

# ΝΕΥΣΙΣ

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ

Τεύχος 17 \* 2008

# ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΙ ΑΥΤΟΓΝΩΣΙΑ ΣΤΟΝ ΦΑΙΔΡΟ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ

της Βούλας Τσούνα\*

Ο Φαίδρος του Πλάτωνος είναι ένα πολύπλοκο έργο που μας εξάπτει την περιέργεια. Έχει σχεδιαστεί ως διάλογος μεταξύ του Σωκράτη και του φίλου του Φαίδρου που διαδραματίζεται στην εξοχή, έξω από τα τείχη της πόλης – μια ασυνήθιστη τοποθεσία για τον Σωκράτη, ο οποίος αλλού μας λέει ότι ποτέ δεν άφησε την Αθήνα, εκτός και αν τον υποχρέωνε το καθήκον να το πράξει (Κρίτων 52d). Ασυνήθιστη είναι και η δομή του διαλόγου, που πραγματεύεται διαδοχικά τρία φαινομενικά ασύνδετα θέματα: τρεις λόγους για τον ομοερωτικό έρωτα, μεταξύ ενός μεγαλύτερου άνδρα, που παίζει τον ρόλο αυτού που κατέχεται από έρωτα, και ενός νέου, που είναι ο αγαπημένος (227a-257b).<sup>1</sup> τη συζήτηση για τη σωστή σύνθεση και χρήση των ρητορικών λόγων (257c-274b), που οδηγεί στην έννοια της αληθινής ρητορικής και προσφέρεται ως ένα είδος φόρου τιμής στις Μούσες (πρβλ. 258e-259d)· και τη σύγκριση μεταξύ προφορικού και γραπτού λόγου, που επιβεβαιώνει την ανωτερότητα του πρώτου έναντι του δεύτερου (274b-278e). Έρως, ρητορική και γραφή είναι όλα παρόντα στην υπέροχα κατεργασμένη εισαγωγή, με τρόπους που υποδηλώνουν τη θεματική ενότητα του διαλόγου.<sup>2</sup> Ο Σωκράτης, ο οποίος με μη χαρακτηριστικό τρόπο περιγράφει τον εαυτό του ως «αυτόν που του έχει γίνει αρρώστια να θέλει ν' ακούει (ρητορικούς) λόγους» (228b), ακολουθεί τον Φαίδρο στην εξοχή, για να τον ακούσει να διαβάσει έναν λόγο για τον έρωτα του Λυσία, ενός από

---

\* Η Β. ΤΣΟΥΝΑ είναι καθηγήτρια φιλοσοφίας στο Τμήμα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου της Καλιφόρνιας στη Σάντα Μπάρμπαρα.

<sup>1</sup> Σ.τ.Μ.: Οι παραπομπές στο κείμενο του Φαίδρου είτε είναι παραθέσεις από το αρχαίο κείμενο (με διατήρηση της πολυτονικής γραφής) είτε έχουν βασιστεί στη μετάφραση του Ιωάννη Θεοδωρακόπουλου, *Πλάτωνος Φαίδρος*, Βιβλιοπωλείο της «Εστίας» Ι.Δ. Κολλάρου & Σίας Α.Ε., έκτη έκδοση (2005) (με υιοθέτηση του μονοτονικού συστήματος και της σύγχρονης γραμματικής, καθώς και με αλλαγές που κρίθηκαν αναγκαίες για την υφολογική ομοιογένεια του κειμένου).

<sup>2</sup> Οι σχολιαστές διαφωνούν για το κατά πόσον ο Φαίδρος είναι ενιαίο έργο ή σε τι συνίσταται η ενότητά του. Βλέπε, για παράδειγμα, C. BARON: «De l'unité de composition dans le *Phèdre* de Platon», *Revue des Études Grecques* 4 (1891), 58-62· W. C. HELMBOLD and W. B. HOLTHERR: «The Unity of the Phaedrus», *University of California Publications in Classical Philology* 14 (1952), 387-417· M. HEATH: «The Unity of Plato's Phaedrus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* VII (1987), 150-173, και επίσης «The Unity of the Phaedrus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* VII (1987), 189-191· και C. J. ROWE: «The Unity of the Phaedrus: A Reply to Heath», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* VII (1987), 175-188.

τους μεγαλύτερους Αθηναίους ρήτορες· και ο έρωτας, όπως θα υποστηριχτεί, δεν είναι μόνο θέμα ρητορικής δεινότητας, αλλά ξύπνημα της ψυχής που συγγενεύει με τη φιλοσοφία ή οδηγεί σ' αυτήν. Καθώς περπατούν για να καθίσουν κάπου δίπλα στο ποτάμι, ο Σωκράτης εισάγει, χωρίς να προκληθεί, άλλο ένα θέμα που βάσιμα μπορεί να υποστηριχτεί ότι διαπερνά ολόκληρο τον διάλογο: την επιτακτική ανάγκη για αυτογνωσία, για το «γνώναι εμαυτόν» (229e).<sup>3</sup>

Ο Φαίδρος δεν είναι το μόνο έργο όπου ο Πλάτων εστιάζει την προσοχή του στην αυτογνωσία. Εξετάζει συστηματικά πλευρές αυτής της έννοιας στην *Απολογία*, στον *Χαρμίδη* και στον *Αλκιβιάδη I*, και τη φωτίζει περιστασιακά και σε άλλα πλαίσια.<sup>4</sup> Σ' αυτά τα άλλα έργα του, διερευνά τη φύση και τις συνέπειες της αυτογνωσίας τουλάχιστον προς τρεις κατευθύνσεις. Ενώ η *Απολογία* περιγράφει την αυτογνωσία του Σωκράτη ως επίγνωση της άγνοιάς του και δίνει έμφαση στη σημασία που έχει αυτή για την ηθικότητα και την ευδαιμονία, ο *Χαρμίδης* αναπτύσσει την έννοια της σωφροσύνης με ηθικά ουδέτερους όρους, ως «γνώση του εαυτού της και των άλλων γνώσεων» («τῶν τε ἄλλῶν ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς») (166c), η οποία μας καθιστά ικανούς να ανιχνεύουμε τη γνώση ή την άγνοια στον εαυτό μας και στους άλλους (167a), διακριτή όμως από τη γνώση του αγαθού και του κακού που διασφαλίζει την ευδαιμονία. Ο *Αλκιβιάδης I* συνδυάζει κατά κάποιο τρόπο τη μέριμνα για την ευεξία της ψυχής που είναι έντονη στην *Απολογία* με την επίπονη προσπάθεια του Κριτία στον *Χαρμίδη* να περιγράψει την «επιστήμη επιστήμης» χωρίς αυτοαναφορά, ως αντικειμενικό και ανακλαστικό είδος γνώσης. Έτσι, σ' αυτό τον διάλογο, ο Σωκράτης ταυτίζει τον εαυτό με την ψυχή και όχι με το σώμα (128a-130c)· περιγράφει την ορθολογική ψυχή ως κάτι το αντικειμενικό και το θεϊκό· εισηγείται ότι η αυτογνωσία αποκτάται ανακλαστικά, όταν μια ψυχή κοιτάζει την αντανάκλασή της στην ψυχή ενός άλλου προσώπου (132d-133c)· και ισχυρίζεται ότι η «γνώση του εαυτού μας» είναι τελικά «γνώση της φρόνησης και του θεού» (133c).

