γεννά την αληθινή αρετή. Με αυτόν τον τρόπο αποκαλύπτεται η βαθιά σχέση που συνδέει τον έρωτα με την παιδεία.³⁷

Η ουσία του παιδευτικού έρωτα είναι να ξεκινάει από κάποιον ωραίο νέο και να προχωρεί μαζί του με προορισμό τη θέαση του αγαθού. Ο έρωτας είναι ακριβώς αυτή η δύναμη, η οποία ωθεί τον έφηβο να ξεπεράσει τη θνητή του φύση και να προσεγγίσει το απόλυτο, εξασφαλίζοντας έτσι την αθανασία του.³⁸ Βέβαια το αγαθό δεν γίνεται ποτέ κτήμα ες αεί της ψυχής. Απλώς η ψυχή πλησιάζει συνεχώς το αγαθό. Γι' αυτό και ο θεός Έρως παρουσιάζεται ως ακούραστος δαίμονας. Ομοίως και ο Σωκράτης έχει τρομερές αντοχές, όπως μας αποκαλύπτει ο Αλκιβιάδης. Κι αυτός ως ακούραστος δαίμονας αφ' ενός αποκαλύπτει συνεχώς την πενία της ψυχής του

³⁴ Ibid., σ. 23.

³⁵ Ibid., σ. 25.

³⁶ Ibid., σσ. 18-19.

³⁷ Θεοδωρακόπουλος Ιωάννης, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, 5^η εκδ. (Εστία, Αθήνα, 1970), σ. 142 και 163.

³⁸ Ibid., σσ. 133-134.

εφήβου αφ' ετέρου την καθοδηγεί προς το αγαθό.³⁹ Ο Αλκιβιάδης επιθυμεί το *συνείναι* με τον Σωκράτη. Αλλά ο Σωκράτης έχει ήδη ξεπεράσει αυτή την κατάσταση πορευόμενος από το κάλλος του Αλκιβιάδη προς την ιδέα του κάλλους και το αγαθό.⁴⁰

Αξίζει να σημειωθεί ότι η περιγραφή της Διοτίμας με τους αναβαθμούς της μύησης μέχρι τον βαθμό της ενασχόλησης με τα κοινά περιγράφει την πνευματική ζωή εντός της Πλατωνικής Ακαδημίας, ένα από τα κύρια αιτήματα της οποίας ήταν η άσκηση της πολιτικής αρετής. Ο νέος που εισέρχεται στην Ακαδημία πρέπει να κατέχεται από τον έρωτα του αγαθού, να έχει ψυχικό κάλλος και να ποθεί *τόν τόκον ἐν τῷ καλῷ*. Ο εραστής ευρισκόμενος σε παιδευτική ορμή εμπνέεται από το ψυχικό κάλλος του νέου και γεννά λόγους, οι οποίοι κάνουν καλύτερους τους νέους.⁴¹ Εάν ο ώριμος άνθρωπος, δηλαδή ο εραστής, ο οποίος βρίσκεται στην κορυφή της Ακαδημίας, προσελκύει τέτοιου είδους νέους, τότε από κοινού ο εραστής και ο νέος ενδιαφέρονται για την ανάπτυξη της ψυχής και ενώνονται από έναν βαθύ δεσμό. Ο δεσμός αυτός γεννάται μέσω του παιδευτικού έρωτα.⁴² Είναι πάλι προφανής η σύνδεση του *Συμποσίου* με την αλληγορία του σπηλαίου της *Πολιτείας*. Και εκεί η ψυχή έχει ανάγκη από έναν δαίμονα, για να απελευθερωθεί από τα δεσμά της και να φθάσει στη θέαση του αγαθού. Για να φθάσει σε αυτό το επίπεδο έχει έμφυτες τις ικανότητες. Απαιτείται απλώς ένας παιδαγωγός που θα τις ενεργοποιήσει.⁴³

³⁹ Ibid., σσ. 137-138.

⁴⁰ Βουδούρης, ό.π., σ. 22.

⁴¹ *Συμπόσιον*, 210c.

⁴² Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, σσ. 166-167.

⁴³ Βουδούρης, ό.π., σ. 27.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Φαῖδρος

Αμφισβητείται εάν το κύριο θέμα του *Φαῖδρου* είναι ο έρωτας ή η ρητορική. Ο διάλογος τιτλοφορείται από τον Θράσυλλο «περί καλοῦ ἠθικός» και χωρίζεται σε δύο μέρη. Στο μεν πρώτο ο Πλάτων ασχολείται με τη σχέση μεταξύ εραστή και ερώμενου, τη φύση του έρωτα και τη μορφή της ψυχής. Στο δε δεύτερο με την τέχνη του λόγου. Συνεπώς ο *Φαῖδρος* έχει δύο βασικά θέματα και δεν προκρίνεται κάποιο από τα δύο ως βασικό. Προφανώς το δεύτερο σκέλος του διαλόγου που αφορά στη ρητορική τέχνη δεν σχετίζεται αμιγώς με το αντικείμενο της παρούσας μελέτης. Για τον λόγο αυτόν η ανάλυση θα επικεντρωθεί στο πρώτο σκέλος που άπτεται της ερωτικής μανίας. Αφού εκτεθούν οι απόψεις του Λυσία για τον υπολογιστικό -και οριακά χυδαίο- έρωτα, ο Σωκράτης με την περίφημη παλινωδία του θα στρέψει το ενδιαφέρον προς τον έρωτα ως ορμή που θρέφει την ψυχή και της δίνει φτερά, ώστε να ανέλθει στον κόσμο των ιδεών. Για τις ανάγκες του διαλόγου ο Πλάτωνας μετέρχεται τον μύθο του άρματος της ψυχής, με τον οποίο αναλύεται μεταξύ άλλων η τριμερής διάκριση της ψυχής, η αθανασία της και η αέναη κίνησή της καθώς και η θεωρία περί ανάμνησης των ιδεών.

Ως προς τη χρονική τοποθέτηση του *Φαῖδρου* εν σχέσει προς τους υπόλοιπους διαλόγους του Πλάτωνα οι μελετητές μάλλον κλίνουν προς την άποψη ότι ανήκει στους ώριμους διαλόγους του Πλάτωνα και πιθανότατα τοποθετείται μετά την *Πολιτεία* ή εν πάση περιπτώσει βρίσκεται σε χρονική εγγύτητα προς την *Πολιτεία*. Ο συσχετισμός με την *Πολιτεία* είναι αναπόφευκτος, διότι ορισμένα μυθολογικά στοιχεία του *Φαῖδρου* θα φαίνονταν δυσνόητα σε κάποιον, ο οποίος δεν είναι εξοικειωμένος με το Ε' και Ι' βιβλίο της *Πολιτείας*.⁴⁴

2.1. Προοίμιο

Στο προοίμιο (227a-230e) ο Σωκράτης συναντά τον Φαῖδρο έξω από το τείχος των Αθηνών πλησίον του ναού του Ολυμπίου Διός να έρχεται από τη συνάντησή του με τον Λυσία και να κάνει τον περίπατό του, όπως τον συμβούλευσε ο Ακουμενός. Ο Σωκράτης τον συνοδεύει στην ήπια αυτή άσκηση και τον ακούει να εκθειάζει τον Λυσία ως υπέρτατο τεχνίτη του λόγου. Ο λόγος που άκουσε ο Φαῖδρος αφορά στον

⁴⁴ Taylor, ό.π., σσ. 349-350 και Θεοδωρακόπουλος Ιωάννης, *Πλάτωνος Φαῖδρος*, 7^η εκδ. (Εστία, Αθήνα, 2010), σ. 11.

έρωτα και στο ότι ένας ωραίος νέος οφείλει να χαρίζει την ομορφιά του περισσότερο σε κάποιον που δεν είναι ερωτευμένος μαζί του παρά σε κάποιον που είναι.⁴⁵ Φαίδρος και Σωκράτης περπατούν μαζί προς τον Ιλισσό και βρίσκουν έναν ψηλό πλάτανο, στη σκιά του οποίου αποφασίζουν να καθίσουν και να συζητήσουν. Εκεί παραδίπλα, αναφέρει ο Φαίδρος, ότι έγινε η αρπαγή της Ωρείθυας από τον Βορέα.⁴⁶ Με αυτήν την αφορμή ο Σωκράτης αποδομεί τον μύθο λέγοντας ότι ενδέχεται να φύσηξε βοριάς, να έχασε την ισορροπία της η Ωρείθυα και να κατέληξε στα βράχια. Αλλά πάλι μπορεί το σημείο αυτό να ήταν στον Άρειο Πάγο. Και εν πάση περιπτώσει στην ερώτηση του Φαίδρου, εάν ο μύθος αυτός είναι πραγματικός, ο Σωκράτης αποκρίνεται πως δεν έχει ευχέρεια να ασχοληθεί με την αλήθεια του μύθου, διότι τον ενδιαφέρει κυρίως το *γνῶναι ἑμαυτόν*.⁴⁷ Η αποστασιοποίηση αυτή του Σωκράτη προετοιμάζει τον αναγνώστη για την ηθική βαρύτητα των όσων θα διαμειφθούν στην πορεία του διαλόγου.

Το προοίμιο συνεχίζεται με τον Πλάτωνα να τοποθετεί τον αναγνώστη μέσω των γλαφυρών περιγραφών του Σωκράτη στο ειδυλλιακό αυτό σημείο, το οποίο μεταμορφώνεται στη σκηνή του διαλόγου εν μέσω ενός θερινού μεσημεριού.⁴⁸ Εκεί, κάτω από τον πλάτανο, ο Φαίδρος διαβάζει στον Σωκράτη τον λόγο που μόλις είχε ακούσει από τον Λυσία και έκρυβε κάτω από το ιμάτιό του. Η σκηνή αυτή λαμβάνει χώρα μεταξύ των ετών 411 και 404-3 π.Χ., περίοδος κατά την οποία ο Λυσίας βρισκόταν στο απόγειο της σταδιοδρομίας του ως λογογράφος. Συνεπώς ο Φαίδρος εδώ είναι μεγαλύτερος εν σχέσει προς τον Φαίδρο του *Συμποσίου* και ο Σωκράτης είναι γέροντας, τουλάχιστον εξήντα ετών.⁴⁹ Τα πρόσωπα του διαλόγου είναι μόνον δύο, ο Σωκράτης και ο Φαίδρος.

Όπως εκτέθηκε προηγουμένως, στο σκέλος 1.2 που αφορούσε στο Συμπόσιο, ο Φαίδρος ήταν ένα από τα πρόσωπα του διαλόγου και με τον λόγο του είχε κατά κάποιον τρόπο υποβιβάσει τον έρωτα στη σαρκική του έκφανση. Φαίνεται ότι για τον Πλάτωνα το πρόσωπο του Φαίδρου παρίσταται πρόσφορο για συσχέτιση με ερωτικά

⁴⁵ *Φαίδρος*, 227c.

⁴⁶ Η Ωρείθυα ήταν θυγατέρα του βασιλέα των Αθηνών, Ερεχθέως. Ο μύθος λέει ότι την ερωτεύτηκε ο Βορέας, υιός του Αιόλου, θεότητα του βορείου ανέμου και πρόγονος των Μακεδόνων. Ο βοριάς με άλλα λόγια.

⁴⁷ *Φαίδρος*, 229e.

⁴⁸ *Ibid.*, 230b-c.

⁴⁹ Taylor, *ό.π.*, σσ. 350-351.

ζητήματα, δεδομένου ότι του αφιέρωσε τον τίτλο ενός ολόκληρου διαλόγου που πραγματεύεται τον έρωτα και τον συμπεριέλαβε ως ομιλητή στον κατ' εξοχήν ερωτικό του διάλογο, το Συμπόσιο. Το εάν ο Πλάτωνας ή κάποιο άλλο γνωστό πρόσωπο από τους Πλατωνικούς διαλόγους είχε ερωτικές σχέσεις μαζί του μικρή σημασία έχει. Το βέβαιο είναι ότι το πνεύμα και οι λόγοι του Φαίδρου αποτελούσαν έναυσμα και αφορμή για τους λοιπούς συνδαιτημόνες.⁵⁰

2.2. Το δοκίμιο του Λυσία

Ο λόγος του Λυσία (230e-234c) είναι συνέχεια άλλου λόγου που γράφηκε από τον μη εραστή προς τον ωραίο νέο. Τούτο είναι προφανές, αφού ο μη εραστής απευθύνεται προς τον νεαρό λέγοντάς του ότι αυτό που ζητεί ο πρώτος το έχει ήδη ακούσει ο δεύτερος.⁵¹ Και στη συνέχεια ο μη εραστής επιδίδεται στην επιχειρηματολογία του υπέρ του μη εραστή και κατά του εραστή, συνθέτοντας δεκαπέντε αντιθέσεις, στις οποίες καταγράφονται τα θετικά στοιχεία του μη εραστή εν αντιθέσει προς τα αρνητικά στοιχεία του εραστή:

- 1) Ο εραστής, μόλις κατακτήσει τον νέο, μετανιώνει, ενώ ο μη εραστής δεν αλλάζει γνώμη.
- 2) Ο εραστής οδηγείται από την ανάγκη του πάθους, ενώ ο μη εραστής από την ελεύθερη βούλησή του.
- 3) Ο εραστής, επειδή παραμελεί τις δικές του ασχολίες ζητεί ανταπόδοση, ενώ ο μη εραστής δεν εκβιάζει την ανταπόδοση από τον νέο.
- 4) Ο εραστής ξεπερνά γρήγορα τον έρωτά του για τον νέο με κάποιον επόμενο.
- 5) Ο ίδιος ο εραστής ομολογεί ότι δεν έχει σώας τα φρένας, αλλά ότι είναι κυριευμένος από την αρρώστια του έρωτά του.
- 6) Εάν ο ερώμενος διαλέξει από τη δεξαμενή των εραστών, τότε οι επιλογές του είναι περιορισμένες, εν αντιθέσει προς τη δεξαμενή των μη εραστών, η οποία είναι ευρύτερη και πολυπληθέστερη καταλείποντάς του περισσότερες επιλογές.
- 7) Ο εραστής λόγω της ζήλιας του δεν είναι διακριτικός και επαίρεται συνεχώς διαλαλώντας το κατόρθωμά του. Ο μη εραστής, όμως, προσβλέπει προς το συμφέρον του αντί τη φήμη. Επομένως ο ερώμενος που θέλει να είναι

⁵⁰ Φαῖδρος, 242b, απόσπασμα στο οποίο το συνομολογεί ο ίδιος ο Σωκράτης για την ικανότητα του Φαίδρου να ξυπνά το ενδιαφέρον για συζητήσεις. Βλ. και Θεοδωρακόπουλος, *Φαῖδρος*, σσ. 110-111.

⁵¹ Ibid, 230e.

διακριτικός, φοβούμενος το έθιμο οφείλει να δείχνει τα θέληγτρά του προς τον μη εραστή.

- 8) Με γνώμονα τη διακριτικότητα ομοίως κακολογείται η σχέση εραστή-ερώμενου, όταν ο πρώτος συνεχώς τρέχει πίσω από τον δεύτερο. Στην άλλη όμως περίπτωση ουδένας κακολογεί τη σχέση μεταξύ δύο ανθρώπων λόγω φιλίας ή άλλης ευχαρίστησης.
- 9) Λόγω της ζήλιας του ο εραστής εμποδίζει τον ερώμενο να έχει φιλία με άλλους. Αντιθέτως, ο μη εραστής, έχοντας πεποίθηση στην αξία του ερώμενου δεν φθονεί τους άλλους, αλλά επικροτεί όσους συναναστρέφονται τον νεαρό.
- 10) Ο εραστής ποθεί το σώμα του νέου και σύντομα σβήνει η επιθυμία του. Αυτός, όμως, που δεν διακατέχεται από έρωτα, έχει γνωρίσει πρωτύτερα τον νεαρό, η σχέση τους στηρίζεται στη φιλία που έχουν ήδη δημιουργήσει και έτσι δεν σβήνει εύκολα.
- 11) Ο εραστής επαινεί τον ερώμενο, είτε το αξίζει είτε όχι, φοβούμενος μην τον στεναχωρήσει και χάσει τη φιλία του. Ο μη εραστής από την άλλη επιδιώκει να κάνει τον νέο καλύτερο και δεν θολώνει τη γνώση του νέου περί τα πράγματα.
- 12) Ο εραστής μεγεθύνει τις αντιδράσεις του ανάλογα με την επιτυχία του στον έρωτα, ενώ ο μη εραστής είναι σταθερός. Σε αυτήν ακριβώς τη σταθερότητα στηρίζεται και η σχέση με τους γονείς μας, τα παιδιά μας και τους φίλους μας.
- 13) Ο νέος ούτε είναι σωστό ούτε βέβαια συμφέρον να χαρίζει τον έρωτά του προς τους επαίτες εραστές. Αλλά αντίθετα δέον όπως ενδίδει σε εκείνον που είναι άξιος να λάβει τα θέληγτρά του, ήτοι στον μη εραστή.
- 14) Ως τελευταίο επιχείρημα υπό μορφήν ανθυποφοράς ο Λυσίας ως άλλος *advocatus diaboli* τάσσεται υπέρ της αποκλειστικότητας του νέου ως προς τον μη εραστή, αλλά πάντα με κριτήριο την ωφέλεια και όχι το πάθος.