Αν και πολύ συνοπτική, αυτή η περιγραφή αναδεικνύει ορισμένα στοιχεία που μοιράζονται οι διάφορες προσπάθειες του Πλάτωνος να προσδιορίσει την αυτογνωσία: ο κεντρικός ρόλος που παίζει η επίγνωση της άγνοιας· η προσπάθεια να αναλυθεί η γνώση του εαυτού μας με αντικειμενικούς και όχι με υποκειμενικούς όρους· μια ορισμένη σχέση ανάμεσα στην αυτογνωσία και την ορθολογικότητα, ανθρώπινη ή θεϊκή· η υπόδειξη ότι η γνώση του εαυτού μας έχει την ιδιότητα της ανακλαστικότητας· και η σύλληψη ότι, ενώ μπορούμε να μιλήσουμε για την ψυχή ενός συγκεκριμένου ανθρώπου, εν τούτοις η ατομικότητα εξαρτάται κατά κύριο λόγο από το ότι ο άνθρωπος αυτός έχει σώμα. Από την άλλη, οι διάλογοι που αναφέρθηκαν, αφήνουν πολλά ερωτήματα αναπάντητα. Τι

<sup>3</sup> Το επιχείρημά μου σ' αυτό το κείμενο οφείλει πολλά στη μονογραφία του C. L. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven and London 1986. Εκτεταμένη βιβλιογραφία για το θέμα της αυτογνωσίας στον Πλάτωνα παρατίθεται στο τέλος του τόμου. Βλέπε επίσης E. G. BALLARD: *Socratic Ignorance: An Essay on Platonic Self-Knowledge*, The Hague 1965.

<sup>4</sup> Βλέπε V. TSOUNA: «Socrate et la connaissance de soi: quelques interprétations», *Philosophie Antique* I (2001), 37-64.

είδους πράγμα είναι ακριβώς ο εαυτός ή η ψυχή; Από τι αποτελείται και πώς λειτουργεί; Μπορούμε να μιλήσουμε καν για ατομικές ψυχές; Πώς σχετίζεται η ψυχή με τον ορθό λόγο και με ποια έννοια μπορούμε να μιλήσουμε για το «πιο θεϊκό» ή το πιο ορθολογικό μέρος της; Γενικότερα, είναι το θεϊκό μέρος κάποιου ανθρώπου το ίδιο πράγμα με τη σκέψη του; Και τι είδους σκέψη θα ήταν αυτή, υπολογισμός μέσων και σκοπών ή κάτι άλλο; Επί πλέον, ο *Χαρμίδης* ρίχνει σκιές αμφιβολίας στην ίδια τη δυνατότητα να συλλάβουμε μια «γνώση του εαυτού της» (έπιστήμη έαυτης) και ο *Αλκιβιάδης Ι* μας δημιουργεί απορία με τον ισχυρισμό ότι η ψυχή κάποιου ανθρώπου πρέπει να καθρεφτιστεί στην ψυχή κάποιου άλλου ανθρώπου για να γνωρίσει τον εαυτό της. Τελικά, μήπως θα πρέπει να εγκαταλείψουμε την ιδέα ότι η αυτογνωσία είναι ανακλαστική; Και αν εγκαταλείψουμε την ιδέα της ενδοσκοπήσης (όπως προτείνει emphaticά ο Πλάτων), πώς αποκτούμε αυτογνωσία και σε τι συνίσταται αυτή;

Ο *Φαίδρος* δίνει απάντηση σ' αυτά τα ερωτήματα. Εστιάζοντας την προσοχή μου στο πρώτο μέρος του διαλόγου, θα δείξω το πώς οι τρεις λόγοι για τον έρωτα, και ιδιαίτερα ο «Μεγάλος Λόγος» του Σωκράτη, η παλινωδία, έχουν ως κίνητρο την προσπάθεια του Σωκράτη να κατανοήσει τον εαυτό του, και δίνουν μια πολύ ουσιαστική περιγραφή της αυτογνωσίας. Πρώτον, θα παρουσιάσω τον ισχυρισμό του Σωκράτη ότι δεν γνωρίζει τον εαυτό του, και θα προτείνω τρόπους σύμφωνα με τους οποίους ο λόγος του Λυσία και ο αντίλογος του Σωκράτη αντιπροσωπεύουν μια σταδιακή, αν και μερική βελτίωση όσον αφορά την κατανόηση του εαυτού μας. Δεύτερον, στρεφόμενη στην παλινωδία, θα δείξω το πώς η περιγραφή της φύσης της ψυχής και των εμπειριών της ή των «έργων» της εξηγούν τον αντικειμενικό χαρακτήρα της αυτογνωσίας και επίσης διατηρούν την ατομικότητα της κάθε ψυχής. Τρίτον, θα ισχυριστώ ότι η σωκρατική έννοια του έρωτα, ως ενός είδους θεϊκής μανίας, συνεπάγεται μια διευρυμένη έννοια της ανθρώπινης ορθολογικότητας. Τέταρτον, θα υποστηρίξω ότι ο Σωκράτης εξερευνά νέες κατευθύνσεις, όπου η ερωτική επιθυμία καθώς και η αυτογνωσία μπορούν να θεωρηθούν ανακλαστικές. Τέλος, θα αποτολμήσω ορισμένες υποδείξεις που αφορούν την πρακτική πλευρά της αυτογνωσίας, δηλαδή τη σωφροσύνη, και τη σχέση της με την ατομικότητα και την κατανόηση του ίδιου του σώματός μας.

## I

Ο Σωκράτης εισάγει για πρώτη φορά το θέμα της αυτογνωσίας όταν αρνείται να προσπαθήσει ο ίδιος, όπως κάνουν συνήθως οι σοφοί, να εξηγήσει ορθολογικά τους μύθους και τις μυθικές μορφές (229c-e). «Εμένα όμως δεν μου μένει καθόλου καιρός γι' αυτά. Και η αιτία φίλε μου γι' αυτό είναι η εξής: δεν μπορώ ακόμη, καθώς λέει το Δελφικό ρητό, να γνωρίσω τον εαυτό μου· μου φαίνεται λοιπόν πως είναι γελοίο, αφού δεν το ξέρω ακόμη αυτό, να ενδιαφερόμαι για άσχετα πράγματα. Γι' αυτό λοιπόν τ' αφήνω αυτά όπως είναι, και δέχομαι ό,τι όλος ο κόσμος πιστεύει γι' αυτά, και κάνω ό,τι μόλις τώρα έλεγα, δηλαδή εξετάζω όχι αυτά, αλλά τον εαυτό μου, για να μάθω εάν είμαι κάποιο θηρίο πιο πολύπλοκο και πιο επηρμένο κι από τον Τυφώνα ή κάποιο πιο ήμερο και πιο απλό ζώο, το οποίο από τη φύση του έχει μερίδιο σ' έναν θεϊκό και σεμνό κλήρο» (229e-230a). Ο Σωκράτης επιστρέφει ρητά σ' αυτό το θέμα στην *Απολογία*: λέει πως

δεν ασχολείται με την εξήγηση των φυσικών φαινομένων, αναφέρεται στο Δελφικό ρητό, και βεβαιώνει την εξέχουσα σημασία που έχει γι' αυτόν το να γνωρίσει τον εαυτό του. Αυτό το τελευταίο ζήτημα, όμως, τίθεται στον Φαίδρο με εντελώς νέο τρόπο: ο Σωκράτης δεν αναρωτιέται ποιος είναι, αλλά τι είδους πράγμα είναι. Διατυπωμένο μ' αυτό τον τρόπο, το ερώτημα δεν αφορά μόνο τον Σωκράτη αλλά τον κάθε άνθρωπο. Από την αρχή λοιπόν η αναζήτηση της αυτο-κατανόησης διατυπώνεται με γενικούς, θεωρητικούς όρους: ο Σωκράτης επιθυμεί να γνωρίσει την ανθρώπινη φύση και, φυσικά, την ίδια του τη φύση, στον βαθμό που είναι άνθρωπος. Επιτυγχάνει (και εκμαιεύει) αυτό το είδος γνώσης σταδιακά, πραγματευόμενος διεξοδικά το θέμα του έρωτα. Όπως αποδεικνύεται, η κατανόηση του έρωτα, του ανθρώπου και του εαυτού είναι πλευρές της ίδιας φιλοσοφικής αναζήτησης.

Μικρή πρόοδος επιτυγχάνεται όμως στον πρώτο λόγο για τον έρωτα.<sup>5</sup> Ο Φαίδρος τον θεωρεί ρητορικό κατόρθωμα του Λυσία, του υποτιθέμενου συγγραφέα του λόγου. Το «καύχημά του» είναι η παράδοση θέση που υποστηρίζει (227c), πως είναι δηλαδή καλύτερο το όμορφο αγόρι να δοθεί σε κάποιον που δεν κατέχεται από έρωτα (έναν μη-εραστή) παρά σ' έναν που κατέχεται από έρωτα (έναν εραστή), κυρίως επειδή ο πρώτος θα φροντίσει για το καλό του αγοριού, ενώ ο δεύτερος θα κοιτάξει να σβήσει τη δική του επιθυμία.<sup>6</sup> Εκείνος που δεν κατέχεται από έρωτα ισχυρίζεται, για παράδειγμα, ότι δεν σπρώχνεται στη σχέση από ανάγκη, από τη δύναμη των συναισθημάτων του, αλλά αυτοβούλως (231a)· δεν θα χάσει τα λογικά του ούτε θα αμελήσει τις υποθέσεις του κατηγορώντας το αγόρι γι' αυτό (231a-b)· δεν θα θεωρήσει το πάθος του για το αγόρι αρρώστια από την οποία πρέπει να θεραπευτεί για να ξανάρθει στα σωστά του (231d)· δεν θα είναι αδιάκριτος, εκθέτοντας έτσι τον νεότερο σύντροφό του σε κουτσομπολιά και συκοφαντίες (231e-232b)· δεν θα βάλει εμπόδια στην εκπαίδευση και τη βελτίωση του νέου ούτε στην ενσωμάτωσή του στην κοινωνία· δεν θα είναι αλλοπρόσαλλος, απρόβλεπτος ή μη-ανεκτικός (231d, 233c) ούτε θα είναι εχθρικός μετά το τέλος της ερωτικής σχέσης· τα αντίθετα όμως ισχύουν γι' αυτόν που κατέχεται από έρωτα, τον εραστή (231a-233c passim). Τρία χαρακτηριστικά του λόγου χρήζουν ιδιαίτερης προσοχής. Πρώτον, η γλώσσα του μη-εραστή δεν είναι η γλώσσα του έρωτα. Στην πραγματικότητα ο μη-εραστής υπαινίσσεται ότι έχει τιθαसेύσει τον έρωτα, αν κι επιθυμεί να σβήσει την επιθυμία του για το αγόρι χρησιμοποιώντας ως μέσο τον νηφάλιο και πρακτικό λόγο του. Δεύτερον, ο εραστής έχει μια ωφελιμιστική προσέγγιση στη σχέση. Απαριθμεί τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματά της και περιμένει πως το αγόρι θα κάνει τη λογική επιλογή. Η έννοια της ορθολογικότητας που υπόκειται αυτής της προσέγγισης έχει να κάνει με την εξεύρεση μέσων για την επίτευξη ενός σκοπού: αυτός που κατέχεται από έρωτα σκέπτεται μ' αυτό τον τρόπο και ενθαρρύνει το αγόρι να κάνει το ίδιο. Τρίτον, ο μη-εραστής γνωρίζει τον εαυτό του πολύ επιφανειακά. Γνωρίζει τι θέλει και πώς ίσως μπορεί να το αποκτήσει. Αλλά δεν δείχνει κανένα ίχνος αυτεπίγνωσης προερχόμενο από

<sup>5</sup> Πρβλ P. SHOREY: «On the *Erotikos* of Lysias in Plato's *Phaedrus*», *Classical Philology* 28 (1933), 131-132.

<sup>6</sup> Πρβλ. S. ROSEN: «The Non-Lover in Plato's *Phaedrus*», *Man and World* 2 (1969), 423-437.

βαθύτερο στοχασμό. Σε κάθε περίπτωση, δεν μας διδάσκει σχεδόν τίποτε για τη φύση του και για τη δική μας φύση.

Ο αντίλογος του Σωκράτη αποτελεί, από πολλές απόψεις, αισθητή βελτίωση. Προλογίζεται από έναν μικρό ενδιάμεσο διάλογο, όπου ο Σωκράτης επισημαίνει, με κάποια ειρωνεία, τις αδυναμίες του λόγου του Λυσία ως προς το ύφος και το περιεχόμενο (234d-235a) και προτείνει να πει κάτι διαφορετικό και καλύτερο πάνω στο ίδιο θέμα (235c). Όμως, παίρνει κάποιες αποστάσεις από αυτά που θα πει, λέγοντας πως έχει συνείδηση για την αμάθειά του (235c) και επιμένοντας ότι αυτά που έχει μέσα του να πει δεν τα βρήκε μόνος του με το νου του αλλά προέρχονται από κάποια άλλη πηγή (235c-d). Στον βαθμό που πρέπει να επιχειρηματολογήσει πως το αγόρι οφείλει να δοθεί στον μη-εραστή και όχι στον εραστή, δεν έχει άλλη επιλογή παρά να διατηρήσει την υπόθεση του Λυσία, ότι ο μη-εραστής είναι ορθολογικός και συνετός, ενώ ο εραστής δεν είναι τίποτε από τα δύο (235e-236b). Παρ' όλα αυτά, οι ομοιότητες τελειώνουν εκεί. Ο μη-εραστής του Σωκράτη είναι στην πραγματικότητα ένας εραστής που κρύβει τα συναισθήματά του για να μιλήσει στον νέο που αγαπά. Και αυτά που λέει δεν είναι μόνο μια προσπάθεια να τον σαγηνεύσει, αλλά κι ένα μάθημα για το πώς να σκέπτεται πειθαρχημένα και πώς να παίρνει αποφάσεις. Έτσι, εκπληρώνει ως ένα βαθμό την κοινωνική προσδοκία ότι, σε μια ομοερωτική σχέση μεταξύ ενός μεγαλύτερου και ενός νεότερου άνδρα, ο πρώτος πρέπει να ενεργεί ως δάσκαλος και καθοδηγητής του δευτέρου. Για να αποφασίσει αν ο έρωτας ωφελεί ή βλάπτει, ο μη-εραστής του Σωκράτη προτείνει να ορίσουν πρώτα, ο ίδιος και ο νέος, τι είναι ο έρωτας: μια άλογη και τυραννική επιθυμία, η οποία επιζητεί την απόλαυση στην ομορφιά (σ' αυτή την περίπτωση σ' έναν όμορφο νέο) (πρβλ. 237c-238c). Κατόπιν ο ομιλητής υποστηρίζει ότι, επειδή ο εραστής παρασύρεται από τον έρωτα, θα προσπαθήσει να μετατρέψει το αγόρι σε παθητικό, αδύναμο και κατώτερο πλάσμα, δηλαδή ακριβώς στο είδος του ενεργούμενου που θα δώσει τη μέγιστη ηδονή στον άρρωστο από έρωτα μεγαλύτερο άνδρα. Αυτό που ακολουθεί είναι ένας κατάλογος των συνεπειών της συγκεκριμένης στάσης για τον νέο: θα εμποδιστεί στην εκπαίδευση και στην πνευματική του ανάπτυξη, θα υποστεί υλική ζημιά και κοινωνική απομόνωση, θα νιώσει να αηδιάζει και να ασφυκτιά από το πάθος του εραστή, θα πληγωθεί και θα προδοθεί όταν περάσει ο έρωτας του μεγαλύτερου άνδρα (239a-241c). Συνολικά, ο εραστής θα είναι «πολύ πιο βλαβερός για την καλλιέργεια της ψυχής, από την οποία πράγματι δεν υπάρχει ούτε ποτέ θα υπάρξει τίποτε πιο πολύτιμο ούτε σ' ανθρώπους ούτε σε θεούς» (241c). Τα αντίθετα ισχύουν για τον μη-εραστή (241e).