Οι απόψεις δίστανται για το αν ο λόγος τούτος είναι πραγματικό δημιούργημα του Λυσία ή μια απομίμηση του Πλάτωνα, με την οποία αποδίδονται άριστα το ύφος και τα επιχειρήματα του ρήτορα. Ο Πλάτωνας άλλωστε είναι τεχνίτης τέτοιων απομιμήσεων. Πιθανότατα, ωστόσο, πρόκειται για αυθεντικό λόγο. Διότι ο Πλάτωνας θέλει αφ' ενός να αντιπαραθέσει τον Σωκράτη προς τον ίδιο τον Λυσία, αλλά και να

συγκρίνει έναν ρητορικό λόγο με έναν φιλοσοφικό.⁵² Η απαξία του λόγου του Λυσία είναι προφανής πριν καν ακούσουμε τον Σωκράτη. Ο ρήτορας εξαντλείται επιχειρηματολογώντας υπέρ μιας χυδαιότητας. Χυδαιότητα δεν ήταν βεβαίως ο έρωτας προς τον νέο άνδρα - πάντοτε με τα μέτρα και τα σταθμά της τότε Αθηναϊκής κοινωνίας και ανεξάρτητα από την αποδοκιμασία της από τον Πλάτωνα στους Νόμους. Ήταν χυδαιότητα όμως η απόπειρα ενός ψυχρού και κυνικού άνδρα να εκμαυλίσει έναν όμορφο νέο όχι σε ερωτικό πλαίσιο αλλά, για να τον εκμεταλλευτεί.⁵³

2.3. Ενδιάμεσος διάλογος και πρώτος λόγος του Σωκράτη

Ο Πλάτωνας ενοχλείται από τον λόγο του Λυσία. Ίσως το γεγονός αυτό να ενισχύει την υπόθεση ότι ο λόγος του Λυσία είναι πραγματικός. Του φαίνεται σαν να μολύνεται ένα τόσο υψηλό αγαθό όπως ο έρωτας από τα φαύλα τεχνάσματα της ρητορικής. Γι' αυτό και επιστρατεύει τον Σωκράτη να αντιπαρατεθεί προς τον Λυσία. Ο Σωκράτης στο άκουσμα του λόγου επιδεικνύει τη χαρακτηριστική αδιαφορία του (234d-237a). Του φαίνεται ωσάν τα επιχειρήματα του Λυσία να επαναλαμβάνονται. Ομολογεί ότι πρόσεχε περισσότερο το ρητορικό ύφος παρά την ουσία του λόγου, απαξιώνοντας με αυτόν τον τρόπο την αυθεντία του Λυσία και απογοητεύοντας τον Φαίδρο που ήταν ένθερμος θαυμαστής του.⁵⁴ Έτι περαιτέρω δείχνει τη Σωκρατική αυστηρότητα έναντι της Λυσίειας ρητορικής και του προπετούς και ενθουσιώδους Φαίδρου.⁵⁵

Ο Σωκράτης, κατόπιν τούτων, ζητεί τη βοήθεια των Μουσών, για να τον γεμίσουν με έμπνευση, ώστε να εκφωνήσει τον λόγο του (237a-241d), ο οποίος όντας δήθεν υποδεέστερος του αντίστοιχου λόγου του Λυσία θα εμφανίσει τον ρήτορα έτι σοφότερο από πριν.⁵⁶ Ο λόγος έχει στην αρχή το ίδιο θέμα, δηλαδή τις ερωτικές σχέσεις ενός ωραίου νέου και προς τα πού πρέπει να χαρίζει ο νέος τον έρωτά του. Όμως ο Σωκράτης διαφοροποιείται από τον Λυσία. Στον λόγο του Λυσία επρόκειτο για μη εραστή. Στον λόγο του Σωκράτη πρόκειται για εραστή που είχε πείσει τον νέο ότι δεν ήταν ερωτευμένος και ότι θα πρέπει ο νέος να προσφέρει τις χάρες του στον

⁵² Taylor, ό.π., σ. 350 και Θεοδωρακόπουλος, *Φαίδρος*, σ. 84.

⁵³ Taylor, ό.π., σ. 352 και Θεοδωρακόπουλος, *Φαίδρος*, σσ. 84-90.

⁵⁴ *Φαίδρος*, 235a.

⁵⁵ Θεοδωρακόπουλος, *Φαίδρος*, σσ. 96-97.

⁵⁶ *Φαίδρος*, 237a.

μη εραστή. Με την παρασπονδία αυτή ο Πλάτωνας επιτυγχάνει τη διαφοροποίηση από τη χυδαιότητα του μη εραστή, όπως τον περιγράφει ο Λυσίας.⁵⁷

Ξεκινώντας τον λόγο του ο Σωκράτης απευθυνόμενος προς τον ωραίο νέο εκφράζει τη θέση ότι για κάθε ζήτημα πρέπει να εξετάζει κανείς την ουσία του, αλλιώς μπορεί να οδηγηθεί σε λανθασμένα συμπεράσματα. Για το εν θέματι ζήτημα, το αν κάποιος δηλαδή πρέπει να ενδίδει σε έναν εραστή, πρέπει κατ' αρχάς να δοθεί ένας ορισμός του τί είναι έρωτας και να προσδιορισθεί ποιές δυνάμεις γεννώνται από αυτόν και ποιά είναι τα αποτελέσματά του.⁵⁸ Ο έρωτας κατά κοινή ομολογία αποτελεί επιθυμία για κάτι. Η επιθυμία αυτή διαιρείται σε δύο επιμέρους επιθυμίες. Η μεν μία είναι η επιθυμία για τις ηδονές και είναι έμφυτη και ενστικτώδης. Η δε άλλη είναι η «δόξα», η επιθυμία για το άριστο που βασιζείται στην κρίση και όχι στο ένστικτο και βεβαίως είναι επίκτητη. Οι επιθυμίες αυτές μάς κυριεύουν και μάς καθοδηγούν όλους. Βρίσκονται σε συνεχή πάλη μεταξύ τους και άλλοτε κερδίζει η μία άλλοτε η άλλη. Όταν επικρατεί η δόξα με οδηγό τη λογική, τότε η επικράτηση αυτή καλείται σωφροσύνη. Όταν αντιθέτως επικρατεί το ένστικτο και η επιθυμία των ηδονών, η επικράτηση καλείται ύβρις.⁵⁹

Η ύβρις με τη σειρά της έχει πολλές μορφές και εκδηλώσεις. Εάν η επιθυμία για το φαγητό κυριεύσει τη λογική, τότε καλείται λαιμαργία. Αντιστοίχως, εάν η επιθυμία για το κάλλος των σωμάτων αποκτήσει δύναμη και επικρατήσει, τότε ονομάζεται έρωτας.⁶⁰ Γίνεται αντιληπτό ότι ο Σωκράτης κάνει την ανάλυσή του ξεκινώντας με την έννοια του έρωτα ως επιθυμία. Ακολουθώντας τη διαλεκτική μέθοδο της διαίρεσης κάνει διακρίσεις σε αντίθετες έννοιες και επιστρέφει μέσω της συναίρεσης πάλι στον έρωτα. Ακολουθείται δηλαδή μία κυκλική διαλεκτική πορεία μεταξύ των επιμέρους εκφάνσεων της επιθυμίας και της ύβρεως, για να αναλυθεί και να φωτισθεί η έννοια του έρωτα.⁶¹

⁵⁷ Taylor, ό.π., σ. 353.

⁵⁸ *Φαῖδρος*, 237c-d.

⁵⁹ *Ibid.*, 237d-238a.

⁶⁰ *Ibid.*, 238c.

⁶¹ Θεοδωρακόπουλος, *Φαῖδρος*, σ. 108.

Ξαφνικά ο Σωκράτης διακόπτει την ανάλυσή του λέγοντας στον Φαίδρο ότι κυριεύθηκε από κάποιο θεϊκό πάθος.⁶² Το πάθος του Σωκράτη είναι πηγή έμπνευσης και ποιητικής δημιουργίας σε αντίθεση με το βάνουσο πάθος του Λυσία. Και ανήκει στην ανώτερη σφαίρα του λόγου. Γι' αυτό και τον ωθεί να προσφέρει συνεχή λόγο, πράγμα οξύμωρο προς τη συνήθη μαιευτική μέθοδό του και τις γνωστές ερωτοαποκρίσεις του.⁶³ Σε τούτο το πλαίσιο ο Σωκράτης προχωρεί στην εξέταση των αποτελεσμάτων του έρωτα, δηλαδή ποιά ωφέλεια ή βλάβη έχει εκείνος που ενδίδει στον εραστή και αντιστοίχως ποιά τα αποτελέσματα στον μη εραστή.⁶⁴

Με αντίστοιχο τρόπο, όπως συνέβη και με τον λόγο του Λυσία, ο Σωκράτης απαριθμεί τα δεινά του εραστή:⁶⁵

- 1) Ο εραστής θα επιδιώξει να καταστήσει τον ερώμενο μαλθακό και τερπνό και να του στερήσει την ψυχική και σωματική ευρωστία, διότι θα τον θέλει πάντοτε υποδεέστερό του.
- 2) Θα φθονεί πάντοτε τον ερώμενο. Για τον λόγο αυτόν και θα τον αποκόβει από τις ωφέλιμες συναναστροφές και ιδίως από τη συναναστροφή με τη θεία φιλοσοφία.⁶⁶
- 3) Κατά όμοιο τρόπο θα τον αποκόβει από κάθε άλλη ανθρώπινη επαφή και συντροφιά ακόμη και από τη μητέρα του, τους συγγενείς και τους φίλους του και θα γίνεται πειστικός και φορτικός.
- 4) Όσο κρατάει ο οίστρος, ο εραστής συνεχώς θα θέλει να βρίσκεται δίπλα στον ερώμενο. Όταν ο οίστρος εξανημισθεί, τότε ο εραστής θα μεταστραφεί, θα γίνει άπιστος και θα μεταμορφωθεί σε άλλον άνθρωπο.

Με μια παρωδία των στίχων της Ιλιάδος ο Σωκράτης ολοκληρώνει κάπως πλημμελώς και αλυσιτελώς τον λόγο του. Άφησε τον Φαίδρο ανικανοποίητο, διότι δεν ανέλυσε τις ευεργεσίες του μη εραστή. Δεν ασχολείται περαιτέρω με το ζήτημα, λέγοντας συλλήβδην ότι όσα δεινά προξενεί ο εραστής άλλες τόσες αντίστοιχες ωφέλειες προσφέρει ο μη εραστής.⁶⁷ Ούτε όμως ο αναγνώστης του διαλόγου θα

⁶² Φαίδρος, 238c.

⁶³ Θεοδωρακόπουλος, Φαίδρος, σσ. 109-110.

⁶⁴ Φαίδρος, 238e.

⁶⁵ Ibid., 238e-241d.

⁶⁶ Ibid., 239b.

⁶⁷ Ibid., 241e.

περίμενε τον Σωκράτη να επαινέσει τον μη εραστή. Τούτο θα ήταν αντίθετο στην Πλατωνική προσέγγιση περί έρωτα.⁶⁸

2.4. Παλινωδία του Σωκράτη – Το Άρμα της Ψυχής

Παρά ταύτα ο Σωκράτης δεν σταματά εκεί. Ναι μεν ολοκλήρωσε κάποια απαρίθμηση της θετικής επίδρασης που έχει στον ερώμενο ο εραστής που υποκρίνεται τον μη εραστή. Αλλά είναι ακόμη κυριευμένος από θείο πάθος και έμπνευση. Και, όπως αναφέραμε και ανωτέρω, ο Φαίδρος αποτελεί πρόσφορο συνομιλητή, για να ειπωθεί κάποιος λόγος. Έτσι ξεκινάει ένας ζωηρός διάλογος με τον Φαίδρο ως προς την εκφώνηση ενός δεύτερου λόγου (241d-244a).

Με ιδιαίτερη προσοχή ο Πλάτωνας σε αυτό το σημείο εξαίρει την ευσέβεια του Σωκράτη. Με μόνο το άκουσμα του λόγου του Λυσία αλλά και τη δήθεν απόπειρά του να ανταγωνισθεί τον ρήτορα σε ένα τόσο χυδαίο ζήτημα ο Σωκράτης θεωρεί ότι έχει διαπράξει ασέβεια προς τον θεό Έρωτα, υιό της Αφροδίτης. Αναφέρει ως παράδειγμα προς μίμηση τον Στησίχορο, ο οποίος τυφλώθηκε, επειδή κακολόγησε την Ελένη και απήγγειλε την επονομαζόμενη παλινωδία, για να επανέλθει η όρασή του, όπερ και εγένετο. Υπό αυτό το πρίσμα αποφασίζει «*ἀποδοῦναι τὴν παλινωδίαν*», για να εξαγιστεί, όπως ακριβώς έκανε και ο ποιητής. Ο δε Φαίδρος, μόλις καταλαβαίνει ότι ο Σωκράτης θα εκφωνήσει δεύτερο λόγο, ενθουσιάζεται και ανυπομονεί.⁶⁹

Η παλινωδία του Σωκράτη (244a-257b) θυμίζει έντονα τον *Φαίδωνα*. Όταν ο διάλογος εκείνος έφτασε σε όμοιο σημείο αμφιβολίας, τότε επελήφθη ξανά ο Σωκράτης, για να διασώσει τη συζήτηση και να αποδείξει μέσω της ανάμνησης των ιδεών την αθανασία της ψυχής.⁷⁰

Ο Σωκράτης αρχίζει την παλινωδία του εξετάζοντας την παραδοχή ότι η μανία του εραστή είναι κάτι κακό έναντι της φρονιμάδας του μη εραστή. Τούτο λέει δεν είναι αληθές. Αντιθέτως, παραδέχεται ότι η μανία όχι μόνον δεν είναι κάτι το κακό, αλλά ότι αυτή είναι θείο δώρο και πρόξενος πολλών αγαθών. Κάνοντας ορισμένες

⁶⁸ Θεοδωρακόπουλος, *Φαίδρος*, σ. 130.

⁶⁹ *Φαίδρος*, 243b.

⁷⁰ *Φαίδων*, 89a-c και Θεοδωρακόπουλος, *Φαίδρος*, σ. 161.

διακρίσεις της θεϊκής μανίας σε μαντική ή οιωνιστική ή προφητική, σε μνητική και σε αυτήν που κατάγεται από τις Μούσες, καταλήγει στο καίριο για την παρούσα μελέτη ζήτημα. *Δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως περί θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα, τάληθές νοῆσαι.*⁷¹

Στο ερώτημα ποιά είναι η φύση της ψυχῆς απαντά ο Σωκράτης συνεχίζοντας τον λόγο του. Η ψυχή είναι αθάνατη, διότι είναι αενάως αυτοκινούμενη. Ό,τι δεν κινείται από μόνο του έχει τέλος στην κίνησή του και κατ' επέκταση τέλος και στη ζωή του. Ό,τι κινείται μόνο του αποτελεί πηγή και για την κίνηση των άλλων. Εκ της απόπου απαγωγῆς και εκ της ανάγκης ύπαρξης μιας αρχῆς που κινεί τα πάντα, αυτό που κινεί τον εαυτό του είναι αγέννητο. Είναι και άφθαρτο, διότι -ομοίως εκ της απόπου-, εάν εξαλειφθεί η αρχή, θα εξαλειφθούν και όσα στηρίζονται σε αυτήν. Συνεπώς αυτό που κινεί τον εαυτό του είναι η ουσία της ψυχῆς και η ψυχή είναι άφθαρτη, αγέννητη, αθάνατη και αενάως κινούμενη.⁷²

Πόση πολλή σημασία είχαν δώσει οι προσωκρατικοί στην έννοια της κίνησης! Μέγας συνθέτης ο Πλάτωνας εντάσσει την αρχαία αυτή θεώρηση στους στίχους του *Φαῖδρου*.⁷³ Όμοιος λόγος περί κίνησης και ψυχῆς απαντάται και στους *Νόμους*. Εκεί η κίνηση είτε κινείται από κάτι άλλο είτε κινεί η ίδια τον εαυτό της και κάτι άλλο. Το σώμα κινείται από την ψυχή και η ψυχή κινεί τον εαυτό της χωρίς η κίνησή της να ανάγεται σε απώτερο κινούν.⁷⁴ Αλλά και στην *Πολιτεία* και αλλού η αυτό-κίνηση αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της ψυχῆς.⁷⁵

Τούτων λεχθέντων ως προς την αθανασία της ψυχῆς, ο Σωκράτης συνεχίζει, κάνοντας λόγο για τη μορφή της. Για να την περιγράψει γλαφυρότερα, καταφεύγει στο γνωστό και από άλλους Πλατωνικούς διαλόγους σχήμα της αλληγορίας, παρομοιάζοντας την ψυχή με άρμα. Σύμφωνα με τον μύθο η ψυχή αποτελείται από δύο φτερωτά άλογα και τον ηνίοχο. Τα άλογα των θεών και οι ηνίοχοι είναι από καλή γενιά. Όλων των άλλων θνητών τα άλογα και οι ηνίοχοι είναι από αναμειγμένες γενιές. Ο ηνίοχος των θνητών οδηγεί με τα χαλινάρια ένα μόνον ζεύγος αλόγων, εκ

⁷¹ *Φαῖδρος*, 244a-245c.

⁷² *Ibid.*, 245c-246a.

⁷³ Barnes Jonathan, *The Presocratic Philosophers* (Routledge, London, 2005), σ. 91.

⁷⁴ *Νόμοι*, 895a-896e.

⁷⁵ *Πολιτεία*, 611b, *Θεαίτητος*, 153b, και Θεοδωρακόπουλος, *Φαῖδρος*, σ. 193.

των οποίων το ένα είναι καλό και αγαθό, το δε άλλο είναι ακριβώς το αντίθετο, ώστε η ηνιόχηση καθίσταται δύσκολη και επίπονη.⁷⁶

Η ψυχή περιπολεί στον ουρανό και διοικεί όλον τον κόσμο. Περιφέρεται φτερωτή *ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγὲν, θνητὸν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν.*⁷⁷ Συνεπώς η έννοια του ζώου από τον Πλάτωνα ορίζεται από τα στοιχεία ψυχή και σώμα, ευρισκόμενα σε ενότητα μεταξύ τους ως ενιαίο σύνολο. Από την άλλη πλευρά ως προς το θάνατο ζώο δεν υφίσταται κανένα έλλογο επιχείρημα για τον προσδιορισμό του. Αντιθέτως η όλη εικόνα που σχηματίζεται για αυτό δεν στηρίζεται στην εμπειρική πραγματικότητα και παρουσιάζει μία κάποια σύγχυση, την οποία παραδέχεται και ο ίδιος ο Σωκράτης.⁷⁸

Τα φτερά τραβούν οτιδήποτε το βαρύ προς τα ψηλά και το οδηγούν εκεί που κατοικούν οι θεοί. Αυτή είναι η δύναμή τους. Το θείο είναι ωραίο, σοφό και αγαθό. Κατά όμοιο τρόπο το πτέρωμα της ψυχής τρέφεται και αυξάνεται με οτιδήποτε προσιδιάζει σε αυτές τις ιδιότητες του θείου. Από την άλλη πλευρά φθίνει και καταστρέφεται με οτιδήποτε αισχρό και κακό. Τα αντίστοιχα άρματα των θεών με προεξάρχοντα τον Δία που επιμελείται τα πάντα, περιδιαβαίνουν τον ουρανό και έκαστος θεός ασχολείται εφ' ω ετάχθη. Στην πορεία τους αυτή τα θεία άρματα φθάνουν στα πέρατα του ουρανού στην άκρη της αψίδας και περνούν από την άλλη πλευρά εποπτεύοντας όσα βρίσκονται πέραν του ουρανού. Τα άρματα των θνητών, όμως, πασχίζουν και μοχθούν, για να ακολουθήσουν την πομπή των θεών. Αυτός είναι ο δύσκολος αγώνας της ψυχής, λέει ο Σωκράτης.⁷⁹

Ο Σωκράτης εισχωρεί βαθύτερα στην αλληγορία εξηγώντας τί υπάρχει πέραν του ουρανού. Εκεί βρίσκεται *ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὖσα*, η οποία είναι προσεγγίσιμη μόνον από τον κυβερνήτη της ψυχής, τον νου. Η διάνοια του θεού που τρέφεται με την καθαρή επιστήμη καθώς και η διάνοια της θνητής ψυχής που της μέλλει να δεχθεί αυτό που της ταιριάζει, όταν με το πλήρωμα του χρόνου ξαναδεί το όντως ον, το αγαπάει. Και βλέποντας αυτό που

⁷⁶ *Φαῖδρος*, 246a-246b.

⁷⁷ *Ibid.*, 246b-246c.

⁷⁸ Θεοδωρακόπουλος, *Φαῖδρος*, σ. 211.

⁷⁹ *Φαῖδρος*, 246b-247c.