Ας δούμε τώρα πού στεκόμαστε απέναντι στην περίπλοκη διαλεκτική του Φαίδρου. Πρώτον, όπως ο Λυσίας έτσι κι ο Σωκράτης δεν χρησιμοποιεί τη ρητορική του έρωτα, αλλά υιοθετεί μια νηφάλια και απρόσωπη μορφή αγόρευσης. Εν τούτοις, ο ομιλητής εκφράζει μια βαθύτερη έγνοια και ευθύνη απέναντι στον νεαρό άνδρα από ό,τι ο μη-εραστής του Λυσία. Ο λόγος είναι, νομίζω, ο κρυφός του έρωτας για τον νεαρό. Αλλά αν είναι έτσι, ο ομιλητής υπονομεύει ως ένα βαθμό τη θέση που υπερασπίζεται, δηλαδή ότι ο έρωτας του εραστή βλάπτει το αντικείμενό του. Δεύτερον, ο Σωκράτης βασίζεται στην υπόθεση του Λυσία ότι ο έρωτας συνδέεται με τη μανία, ενώ η απουσία έρωτα συνδέεται με τη σωφροσύνη και τον νου. Αλλά, και πάλι δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι, στην πραγματικότητα, ο μη-εραστής του Σωκράτη κατέχεται από έρωτα για τον νεαρό και,

παρ' όλα αυτά, είναι ικανός να απευθύνεται σ' αυτόν με νηφάλιο και ορθολογικό τρόπο. Έτσι λοιπόν, κλίνω στο ότι, και από αυτή την άποψη, ο λόγος του Σωκράτη προετοιμάζει το έδαφος για να αναθεωρηθεί η έννοια του έρωτα ως τυφλής επιθυμίας αντίθετης προς τη λογική. Τρίτον, και σ' αυτόν τον λόγο, η έννοια της ορθολογικότητας που αναδύεται είναι ζήτημα ορθολογικού υπολογισμού των υπέρ και των κατά. Όμως, ο ομιλητής καλεί τον νεαρό να μετρήσει τα μειονεκτήματα και τα πλεονεκτήματα της κατάστασης από την ευρύτερη προοπτική που έχει κατακτηθεί με τον ορισμό του τι είναι ο έρωτας και ποια αποτελέσματα έχει. Αυτό είναι ένα βήμα πέρα από τον υπολογισμό μέσων και σκοπών, προς μια γενική, θεωρητική κατανόηση του έρωτα και του αντικειμένου του. Τέταρτον, μια τέτοια κατανόηση του έρωτα συνεπάγεται μια πιο ουσιαστική έννοια αυτογνωσίας. Στην περίπτωση του έρωτα τουλάχιστον, πρέπει να γνωρίζουμε κάτι παραπάνω από το τι θέλουμε και ποια είναι τα καλύτερα μέσα να το αποκτήσουμε· πρέπει να γνωρίζουμε κάτι ουσιαστικό για τη φύση του έρωτα, κάτι αντικειμενικά αληθές για τον εαυτό μας αλλά και για όλους τους ανθρώπους.

## II

Μόλις ολοκλήρωσε τον λόγο του, ο Σωκράτης αναστατώνεται από το άβολο συναίσθημα ότι κατά κάποιον τρόπο έχει αμαρτήσει απέναντι στους θεούς (242c-d). Το αμάρτημά του είναι, ακριβώς, ότι μίλησε για τον έρωτα, που είναι θεός, σαν να ήταν κάτι κακό (242b). Για να εξιλεωθεί, προσφέρει μια παλινωδία στον έρωτα (πρβλ. 243b), ένα υπέροχο κείμενο λογοτεχνίας και φιλοσοφίας, αποτελούμενο τόσο από επιχειρήματα όσο και από μύθους. Η παλινωδία υποστηρίζει πως δεν αληθεύει ο ισχυρισμός ότι θα πρέπει κάποιος να δίνεται σ' αυτόν που δεν κατέχεται από έρωτα αντί σ' αυτόν που κατέχεται. Ο έρωτας είναι ένα είδος μανίας, αλλά η μανία δεν είναι πάντα κάτι κακό· υπάρχουν μορφές μανίας που είναι δώρα από τους θεούς και μας δίνουν ορισμένα από τα καλύτερα πράγματα που έχουμε (243a)· ο έρωτας είναι ένα από αυτά (245b). Το να κατανοήσουμε τη φύση του έρωτα σημαίνει να κατανοήσουμε αυτό που αληθινά επιθυμούμε· και για να το κατανοήσουμε, πρέπει πρώτα να γνωρίζουμε τη φύση και τη δομή της ψυχής. Μόνο σ' αυτή την περίπτωση μπορούμε να πετύχουμε την πλήρη αυτογνωσία.

Πολύ σύντομα και επιλεκτικά, η περιγραφή της ψυχής από τον Σωκράτη είναι η εξής: δίνει πρώτα μια απόδειξη (245c-246a) ότι η ψυχή είναι αυτοκινούμενη κι έτσι είναι αθάνατη: αφού η ψυχή είναι αυτοκινούμενη και αεικίνητη, είναι η πηγή της κίνησης όλων των άλλων πραγμάτων· αλλά μια τέτοια πηγή δεν μπορεί να έχει αρχή και έτσι, κατ' ανάγκη, δεν μπορεί να έχει και τέλος.<sup>7</sup> Το επιχείρημα αρχίζει να απαντά στο ερώτημα του Σωκράτη, δηλαδή τι είδους πράγμα είναι ο ίδιος. Υποθέτοντας ότι ο Σωκράτης έχει ψυχή και, ακόμα παραπέρα, ότι ουσιαστικά είναι η ψυχή του, ο Σωκράτης αποτελεί

<sup>7</sup> Σχετικά με την έννοια των αυτοκινούμενων βλ. την κλασική μελέτη του D. J. Furley, «Self-Movers», στο *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. O. RORTY, Berkeley 1980, 55-67. Βλ. επίσης R. DEMOS: «Plato's Doctrine of the Psyche as Self-Moving Motion», *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968), 133-145.

ένα είδος αυτοκινούμενου πράγματος που, ως τέτοιο, δεν υπόκειται σε γένεση και φθορά. Ως προς τη δομή της ψυχής, ο Σωκράτης τη συγκρίνει μ' ένα άρμα ζεμένο σε δύο φτερωτά άλογα που οδηγεί ένας ηνίοχος· ενώ όμως οι ομάδες που συγκροτούν τα άλογα και οι ηνίοχοι των θεών είναι όλες καλές, οι άνθρωποι πρέπει να τα βγάλουν πέρα μ' ένα πεισματάρικο και ανυπάκουο άλογο, κοντά στο υπάκουο και καλοαναθρεμμένο. Μας έρχεται στο νου η επίκληση του Τυφώνα από τον Σωκράτη: σαν τον Τυφώνα, η ψυχή είναι ένα πολύμορφο πράγμα με άγρια και πιο ήμερα στοιχεία· όσο για το μερίδιο θεϊκής φύσης που της αναλογεί, μένει να το δούμε στην αλληγορία. Η πολυπλοκότητα του ανθρώπου συνίσταται, εξάλλου, στο ότι είναι ένας συνδυασμός ψυχής και σώματος. Όσο η ψυχή έχει τα φτερά της άθικτα, πετάει ψηλά στον ουρανό, όταν όμως τα χάσει, παίρνει σώμα γήινο και ζει σαν πλάσμα θνητό (246c-d). Επειδή τα φτερά είναι στοιχείο κρίσιμης σημασίας για την κατανόηση του έρωτα, ο μύθος περιγράφει με κάποια λεπτομέρεια τις εμπειρίες της ψυχής, ιδιαίτερα εκείνες που θρέφουν τα φτερά της κι εκείνες που τα κόβουν.

Λίγα λόγια για την κατεύθυνση της αφήγησης: κινείται από τη σφαίρα των ουρανών στη σφαίρα της γης, από τα «έργα» των ασώματων ψυχών στα έργα των ανθρώπων, από την επιθυμία της ασώματης ψυχής να δει την αλήθεια και την ομορφιά και άλλα τέτοια υπερουράνια όντα (πρβλ. 247c) στην επιθυμία του ανθρώπου που κατέχεται από έρωτα για την ομορφιά ενός άλλου νεαρότερου ανθρώπου. Η υποκείμενη ιδέα είναι ότι, για να κατανοήσουμε τι ακριβώς επιθυμούμε όταν κατεχόμαστε από έρωτα, πρέπει να στρέψουμε τη σκέψη μας μακριά από τον κόσμο της εμπειρίας προς κάποιον άλλον κόσμο, όπου η ψυχή νιώθει σαν στο σπίτι της. Οι διαδρομές και οι εμπειρίες της ψυχής σ' αυτή τη σφαίρα, είναι το κύριο θέμα του μύθου.<sup>8</sup>

Στην ασώματη κατάστασή τους, οι ψυχές περιδιαβαίνουν τους ουραμούς, η καθεμία ακολουθώντας από κοντά τον θεό της επιλογής της. Για να τραφούν πρέπει να ανέβουν τον ανήφορο που φέρνει ως την άκρη της αψίδας του ουρανού (247b) απ' όπου μπορούν να δουν, στον «υπερουράνιο τόπο» (247c), ένα πραγματικό ον, «μια ουσία που αληθινά υπάρχει, η οποία είναι ορατή μονάχα από τον κυβερνήτη της ψυχής, τον νου, και την οποία έχει ως αντικείμενο κάθε αληθινή γνώση» (ό.π.). Τόσο η διάνοια των θεών όσο και η διάνοια της μη-θεϊκής ψυχής, που στις περισσότερες ερμηνείες είναι ο ηνίοχος της αλληγορίας, τρέφονται από τις υπερουράνιες πραγματικότητες (247c-e). Ενώ όμως οι θεοί μπορούν να το κάνουν αυτό ανεμπόδιστα, οι άλλες ψυχές μοχθούν σε διαφορετικό βαθμό ώστε να μπορέσουν να δουν τη Δικαιοσύνη, τη Σωφροσύνη, τη Γνώση και άλλα τέτοια Όντα, λόγω των αλόγων (πρβλ. 248a), και ιδιαίτερα λόγω της αντίστασης του ατίθασου αλόγου. Ορισμένοι ηνίοχοι καταφέρνουν να τιθαसेύσουν τα άλογα και να δουν αυτά τα Όντα, άλλοι όχι – και σ' αυτές τις περιπτώσεις οι ψυχές χάνουν τα φτερά τους ή τα κόβουν. Τότε τρέφονται με γνώμες και όχι με γνώσεις (248b). Τελικά, τέτοιες

<sup>8</sup> Βλ. τη σύντομη παρουσίαση και ερμηνεία του μύθου, στην εισαγωγή της μετάφρασης του Φαίδρου, στο A. NEHAMAS and P. WOODRUFF: *Plato. Phaedrus*, Indianapolis 1995. Υπάρχει πολύ μεγάλη βιβλιογραφία για τις διάφορες πλευρές του μύθου, στην οποία δεν μπορώ να παραπέμψω εδώ.



ψυχές πέφτουν στη γη, κατοικούν σε σώματα, και η ζωή που κάνουν καθορίζεται από τον βαθμό στον οποίον είδαν το αληθινό Ον (πρβλ. 248a-c). Υπάρχουν εννέα κατηγορίες βίων, από τις οποίες η πρώτη περιλαμβάνει τη ζωή των φιλοσόφων και των εραστών και προορίζεται για ψυχές που έχουν δει πολλές από τις υπερουράνιες πραγματικότητες (248d-e). Ο κύκλος της μετενσάρκωσης που ξεκινάει διαρκεί 10.000 χρόνια, γιατί τόσο καιρό χρειάζεται η ψυχή για να βγάλει και πάλι φτερά και να επιστρέψει στην ασώματη κατάστασή της (248e). Με εξαίρεση τις ψυχές της πρώτης κατηγορίας, που επιστρέφουν στους ουραμούς μετά από 3.000 χρόνια, όλες οι άλλες ψυχές, κάθε 1.000 χρόνια, εν μέρει διαλέγουν και εν μέρει κληρώνονται (πρβλ. 249b) να ζήσουν μια άλλη ζωή, ανάλογα με το αν έζησαν την προηγούμενη ζωή τους με καλό ή με κακό τρόπο. Ανθρώπινες ζωές, όμως, μπορούν να ζήσουν μόνον οι ψυχές που κάτι είδαν από το αληθινό Ον, γιατί μόνον αυτές μπορούν να σκέπτονται και να μιλούν με γενικούς και αφαιρετικούς όρους, με την ανάμνηση των Όντων που είδαν καθώς ακολουθούσαν τους ηνίοχους των θεών στον ουρανό (249b-c).<sup>9</sup> Έτσι, μόνον οι φιλόσοφοι που μπορούν να θυμηθούν αυτές τις πραγματικότητες, καθώς και οι εραστές που βλέπουν τη γήινη ομορφιά και θυμούνται την αληθινή Ομορφιά, μπορούν να νιώσουν τα φτερά τους να βγαίνουν και πάλι, και ν' αποστρέψουν το βλέμμα τους από «εδώ κάτω» για να κοιτάξουν τις πραγματικότητες στον ουρανό (249c-250b). Βέβαια, φιλόσοφος και εραστής μπορεί να είναι το ίδιο πρόσωπο. Σε κάθε περίπτωση, ο έρωτας του εραστή είναι ένα είδος μανίας, με την έννοια ότι η ανάμνηση της Ομορφιάς αποσπά τον νου του από τις γήινες ασχολίες (δηλ. «χάνει τα λογικά» του) και τον επικεντρώνει στην Ομορφιά (249e).<sup>10</sup>