υπάρχει αληθινά θρέφεται και καλοπερνάει. Μέσα σε αυτή την περιφορά βλέπει τη δικαιοσύνη, τη σωφροσύνη και την αληθινή επιστήμη, έως ότου η πομπή αυτή κάνει τον κύκλο της και επιστρέψει στο ίδιο σημείο.⁸⁰

Όσες από τις ψυχές ακολουθούν την πορεία των θεών απολαμβάνουν τα προαναφερόμενα προνόμια. Όμως υπάρχουν και άλλες ψυχές, των οποίων τα άλογα είναι σε σύγχυση παρ' ότι ο ηνίοχος κοιτά προς τα ψηλά. Κάποιες ψυχές άλλοτε υψώνονται και άλλοτε βυθίζονται, επειδή τα άλογα τραβούν με βία. Και σε όλη αυτή την πομπή των ψυχών αναπτύσσεται ανταγωνισμός μεταξύ τους και κάνουν αγώνα ποιά θα περάσει μπροστά πεινασμένη, διότι σε αυτό το υπερουράνιο λιβάδι αναφύεται η τροφή που προσήκει στο καλύτερο μέρος της ψυχής. Μέσα σε αυτό τον ορυμαγδό πολλές ψυχές λόγω κακών χειρισμών του ηνιόχου καθίστανται ανάπηρες και πολλά φτερά σπάζουν. Και έτσι πολλές έχουν ατελή θέαση του όντος και αντί να θρέφονται με υπερουράνια τροφή καταντούν στις δοξασίες και τις αναπαραστάσεις.⁸¹

Έρχεται ξανά μία γυναίκα να προσδώσει ισχύ στον λόγο του Σωκράτη. Εδώ δεν είναι μάντισσα, όπως στο *Συμπόσιο*. Είναι η θεότητα Αδράστεια, αδελφή της Είδης, θυγατέρα του Μελίσσου και της Αμαλθείας.⁸² Το θέσπισμα της Αδράστειας προστάζει σε κάθε ψυχή που είναι συνοδοιπόρος του θεού και έχει δει τί αληθινά υπάρχει να παραμείνει αμόλυντη από το κακό μέχρι την επόμενη περιφορά της αρματοδρομίας. Όποια, όμως, ψυχή λόγω αδυναμίας δεν μπόρεσε να ακολουθήσει τη θεϊκή πορεία και περιέπεσε σε λήθη ως προς την αλήθεια που τυχόν είδε, τότε η ψυχή αυτή να μην φυτευθεί σε κανένα σπέρμα στην πρώτη γέννησή της. Η δε ψυχή που πρώτη έφθασε στη θέαση της αλήθειας κατά τρόπο πλήρη και απόλυτο να φυτευθεί σε σπέρμα άνδρα γεννησομένου φιλοσόφου ή φιλοκάλου ή μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ, τὴν δὲ δευτέραν εἰς βασιλέως ἐννόμου ἢ πολεμικοῦ καὶ ἀρχικοῦ, τρίτην εἰς πολιτικοῦ ἢ τινος οἰκονομικοῦ ἢ χρηματιστικοῦ, τετάρτην εἰς φιλοπόνου <ἢ> γυμναστικοῦ ἢ περὶ σώματος ἴασίν τινος ἐσομένου, πέμπτην μαντικὸν βίον [248e] ἢ τινα τελεστικὸν ἔξουσιν· ἕκτην ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησίν τις ἄλλος ἀρμόσει, ἑβδόμη δημιουργικὸς ἢ γεωργικὸς, ὄγδοη σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικὸς, ἐνάτη τυραννικὸς.⁸³

⁸⁰ Ibid., 247c-e.

⁸¹ Ibid., 248a-b.

⁸² Θεοδωρακόπουλος, *Φαῖδρος*, σ. 458, υποσημ. 4.

⁸³ *Φαῖδρος*, 248c-e.

Από όλους αυτούς όποιος διάγει δίκαιο βίο έχει καλύτερη μοίρα. Όποιος διάγει άδικο, όμως, βρίσκει χειρότερη. Διότι όλη αυτή η περιφορά των ψυχών διαρκεί για δέκα χιλιάδες χρόνια. Μόνη εξαίρεση αποτελεί η ψυχή του φιλοσόφου, η οποία αποκτά φτερά σε τρεις χιλιάδες χρόνια, εφ' όσον διάλεξε για τρεις φορές αυτό το είδος του βίου. Οι άλλες ψυχές, αφού τελειώσει ο πρώτος βίος, υπόκεινται σε κρίση και άλλες μεν τιμωρούνται, άλλες δε ελαφρύνονται και ανυψώνονται σε κάποιο τόπο του ουρανού. Κάθε χίλια χρόνια, τέλος, όλες αυτές οι ψυχές κληρώνονται και επιλέγουν τον δεύτερο βίο που θέλει κάθε μία και είναι δυνατόν σε αυτή τη διαδικασία κάποια ανθρώπινη ψυχή να καταλήξει σε ζώο ή και το ανάποδο.⁸⁴

Μέσα σε όλο αυτό το μυθικό πλαίσιο ο Σωκράτης φροντίζει να παρεμβάλει και τη θεωρία περί ανάμνησης των ιδεών. Η ψυχή που ανυψώθηκε και είδε τί υπάρχει στην υπερουράνια περιοχή κατάφερε και προσέγγισε το όντως ον. Ο άνθρωπος οφείλει να γνωρίζει τα είδη των πραγμάτων, στα οποία αναφέρεται. Διά των πολλών αισθήσεων και της συναίρεσης ο άνθρωπος αυτό, το οποίο κατ' είδος λέει, το διαμορφώνει σε μία ενότητα. Αυτή η ενότητα των αισθήσεων και του συλλογισμού αποτελεί ανάμνηση των όσων είδε η ψυχή στον πραγματικό κόσμο. Προς τούτο και η μόνη διάνοια, η οποία αποκτά φτερά και ανυψώνεται είναι η διάνοια του φιλοσόφου. Η τελειότητα του ανθρώπου προκύπτει, όταν αυτός καλλιεργεί συνεχώς τη μνήμη του και τη νοητική του δύναμη, συγχρόνως δε συμμετέχει και στις κατάλληλες μυσταγωγικές τελετές.⁸⁵

Τα συγκεκριμένα αποσπάσματα της παλινωδίας απαιτούν ιδιαίτερη προσοχή. Οι λειτουργίες της ψυχής και ιδίως η ανάμνηση των ιδεών έχουν βαρύνουσα σημασία για την ερωτική ορμή. Το κατ' είδος λεγόμενον είναι η Πλατωνική ιδέα. Μέσω της ανάμνησης συνδέεται η ψυχή με την ιδέα. Εν προκειμένω η ανάμνηση επιτελεί οντολογικό ρόλο.⁸⁶ Ακολουθείται εξάλλου η διαλεκτική μέθοδος.⁸⁷ Η ανθρώπινη διάνοια συναιρεί τις πολλές αισθήσεις και τον συλλογισμό σε μία ενότητα. Αυτή ακριβώς είναι η λειτουργία της ανάμνησης.

⁸⁴ Ibid., 248e-249b.

⁸⁵ Ibid., 249b-d.

⁸⁶ Δόκος Παναγιώτης, *Πλάτων «Φαῖδρος»: Ο έρωτας και ο λόγος* (εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2021), σ. 139, υποσημ. 210.

⁸⁷ Θεοδωρακόπουλος, *Φαῖδρος*, σσ. 233-4.

Θεωρώντας ο Πλάτωνας πως όλο το προηγούμενο μέρος της παλινοδίας αφορούσε στα τρία πρώτα είδη της θεϊκής μανίας (μαντική, μνητική και σε αυτήν που κατάγεται από τις Μούσες), φθάνει αισίως στο τέταρτο και πλέον άριστο είδος θεϊκής μανίας, την ερωτική. Η μανία αυτή στρέφεται προς το κάλλος και εκείνος που διακατέχεται από αυτήν καλείται εραστής. Οι ψυχές που έχουν ισχυρή την ανάμνηση της υπερουράνιας πραγματικότητας, βλέποντας κάποιο ομοίωμα εκείνων των πραγμάτων, εκστασιάζονται και αναρωτώνται ποιό είναι το πάθος που τις έχει κυριεύσει. Κατά τη διάρκεια της πομπής οι ψυχές που είδαν τί υπάρχει στην υπερουράνια περιοχή θαύμασαν το κάλλος στην απόλυτή του μορφή. Αν η ανάμνηση του κάλλους είναι παρούσα και ισχυρή, οι άνθρωποι με όργανο την όραση και με τη βοήθεια της μύησης μπορούν να αναχθούν από ένα εναργές ομοίωμα ενός ωραίου πράγματος στην ιδέα του ίδιου του κάλλους. Όποιου ζώου όμως η ψυχή δεν έχει έντονη την ανάμνηση του κάλλους, επειδή δεν είναι μνημένη ή έχει ενδεχομένως διαφθαρεί, τότε εκείνη δεν βλέπει καθαρά το κάλλος και παραδίδεται στις ηδονές της σάρκας και την ύβριν.⁸⁸

Πράγματι, ο προσφάτως μνημένος, η ψυχή του οποίου είδε πολλά, στη θέα του θεϊκού προσώπου ενός νέου που αποτελεί μια πολύ καλή αναπαράσταση του γνήσιου κάλλους, ταράζεται και λατρεύει το πρόσωπο αυτό ως θεό. Στη συνέχεια τον πιάνει ιδρώτας, επειδή θερμαίνεται και μαλακώνει το σημείο, όπου φυτρώνει το φτερό της ψυχής του. Όσο περισσότερο τρέφεται η ψυχή τόσο περισσότερο μεγαλώνει το φτερό από τη ρίζα του. Και όλη η ψυχή βράζει και πονάει, όπως συμβαίνει σε εκείνους που βγάζουν δόντια. Όταν η ψυχή στρέφει το βλέμμα προς το κάλλος του νέου, τα μέρη του κάλλους (*ήμερος*) ρέουν μέσα της και την ποτίζουν απαλύνοντας τους πόνους. Όταν, όμως, χωρίσει η ψυχή από τον ωραίο νέο, τότε οι ρίζες του φτερού κλείνουν. Όλη η ένταση και ο βρασμός της ψυχής δεν βρίσκουν διέξοδο και η ψυχή παιδεύεται αφ' ενός από τον οίστρο και τον πόνο αφ' ετέρου χαίρεται από την ανάμνηση του κάλλους. Σε αυτό το μπερδεμα αναγκάζεται να στρέψει τον πόθο της, όπου νομίζει ότι θα δει αυτόν που έχει το κάλλος. Και άμα τον δει, ρέει ξανά μέσα της *ήμερος* και ελευθερώνονται οι ρίζες που είχαν φράξει. Και περιφρονεί τα πάντα χάριν της

⁸⁸ *Φαῖδρος*, 249e-251a.

εκπλήρωσης του πόθου του προς τον ωραίο νέο. Αυτό το πάθος έχουν ονομάσει οι άνθρωποι έρωτα. Οι δε αθάνατοι τον ονόμασαν Πτέρωτα.⁸⁹

Οι εραστές που κυριεύονται από αυτό το πάθος φέρουν τα χαρακτηριστικά του θεού που λατρεύουν. Όσοι λατρεύουν τον Δία σηκώνουν με μεγαλύτερη δύναμη το βάρος του έρωτα. Όσοι λατρεύουν τον Άρη μπορούν και να σκοτώσουν χάριν του πάθους τους. Δεν περιορίζει όμως την ταύτισή του με τον εκάστοτε θεό ο εραστής μόνον στα ερωτικά του χαρακτηριστικά. Επιδιώκει και ο ερώμενος να έχει όμοια χαρακτηριστικά με τον θεό που λατρεύει. Για τον λόγο αυτό αναζητά ο αγαπημένος του να έχει την ίδια φύση και, όταν τον βρει, προσπαθεί να τον κάνει να μοιάζει όσο το δυνατόν περισσότερο με τον θεό.⁹⁰

Εάν τα δύο άλογα του άρματος αντιπροσωπεύουν το επιθυμητικόν και το θυμοειδές μέρος της ψυχής αντίστοιχα, ο ηνίοχος αντιπροσωπεύει το λογιστικόν. Το μεν θυμοειδές είναι καλό και υπάκουο. Το δε επιθυμητικόν είναι άγριο στην όψη και ανυπάκουο. Στην όψη του ερωτικού κάλλους από τον ηνίοχο το μεν θυμοειδές αντιστέκεται, το δε επιθυμητικόν προσπαθεί να ορμήσει στον ερώμενο. Προκύπτει μία σύγκρουση των δυνάμεων των δύο αλόγων, αλλά εν τέλει το επιθυμητικόν τραβάει τόσο έντονα που το άρμα πλησιάζει τον ερώμενο.⁹¹

Στην όψη του κάλλους του νέου ο ηνίοχος θυμάται την ιδέα του κάλλους που είδε κατά την θείκη πομπή μαζί με την ιδέα της σωφροσύνης. Και από δέος κλίνει προς τα πίσω τραβώντας τα ηνία τόσο δυνατά που τα άλογα τραβιούνται πίσω και κάθονται στα ισχία τους. Το μεν άλογο-θυμοειδές στέκεται εκεί. Το άλογο-επιθυμητικόν, όμως, αντιδρά και ξανατραβάει και πάλι το άρμα πλησιάζει. Τότε ο ηνίοχος τραβάει ακόμη πιο δυνατά και το επιθυμητικό αναγκάζεται να υπακούσει. Τότε μόνον ο εραστής μπορεί να ακολουθεί τον ερώμενο με αιδώ και δέος.⁹² Η αρματοδρομία της ψυχής και ο έρωτας συμπλέκονται στο συγκεκριμένο απόσπασμα σε μια άκρως παραστατική εικόνα.⁹³

⁸⁹ Ibid., 251a-252c.

⁹⁰ Ibid., 252c-253c.

⁹¹ Ibid., 253c-254b.

⁹² Ibid., 254b-e.

⁹³ Θεοδωρακόπουλος, *Φαίδρος*, σ. 264.

Ο ερώμενος δεχόμενος από τον εραστή λατρεία αντίστοιχη με αυτήν προς κάποιον θεό και αντιλαμβανόμενος συνάμα ότι ο εραστής δεν προσποιείται, αλλά έχει πράγματι τούτο το πάθος, δέχεται τη συναναστροφή με τον εραστή. Και αντιλαμβάνεται ότι η φιλία του εραστή είναι κατά πολύ ανώτερη από τη φιλία των υπολοίπων. Και αφού έρθουν οι δύο αυτοί σε επαφή, τότε ο ίμερος, το ρεύμα αυτό του κάλλους, ρέει στον εραστή και πλημμυρίζει και επιστρέφει προς τον ερώμενο με τα μάτια και εν τέλει φθάνει στις ρίζες των φτερών και αναπτερώνει την ψυχή του ερώμενου με έρωτα.⁹⁴ Έτσι πλέον ο ερώμενος βρίσκεται στην ίδια απορία για το τί του συμβαίνει, όμοια με αυτή, στην οποία βρισκόταν στην αρχή και ο εραστής. Και μέσα στον εραστή βλέπει τον εαυτό του και ομοίως εάν είναι κοντά στον εραστή του περνάει ο πόνος και όλα τα συμπτώματα που είχε στην αρχή ο εραστής έχει πλέον ο ερώμενος.⁹⁵

Κατ' αυτόν τον τρόπο, εάν νικήσουν τα καλύτερα μέρη της ψυχής και από κοινού εραστής και ερώμενος οδηγηθούν στη φιλοσοφία, τότε ζουν ευτυχισμένοι και στο τέλος της ζωής τους οι ψυχές τους πτερώνονται. Εάν, όμως, παρ' ότι δεν φιλοσοφήσουν, ζήσουν με φιλοτιμία, τότε τα δύο ακόλαστα άλογα θα επιβληθούν και οι εραστές θα παραδοθούν στην ακολασία και θα νομίσουν ότι ζουν ευτυχισμένοι. Και στο τέλος της ζωής τους ναι μεν η ψυχή τους δεν αποκτά φτερά, αλλά τουλάχιστον εγκαταλείπει το σώμα και της δίνεται η ευκαιρία να φτερωθεί στο μέλλον.⁹⁶

Με τα λόγια αυτά ο Σωκράτης ολοκληρώνει την παλινωδία του επισημαίνοντας ότι αυτά που αναπτύχθηκαν ανωτέρω είναι τα προνόμια της φιλίας με τον εραστή. Η δε οικειότητα με κάποιον μη εραστή σε συνδυασμό με τη σωφροσύνη των θνητών θα επιφέρει μόνο την ανελευθερία και τον περιορισμό της ψυχής για εννιά χιλιάδες χρόνια. Και εύχεται προς τον Έρωτα να τον συγχωρέσει για την ύβριν του και να μην του στερήσει την ερωτική τέχνη που του έχει χαρίσει.⁹⁷

⁹⁴ *Φαῖδρος*, 255a-d.

⁹⁵ *Ibid.*, 255d-256a.

⁹⁶ *Ibid.*, 256a-e.

⁹⁷ *Ibid.*, 257a-b.

2.5. Σκέλος περί Ρητορικής

Η συνέχεια του λόγου απομακρύνεται από τον έρωτα και στρέφεται προς τη ρητορική και το λογοτεχνικό ύφος. Τα όσα διαμείβονται στο σκέλος αυτό δεν σχετίζονται άμεσα με το αντικείμενο της εργασίας. Ο δε μύθος των τζιτζικιών (259b-d) αποτελεί ουσιαστικά μία περιληπτική επανάληψη της θεωρίας περί ανάμνησης. Παρά την τεράστια σημασία του όλου σκέλους για το φιλοσοφικό σύστημα του Πλάτωνα, δεν θα αναλυθούν τα αποσπάσματα αυτά. Θα γίνει, όμως, μία αδρομερής αναφορά στο σημείο που αφορά στη συναίρεση και τη διαίρεση (265d-266d), καθώς αποκτά ιδιαίτερη σημασία για τη σχέση των μερών της ψυχής μεταξύ τους.

Ο Σωκράτης, λοιπόν, απευθυνόμενος στον Φαίδρο του δίδει έναν ορισμό της αρχής της συναγωγής, όπως αυτή είχε ήδη εκτεθεί και στο 249b: *δει γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον*. Εδώ, όμως, ορίζει καλύτερα τί είναι αυτή η συναίρεση. Είναι η αναγωγή από το επιμέρους στο γενικό. Ο Θεοδωρακόπουλος τη θεωρεί τρόπο του σκέπτεσθαι, βάσει του οποίου μπορεί να δοθεί ορισμός ενός αντικειμένου και ο λόγος να έχει συνέπεια με τον εαυτό του.⁹⁸

Όσον αφορά δε στη διαίρεση ο ορισμός της είναι απλός. Πρόκειται για τη μέθοδο, δύναμη της οποίας διακρίνεται μια ενότητα στα είδη της και τέμνεται στα μέρη, από τα οποία αποτελείται. Όσους διαθέτουν αυτή την ικανότητα και προβαίνουν σε διαιρέσεις και συναγωγές ο Σωκράτης καλεί διαλεκτικούς.⁹⁹ Ο δε διαλεκτικός για τον Πλάτωνα είναι ταυτόσημος με τον φιλόσοφο.¹⁰⁰ Και πράγματι η θεωρία αυτή της μεθόδου του λόγου και της καταστρώσεως των εννοιών αποτελεί τον πυρήνα της διαλεκτικής και της εν γένει λογικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα.