Η ανάμνηση δεν είναι εύκολη διαδικασία και δεν μπορούν όλες οι ψυχές να την επιτελέσουν (250a). Είναι όμως πιο εύκολο να κοιτάξουν την Ομορφιά παρά τα άλλα Όντα, τόσο γιατί η Ομορφιά λαμποκοπάει (250d), όσο και γιατί αντιλαμβανόμαστε τις γήινες εικόνες της με την όραση, την πιο καθαρή μας αίσθηση (250d-e). Αυτό γίνεται πιο φανερό στον τρόπο με τον οποίο ενεργοποιείται η ανάμνηση της Ομορφιάς από την συνηθισμένη εμπειρία κάποιου που κυριεύεται από έρωτα για έναν όμορφο νέο. Σε μια θαυμάσια μεταφορά για τη διέγερση της ερωτικής επιθυμίας, που ο Σωκράτης αναπτύσσει μιλώντας για το πώς μεγαλώνουν σταδιακά τα φτερά, περιγράφεται το μίγμα ηδονής και πόνου που προσιδιάζει στην κατάσταση του έρωτα, καθώς και η μανία που κυριεύει την ψυχή του εραστή – ένας ακατανίκητος πόθος για το όμορφο παιδί, που σε τελική ανάλυση είναι μια βαθιά λαχτάρα για Ομορφιά (251a-252b). Δύο πρόσθετα

<sup>9</sup> Υπάρχουν πολλές διαμάχες όσον αφορά την ακριβή φύση της ανάμνησης. Σημαντικά θέματα συζητούνται από τον T. IRWIN: «Recollection and Plato's Moral Theory», *Review of Metaphysics* 27 (1974), 752-772, καθώς και από τον D. SCOTT: *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*, Cambridge 1995.

<sup>10</sup> Πρβλ., για παράδειγμα, G. R. F. FERRARI: «Platonic Love», στο ed. R. KRAUT: *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992, 248-276· T. GOULD: *Platonic Love*, London 1963· L. A. KOSMAN: «Platonic Love», στο *Facets of Plato's Philosophy*, ed. W. WERKMEISTER, *Phronesis*. Suppl. vol. 2, Assen 1976, 53-69· G. SANTAS: «Passionate Platonic Love in the *Phaedrus*», *Ancient Philosophy* 2 (1982), 105-114.

χαρακτηριστικά της μεταφοράς αξίζει να σχολιαστούν: μόλις κυριευτεί από έρωτα, ο εραστής αδιαφορεί παντελώς για καθετί το εξωτερικό· η οικογένεια, οι φίλοι, η φήμη, η περιουσία, η άνεση, ακόμα και οι καλοί τρόποι δεν έχουν καμιά αξία (252a). Επίσης, ο εραστής αντιμετωπίζει το παιδί σαν θεό: με φόβο και σεβασμό (251a) και με την ελπίδα η παρουσία του παιδιού να τον γιατρέψει απ' τον πόνο (252b).

Θα αναβάλουμε μέχρι τις επόμενες ενότητες την παραπέρα συζήτηση γι' αυτές και άλλες πλευρές του μύθου. Εδώ θα προσπαθήσουμε να αξιολογήσουμε ποια πρόοδος έχει επιτευχθεί στα θέματα που μας απασχολούν. Στο επίπεδο του ύφους, η ρητορική της παλινωδίας είναι εντυπωσιακά διαφορετική από εκείνη των άλλων δύο λόγων. Η γλώσσα ταιριάζει στον σκοπό του Σωκράτη, να εξαγνιστεί από το αμάρτημα που άστοχα διέπραξε (242d, 243a) και να εκφράσει τη θείκη φύση και την αγαθότητα του έρωτα. Χωρίς να μπορούμε σε λεπτομέρειες, θα πρέπει να θυμηθούμε ότι ο Σωκράτης χρησιμοποιεί κάθε ρητορικό τέχνασμα που έχει στη διάθεσή του, όπως για παράδειγμα την εικόνα της ψυχής, την αλληγορία των περιπλανήσεών της, και τη λαμπρή μεταφορά των φτερών της ψυχής που φουσκώνουν από ερωτική επιθυμία. Υπάρχει τόση ποίηση σ' ολόκληρο τον λόγο, ώστε θα ήταν δύσκολο να μην πεισθεί ο υποθετικός αγαπημένος του Σωκράτη (243e) ότι πρέπει να δοθεί σε κάποιον που κατέχεται από έρωτα, και ιδιαίτερα σ' έναν φιλοσοφικό εραστή (πρβλ. 256e).

Όσον αφορά το περιεχόμενο, η παλινωδία αφήνει πολύ πίσω της τον προηγούμενο λόγο του Σωκράτη. Η κύρια θέση της, ότι θα πρέπει κάποιος να δοθεί στον εραστή κι όχι στον μη-εραστή, υποστηρίζεται στο πλαίσιο μιας περίτεχνης μεταφυσικής της ψυχής. Απευθύνεται τόσο στο τι είδους πράγμα είναι ο άνθρωπος γενικά, όσο και, ειδικότερα, στο τι είναι ένας συγκεκριμένος άνθρωπος· μ' αυτό τον τρόπο δίνει ουσιαστική απάντηση στο ερώτημα του Σωκράτη περί αυτογνωσίας· συμπεριλαμβάνει στην αυτογνωσία μια μεταφυσική και ψυχολογική εξήγηση του φαινομένου του έρωτα· και προτείνει μια νέα έννοια της ορθολογικότητας. Για να ανακεφαλαιώσουμε, η παλινωδία φαίνεται να συνδέει στενά τον άνθρωπο με την ψυχή του, και ορίζει την ψυχή ως κάτι αυτοκινούμενο και αθάνατο. Στη συνέχεια, ο μύθος απεικονίζει την ψυχή ως κάτι σύνθετο, αποτελούμενο από τη λογική (τον ηνίοχο στην αλληγορία, ο οποίος, μιλώντας αυστηρά, φαίνεται να είναι ταυτόσημος ή στενά συνδεδεμένος με την έννοια του εαυτού) και από άλλα δύο στοιχεία (τα δύο άλογα): το ένα απ' αυτά αντιστέκεται στη λογική και μπορεί να ταυτιστεί με την επιθυμία ή όρεξη (το ατίθασο άλογο), ενώ το άλλο πειθαρχεί στις επιταγές της λογικής και είναι ίσως αυτό που η Πολιτεία ορίζει ως «το θυμοειδές» (το υπάκουο άλογο). Η αφήγηση που αναφέρεται στις περιπλανήσεις της ψυχής δείχνει τι πραγματικά επιθυμεί η ορθολογική ψυχή: Δικαιοσύνη, Σωφροσύνη, Ομορφιά και άλλα τέτοια υπερουράνια Όντα, που ίσως είναι ταυτόσημα με τις Ιδέες. Οι ασώματες ψυχές κινούνται προς αυτά, καθώς περιδιαβαίνουν τον ουρανό. Οι ψυχές που ενσαρκώνονται σε ανθρώπινα σώματα μπορούν να ενεργοποιηθούν μέσω της αισθητηριακής αντίληψης για να θυμηθούν αυτά τα Όντα. Πάντως, αυτά τα όντα τα επιθυμεί η λογική, ο ηνίοχος, δεν τα επιθυμούν τα άλογα, και ιδιαίτερα το άγριο άλογο. Επίσης, αυτά τα όντα τα γνωρίζει η λογική, τα γνωρίζουν άνθρωποι μέσω της ανάμνησης. Ανυψώνοντας σε διαφορετικό επίπεδο αυτό που απασχολεί την Απολογία, ότι πρέπει να φροντίζουμε την ψυχή μας, η παλινωδία περιγράφει το πώς θρέφεται η ψυχή από το πραγματικό Όν και βγάζει φτερά.

Επί πλέον, η παλινωδία διατηρεί ένα χαρακτηριστικό της αυτογνωσίας που κατέχει κεντρική θέση τόσο στον *Χαρμίδη* όσο και στον *Αλκιβιάδη Ι*: η γνώση του εαυτού είναι γνώση που εκφράζεται με αντικειμενικούς όρους και συλλαμβάνει στοιχεία της πραγματικότητας. Το να γνωρίζει κανείς τον εαυτό του σημαίνει να γνωρίζει τι είναι ουσιαστικά η ψυχή και πώς είναι δομημένη· σημαίνει επίσης να γνωρίζει τη Δικαιοσύνη και άλλες τέτοιες οντότητες· αυτές είναι πραγματικές αλλά και μπορούμε να τις θυμηθούμε, υπάρχουν έξω από μας αλλά και μέσα μας. Ο έρωτας είναι ακριβώς η λαχτάρα της ψυχής για ένα πράγμα τέτοιου είδους. Ενέχει αυτογνωσία, στον βαθμό που τώρα γνωρίζουμε την αληθινή φύση αυτής της εμπειρίας, και κυρίως, στον βαθμό που η επιθυμία για ένα όμορφο πρόσωπο μας οδηγεί να θυμηθούμε κάτι που η ψυχή μας πραγματικά επιθυμεί και γνωρίζει, την Ομορφιά. Η παλινωδία θίγει επίσης ένα άλλο ζήτημα που ελλοχεύει στον *Χαρμίδη* και στον *Αλκιβιάδη Ι*. Και οι δύο αυτοί διάλογοι προσπαθούν με διαφορετικούς τρόπους να αναλύσουν την αυτογνωσία με απρόσωπους όρους, αλλά και οι δύο αποτυγχάνουν να εξηγήσουν την ατομικότητα. Αν και η παλινωδία δεν καταπιάνεται ρητά μ' αυτό το πρόβλημα, περιέχει υλικό για να κάνουμε τη διάκριση ανάμεσα στην ψυχή γενικά και στην ατομική ψυχή, ανάμεσα στο να γνωρίζει κάποιος τον εαυτό του γενικά και στο να γνωρίζω εγώ τον εαυτό μου. Έχοντας κατά νου πως οι ασώματες ψυχές ίσως δεν είναι πρόσωπα, θα πρέπει εν τούτοις να σημειώσουμε ότι είναι εξ αρχής εξατομικευμένες.<sup>11</sup> Ακόμα και πριν από τη θέαση των αληθινών Όντων, κάθε ψυχή επιλέγει ν' ακολουθήσει έναν συγκεκριμένο θεό και, όσο είναι δυνατόν, να μοιάσει μ' αυτόν τον θεό (πρβλ. 248a). Αλλά για να πάρει αυτή την απόφαση, η ψυχή πρέπει ήδη να είναι ο εαυτός της και να κατέχει κάποιου είδους αυτεπίγνωση. Επί πλέον, στην ασώματη κατάστασή της, η κάθε ψυχή ακολουθεί τη δική της διαδρομή και αποκτά τις δικές της εμπειρίες, βλέπει, χαρακτηριστικά, περισσότερες ή λιγότερες από τις υπερουράνιες πραγματικότητες. Αυτό προϋποθέτει επίσης ότι κάθε ψυχή έχει τη δική της ταυτότητα – είναι μια συγκεκριμένη ψυχή που βλέπει τις Ιδέες. Μετά την πτώση τους στη γη, οι ψυχές εξατομικεύονται και λόγω διαφόρων άλλων παραγόντων, όπως για παράδειγμα: το σώμα στο οποίο μπαίνει η καθεμία από αυτές, ο μοναδικός συνδυασμός μιας συγκεκριμένης ψυχής μ' ένα συγκεκριμένο σώμα που αποτελεί τον συγκεκριμένο άνθρωπο, το είδος των βίων που ζει μια ψυχή στις διαδοχικές μετενσαρκώσεις της, αλλά και το είδος της ζωής που ζει ένα πρόσωπο όταν έχει μια ορισμένη ψυχή, το κατά πόσον μπορεί κάποιος να θυμηθεί τις Ιδέες ή, εναλλακτικά, κατά πόσον τις ξεχνάει. Φαίνεται λογικό να υποθέσουμε ότι μια τέλεια επιστήμη του εαυτού θα έπρεπε να εμπεριέχει και αυτά τα στοιχεία ατομικότητας επί πλέον της θεωρητικής ανάλυσης της ανθρώπινης φύσης. Τέλος, η παλινωδία τροποποιεί σημαντικά, ή και απορρίπτει, την έννοια της ορθολογικότητας, την οποία προϋποθέτουν οι δύο προηγούμενοι λόγοι. Η επόμενη ενότητα εξετάζει αυτό ακριβώς το θέμα.

<sup>11</sup> Πρβλ. C. L. GRISWOLD: *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven and London 1986, 100-101.

## III

Όπως σημειώθηκε παραπάνω, ο μη-εραστής του Λυσία, επιχειρεί να σαγηνεύσει το αγόρι που επιθυμεί πείθοντάς το ότι θα πρέπει να δοθεί στον μη-εραστή και όχι στον εραστή, γιατί από τον πρώτο θα ωφεληθεί ενώ από το δεύτερο θα ζημιωθεί. Αλλά και ο μη-εραστής του Σωκράτη χρησιμοποιεί παρόμοια επιχειρηματολογία, αν και σε υψηλότερο επίπεδο. Και οι δύο συνδέουν τον έρωτα με τη μαγία και τον μη-έρωτα με τη λογική· και οι δύο περιμένουν από το αγόρι να ζυγίσει τα υπέρ και τα κατά, και να κάνει αυτό που οι ίδιοι θεωρούν ορθολογική επιλογή. Σύμφωνα μ' αυτή την έννοια της ορθολογικότητας, το να χάνουμε τα λογικά μας είναι πάντα κάτι κακό. Αφού ο έρωτας συνεπάγεται ακριβώς αυτό, άρα και ο έρωτας είναι κάτι κακό. Αντίθετα, το να παραμένουμε ανέγγιχτοι από τη μαγία του έρωτα είναι καλό, στο μέτρο που μας επιτρέπει να υπολογίζουμε νηφάλια τι είναι προς το συμφέρον μας και να βρίσκουμε τα μέσα να το επιδιώκουμε. Αν το δούμε απ' αυτή τη σκοπιά, αυτό που πολλοί άνθρωποι θεωρούν ορθολογικό είναι περιοριστικό και συνάμα πεζό. Στον βαθμό που ο ορθός λόγος περιορίζεται σε ωφελμιστικούς υπολογισμούς οι οποίοι κατευθύνονται στην επίτευξη πρακτικών στόχων, η λογική υποβαθμίζεται σε απλό υπηρέτη της επιθυμίας.<sup>12</sup>