2.6. Ενδιάμεσα Συμπεράσματα περί Φαίδρου

Ως προς τον πρώτο λόγο του Σωκράτη τα πράγματα είναι σαφή. Η παλινωδία ανασκευάζει τα όσα περιγράφει ο Σωκράτης για τα οφέλη του προσποιούμενου μη εραστή. Συνεπώς δεν πρέπει να δοθεί βάση αποκλειστικά στα όσα λέγονται εκεί για τις ανάγκες της παρούσας έρευνας. Παρά ταύτα πρέπει να επισημανθεί και εδώ η

⁹⁸ Θεοδωρακόπουλος, *Φαῖδρος*, σ. 324.

⁹⁹ *Φαῖδρος*, 266c.

¹⁰⁰ Θεοδωρακόπουλος, *Φαῖδρος*, σ. 521, υποσημ. 4.

προθετικότητα του έρωτα, όπως αναφέρθηκε στο σκέλος 1.6 περί *Συμποσίου*, όπως και ότι η παρουσία του ξεκινά ως ορμή του επιθυμητικού μέρους της ψυχής.¹⁰¹ Ούτε βεβαίως θα αναλυθεί ο λόγος του Λυσία. Όπως και ο πρώτος λόγος του Σωκράτη, έτσι και αυτός του Λυσία εξυπηρέτησαν αμφοτέρωθεν τον σκοπό τους και κατέδειξαν τις διαφορές μεταξύ της ύβρεως και του θείου πάθους.

Το ουσιαστικότερο για την παρούσα εργασία μέρος του διαλόγου, στο μέτρο που αφορά στη σχέση ψυχής και έρωτα, είναι η παλινωδία του Σωκράτη. Ως προς τη φύση και τη μορφή της ψυχής δύο είναι οι θεωρήσεις που παρατίθενται. Αφ' ενός η αθανασία και αφ' ετέρου η πάλη των αλόγων μερών της ψυχής και η χαλιναγωγή τους από το λογιστικόν. Η αθανασία θεμελιώνεται σε επιχειρήματα που κατά τρόπον τινά πάσχουν. Η όλη απόδειξη της αθανασίας, η οποία πηγάζει από την αυτό-κίνηση της ψυχής, εδράζεται σε αξιωματικές βάσεις. Και η εξέλιξη του επιχειρήματος προκύπτει από τη μέθοδο της εις άτοπον απαγωγής.¹⁰²

Το βάρος, όμως, δεν πρέπει να πέσει στο πόσο στέρεα είναι τα Πλατωνικά επιχειρήματα. Είναι προφανές ότι η κίνηση της ψυχής πηγάζει από προσωκρατικές θεωρήσεις αν όχι παλαιότερες. Αυτό που έχει ενδιαφέρον είναι το πώς ο Πλάτωνας εννοεί την αθανασία της ψυχής. Ως «*ψυχή πᾶσα ἀθάνατος*» μπορεί να νοηθεί τόσο η ατομική ψυχή όσο και η κοσμική ψυχή του *Τίμαιου*. Το επιχείρημα της αθανασίας της ψυχής λαμβάνει έτσι πέραν της κοσμικής -προσωκρατικής- χροιάς και την ατομική έκφρασή του στον κάθε άνθρωπο.¹⁰³ Η ψυχή παρέχει την πηγή της αλλαγής που είναι απαραίτητη για αυτήν την ίδια. Με άλλα λόγια η ψυχή παρέχει την εμμενή δράση που είναι το συστατικό στοιχείο της ζωής.¹⁰⁴ Η αυτο-κίνηση είναι αναγκαία για την προσπάθεια του φιλοσόφου να ανέλθει στο κόσμο των ιδεών και στο όντως ον. Είναι μεν αναγκαία, όχι όμως και ικανή από μόνη της. Για να φθάσει στα υψηλά επίπεδα της νόησης η ψυχή χρειάζεται την ώθηση από την ερωτική ορμή.

Η αθανασία της ψυχής προκύπτει από την αέναη κίνησή της. Συμπλέκεται άρρηκτα με αυτήν. Είναι, όμως, και αναγκαίος όρος για τη θεμελίωση της θεωρίας

¹⁰¹ Ibid., σ. 106-7.

¹⁰² Barnes, *ό.π.*, σσ. 91-93.

¹⁰³ Ferrari Giovanni R.F., *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus* (Cambridge University Press, Cambridge, 1987), σσ. 123-125.

¹⁰⁴ Bormann Karl, *Πλάτων*, μτφρ. Ιωάννης Γ. Καλογεράκος (Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2006), σ. 175.

της ανάμνησης. Η λήθη που προήλθε με τον εγκιβωτισμό της ψυχής στο ανθρώπινο σώμα προκάλεσε τη μη-γνώση, την αναλήθεια και εν τέλει τον απόλυτο θάνατο.¹⁰⁵ Για να αντιμετωπισθεί η λήθη, η ψυχή οφείλει να αναμνησθεί των ιδεών που κάποτε γνώρισε και προσέγγισε. Για να λειτουργήσει η όλη αυτή διαδικασία, η ψυχή πρέπει να έχει διάρκεια χωρίς περιορισμό ως προς την αρχή ή το τέλος της. Με τον τρόπο αυτόν το υπόβαθρο της αθανασίας λαμβάνει πολλαπλούς ρόλους και η λειτουργία του δεν είναι μόνο μεταφυσική αλλά και γνωσιολογική. Πράγματι μόνο μέσω της διαδικασίας της ανάμνησης οι άνθρωποι μπορούν να προσεγγίσουν τη γνώση των ιδεών και να τις καταστήσουν *κτήμα ες αεί*.¹⁰⁶

Δεν αρκεί το ότι η ψυχή είναι αθάνατη, διότι, όπως το διαπίστωσε ο Πλάτωνας, η ψυχή δεν είναι ένα μονοσήμαντο μόρφωμα. Αποτελείται από μέρη, τα οποία βρίσκονται σε διαλεκτική σχέση μεταξύ τους. Για να δείξει τη μορφή της ψυχής, ο Πλάτωνας καταφεύγει στον μύθο. Δεν παραδίδεται, όμως, ολοκληρωτικά στη δυναμική του μύθου. Διατηρεί τις αναγκαίες αποστάσεις και τον χρησιμοποιεί εργαλειακά για τις ανάγκες του διαλόγου. Άλλωστε ο Πλάτωνας δεν ασκεί την ποιητική τέχνη αλλά τη φιλοσοφία. Ή εν πάση περιπτώσει καταφεύγει στην ποιητική τέχνη, για να καλλιεργήσει επαρκέστερα τη φιλοσοφία. Φαίνεται προσφορότερη αυτή η ερμηνευτική προσέγγιση εν σχέσει προς την προσέγγιση του Ferrari περί της λειτουργίας του μύθου στον *Φαῖδρο*. Δεν είναι πειστικό, δηλαδή, το επιχείρημα ότι δήθεν το φιλοσοφείν και η ζωή του φιλοσόφου μπορούν μόνο να δειχθούν και όχι να ειπωθούν. Και συνακόλουθα ότι αυτός είναι τάχα ο λόγος που ο Πλάτωνας καταφεύγει στον μύθο.¹⁰⁷ Μία τέτοια θεώρηση ενδεχομένως να είναι ταιριαστή για όσους αγαπούν τον Βίτκενσταϊν (*αυτό που μπορεί να δείχνεται δεν μπορεί να λέγεται*¹⁰⁸) και τους θιασώτες της αναλυτικής φιλοσοφίας. Είναι άλλο, όμως, το να χρησιμοποιεί κανείς τον μύθο λόγω της προσφορότητάς του και άλλο να τον χρησιμοποιεί λόγω της αδυναμίας του να εκφράσει το αντικείμενό του με άλλον τρόπο.

¹⁰⁵ Derrida Jacques, *Πλάτωνος Φαρμακεία*, μτφρ. Χ. Γ. Λάζος (Αγρα, Αθήνα, 1990), σ. 130.

¹⁰⁶ Guthrie William, *Οι Έλληνες φιλόσοφοι: Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, μτφρ. Αντ. Η. Σακελλάρου, (εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα, 2001), σσ. 96-100.

¹⁰⁷ Ferrari, ό.π., σ. 121.

¹⁰⁸ Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Μετ. Ανδρέας Α. Γεωργαλλίδης (Ιαμβός, Αθήνα, 2016), σ. 75, §4.1212.

Η προσφυγή του Πλάτωνα στη λύση του μύθου δικαιολογείται πέραν των αφηγηματικών του δυνατοτήτων και από μία άλλη παράμετρο. Η Πλατωνική φιλοσοφία αναθεωρεί ριζικά την ηθική του έρωτα εν σχέσει προς τις φιλοσοφικές αντιλήψεις που ήσαν γνωστές μέχρι εκείνο τον καιρό. Εδώ, αντίθετα με την προηγούμενη παράγραφο, ορθώς παρατηρεί ο Ferrari ότι ο φιλοσοφικός έρωτας είναι μία καινοφανής έννοια, η οποία, για να γίνει αποδεκτή, πρέπει να ενδυθεί το μάτιο του μύθου, ώστε να της προσδοθεί μία διαχρονική ισχύς τόσο με όρους του ιστορικού παρελθόντος όσο και του παρόντος. Με άλλα λόγια οι μυθικές φιγούρες, στις οποίες καταφεύγει ο Πλάτωνας, είτε λέγονται μάντισσες (Διοτίμα) είτε θεότητες (Αδράστεια), διακατέχονται από μια αναγκαία ιστορικότητα. Με τον τρόπο αυτό αναδεικνύεται η αυθεντία τους και κυρίως ότι τα φιλοσοφικά πρότυπα, τα οποία προβάλλουν, έχουν αναπτυχθεί με την πάροδο του χρόνου και όχι στιγμιαία και περιστασιακά.¹⁰⁹ Και πράγματι πρόκειται για πρότυπα, επειδή η αυθεντία των μορφών αυτών έρχεται να αναιρέσει συνήθως τα όσα ειπώθηκαν μέχρι εκείνο το σημείο του διαλόγου. Συνάμα με τον τρόπο αυτόν προσδίδεται κανονιστική ισχύς σε αυτά που εισφέρει ο Σωκράτης στο εν θέματι ζήτημα.

Πολύ λόγο έχει κάνει ο Ferrari για την ενδεχομενικότητα και το απρόβλεπτο της ανθρώπινης φύσης (contingency) στον μύθο του άρματος της ψυχής.¹¹⁰ Σύμφωνα με τη θέση του η ανθρώπινη φύση λόγω της επιθυμίας και δη της ερωτικής διαταράσσει αυτή τη σχεδόν μηχανιστική τριμερή λειτουργία της ψυχής. Το απρόβλεπτο είναι αυτό που μεταξύ άλλων διακρίνει τις θεϊκές ψυχές από τις ανθρώπινες. Για τον σκοπό αυτό, δηλαδή τη διαχείριση του απρόβλεπτου της ανθρώπινης ψυχής, θεωρεί ο Ferrari ότι ο Πλάτωνας κάνει τον διαχωρισμό μεταξύ των θεϊκών και των λοιπών ψυχών. Δεν είναι τελείως λανθασμένη αυτή η θέση. Πράγματι η ατέλεια που οδηγεί τον άνθρωπο να παραδίδεται στην ενδεχομενικότητα είναι ίδιον της ανθρώπινης ψυχής.¹¹¹ Αλλά ο διαχωρισμός στον *Φαίδρο* δεν υφίσταται για τη διαχείριση της ανθρώπινης ατέλειας. Βεβαίως και ενυπάρχει ηθική διάσταση στον όλο μύθο. Γίνεται αναφορά κατωτέρω. Αλλά κύρια λειτουργία του μύθου και απώτερος σκοπός του διαλόγου είναι να διαφανεί η βαθιά μεταφυσική διάσταση του έρωτα. Η θεϊκή ψυχή τίθεται ως

¹⁰⁹ Ferrari, ό.π., σσ. 116-119.

¹¹⁰ Ferrari, ό.π., σσ. 119 κ.ε.

¹¹¹ Άλλωστε αυτό είναι το στοιχείο που σε συνδυασμό και με τη διάρκεια καθιστά εφικτή την ανθρώπινη δημιουργία και την πρωτοτυπία, όπως εκτενώς αναλύει ο Henri Bergson στη *Δημιουργική Εξέλιξη* [βλ. Μπερζόν Ερρίκος, *Η δημιουργική εξέλιξη*, Μετ. Κωστής Παπαγιώργης, Γιάννης Πρελορέντζος, Β' έκδοση ανατυπωμένη (Πόλις, Αθήνα, 2019), σσ. 55-56].

παράδειγμα προς μίμηση και ως οδηγός των λοιπών ψυχών προς τον κόσμο των ιδεών. Και πρέπει να δοθεί θεϊκή διάσταση στην ερωτική μανία, άλλως ο έρωτας συνεχίζει και είναι χυδαίος, όπως του Λυσία. Το απρόβλεπτο εν προκειμένω δεν είναι το ζητούμενο ούτε φαίνεται να έχει απασχολήσει τον Πλάτωνα τουλάχιστον στον *Φαῖδρο*.

Τί είναι αυτό που λέει ο μύθος εν προκειμένω; Ότι η ασώματη ψυχή είναι μία σύνθετη οντότητα που απαρτίζεται από τρία μέρη, το επιθυμητικόν, το θυμοειδές και το λογιστικόν. Τα δύο πρώτα παρομοιάζονται με άλογα και το τρίτο με τον ηνίοχο. Αυτή είναι η βάση του μύθου. Πάνω σε αυτήν χτίζεται όλη η αλληγορία της αλληλεπίδρασης των μερών της ψυχής, όπως εκτέθηκε στο προηγούμενο σκέλος. Σε συνδυασμό με τα όσα αναπτύχθηκαν για την αθανασία, εύκολα συνάγει κανείς το συμπέρασμα ότι και τα τρία μέρη της ψυχής στον *Φαῖδρο* είναι αθάνατα. Το ότι πρόκειται για τρία δεν είναι αυτονόητο στην *Πολιτεία* και τον *Τίμαιο*. Εκεί το λογιστικόν είναι το αθάνατο μέρος, ενώ το επιθυμητικόν και το θυμοειδές είναι θνητά, ακόμη και εάν προσεταιρισθούν το λογιστικόν και βρεθούν σε στενή συνάφεια μαζί του. Στον *Φαῖδρο* τα δύο άλογα μέρη της ψυχής παρουσιάζονται σαν να υφίστανται τόσο πριν όσο και μετά την είσοδο της ψυχής στο σώμα. Συν τοις άλλοις δεν συνθέτουν απλά την ψυχή που έχει υποβιβασθεί στο σώμα και δεν κατάφερε να προχωρήσει στην πλήρη θέαση του υπερουράνιου κόσμου, αλλά αποτελούν και τα αντίστοιχα μέρη των ψυχών των θεών, στις οποίες ούτως ή άλλως και τα τρία μέρη είναι αγαθά και άριστα. Συνεπώς, όλες οι ψυχές, τόσο των θνητών όσο και των αθανάτων, είναι σύνθετες και αποτελούνται από αυτά τα τρία μέρη.¹¹²

Η διαφοροποίηση των τριών ανωτέρω διαλόγων ως προς την αθανασία των μερών της ψυχής προκαλεί ερωτήματα. Δεν είναι η πρώτη φορά που κοινά μεταξύ διαφορετικών διαλόγων ζητήματα γεννούν απορίες, οι οποίες με μια πρώτη εκτίμηση αποδίδονται σε ασυνέπεια. Στο πλαίσιο του μύθου θα πει κανείς ότι ο ποιητής είναι ελεύθερος να κάνει ό,τι θέλει και ότι δεν δεσμεύεται από φιλοσοφικές προσεγγίσεις που μάλιστα εντοπίζονται σε άλλα έργα του. Παρά ταύτα ορθώς επισημαίνει ο Bormann ότι μια τέτοια εξήγηση δεν προκρίνεται ως βάσιμη. Ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί βεβαίως τον μύθο κατά βούλησιν, αλλά το ίδιο το θέμα της ψυχής είναι

¹¹² Bormann, ό.π., σσ. 193-4.

δυσπρόσιτο και σύνθετο, ούτως ώστε μία μόνο απόπειρα προσέγγισής του δεν είναι ούτε απόλυτη ούτε βέβαια αρκετή.¹¹³ Επιπροσθέτως, το κρίσιμο ζήτημα εν προκειμένω διαφοροποιείται από την επικράτηση του λογιστικού, όπως εμφανίζεται στην *Πολιτεία* και τον *Τίμαιο*. Ναι μεν στον *Φαῖδρο* ο ηνίοχος τιθασεύει τα άλογα μέρη, αλλά εδώ δεν είναι αυτό το ζητούμενο. Με τον συγκεκριμένο μύθο ο Πλάτωνας επιθυμεί να δείξει τη λειτουργία της ψυχής από ερωτική σκοπιά. Τον ενδιαφέρει να δείξει πώς ο έρωτας από μια άλογη, σχεδόν κτηνώδη, επιθυμία μεταμορφώνεται σε ορμή που ανάγει την ψυχή στον κόσμο των ιδεών.

Έχοντας ήδη αναφερθεί στη διαίρεση της ερωτικής μανίας σε τρία είδη (μαντική, μνητική και σε αυτήν που κατάγεται από τις Μούσες) ο Πλάτωνας ετοιμάζεται να αναλύσει, όπως αναφέρθηκε, την τέταρτη μανία περί του έρωτα. Αλλά αισθάνεται υποχρεωμένος να αναφερθεί στη φύση και τη μορφή της ψυχής. Τί είναι αυτό που τον υποχρεώνει να στραφεί στις ψυχικές λειτουργίες; Είναι η ανάδειξη του έρωτα όχι τόσο ως ενστίκτου αλλά περισσότερο ως ψυχικού βιώματος. Η ψυχή έχει την ιδιότητα να μετέχει τόσο στον αισθητό όσο και στον νοητό κόσμο. Συνεπώς είναι το ιδανικό μέσο για τη μετάβαση από την επιθυμία προς τις ιδέες. Η μετάβαση αυτή παρομοιάζεται με την περιφορά των αρμάτων των ψυχών στη θεϊκή πομπή. Τα άρματα κινούνται κατά τη διάρκεια της περιφοράς με δύο τρόπους. Αφ' ενός κινούνται οριζόντια στον ουρανό ακολουθώντας τα θεϊκά άρματα και αφ' ετέρου κινούνται κάθετα προς την υπερουράνια περιοχή των ιδεών. Η ζωή των θνητών ψυχών εξαρτάται περισσότερο από τη δεύτερη κίνηση, αφού αυτή είναι που θα τις αναβιβάσει εκεί από όπου λαμβάνει την τροφή το άριστο μέρος της ψυχής και τρέφεται το φτέρωμά της. Παρά ταύτα η πρώτη κίνηση συνδέεται περισσότερο προς την αυτό-κίνηση που περιεγράφη προηγουμένως και φαίνεται να εξαρτάται αποκλειστικά από μία αυτόματη λειτουργία των ψυχών που συμβαίνει ούτως ή άλλως. Η δεύτερη κίνηση που θα εξασφαλίσει τη θέαση του όντως όντος από την ψυχή εξαρτάται από την επιθυμία και την ικανοποίησή της. Συνεπώς ο έρωτας προκύπτει ως επιθυμία για κάτι άλλο, το οποίο βρίσκεται εκτός της ψυχής Δεν εξαρτάται από την ίδια την ψυχή και δεν συνδέεται με την αυτό-κίνησή της.¹¹⁴

¹¹³ Ibid., σσ. 194-196.

¹¹⁴ Nichols Mary P., *Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus and Lysis* (Cambridge University Press, Cambridge, 2009), σ. 108.

Είναι δύσκολο να αγνοήσει κανείς τον ηθικό χαρακτήρα του μύθου χάριν του μεταφυσικού. Μάλλον οι δύο φύσεις του μύθου συγχέονται. Η όλη εικόνα των ψυχών που ακολουθούν τη θεϊκή πομπή, ώστε να προσπαθήσουν να θεαθούν το όντως ον, είναι η απόλυτη απεικόνιση του τί πρέπει να κάνει ο φιλόσοφος, για να προσεγγίσει τον κόσμο των ιδεών.¹¹⁵ Τα φτερά της ψυχής τρέφονται, αναμμινησκόμενα της ιδέας του κάλλους διαμέσου του έρωτα. Ο έρωτας πρέπει να χαλιναγωγηθεί και να απογυμνωθεί από τη χυδαιότητα του ενστίκτου, όπως κραυγαλέα προσπαθεί να την επιβάλει τον επιθυμητόν. Και πρέπει να μετουσιωθεί από τον φιλόσοφο σε ψυχική ορμή που θα τον ωθήσει προς τις ιδέες. Με άλλα λόγια παρατηρείται εδώ μια κυκλική πορεία του ερωτικού πάθους. Η ψυχή πρέπει να απαλλαγεί από το πάθος, στο οποίο την παρασύρει το επιθυμητικό μέρος. Αλλά από την άλλη πλευρά το πάθος αυτό είναι αναγκαίο, για να γεννήσει την κατάλληλη ορμή στην κίνηση της ψυχής και να μεταμορφωθεί σε θείο έρωτα.¹¹⁶ Η διαλεκτική βρίσκει με τον τρόπο αυτόν την απόλυτή της έκφραση στον Πλατωνικό έρωτα του *Φαίδρου*. Ο έρωτας έρχεται σε αντίφαση με τον ίδιο του τον εαυτό και μαζί αποτελούν την ενότητα που οδηγεί στο απόλυτο.

Η ανάμνηση του κάλλους κρίνεται απαραίτητη για την αναγωγική δύναμη του έρωτα. Είναι όμως έργο που εντάσσεται στη γενικότερη λειτουργία της ανάμνησης των ιδεών. Εκτός από τον έρωτα υπάρχει και ένα άλλο ηθικό πρόσταγμα στο παρασκήνιο που διατρέχει άλλωστε όλη την πλατωνική φιλοσοφία. Ο φιλόσοφος οφείλει να υπερβεί το «προπατορικό αμάρτημα» της λήθης.¹¹⁷ Οφείλει να αναμμινησθεί των ιδεών, τις οποίες με τόση αμέλεια η ψυχή του απέτυχε να κατακτήσει. Τούτο το έργο είναι ευρύτερο. Και βέβαια η όλη λειτουργία της ανάμνησης αποτελεί προϋπόθεση για την αναγωγική δύναμη του έρωτα.

Είναι εμφανείς οι προεκτάσεις που λαμβάνουν οι ανωτέρω θεωρήσεις σε ένα πλαίσιο όχι φιλοσοφικής αλλά κοινωνικής ηθικής. Και στο *Συμπόσιο* έκανε την εμφάνισή του ο πάνδημος έρωτας και επικρίθηκε από τους συνδαιτημόνες. Εδώ στον *Φαῖδρο* ο Πλάτωνας στηλιτεύει ομοίως τη χυδαιότητα αυτού του είδους έρωτα που

¹¹⁵ Ferrari, ό.π., σ. 129.

¹¹⁶ Ibid., σσ. 137-138.

¹¹⁷ Ibid., σ. 135. Ομοίως και ο Scott αναγνωρίζει το ηθικό πρόσταγμα του *Φαίδρου* ως προς τη μετάβαση από την πολλαπλότητα των αισθήσεων στην ενότητα της ιδέας. Βλ. *Scott Dominic, Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors* (Cambridge University Press, New York, 1995), σσ. 78-79.

στερείται ήθους. Από την αντιπαραβολή αυτή εύκολα καταλαβαίνει κανείς ότι υφίσταται βαθιά διαφοροποίηση μεταξύ του έρωτα που καλλιεργείται από έναν άνθρωπο ηθικό -πάντα με Πλατωνικά κριτήρια- και του έρωτα που επιδιώκει ένας άνθρωπος ανήθικος και χυδαίος. Ο τελευταίος έρωτας απέχει παρασάγγας από την έννοια του Πλατωνικού έρωτα και είναι αξιολογικά πολύ κατώτερος από τον ηθικό έρωτα, ακόμη και εάν δεν λάβει μεταφυσική χροιά. Τούτο προκύπτει ευθέως από το τελευταίο σκέλος της παλινωδίας του Σωκράτη, όπου αναφέρεται ότι *ἐὰν δὲ δὴ διαίτη φορτικωτέρα τε καὶ ἀφιλοσόφω, φιλοτίμω δὲ χρήσωνται, ... ἐν δὲ τῇ τελευτῇ ἄπτεροι μὲν, ὠρμηκότες δὲ πτεροῦσθαι ἐκβαίνουσι τοῦ σώματος, ὥστε οὐ σμικρὸν ἄθλον τῆς ἐρωτικῆς μανίας φέρονται.*¹¹⁸

Για τις ανάγκες της παρούσας εργασίας εκτέθηκαν σχεδόν επιγραμματικά έως αυτό το σημείο όλα τα ζητήματα και οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις της Σωκρατικής παλινωδίας. Ἄλλωστε είναι πολλοί και οι μελετητές που τις εξέφρασαν. Η εκτεταμένη ανάλυση του διαλόγου εκφεύγει του θέματος της εργασίας. Επισημάνθηκαν μόνον όσα ζητήματα σχετίζονται με την ψυχή, τον έρωτα, τις μεταφυσικές και τις ηθικές προεκτάσεις του μύθου. Και πάλι όχι εξαντλητικά. Η βιβλιογραφία έχει φροντίσει να απομυζήσει τους Πλατωνικούς διαλόγους με κάθε λογής ερμηνείες, απομακρυνόμενη πολλές φορές από την Πλατωνική φιλοσοφία. Τα κείμενα των διαλόγων, όμως, είναι αρκούντως σαφή. Ιδίως ως προς τον *Φαῖδρο*, η ψυχή και η αναγωγική δύναμη του έρωτα είναι επαρκώς οριοθετημένα. Ακριβώς για τον λόγο αυτόν και τα συμπεράσματα επ' αυτού έλαβαν τέτοια έκταση. Επειδή είναι καίρια για την ανάπτυξη των επομένων ζητημάτων και κάθε παράγραφος του διαλόγου εισφέρει και κάτι αξιοποιήσιμο για την παρούσα έρευνα.

¹¹⁸ *Φαῖδρος*, 256c-d.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η Πλατωνική Ψυχολογία

Οι περισσότεροι μελετητές του Πλάτωνα έχουν επικεντρωθεί στη λειτουργία της ψυχής από γνωσιολογική και μεταφυσική σκοπιά. Για τη θεμελίωση της ερωτικής ορμής, όμως, πρέπει να εξετασθεί η αμιγώς ψυχολογική πλευρά του ψυχικού φαινομένου. Το έργο αυτό δεν είναι εύκολο. Ο Πλάτωνας δεν διακρίνεται από δογματική συνέπεια και οι θεωρίες περί ψυχής που αναπτύσσει φαίνεται ότι εξυπηρετούν τον σκοπό του διαλόγου, στον οποίο παρουσιάζονται, διαφέροντας με αυτόν τον τρόπο σε καίρια σημεία μεταξύ τους. Έτσι, τα χαρακτηριστικά της ψυχής αναδεικνύονται διάσπαρτα στους εκάστοτε διαλόγους. Στον *Χαρμίδα*, τον *Φαίδωνα* και τον *Πρωταγόρα* η ψυχή εμφανίζεται ως γνωσιακή δύναμη. Στον *Γοργία* και τον *Μένωνα* ως ηθική δράση. Στον *Χαρμίδα*, τον *Πρωταγόρα* και τον *Αλκιβιάδη Α'* ως αληθής εαυτός. Στην *Πολιτεία*, όπως και τον *Τίμαιο* προβάλλεται ο τριμερής διαχωρισμός της ψυχής. Στον *Φαίδρο*, τους *Νόμους* και τον *Τίμαιο* ο κοσμικός της χαρακτήρας. Εάν πάλι εξετασθούν οι θεωρίες περί ψυχής βάσει της περιοδολογικής κατηγοριοποίησης των πλατωνικών διαλόγων, διαπιστώνει κανείς ότι στους μεν πρώτους υπάρχουν σπέρματα των όσων ο Πλάτωνας θα εκθέσει στην *Πολιτεία* και τον *Φίληβο*. Εν συνεχεία στους ώριμους η ψυχολογία λειτουργεί χάριν της μεταφυσικής και της πολιτικής. Στους δε ύστερους, καίτοι εμφανίζεται μια ποικιλία ψυχολογικών προσεγγίσεων, λείπει η συνέπεια και η συστηματική εξέταση.

3.1. Τα τρία μέρη της ψυχής

Η εκτενής αναπαραγωγή των δύο ερωτικών διαλόγων της παρούσας μελέτης έδωσε τη δυνατότητα στον αναγνώστη να έλθει σε επαφή με το αποκορύφωμα των Πλατωνικών αναλύσεων περί ψυχής, οι οποίες σε συνδυασμό με το βιβλίο IV της *Πολιτείας*, τον *Φαίδωνα* και τους *Νόμους* δίδουν μία ικανή εικόνα της φύσης της, πάντα με γνώμονα την ερωτική ορμή. Η ψυχή της *Πολιτείας* διαμορφώνεται από τρεις θεμελιώδεις δυνάμεις. Το νοητικόν, το θυμοειδές και το επιθυμητικόν. Η προέλευση του διαχωρισμού αυτού πιθανότατα ανάγεται στους Πυθαγορείους, ενώ εμφανίζεται και σε άλλους προσωκρατικούς φιλοσόφους και συγχρόνους του Πλάτωνα.¹¹⁹ Έκαστο μέρος εκ των τριών, όπως το εννοεί ο Πλάτωνας, κάνει την εμφάνισή του σε

¹¹⁹ Goldschmidt Victor, *Les Dialogues de Platon: Structure et Méthode Dialectique* (PUF, Paris, 1963), σ. 1.

διάσπαρτα κείμενα κυρίως των αττικών συγγραφέων. Είναι αξιοσημείωτο ότι η ψυχή κατά την εποχή εκείνη είχε περισσότερο την έννοια των παθών και της ζωτικής ορμής παρά την έννοια της νόησης και της λογικής. Ήδη εξάλλου από την Ιλιάδα με τη λέξη θυμός περιγραφόταν κάθε προέλευση ψυχικών ενεργημάτων, όπως η στοργή, το θάρρος και η οργή.¹²⁰

Μέχρι την *Πολιτεία* την ίδια έννοια προσδίδει και ο Πλάτωνας στην επιθυμία. Και μάλιστα το κάνει χωρίς να διαμορφώνει μια ολοκληρωμένη θεωρία περί δομής της ψυχής. Ήδη από τον *Φαίδωνα* η σωματοειδής επιθυμία συνδέεται με τις λειτουργίες που απομακρύνουν τον άνθρωπο από τη νόηση και τον παρασύρουν στις σωματικές ηδονές.¹²¹ Αλλά η επιθυμία αυτή αντιπαράβάλλεται προς τη νόηση και έτσι γεννάται το γνωστό δίπολο του Πλατωνικού δυϊσμού, όπως απαντάται κυρίως στον *Γοργία*. Και πάλι, δεν εμφανίζεται εναργώς και ολοκληρωμένα, αλλά κυρίως υπό ανθρωπολογικό πρίσμα, ως δύο διαφορετικές ανθρώπινες λειτουργίες που υφίστανται και εκτυλίσσονται παράλληλα, αλληλεπιδρώντας η μία στην άλλη. Από τη μία πρόκειται για τις κατώτερες επιθυμίες και από την άλλη για τις δυνάμεις που τιθασεύουν αυτές τις επιθυμίες και τις ρυθμίζουν.¹²² Ανεξαρτήτως της όποιας Πυθαγόρειας προέλευσης αυτού του διπόλου, ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί την αντίθεση αυτή, τουλάχιστον σε αυτό το στάδιο, ως μια δυνατότητα ερμηνείας της ανθρώπινης συμπεριφοράς και όχι ως μια συγκροτημένη ψυχολογική θεώρηση.

3.2. Το θυμοειδές ως «μεταξύ»

Αντιθέτως, στο βιβλίο IV της *Πολιτείας* ο διαχωρισμός της ψυχής εμφανίζεται ως μια παγιωμένη και εξελιγμένη θεωρία, αμιγώς προσανατολισμένη όχι στον άνθρωπο εν γένει, αλλά στην ψυχή του, η οποία γίνεται πλέον αντιληπτή ως αυτοτελής οντότητα. Σε αυτή την ψυχολογική διάσταση της ψυχής εμφοιλοχωρεί η έννοια του *θυμού*. Πράγματι, στην *Πολιτεία* η παρουσία του θυμοειδούς μέρους της ψυχής είναι πλέον ξεκάθαρη. Ο *θυμός* εμφανίζεται ως κάτι το ενδιάμεσο μεταξύ του σώματος και της νόησης. Είναι ο συνδετικός κρίκος που συμφιλιώνει την ορμή της επιθυμίας με τις αδυναμίες του λογιστικού και επιτρέπει στην ψυχή να πραγματοποιήσει την ανοδική της πορεία. Η αλληγορία του άρματος στον *Φαῖδρο* είναι το πιο επιτυχημένο

¹²⁰ Dodds Eric R., *The Greeks and the Irrational* (University of California Press, California, 2004), σσ. 138-139.

¹²¹ *Φαίδων*, 81d-e.

¹²² *Γοργίας*, 491d-499b.

παράδειγμα για την ενδιάμεση λειτουργία του θυμοειδούς. Το άσπρο άλογο είναι ακριβώς αυτό: *τό τε εἶδος ὀρθὸς καὶ διηρθρωμένος, ὑψαύχην, ἐπίγρυπος, λευκὸς ἰδεῖν, μελανόμματος, τιμῆς ἐραστῆς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος, ἄπληκτος, κελεύσματι μόνον καὶ λόγῳ ἠνιοχεῖται*.¹²³ Τα ὅμοια αναπτύσσονται και στο σχετικό απόσπασμα της *Πολιτείας*, όπου ο Λεόντιος εξοργίζεται με τον ίδιο του τον εαυτό, καθώς υποκύπτει σε μια απόλαυση, στην οποία δεν θέλει να παραδοθεί.¹²⁴ Υποδηλώνεται, συνεπώς η ικανότητα του θυμοειδούς μέρους να αντιπαράθεται προς το επιθυμητικόν και να ενισχύει το λογιστικόν.

Παρατηρείται ότι το θυμοειδές έχει τον χαρακτήρα του «μεταξύ». Παρ' ότι μια τέτοια έννοια εύκολα παραπέμπει στην Αριστοτελική φιλοσοφία, παρά ταύτα ήδη εμφανίζεται στους Πυθαγορείους με τις απόψεις τους περί αρμονίας και κέντρου. Στο πλαίσιο του Πλατωνικού φιλοσοφικού συστήματος το μεταξύ ενυπάρχει σε όλες τις φιλοσοφικές εκφάνσεις. Παρουσιάζεται ως σωφροσύνη και δικαιοσύνη στην ηθική, ως διά μέσου στη διαλεκτική, και ως δόξα και θυμός στη θεωρία περί ψυχής. Ομοίως ως μεταξύ μπορεί να θεωρηθεί η διάνοια και ο έρωτας.¹²⁵ Δηλαδή, εάν ο έρωτας στην αρχική του μορφή αφορά στην ένωση δύο διακριτών οντοτήτων, ο θυμός αφορά στην ένωση δύο διακριτών μερών της ψυχής. Και συμμαχεί με το λογιστικόν, πολεμώντας τις κακές επιθυμίες.¹²⁶ Από τη φύση του μετέχει τόσο στο επιθυμητικόν όσο και το λογιστικόν. Για να ακολουθήσει την αγαθή κατεύθυνση και να πραγματώσει το ρόλο του ως συνοδοιπόρος του νοητικού μέρους της ψυχής, ο θυμός πρέπει να λάβει τη σωστή παιδεία, όπως αναφέρεται στο βιβλίο ΙΙΙ της *Πολιτείας*.¹²⁷

3.3. Η διαλεκτική σχέση των μερών της ψυχής

Το στοιχείο, ωστόσο, που ανακόπτει την άνοδο της ψυχής προς τις ιδέες δεν είναι το επιθυμητικόν αλλά το ίδιο το σώμα. Η ψυχή, όπως, αναπτύχθηκε στο οικείο σκέλος περί *Φαίδρου* (2.4-2.5) είναι αἶδια και αθάνατη. Η θνητότητα και ο περιορισμός προκύπτουν όχι από το κατώτερο μέρος της ίδιας της ψυχής, αλλά από την εγκατάσταση της ανθρώπινης ψυχής στο σώμα. Επισημαίνεται ότι τούτο συμβαίνει στην ανθρώπινη ψυχή, επειδή η θεϊκή ψυχή είναι μόνον νόηση. Τούτο

¹²³ *Φαῖδρος*, 253d-e.

¹²⁴ *Πολιτεία* IV, 439e-440a.

¹²⁵ Souilhé Joseph, *La Notion Platonicienne d'Intermédiaire* (Librairie Félix Alcan, Paris, 1919), σ. 76 κ.ε.

¹²⁶ *Ibid.*, σ. 95.

¹²⁷ *Ibid.*, σ. 99.

προκύπτει με πασιδίηλο τρόπο από τη σύμπλευση αμφοτέρων των αλόγων με την πορεία του ηνιόχου στις ψυχές των αθανάτων. Η θεϊκή ψυχή αποτελεί μία ενότητα καθαρής νόησης. Αντιθέτως, η ανθρώπινη ψυχή συντίθεται από διαφορετικά μέρη. Κατ' αυτόν τον τρόπο έκαστο εκ των δύο μη λογικών μερών εμφανίζει τη δική του ιδιορρυθμία. Η παραδοχή αυτή οδηγεί με τη σειρά της στο συμπέρασμα ότι τα μέρη της ψυχής έχουν συγχρόνως διπλή λειτουργία. Αφ' ενός λειτουργούν ανεξάρτητα το ένα με το άλλο, διαταράσσοντας την ενότητα της ψυχής. Και μάλιστα ταραξίας της ενότητας είναι όχι μόνον το επιθυμητόν, αλλά και το θυμοειδές που ενδεχομένως λόγω της κακής του παιδείας παρασύρεται από τις επιθυμίες. Αφ' ετέρου, όμως, συνεχίζουν όλα μαζί και συγκροτούν μία ενιαία οντότητα ανεξαρτήτως της χαλιναγώγησης που ενδεχομένως ασκεί το νοητικόν. Άρα η ψυχή αναπτύσσει μια δυναμική δράση εντός του ίδιου της του εαυτού.¹²⁸

Κατ' αυτόν τον τρόπο τα μέρη της ψυχής μεταξύ τους αναπτύσσουν σχέση διαλεκτική. Η ψυχή ως όλον διαιρείται σε τρία μέρη, τα οποία μετά συναιρούνται και επαναδιαμορφώνουν το όλον. Με τον *Φαῖδρο*, άλλωστε, η χρήση της διαλεκτικής μεθόδου ως συναίρεσης και διαίρεσης αποκτά σημαίνοντα ρόλο. Όπως είδαμε στην αρχή του *Φαῖδρου*, το εάν ο διάλογος αυτός έχει ένα μόνον κυρίως θέμα είναι δυσχερώς ανιχνεύσιμο.¹²⁹ Ο έρωτας και η διαλεκτική συμπλέκονται και συγγέονται διαμορφώνοντας μία ολότητα. Είναι αξιοθαύμαστο πώς ο τεχνίτης Πλάτωνας δημιούργησε μία διαλεκτική σχέση ακόμη και μεταξύ των δύο θεμάτων του διαλόγου, τα οποία αμφιταλαντεύονται ως προς την πρωτοκαθεδρία τους. Στον *Φαῖδρο* η διαλεκτική παρουσιάζεται ως τέχνη δύο ειδών, της διαίρεσης και της συναίρεσης. Η μεν διαίρεση αφορά στον διαχωρισμό και τη διάκριση των ειδών. Η δε συναίρεση αφορά στη σύλληψη πλειόνων στοιχείων και τη συναρμογή τους σε μια ενότητα.¹³⁰ Η ανάμειξη των αντιθέτων εξάλλου είναι γνωστή και από τον *Σοφιστή*. Εκεί διαλεκτικός

¹²⁸ Guthrie William K. C., *A History of Greek Philosophy, Volume IV: Plato, the Man and His Dialogues: Earlier Period* (Cambridge University Press, Cambridge, 1969), σσ. 423-5. Βλ. και Μάνο Ανδρέα, *Πλατωνική φιλοσοφία: Μία ιερή τετρακτύς αποριών*, 2^η έκδ. (Καστανιώτης, Αθήνα, 2007), σ. 83, όπου ο εκφράζεται η άποψη ότι υπονομεύεται η ενότητα της ψυχής λόγω της ιδιορρυθμίας των μερών. Αυτό που δεν επισημαίνεται, όμως, είναι ότι η ενότητα παρά τις όποιες ιδιορρυθμίες παραμένει αναλλοίωτη. Άλλο βέβαια ενότητα και άλλο απόλυτη ομοιότητα της πορείας των μερών. Είναι δύο διαφορετικά στοιχεία της ψυχής.

¹²⁹ Περισσότερα ως προς το ενιαίο των θεμάτων του *Φαῖδρου* και τη σημασία της ρητορικής, εντοπίζονται στην ετήσια περιοδική έκδοση *Oxford Studies in Ancient Philosophy Volume VII* (Clarendon Press, Oxford, 1989) σσ. 151-191. Εκεί εκτυλίσσεται ένας ζωνρός ερμηνευτικός διάλογος μεταξύ του Malcolm Heath και του Christopher Rowe ως προς το κύριο θέμα του διαλόγου και τη συμπλοκή του με τους λόγους και τη ρητορική τέχνη.

¹³⁰ Souilhé, ό.π., σσ. 204-206.

είναι αυτός που επιτυγχάνει τη διαίρεση και τη συναίρεση, αλλά και τη συσχέτιση των ειδών μεταξύ τους. Όποιος κατακτά αυτή τη μέθοδο καταφέρνει να φιλοσοφεί καθαρώς και δικαίως.¹³¹ Εάν ήθελε κανείς να προσδώσει Εγελιανή χροιά στις όποιες παρατηρήσεις περί διαλεκτικής σχέσης των μερών της ψυχής, θα έλεγε ότι ο ρόλος της επιθυμίας είναι καίριος. Προσφέρει εκείνη την προσδιορισμένη άρνηση («*bestimmte Negation*») απέναντι στη νόηση.¹³² Η αντίθεση που δίνει η άρνηση δεν καταλύει εκ βάθρων τη νόηση. Αντιθέτως ενσωματώνεται στο περιεχόμενό της. Και μέσω του θυμοειδούς τα δύο αντίθετα συνθέτουν την ενότητα της ψυχής.¹³³

Ο παρών συλλογισμός δεν θα μπορούσε να μην οδηγηθεί προς τις τρεις συνιστώσες της ψυχής, όπως τις διαμόρφωσε η Φροϋδική ψυχανάλυση. Η συγγένεια μεταξύ του Πλατωνικού επιθυμητικού και του Φροϋδικού Id είναι προφανής. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις πρόκειται για το ενστικτώδες στοιχείο της προσωπικότητας, από το οποίο πηγάζουν οι ανάγκες και οι επιθυμίες, καθώς και η σεξουαλική ορμή. Αντίστοιχο του νοητικού θα μπορούσε να θεωρηθεί το εγώ (Ich) ως το οργανωτικό και διανοητικό μέρος της προσωπικότητας σε μια πιο απλοποιημένη μορφή του. Στο ενδιάμεσο τίθεται το υπερεγώ (Über-Ich) με προφανή την ομοιότητά του προς το Πλατωνικό θυμοειδές.¹³⁴ Προφανώς και η Φροϋδική θεωρία των συνιστωσών της ψυχής είναι συνθετότερη της Πλατωνικής τριμερούς διάκρισης. Πέραν των όποιων προφανών συγγενειών μεταξύ των δύο προσεγγίσεων, θα αδικείτο το Πλατωνικό φιλοσοφικό σύστημα, εάν η πολυδιάστατη θεώρηση του ανθρώπινου φαινομένου και οι μεταφυσικές εκφάνσεις που αυτή λαμβάνει περιορίζονταν σε αυτή την τριμερή διάκριση. Εξάλλου το καίριο δεν είναι το σύνθετο της ψυχής καθεαυτό, αλλά, όπως διαφάνηκε και στην προηγούμενη παράγραφο, ο τρόπος της σύνθεσης και η σχέση των μερών μεταξύ τους.

Σε αυτό το σημείο πρέπει να γίνει η εξής επισήμανση. Εάν θεωρηθεί ότι ο άνθρωπος ως οντότητα αποτελείται από ψυχή και σώμα, το σώμα, όπως

¹³¹ Lamarre Mark, *Plato's Dialectical Method* (Academia.edu, 2013), σ. 7.

¹³² Hegel Georg Wilhelm Fredrich, *The Science of Logic*, Transl. by George di Giovanni (Cambridge University Press, Cambridge, 2010), σ. 33.

¹³³ Hall Robert William, *Plato and the Individual* (Springer Netherlands, The Hague, 1963), σ. 141 κ.ε.

¹³⁴ Η τριμερής διάκριση του Freud αναλύεται εκτενώς στη μελέτη του Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, Transl. by Joan Riviere (W. W. Norton & Company, New York, 1989). Προφανώς και η Φροϋδική θεωρία των συνιστωσών της ψυχής είναι συνθετότερη της Πλατωνικής τριμερούς διάκρισης. Ωστόσο οι ομοιότητες είναι προφανείς.

προαναφέρθηκε, είναι ο ανασταλτικός παράγοντας για την άνοδο της ψυχής.¹³⁵ Επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον στην ψυχή καθεαυτήν παρατηρήθηκε ότι αυτή αποτελείται από τρία διακριτά μέρη, τα οποία συμπλέκονται διαλεκτικά και συνθέτουν μία ενότητα. Είναι η ψυχή, όμως, αυτή που διαθέτει την ενότητα. Ο άνθρωπος ενδεχομένως αντλεί την ενότητά του από την ενότητα της ψυχής και επιβάλλεται στο σώμα. Αλλά αυτό που προηγείται και σε κάθε περίπτωση προέχει είναι η ψυχή και ο τρόπος, με τον οποίο διαχειρίζεται τα μειονεκτήματα της ανθρώπινης καταγωγής της κατά την πορεία της προς το θείο. Πρέπει περαιτέρω να επισημανθεί ότι τα μειονεκτήματα αυτά, όπως και τα πλεονεκτήματα των μερών της ψυχής, δεν προκύπτουν αμιγώς από τη φύση και την εμμένεια εκάστου μέρους της. Αλλά προκύπτουν από τη συμπλοκή της φύσης τους με το αντικείμενό τους. Το επιθυμητό δεν θα είχε τις ίδιες ορμές εάν δεν αναφερόταν στο σώμα. Ομοίως το νοητικό δεν θα επιβαλλόταν στο επιθυμητό εάν δεν είχε θεαθεί το όντως ον σε προηγούμενη κατάσταση. Τέλος, το θυμοειδές δεν θα μεσολαβούσε μεταξύ των δύο, εάν δεν είχε λάβει την κατάλληλη παιδεία.¹³⁶ Χρειάζεται και το αντικείμενο, στο οποίο στρέφεται έκαστο μέρος της ψυχής, για να διαμορφωθούν τα χαρακτηριστικά του.

3.4. Η υπεροχή της νόησης

Η διαλεκτική σχέση των μερών της ψυχής μεταξύ τους δεν υποδηλώνει αυτομάτως την ισοτιμία τους. Μπορεί τα δύο άλογα μέρη της ψυχής να είναι ισοσθενή και να ανταγωνίζονται μεταξύ τους ποιο θα επικρατήσει. Όμως η ηνιόχηση του λογιστικού στον μύθο του άρματος καταδεικνύει τον ηγεμονικό του ρόλο έναντι των άλλων μερών. Η νόηση υπερισχύει του θυμού, πολλώ δε μάλλον της επιθυμίας. Τούτη η ισχύς προέρχεται αφ' ενός από τη φύση του λογιστικού ως φιλοσοφούντος μέρους, το οποίο ενδιαφέρεται για το συμφέρον, την ισορροπία και τη συνύπαρξη όλων των μερών της ψυχής ως συνόλου υπό συνθήκες δικαιοσύνης. Πηγάζει αφ' ετέρου και από τη θέαση των ιδεών στον υπερουράνιο κόσμο, η οποία του γεννά τις κατάλληλες αρετές για τη χαλιναγώγηση των λοιπών μερών. Γίνεται συνεπώς φανερή η

¹³⁵ Τσούνα Βούλα, «Μεταφυσική και αυτογνωσία στον Φαίδρο του Πλάτωνος», Νεύσις 17 (2008), σ. 54.

¹³⁶ Αντίθετα η Julia Annas στις σσ. 123-130 του *An Introduction to Plato's Republic* (Clarendon Press, Oxford, 1981) διατυπώνει συγκεκριμένα τη σχέση του ανθρώπου με την ψυχή και ιδίως την πηγή των ιδιοτήτων εκάστου μέρους αυτής, θεωρώντας κυρίως ότι προέρχεται από τη φύση του ίδιου του μέρους και όχι από την αλληλεπίδραση με το αντικείμενό του. Είναι, όμως, μια δυναμική σχέση και όχι μία στατική. Τα μέρη της ψυχής αλληλεπιδρούν τόσο μεταξύ τους όσο και με τις προσλαμβάνουσές τους.

αναγκαιότητα της ισχύος του λογιστικού. Χωρίς την παρέμβασή του το θυμοειδές με το επιθυμητικόν βρίσκονται σε αταξία και σύγκρουση μεταξύ τους. Για τον λόγο αυτόν και είναι ανώτερο των δύο άλλων, διότι κρίνει βάσει του συμφέροντος όλης της ψυχής και τιθασεύει τα άλογα μέρη. Παρατηρείται, επομένως, μια ιδιόμορφη ισορροπία που έρχεται σε αντίθεση προς τη σχεδόν μηχανιστική λειτουργία της διαλεκτικής, όπως παρουσιάσθηκε στις προηγούμενες παραγράφους. Και τούτο, διότι η ισορροπία επιβάλλεται μέσω της ανισορροπίας της ισχύος του λογιστικού με τα δύο κατώτερα και πιο αδύναμα μέρη της ψυχής. Και πάλι, όμως, είναι αυτή η συγκεκριμένη αντίθεση που οδηγεί στη σύνθεση και την ενότητα. Και κατ' επέκταση στην αλήθεια και την αρετή.¹³⁷

3.5. Η επιθυμία ως δύναμη κίνησης

Κλείνοντας το παρόν σκέλος, παρίσταται πρόσφορο να αναφερθούμε στον θετικό ρόλο που παίζει εν τέλει το -κατά τα λοιπά παρεξηγημένο- μαύρο και ατίθασο άλογο στην όλη πορεία του άρματος της ψυχής. Η θεόσταλη τρέλα που γεννάται από την ερωτική ορμή του επιθυμητικού μέρους δεν έχει καταστροφικό χαρακτήρα, όπως συνήθως συμβαίνει στην αρχαιοελληνική τραγωδία, αλλά ευεργετική. Ο φόβος που νιώθουν τα άλογα δεχόμενα την ηνιόχηση της νόησης δεν είναι παρά η ψυχολογική προβολή του φόβου που αισθάνεται η ίδια η νόηση, όταν η ταράζεται η πορεία του άρματος. Δεν είναι τυχαίο ότι η προβολή αποτελεί μορφή άμυνας του Εγώ (Ich). Όπως αναφέρθηκε λίγες παραγράφους παραπάνω, το Φροϋδικό Εγώ προσιδιάζει προς το Πλατωνικό λογιστικόν. Συνεπώς η όλη χαλιναγώγηση του ηνιόχου αποτελεί μια μορφή άμυνας της νόησης απέναντι στον κίνδυνο της παρεκτροπής που γεννά η επιθυμία.¹³⁸ Και άρα η ορμή της επιθυμίας συνιστά την καλύτερη αφορμή για την εναρκτήρια πορεία του άρματος της ψυχής προς τις ιδέες. Η επιθυμία προκαλεί το αναγκαίο χτύπημα στην κοιλιά του αλόγου, ή με όρους ιππικούς την πρώτη «καμτσικιά», ώστε τα άλογα, υπάκουα πια, να περάσουν από τη βάδιση στον καλπασμό. Και η επιθυμία αυτή δεν είναι άλλη από τον έρωτα.¹³⁹

¹³⁷ *Πολιτεία IV*, 441e-442c και Μάνος, ό.π., σσ. 89-92.

¹³⁸ Φρόντ Σίγκμουντ, Εισαγωγή στην Ψυχανάλυση, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου (Επίκουρος, Αθήνα, 1996), σσ. 246 και 377, όπου επιγραμματικά αναφέρεται η προβολή ως τρόπος άμυνας του Εγώ.

¹³⁹ Belfiore Elizabeth S., *Socrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues* (Cambridge University Press, Cambridge, 2012), σσ. 248-256.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η αναγωγική δύναμη του παιδευτικού έρωτα

Η διαλεκτική μέθοδος στάθηκε ικανή σύμμαχος του Πλάτωνα για τη θεμελίωση της σύνδεσης των μερών της ψυχής μεταξύ τους. Όταν, όμως, κάνει την εμφάνισή της το ερωτικό αντικείμενο, γεννώνται νέα ζητήματα. Πώς αναπτύσσεται η σχέση της ψυχής με τον φορέα του κάλλους; Ποιές είναι οι ψυχικές διεργασίες που απαιτούνται. Και πώς εν τέλει η ψυχή αναβιβάζεται προς τον κόσμο των ιδεών. Αρκεί η επιθυμία ή η ανάμνηση του κάλλους, για να πλησιάσουμε το αγαθό; Η διερεύνηση αυτών των ζητημάτων θα αποτελέσει το αντικείμενο του τελευταίου αυτού κεφαλαίου της παρούσας μελέτης.

4.1. Η αναφορικότητα του έρωτα

Η αναγκαία κατεύθυνση προς την έρευνά μας είναι προφανώς ο έρωτας. Ο Πλάτωνας χρειαζόταν ένα στοιχείο, το οποίο θα επέτρεπε στο βασικό του μόρφωμα, την ψυχή, να φύγει από τον εαυτό της. Η αυτό-κίνηση της ψυχής ήταν η βάση της προσέγγισής του. Εφ' όσον η ψυχή κινείται, μπορεί να φεύγει από τον εαυτό της και να πηγαίνει σε άλλους τόπους, ενδεχομένως υπερουράνιους, όπου βρίσκεται το όντως ον. Μπορεί πάλι να πηγαίνει ή να τείνει προς άλλες ψυχές. Η ιδιότητα της κίνησης είναι αυτή που της επιτρέπει να έρχεται σε επαφή με πράγματα εκτός του υποκειμένου της. Αναγκαία συνθήκη της κίνησης είναι de facto και η αναφορικότητά της. Η ψυχή εφ' όσον κινείται, φεύγει από ένα σημείο Α και πηγαίνει προς ένα σημείο Β. Το σημείο Β δεν βρίσκεται εκεί που βρίσκεται η ψυχή, αλλά έξω από αυτήν. Συνεπώς η ψυχή, αρνούμενη τη στασιμότητα και τον θάνατο, αναγκάζεται να στραφεί προς κάτι άλλο, αναφερόμενη πλέον σε αυτό.

Μόνη η ιδιότητα της κίνησης της ψυχής δεν είναι αρκετή. Πρέπει να υπάρξει μία δύναμη που θα στρέψει την ψυχή προς την επιθυμητή κατεύθυνση, άλλως η ψυχή ματαιοπονεί, κινούμενη αενάως προς διάφορες σφαλερές κατευθύνσεις. Η δύναμη αυτή πρέπει να προέλθει από την ίδια την ψυχή, ώστε να την ωθήσει και να ενισχύσει την κίνησή της. Εφ' όσον είναι αυτοκινούμενη, δεν μπορεί κάποιος άλλος να της επιβάλει την κίνηση προς οποιαδήποτε κατεύθυνση. Πρέπει το αντικείμενο, προς το οποίο η ψυχή θα κινηθεί, να της γεννήσει την έλξη, ώστε να προκληθεί η αναγκαία δύναμη ώθησης από αυτήν την ίδια εσωτερικά. Η δύναμη αυτή γεννάται ως επιθυμία

και είναι ο έρωτας. Μέσω του έρωτα η ψυχή στρέφεται προς τις ιδέες, όπως αυτές εκπορεύονται από το αγαθό. Και βέβαια μέσω του ολκού του έρωτα στρέφεται προς τους άλλους ανθρώπους, αναζητώντας το κάλλος.

4.2. Το κάλλος ως αντικείμενο του έρωτα και της ψυχής

Ο έρωτας είναι έννοια πολυσήμαντη κατά τον Πλάτωνα. Στο *Συμπόσιο* εκκινεί ως επιθυμία για τα ωραία σώματα και περνώντας από τις ωραίες ψυχές κατατείνει στην ιδέα του κάλλους που ταυτίζεται με την ιδέα του αγαθού. Από τους λοιπούς ομιλητές του *Συμποσίου* εξάλλου λαμβάνει πλείστες όσες σημασίες με προεξάρχουσες την ιδιότητά του ως «μεταξύ» και τη διάκρισή του σε πάνδημο και θεϊκό. Στον *Φαῖδρο* η ερωτική μανία προς τον ωραίο νέο επαναπροσδιορίζεται ως επιθυμία προς το κάλλος, τρέφουσα την ψυχή, η οποία αναμιμνησκόμενη της ιδέας του κάλλους αυξάνει τις πιθανότητες της ευπραγίας της μετά τον σωματικό θάνατο. Από μόνες τις σημασίες που λαμβάνει ο έρωτας στους δύο αυτούς διαλόγους γίνεται αντιληπτό ότι ανάλογα με το επίπεδο που λαμβάνει χώρα η ερωτική έλξη, αντίστοιχη είναι και η έννοια που προσδίδει ο Πλάτωνας στο ερωτικό φαινόμενο.

Παρά ταύτα η σύνδεση του έρωτα με τον κόσμο των ιδεών είναι πανταχού παρούσα. Ένα τόσο υψηλό φαινόμενο όπως ο έρωτας δεν μπορεί να λειτουργεί ανεξάρτητα από την υπερουράνια πραγματικότητα. Τουτέστι, άμεσο, συνεχές και απόλυτο αντικείμενο του έρωτα είναι η ιδέα του κάλλους. Όπως εξάλλου αναφέρθηκε στο *Συμπόσιο*, ο έρωτας είναι αναφορικός. Η αναφορικότητά του στρέφεται πάντοτε προς το κάλλος. Αλλάζει μόνον ο φορέας του κάλλους. Στην αρχή είναι τα ωραία σώματα, μετά οι ωραίες ψυχές και στο τέλος η ιδέα του κάλλους καθεαυτήν. Επομένως, η κατεύθυνση του έρωτα προς το κάλλος συνεπάγεται κατ' ανάγκην την αναφορικότητα της ίδιας της ψυχής προς το κάλλος. Και τούτο, διότι η ψυχή ακολουθεί την κατεύθυνση που της δίνει ο έρωτας.

Κατ' αρχάς το κάλλος επιδρά στις αισθήσεις. Η διέγερση του επιθυμητικού ακολουθεί. Και τούτο, διότι δεδομένης της ενσωμάτωσης της ψυχής, η τάση προς το κάλλος πρέπει να βασισθεί σε σωματικά κίνητρα, εν προκειμένω στις αισθήσεις και ειδικότερα στην όραση.¹⁴⁰ Από εκεί περνάει στο πλησιέστερο του σώματος μέρος εκ

¹⁴⁰ *Φαῖδρος*, 250d σε συνδυασμό με το 253e περί ερωτικού όμματος του ηνιόχου.

των τριών της ψυχής, ήτοι το επιθυμητικόν. Το πώς το επιθυμητικόν επηρεάζεται από κάτι καθαρά σωματικό και μάλιστα μη ψυχικό δεν είναι αντικείμενο της παρούσας μελέτης. Ούτε έχει σημασία για τους σκοπούς της ανάλυσής μας να εξετασθεί η αλληλεπίδραση σώματος και ψυχής.¹⁴¹ Αρκεί ότι οι αισθήσεις γεννούν στο επιθυμητικόν την ανάγκη να στραφεί προς το κάλλος. Και ότι ο έρωτας ξεκινά ως επιθυμία και ένστικτο από το κατώτερο μέρος της ψυχής. Το λέει άλλωστε ο Σωκράτης στον Φαίδρο: «ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρωσ, ἅπαντι δῆλον».¹⁴²

4.3. Η αλληλεπίδραση των μερών της ψυχής εν σχέσει προς το κάλλος

Κατά την αναζήτηση του κάλλους η ψυχή υποκινούμενη από την επιθυμία στρέφεται προς το ωραίο σώμα, στο οποίο ενυπάρχει η ομορφιά. Με όρους Πλατωνικούς, το σώμα του νεαρού άνδρα μετέχει στην ιδέα του κάλλους. Παρά ταύτα δεν είναι το επιθυμητικόν, το οποίο παρέχει την πληροφορία περί κάλλους στην ψυχή. Το νοητικόν, το οποίο έχει θεαθεί το πραγματικό κάλλος, τροφοδοτεί υπερβατολογικά την ψυχή με το αντικείμενο της έρευνάς της και έτσι το επιθυμητικόν εκμαίνει, μόλις αντικρύσει το κάλλος.¹⁴³ Όπως αναφέρθηκε στην κατακλείδα του προηγούμενου κεφαλαίου, το επιθυμητικόν δεν καταστέλλεται. Γίνεται αντικείμενο χειρισμού από το λογιστικόν και αξιοποιείται με τον καταλληλότερο τρόπο, ώστε οι επιθυμίες που γεννώνται να δώσουν την προσφορότερη λύση στην ένδεια κάλλους που υφίσταται η ψυχή.¹⁴⁴ Εάν κάποιος δώσει περισσότερη προσοχή στη διεργασία αυτή, θα διαπιστώσει με ευκολία ότι το λογιστικόν, ως προς τη σχέση του με το επιθυμητικόν, έχει και το ίδιο επιθυμίες και πόθους.¹⁴⁵ Ο πόθος του είναι να ανέλθει στον κόσμο των ιδεών. Για τον λόγο αυτόν και χρησιμοποιεί το θυμοειδές, για να επιδράσει στο επιθυμητικόν αφ' ενός διοχετεύοντάς του την πληροφορία περί κάλλους, αφ' ετέρου δεχόμενο την ορμή του, χαλιναγωγώντας την και μετατρέποντάς την σε προωθητική κίνηση, ώστε να

¹⁴¹ Για τη σύνδεση σώματος και ψυχής βλ. von Wilamowitz-Moellendorff Ulrich, *Πλάτων: Η Ζωή και το Έργο του*, μτφρ. Ξενοφών Αρμύρος (Κάκτος, Αθήνα, 2005), σσ. 522-523.

¹⁴² *Φαίδρος*, 237d.

¹⁴³ *Ibid.*, 235e.

¹⁴⁴ Belfiore, *ό.π.*, σ. 248.

¹⁴⁵ Για να μην γεννώνται παρεξηγήσεις, τούτο δεν σημαίνει ότι το λογιστικόν αποτελείται και εκείνο από τρία μέρη, διότι έτσι οδηγούμαστε σε μια επ' άπειρον τριχοτόμηση εκάστου μέρους της ψυχής που θα μας έδινε άπειρα λογιστικά, επιθυμητικά και θυμοειδή. Αντιθέτως η επιθυμία του λογιστικού αφορά στην άνοδο της ψυχής στις ιδέες και συναφώς σε όλες τις μερικότερες ψυχικές ενέργειες που κατατείνουν στην άνοδο αυτήν.

καλπάζει το άρμα.¹⁴⁶ Η μετατροπή αυτή αντιπροσωπεύει την παιδευτική δράση του έρωτα, μέσω της οποίας η ερωτική έκρηξη μετασχηματίζεται σε μια θεία αρμονία που δίνει τον ρυθμό στην κίνηση της ψυχής.¹⁴⁷ Η ίδια αρμονία είναι αυτή, στην οποία οδηγούνται οι δύο ψυχές των εραστών μέσω της ερωτικής δύναμης και της μέθεξης, κατατείνοντας στο κάλλος.

4.4. Η στροφή της ψυχής εκτός του εαυτού της – ομοιότητα και αντανάκλαση

Επομένως, σύμφωνα με όσα περιγράφονται παραπάνω περί αλληλεπιδραστικής σχέσης ψυχής και έρωτα, η ψυχή φεύγει από τον εαυτό της, άλλως αρνείται τον εαυτό της, και αποβλέπει σε κάτι έξω από αυτήν, δηλαδή στο κάλλος και τους φορείς αυτού. Όταν δει ένα πανέμορφο πρόσωπο, το οποίο αποτελεί έκφανση και φορέα του απόλυτου κάλλους, η ψυχή κυριεύεται από δέος και θεϊκή μανία, αντιμετωπίζοντάς τον νεαρό άνδρα ως θεό.¹⁴⁸ Η αντιμετώπιση αυτή προσιδιάζει στη λατρεία του θεού, τον οποίο ακολουθούσε η θνητή ψυχή όσο βρισκόταν στο στάδιο προ της ενσωμάτωσής της όσο και κατά το στάδιο της ενσώματης ζωής. Η λατρεία αυτή καθορίζει την ηθική εξέλιξη του ανθρώπου και κατ' επέκταση το είδος των ερωτικών σχέσεων που έχει αυτός ως εραστής. Σε αυτό το σημείο επανέρχεται η ηθική χροιά της Πλατωνικής θεώρησης. Ο Πλάτωνας δεν αποκλείει κάποιον άνθρωπο από το ερωτικό φαινόμενο.¹⁴⁹ Απλώς προκύπτει διαφορετική ηθική αξιολόγηση της ερωτικής επιθυμίας του κάθε ανθρώπου, ανάλογη του ερωτικού της αντικειμένου και της εξέλιξης των αναβαθμών της ερωτικής μύησης. Το ερωτικό αντικείμενο διαμορφώνεται κατ' αντιστοιχία προς τον θεό που κάθε άνθρωπος λατρεύει. Εάν ο εραστής λατρεύει τον Δία, ο έρωτας θα είναι φιλοσοφικής φύσης κ.ο.κ.¹⁵⁰ Πρόκειται επομένως για διαφορετικό είδος έρωτα. Άλλο πράγμα ο απλώς σαρκικός έρωτας και άλλο ο κατ' εξοχήν Πλατωνικός.¹⁵¹ Να επισημανθεί ότι στον Πλατωνικό *Φαῖδρο* ο εραστής επιδιώκει να βελτιώσει τον ερώμενο και να τον μεταμορφώσει στον θεό, τον οποίο λατρεύει. Η επιδίωξη αυτή αποτελεί έκφανση του παιδευτικού έρωτα, όπως ακριβώς συμβαίνει και στο Συμπόσιο, με αποκορύφωμα τη σκηνή του Αλκιβιάδη, όπου ο Σωκράτης επιδιώκει να μορφώσει τον Αλκιβιάδη και όχι να τον θωπεύσει.

¹⁴⁶ Ferrari, ό.π., σσ. 185-187.

¹⁴⁷ Belfiore, ό.π., σ. 249.

¹⁴⁸ *Φαῖδρος*, 251a.

¹⁴⁹ Wilamowitz-Moellendorff, ό.π., σ. 521.

¹⁵⁰ *Φαῖδρος*, 253a-c.

¹⁵¹ Μάνος, ό.π., σσ. 180-181.

Εφ' όσον, λοιπόν, ο εραστής προσπαθεί να ομοιάσει ως προς τα χαρακτηριστικά του θεού, τον οποίο ακολούθησε κατά την πορεία της ψυχής του στον ουρανό και πλέον λατρεύει κατά την επίγεια ζωή, αντίστοιχο θα είναι και το ερωτικό του βίωμα. Εκ του αποτελέσματος παρόμοια θα είναι και τα χαρακτηριστικά του ερώμενου, στον οποίο ο εραστής επιλέγει να στρέψει το βλέμμα του αναζητώντας το κάλλος.¹⁵² Αρκεί, άραγε, το στοιχείο αυτό, για τη θεμελίωση του γενικόλογου συμπεράσματος ότι ο Πλατωνικός εραστής αναζητά στον ερώμενο τον ίδιο του τον εαυτό; Σίγουρα δεν μπορεί να αμφισβητηθεί ότι η σχέση των εραστών ενέχει το στοιχείο της ανακλαστικότητας μεταξύ των ψυχών τους. Ο ερώμενος αποκτά τις ιδιότητες που επιδιώκει να του καλλιεργήσει ο εραστής, με αποτέλεσμα αμφότεροι να αποτελούν μία αντανάκλαση του θεού τους. Εν συνεχεία ο ερώμενος αισθανόμενος πλησμονή από το ερωτικό πάθος ανταποδίδει την υπερχειλή ερωτική ενέργεια στον εραστή υπό μορφήν «αντέρωτα».¹⁵³ Η ερωτική αυτή παλινδρόμηση αποτελεί μία ανταλλαγή της ερωτικής ενέργειας μεταξύ ομοίων ψυχών. Η ομοιότητα, όμως, παρ' ότι καλλιεργείται εκ μέρους του εραστή, ήδη ενυπάρχει εξ αρχής σε ορισμένο βαθμό στη φύση του ερώμενου, αφού ο εραστής αναζητεί εκείνο τον όμορφο νέο που φέρει ήδη τα χαρακτηριστικά του θεού που λατρεύει, όπως προελέχθη. Άρα και όλος ο λόγος περί ανακλαστικότητας των ερωτευμένων ψυχών ουσιαστικά συνιστά μία ταυτολογία.¹⁵⁴ Η παρουσία της ψυχικής ομοιότητας ναί μεν είναι αναγκαία για την ερωτική αλληλεπίδραση, αλλά δεν συνεπάγεται άνευ ετέρου τινός την επιθυμία του εραστή για τον ίδιο του τον εαυτό, παρά την όποια ψυχική αντανάκλαση.

4.5. Οι μετασηματισμοί του κάλλους κατά την πορεία προς το αγαθό

Αναφέρθηκε λίγο πιο πάνω, στην παράγραφο 3.3 ότι τα μέρη της ψυχής αποκτούν τις ιδιότητές τους συμπλεκόμενα με το αντικείμενό τους, στο οποίο αναφέρονται. Μην ξεχνούμε άλλωστε ότι ο έρωτας είναι αποβλεπτικός.¹⁵⁵ Τα οποιαδήποτε χαρακτηριστικά του ερώμενου, στα οποία αποβλέπει η ανθρώπινη ψυχή δεν συνεπάγονται αυτομάτως τη θέαση της ιδέας του κάλλους. Η ψυχή δεν έχει παιδευθεί ούτε έχει μνηθεί, για να προσεγγίσει απευθείας τον κόσμο των ιδεών. Αντιθέτως εκκινεί από το αισθητό κάλλος, για να φθάσει στο νοητό. Το κάλλος από την άλλη πλευρά μέσω των φορέων του παρίσταται πρόσφορο να ικανοποιήσει την αναζήτηση

¹⁵² *Φαῖδρος*, 252c-253a.

¹⁵³ *Ibid.*, 255c-e.

¹⁵⁴ Περί ανακλαστικότητας βλ. Τσούνα, ό.π., σσ. 59-61.

¹⁵⁵ Hunter, ό.π., σσ. 86-87.

όλων των μερών της ψυχής. Ο εραστής αναζητώντας το κάλλος στον ερώμενο, εμποτισμένος με τη θεϊκή μανία προς την ψυχή του άλλου και με απώτερο σκοπό την ένωση και την κατάκτηση της ίδιας της ιδέας του κάλλους, παραιτείται από την ατομικότητά του, ώστε να προσεγγίσει τον ερώμενο. Η παραίτηση αυτή, όμως, δεν συνεπάγεται και όντως την κατάλυση της ατομικότητάς του. Η ψυχή του βούλεται να συνδεθεί με αυτήν του ερώμενου και, για όσο χρόνο η κοινή επιδίωξη και η αμοιβαιότητα διατηρούνται, οι δύο ψυχές πορεύονται πλάι-πλάι προς τον κοινό σκοπό. Με άλλα λόγια η σύνδεση αυτή δεν συνεπάγεται τη σύγχυση των δύο ψυχών ούτε την απόλυτη συνένωσή τους ή τη γέννηση μιας άλλης νέας και συνηρημένης ψυχής.¹⁵⁶

Η άρνηση αυτή του υποκειμένου αποτελεί προϋπόθεση για οποιαδήποτε αναγωγική πορεία της ψυχής. Η προθετικότητα της ψυχής προς το ερωτικό της αντικείμενο εμπεριέχει την άρνηση του ίδιου του εαυτού της. Οι ίδιοι οι αναβαθμοί της ερωτικής μύησης, όπως περιγράφονται από τη Διοτίμα στο *Συμπόσιο*, περιέχουν μερικότερες αρνήσεις ανά βαθμό ανάβασης.¹⁵⁷ Οι αλλεπάλληλες αρνήσεις καταδεικνύουν και τη συνεχή ένδεια της ψυχής. Τίποτε δεν της είναι αρκετό. Η σωματική ομορφιά της φαίνεται ανεπαρκής και έτσι στρέφεται προς το ψυχικό κάλλος. Και αυτό, όμως, δεν της προσφέρει την αιώνια πληρότητα που μπορεί να της προσφέρει η ιδέα του κάλλους. Ακόμα και εάν παρέμενε σε έκαστο στάδιο, μη δυνάμενη να μυηθεί στον επόμενο αναβαθμό, η επιθυμία της επί παραδείγματι για τις σωματικές ηδονές θα ήταν άκρατη και υβριστική. Όσο περισσότερο ανέρχεται η ψυχή τόσο περισσότερο περιορίζεται η ακρασία. Η συνεχής ένδεια οφείλεται αφ' ενός στην ίδια τη φύση της θνητής ψυχής, η οποία διακατέχεται από αδυναμία. Η αδυναμία αυτόματα της γεννά τη διαρκή ανάγκη να στηριχθεί σε κάτι σταθερό, για να μπορέσει να θεμελιώσει τη δράση της και τις λειτουργίες της. Αφ' ετέρου η ένδεια ανάγεται στη φύση των ίδιων των κατώτερων αντικειμένων, όπως τα σώματα ή οι ανθρώπινες ψυχές, τα οποία όσες ηδονές και αν προσφέρουν στην ψυχή δεν καλύπτουν τη βαθύτερη έλλειψή της. Για τον λόγο αυτόν και οι διυποκειμενικές σχέσεις οφείλουν να τείνουν προς κάτι σταθερό.

¹⁵⁶ Ibid., σσ. 273-276.

¹⁵⁷ Ibid., ό.π., σ. 252.

Εν σχέσει προς τις ιδέες της αρετής, της σωφροσύνης ή της δικαιοσύνης η ιδέα του κάλλους εμφανίζει τη μεγαλύτερη αξιακή ισχύ και άρα τη μεγαλύτερη σταθερότητα. Ο Πλάτωνας εξάλλου ταυτίζει το κάλλος με το αγαθό.¹⁵⁸ Στην παράγραφο 1.7 έγινε λόγος για τους δύο όρους «καλόν» (ωραίο) και «ἀγαθόν». Πώς δηλαδή αυτοί εναλλάσσονται μεταξύ τους και αλληλεπικαλύπτουν ο ένας τον άλλον. Αναφερθήκαμε βεβαίως στα προβλήματα που προκύπτουν από αυτή την ομοιότητα. Αλλά, πέραν της όποιας σημασιολογικής ταυτότητας στο γλωσσικό πλαίσιο της αρχαίας Ελληνικής, η συνάφεια των δύο όρων εξυπηρετεί τους σκοπούς της Πλατωνικής μεταφυσικής. Η ομορφιά παρίσταται ως η προσφορότερη αποτύπωση του απόλυτου κάλλους, η οποία μπορεί να γίνει αντιληπτή από τις αισθήσεις, ούτως ώστε η θέαση ενός ωραίου πράγματος να παράσχει πρόσβαση στον κόσμο των ιδεών. Η αγάπη για το κάλλος οδηγεί αναπόφευκτα στην επιθυμία της παντοτινής κατάκτησης του αγαθού, για την οποία οι άνθρωποι κατέφυγαν στον σωματικό και ψυχικό τοκετό. Συνεπώς οι αναβαθμοί της ερωτικής μύησης, οι οποίοι προκύπτουν από την εναλλαγή του φορέα του κάλλους, καταλήγουν στη θέαση του αγαθού.

Η μετάβαση από τον κατώτερο βαθμό προς τον ανώτερο αποτελεί ζήτημα παιδείας και γνώσης, δεδομένου ότι η ερωτική επιθυμία προς ένα αντικείμενο είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την επιθυμία για γνώση του αντικειμένου αυτού. Όταν κάποιος είναι ερωτευμένος με κάποιον και δεν τον έχει κατακτήσει, κάνει ερωτήσεις, για να μάθει γι' αυτόν, ώστε να γνωρίσει καλύτερα τον τρόπο, με τον οποίο θα τον προσεγγίσει. Τούτο συμβαίνει με όλα τα ερωτικά αντικείμενα. Πολλώ δε μάλλον με το κάλλος και το αγαθό. Η επιθυμία για το αγαθό μεταφράζεται ως επιθυμία γνώσης και κατάκτησης του αγαθού.¹⁵⁹ Στον *Φαίδωνα* και τον *Μένωνα* η γνώση συνίσταται στην ανάμνηση των όσων η ψυχή είχε θεαθεί πριν την ενσωμάτωσή της. Τα όμοια αναπτύσσονται και στον *Φαίδρο*, όπου η ερωτική αφύπνιση προκύπτει από την ανάμνηση της ιδέας του κάλλους, όταν ο εραστής βλέπει ένα ωραίο πρόσωπο. Η γνώση του *Συμποσίου*, τέλος, παρ' ότι δεν επικεντρώνεται στην προέλευση της γνώσης υπό μορφήν ανάμνησης, παρουσιάζεται ως παιδευτική λειτουργία, μέσω της οποίας γεννάται η σοφία και η αρετή.¹⁶⁰ Επομένως, η αναγωγική πορεία της ψυχής

¹⁵⁸ Bormann, ό.π., σ. 124.

¹⁵⁹ Belfiore, ό.π., σσ. 154-155.

¹⁶⁰ Hunter, ό.π., σσ. 96-98.

προς το αγαθό, στο πλαίσιο της ερωτικής επιθυμίας, είναι αποτέλεσμα κατάλληλης παιδείας.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Βάσει των ανωτέρω το ενδιαφέρον απομακρύνεται από τις ταπεινές σαρκικές απολαύσεις και μεταφέρεται προς τη γνώση και την αρετή. Στα μάτια του Πλατωνικού Σωκράτη ο θεός έρωσ είναι ο έρωσ του φιλοσοφικού εραστή προς τη σοφία και τη γνώση. Η παιδευτική αποστολή του εραστή συνίσταται στην προετοιμασία και την άσκηση του ερώμενου. Με την κατάλληλη διδασκαλία η ψυχή μαθαίνει να αναγνωρίζει τη μέθεξι του κάλλους στα όμορφα πρόσωπα, εν συνεχεία να την υπερβαίνει αναζητώντας την ομορφιά στις ψυχές και εν τέλει να καταλήγει στις ιδέες. Εκ του παραλλήλου, η παιδευτική αυτή διαδικασία δεν αποσκοπεί μόνον στην παίδευση του ερώμενου νέου, αλλά λειτουργεί αμφίδρομα για τον εραστή. Στον μεν *Φαίδρο* βασική επιδίωξη του εραστή είναι να μεταμορφώσει τον ερώμενο βάσει των χαρακτηριστικών του θεού που λατρεύει, ώστε μετά τη θεοποίηση αυτή να ομοιάσει προς εκείνον. Στο δε *Συμπόσιον* μέλημα του εραστή είναι να γεννήσει ωραίους λόγους και αξίες στην ψυχή του ερώμενου. *Τόκος ἐν τῷ καλῷ*. Και στις δύο περιπτώσεις η ερωτική επιθυμία δεν έχει χαρακτήρα εγωκεντρικό και κτητικό, αλλά δημιουργικό.¹⁶¹

Η δημιουργική αυτή ορμή προκύπτει από την ίδια τη φύση της ψυχής. Η αέναη κίνηση της ψυχής σε συνδυασμό με την αθάνατη φύση της και την ερωτική ορμή την αναγκάζουν να στραφεί στην ερωτική δημιουργία. Μέσω της διαμόρφωσης της ψυχής του ερώμενου και της γέννησης ωραίων λόγων η ψυχή υπερβαίνει τον θάνατο της ανθρώπινης φύσης και προσεγγίζει την αθανασία των ιδεών. Ο έρωτας εδώ εκδηλώνεται ως πόθος αθανασίας. Μόνον μέσω του έρωτα ο άνθρωπος φέρνει κοντά τις δύο φύσεις, τη θεϊκή και την ανθρώπινη. Τούτο είναι έκδηλο στο πλαίσιο των αναβαθμών της ερωτικής μύησης. Με την εκπλήρωση των σεξουαλικών αναγκών δεν αποκλείεται η άνοδος προς την επόμενη οντολογική βαθμίδα. Αντιθέτως, μετά την επίτευξη του εφήμερου σκοπού της, όπως της επιβάλλεται από το επιθυμητικό, η ψυχή υπερβαίνει την προσωρινότητα και θέτει νέους ανώτερους σκοπούς, επιδιώκοντας αέναη ικανοποίηση. Ο έρωτας κατ' αυτόν τον τρόπο βρίσκεται σε κατάσταση μεταξύ κατοχής και μη κατοχής.

¹⁶¹ Armstrong Arthur H., *Plotinian and Christian Studies: IX - Platonic Eros and Christian Agape* (Variorum Reprints, London, 1979), σ. 107.

Πράγματι, ο έρωτας είναι μία συνεχής επιθυμία προς κάτι, το οποίο η ψυχή δεν κατέχει. Ως εκ τούτου διαθέτει δύο χαρακτηριστικά: αφ' ενός τη συνειδητοποίηση μιας ενεστώσας ανάγκης και αφ' ετέρου την προσπάθεια της ικανοποίησής της σε μια ανώτερη κατάσταση. Από τη στιγμή που διασφαλίζεται η κατοχή του ερωτικού αντικειμένου ο έρωτας παύει να υφίσταται.¹⁶² Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο οι αναβαθμοί της ερωτικής μύησης προκύπτουν από αλλεπάλληλες αρνήσεις, όπως προελέχθη. Από τη στιγμή που η ψυχή κατακτά το εκάστοτε ερωτικό αντικείμενο, η ερωτική επιθυμία παύει. Εν συνεχεία, όμως, η επιθυμία επανέρχεται ένεκα του μετασχηματισμού του ερωτικού αντικειμένου σε κάτι ανώτερο. Οφείλουμε να επισημάνουμε ότι ο έρωτας είναι μία ορμή που ωθεί την ψυχή προς τα πάνω και δεν την τραβά προς το εφήμερο και το σαρκικό.

Είναι σαφές ότι ο ηγεμονικός ρόλος σε αυτή την αναγωγική πορεία αποδίδεται στο λογιστικόν μέρος της ψυχής. Στο μέτρο που η άλογη ερωτική επιθυμία κατευθύνει το επιθυμητικόν προς τη σαρκική απόλαυση, το λογιστικόν έρχεται να τιθασεύσει τα άλογα μέρη της ψυχής και να τα καθοδηγήσει προς τη γνώση των ιδεών. Εάν δεν υπήρχε η παρουσία του λογιστικού, ο εραστής του Αριστοφανικού μύθου του *Συμποσίου* θα χανόταν τελείως μέσα στο έτερον ήμισυ, για να ενωθεί μαζί του, ει δυνατόν σε ένα σώμα κατά πλήρη σύγχυση των δύο ατομικότητων. Μέσω της ανάμνησης της ιδέας του κάλλους, όμως, το λογιστικόν υπενθυμίζει στα άλογα μέρη ότι πρέπει να λυτρωθούν από την έκπτωση της ψυχής από τον κόσμο των ιδεών. Υφίσταται, συνεπώς, μία κυκλική πορεία του ερωτικού φαινομένου κατ' αναλογία με εκείνη της ανθρώπινης ψυχής στον *Φαίδρο*. Η ψυχή πριν φυλακισθεί στο ανθρώπινο σώμα, θεάται το κάλλος. Έπειτα, μετά την ενσωμάτωσή της, απομακρύνεται από τη γενικότητα του κάλλους και στρέφεται προς ένα ορισμένο πρόσωπο. Αλλά επιστρέφει διαμέσου της άλλης ψυχής στο κάλλος και το αγαθό. Η ενότητα με την άλλη ψυχή καθεαυτήν δεν αποτελεί σκοπό της ψυχής. Το αγαθό είναι το αντικείμενο του έρωτα και όχι η ψυχή του άλλου.¹⁶³

¹⁶² Nygren Anders, *Agape and Eros*, Transl. by Philip S. Watson (The Westminster Press, Philadelphia, 1953), σ. 175-177.

¹⁶³ *Συμπόσιον*, 205e.

Σε όλη αυτή την άνοδο της ψυχής είναι πανταχού παρούσα η ηθική διάσταση. Από την αλληλεπίδραση των μερών της ψυχής μεταξύ τους έως την αναβίβαση της ψυχής προς τις ιδέες ο έρωτας εκτός από οντολογικό έχει και ηθικό νόημα. Δεν πρέπει να συγχέεται η φιλοσοφική ηθική του Πλάτωνα με τις όποιες κοινωνικές θεωρήσεις, αρχαίες ή σύγχρονες, για την ανεκτή ή μη ερωτική πράξη. Αντιθέτως, η ηθική που μας απασχολεί εδώ συμπλέκεται με την Πλατωνική οντολογία, ούτως ώστε η άνοδος προς τις ιδέες καθίσταται η μόνη ερωτική πράξη, στην οποία θα πρέπει να αποσκοπεί ο φιλοσοφικός άνθρωπος. Οτιδήποτε το σαρκικό, παρ' ότου δεν απαγορεύεται, πρέπει να τεθεί σε δεύτερη μοίρα. Ο Πλατωνικός έρωτας επιβάλλει στην ψυχή να ανέλθει στη θέαση του κάλλους και του αγαθού. Εκεί βρίσκεται η αλήθεια και η αρετή. Η αναγκαία αυτή πορεία είναι και το περιεχόμενο της Πλατωνικής ηθικής.

Αυτές ακριβώς τις εκφάνσεις της ερωτικής επιθυμίας στο πλαίσιο της αναγωγικής πορείας της ψυχής εξετάσαμε στην παρούσα εργασία. Αφού αναπτύχθηκαν οι δύο βασικοί ερωτικοί διάλογοι του Πλάτωνα, το *Συμπόσιο* και ο *Φαῖδρος*, το ενδιαφέρον απομακρύνθηκε από το βίωμα του έρωτα και επικεντρώθηκε στο ερωτικό φαινόμενο μέσα στην υπερβατολογική ψυχή. Τα τρία μέρη της ψυχής συμπλέκονται και αλληλεπιδρούν δίνοντας κίνηση και αρμονία στην ψυχή. Το επιθυμητικόν γεννά την ερωτική επιθυμία, η οποία χαλιναγωγείται από το λογιστικόν, επικουρούμενο από το θυμοειδές. Ο έρωτας στρέφει τα μάτια της ψυχής προς το κάλλος γεννώντας της την ανάγκη να αναζητήσει τους φορείς του. Εκκινώντας από τα ωραία σώματα ο εραστής περνά στις ωραίες ψυχές. Εκεί επιθυμεί όχι την ταπεινή σαρκική ένωση, αλλά τη γέννηση ωραίων ιδεών μέσω της ψυχικής ένωσης. Το ίδιο το κάλλος είναι αυτό που ελκύει τις ψυχές και τους επιτρέπει να αναμνησθούν της ιδέας της ομορφιάς και του αγαθού. Με τον τρόπο αυτόν η ψυχή θεάται τα όντως όντα και κατατείνει στην προσέγγιση του αγαθού. Ο έρωτας και το κάλλος διατρέχουν όλη την κίνηση της ψυχής προς τις ιδέες. Ο ίδιος ο Πλάτων στον *Φαῖδωνα* αναφέρει ότι η σχέση μεταξύ ψυχής και ιδεών είναι ερωτική.¹⁶⁴ Εφ' όσον εξάλλου το πτέρωμα της ψυχής οφείλεται στον έρωτα, η ίδια η κίνηση της ψυχής προς τις ιδέες οφείλεται στην ερωτική επιθυμία.¹⁶⁵ Συνεπώς η ερωτική επιθυμία δεν περιορίζεται σε ένα ψυχικό φαινόμενο. Αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την οντολογική πραγμάτωση της ψυχής και την ανύψωση της ύπαρξης προς το αγαθό. Η ψυχή βρίσκεται σε οντολογική τελειότητα

¹⁶⁴ *Φαῖδων*, 490b.

¹⁶⁵ Δόικος, ό.π., σ. 138 κ.ε.

περωμένη και άρα ερωτευμένη. Ο Πλάτων, δίδοντάς της μεταξύ άλλων και ηθική μορφή, την αναβιβάζει σε αναγκαία και θεμελιώδη φιλοσοφική ενέργεια για τη θεμελίωση του μεταφυσικού του οικοδομήματος.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. Πηγές

Burnet Ioannes (ed.), *Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit, t. I-V (Oxford University Press, Oxford, 1900-1907)

Θεοδωρακόπουλος Ιωάννης, *Πλάτωνος Φαῖδρος*, 7^η έκδ. (Εστία, Αθήνα, 2010)

Συκουτρής Ιωάννης, *Πλάτωνος Συμπόσιον: Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία*, 6^η έκδ. (Εστία, Αθήνα, 1976)

Β. Ελληνόγλωσση βιβλιογραφία

Βουδούρης Κωνσταντίνος (επιμ.), *Σεμινάριο Πλατωνικής Φιλοσοφίας: Έρωτας, παιδεία και φιλοσοφία* (Διεθνής Εταιρεία Ελληνικής Φιλοσοφίας, Αθήνα, 1989)

Δόικος Παναγιώτης, *Πλάτων «Φαῖδρος»: Ο έρωτας και ο λόγος* (εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2021)

Θεοδωρακόπουλος Ιωάννης, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, 5^η έκδ. (Εστία, Αθήνα, 1970)

Μάνος Ανδρέας, *Πλατωνική φιλοσοφία: Μία ιερή τετρακτύς αποριών*, 2^η έκδ. (Καστανιώτης, Αθήνα, 2007)

Μπερξόν Ερρίκος, *Η δημιουργική εξέλιξη*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Γιάννης Πρελορέντζος, Β' έκδοση ανατυπωμένη (Πόλις, Αθήνα, 2019)

Τσούνα Βούλα, «Μεταφυσική και αυτογνωσία στον Φαῖδρο του Πλάτωνος», *Νεύσις* 17 (2008) 46-63

Φρόντ Σίγκμουντ, *Εισαγωγή στην Ψυχανάλυση*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου (Επίκουρος, Αθήνα, 1996)

Bormann Karl, *Πλάτων*, μτφρ. Ιωάννης Γ. Καλογεράκος (Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2006)

Derrida Jacques, *Πλάτωνος Φαρμακεία*, μτφρ. Χ. Γ. Λάζος (Αγρα, Αθήνα, 1990)

Flacelière Robert, *Ο Έρωτας στην αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Ανδρέας Καραντώνης (εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα, 1995)

Guthrie William, *Οι Έλληνες φιλόσοφοι: Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, μτφρ. Αντ. Η. Σακελλάριου, (εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα, 2001)

Hunter Richard, *Το Συμπόσιον του Πλάτωνα*, μτφρ. Δήμητρα Κουκουζικά, (Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη, 2007)

Taylor Alfred Eduard, *Πλάτων: Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ. Ιορδάνης Αρζόγλου, 6^η ανατύπωση (ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2017)

von Wilamowitz-Moellendorff Ulrich, *Πλάτων: Η ζωή και το έργο του*, μτφρ. Ξενοφών Αρμύρος (Κάκτος, Αθήνα, 2005)

Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, μτφρ. Ανδρέας Α. Γεωργαλλίδης (Ιαμβος, Αθήνα, 2016)

Β. Ξενόγλωσση βιβλιογραφία

Annas Julia, *An Introduction to Plato's Republic* (Clarendon Press, Oxford, 1981)

Armstrong Arthur H., *Plotinian and Christian Studies: IX - Platonic Eros and Christian Agape* (Variorum Reprints, London, 1979)

Barnes Jonathan, *The Presocratic Philosophers* (Routledge, London, 2005)

- Belfiore Elizabeth S., *Socrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues* (Cambridge University Press, Cambridge, 2012)
- Dodds Eric R., *The Greeks and the Irrational* (University of California Press, California, 2004)
- Ferrari Giovanni R.F., *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus* (Cambridge University Press, Cambridge, 1987)
- Freud Sigmund, *The Ego and the Id*, transl. Joan Riviere (W. W. Norton & Company, New York, 1989)
- Goldschmidt Victor, *Les Dialogues de Platon: Structure et Méthode Dialectique* (PUF, Paris, 1963)
- Guthrie William K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato, the Man and His Dialogues: Earlier Period* (Cambridge University Press, Cambridge, 1969)
- Hall Robert William, *Plato and the Individual* (Springer Netherlands, The Hague, 1963)
- Heath Malcolm, "The Unity of Plato's *Phaedrus*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* VII (1989) 151-173
- Heath Malcolm, "The Unity of Plato's *Phaedrus*: a Postscript", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* VII (1989) 189-191
- Hegel Georg Wilhelm Fredrich, *The Science of Logic*, transl. George di Giovanni (Cambridge University Press, Cambridge, 2010)
- Lamarre Mark, *Plato's Dialectical Method* [Online], Διαθέσιμο στο: <(PDF) Plato's Dialectical Method | Mark Lamarre - Academia.edu> [Προσπελάστηκε την 15.11.2022]

Nichols Mary P., *Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus and Lysis* (Cambridge University Press, Cambridge, 2009)

Nygren Anders, *Agape and Eros*, transl. Philip S. Watson (The Westminster Press, Philadelphia, 1953)

Rowe Christopher, "The Unity of Plato's *Phaedrus*: A Reply to Heath", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* VII (1989), 175-188

Scott Dominic, *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors* (Cambridge University Press, New York, 1995)

Souilhé Joseph, *La Notion Platonicienne d'Intermédiaire* (Librairie Félix Alcan, Paris, 1919)

Wolz Henry G., *Plato and Heidegger: In Search of Selfhood* (Lewisburg Bucknell University Press, London-Toronto, 1981)