Ο Σωκράτης, όμως, φαίνεται έτοιμος να αναθεωρήσει αυτές τις υποθέσεις. Στην αρχή του διαλόγου κάνει νύξεις για εξω-ορθολογικά στοιχεία: αποκαλεί τον εαυτό του και τον Φαίδρο συντρόφους σε χορό κορυβαντιώντων,<sup>13</sup> που εκστασιάζονται με τους λόγους (228b)· περιγράφει με σπάνιο λυρισμό το σημείο όπου κάθονται να ξεκουραστούν ως τόπο ιερό, αφιερωμένο στον Αχελώο και στις Νύμφες (230b-c).<sup>14</sup> και ο Φαίδρος αναφέρεται στον Σωκράτη, τον κατεξοχήν άνθρωπο της λογικής, ως εκτός τόπου σ' αυτό το περιβάλλον (ατοπότατος: 230c), υπαινισσόμενος ίσως ότι ο Σωκράτης κοντεύει να υπερβεί τα όρια των συνηθισμένων συμβάσεων της πόλεως,<sup>15</sup> τα οποία περιλαμβάνουν κοινές πεποιθήσεις για το τι θεωρείται ορθολογικό. Επί πλέον, στον μικρό ενδιάμεσο λόγο, μεταξύ του πρώτου λόγου του και της παλινωδίας, ο Σωκράτης λέει ότι, αν μιλήσει περισσότερο, οι Νύμφες θα τον κατακυριεύσουν (241e)· αναφέρεται στο «δαιμόνιον» το οποίο τον εμποδίζει να περάσει το ποτάμι, και να φύγει πριν εξαγνιστεί από το αμάρτημά του (242c)· μας λέει ότι ο ίδιος είναι μάντης (242c) και ότι η ψυχή είναι προφητική (ό.π.)· και φαίνεται να διεκδικεί για τον εαυτό του κάποιο είδος ηθικής αντίληψης που δεν έχει τίποτε να κάνει με την κοινή λογική (πρβλ. 242d).

Στη συνέχεια, στην αρχή της παλινωδίας, ο Σωκράτης αμφισβητεί τόσο τη θέση του μη-εραστή όσο και τα επιχειρήματα τα οποία την υποστηρίζουν. Η θέση θα ήταν

<sup>12</sup> Πρβλ. C. L. GRISWOLD: *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, 46-51 και αλλού.

<sup>13</sup> Ιδιαίτερα διαφωτιστική σχετικά μ' αυτή την έννοια είναι η μελέτη του I. M. LINFORTH: «The Corybantic Rites in Plato», *University of California Publications in Classical Philology* 13 (1946), 121-162.

<sup>14</sup> Πρβλ. A. MOTTE: «Le pré sacré de Pan et des nymphes dans le *Phèdre* de Platon», *L'antiquité classique* 32 (1963), 460-475.

<sup>15</sup> Πρβλ. C. L. GRISWOLD: *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, 34-36.

εύλογη «αν ήταν απλό να πει κανείς πως η μανία είναι κάτι κακό· μα εδώ τα μεγαλύτερα καλά μας έρχονται από τη μανία, που μας χαρίζεται σαν ένα θείο δώρο» (244a). Υπερασπίζεται τον ισχυρισμό του, αντιπαραθέτοντας μορφές θείκης μανίας στη συνηθισμένη φρονιμάδα και επισημαίνοντας τα επιτεύγματα της πρώτης έναντι της δεύτερης. Χρησιμοποιώντας με έναν ιδιότυπο τρόπο την ελληνική ετυμολογία, υποστηρίζει ότι η προφητεία (μαντική) είναι τελειότερη και σεβαστότερη από την οιωνοσκοπία (οιωνιστική), κάτι που δείχνει ότι η θεόσταλη μανία είναι τελειότερη και σεβαστότερη από την ανθρώπινη σωφροσύνη (244d). Το ίδιο ισχύει και για τη μανία η οποία σχετίζεται με τελετουργίες που εξαγνίζουν και γιατρεύουν (244d-e),<sup>16</sup> καθώς και με την ποιητική μανία που έρχεται από τις Μούσες: «Όποιος όμως φτάνει προ των θυρών της ποίησης χωρίς τη μανία των Μουσών, όντας της γνώμης πως τάχα με την τεχνosύνη του θα γίνει καλός ποιητής, μένει κι αυτός ο ίδιος ασήμαντος, και η ποίησή του, αυτού που είναι φρόνιμος, αφανίζεται από την ποίηση εκείνων που τους κυριεύει η μανία» (245a). Όσο για τη μανία του έρωτα, η παλινωδία προτίθεται να αποδείξει «πως η μανία αυτή προσφέρεται από τους θεούς ώστε (να αποκτήσουμε) την ύψιστη ευδαιμονία· και την απόδειξη γι' αυτό που λέμε δεν θα την πιστέψουν αυτοί που είναι απλώς έξυπνοι, θα την πιστέψουν όμως οι σοφοί» (245b-c). Η τελευταία φράση του κειμένου συνδέει σαφώς, νομίζω, τη θείκη μανία του έρωτα με την ορθολογικότητα των σοφών. Η συνέχεια της παλινωδίας έχει στόχο ακριβώς να αποδείξει ότι η θείκη ερωτική μανία είναι αναγκαία για να γίνει κάποιος αληθινά ορθολογικός, ή ακόμη και ότι αποτελεί συστατικό στοιχείο της πλήρους ορθολογικότητας.

Σύμφωνα με πολλές ερμηνείες, ο συλλογισμός του Σωκράτη που ενσωματώνεται στον μύθο είναι ο εξής: οι ψυχές που έχουν πέσει στη γη και κατοικούν σε ανθρώπινα σώματα έχουν ξεχάσει τις πραγματικότητες που είδαν όταν ήταν στην ασώματη κατάστασή τους, και έτσι στερούνται την τροφή που θα τους επιτρέψει τελικά να επιστρέψουν στους ουρανούς. Μπορούν να βρουν αυτή την τροφή με τη διαδικασία της ανάμνησης. Ο έρωτας για έναν όμορφο νέο είναι το καλύτερο μέσο ανάμνησης που διαθέτουμε· γιατί η Ομορφιά λαμποκοπάει πιο πολύ από τις άλλες Ιδέες, κι έτσι μπορούμε να τη θυμηθούμε πιο εύκολα· και η ανάμνηση της Ομορφιάς μάς φέρνει επίσης στη μνήμη και τις άλλες Ιδέες. Μ' αυτό τον τρόπο η γνώση της Ομορφιάς μάς απελευθερώνει τελικά από τον κύκλο των μετενσαρκώσεων και επιτρέπει στην ψυχή να επιστρέψει στους ουρανούς. Ο έρωτας, η ανάμνηση και η γνώση του εαυτού αλλά και των Ιδεών συνδέονται πολύ στενά, ως μέρη μιας διαδικασίας που οδηγεί στην ελευθερία της ψυχής από το σώμα. Εισηγούμαι λοιπόν πως η περιγραφή της ανάμνησης είναι ταυτοχρόνως και περιγραφή μιας διευρυμένης έννοιας της ορθολογικότητας, στην οποία κατέχουν κεντρική θέση η θείκη μανία του έρωτα και η γνώση του εαυτού.

<sup>16</sup> Σχετικά με αυτό το απόσπασμα, πρβλ. I. M. LINFORTH: «Telistic Madness in Plato, *Phaedrus* 244d-e», *University of California Publications in Classical Philology* 13 (1946), 163-172.

## IV

Υπάρχει άλλο ένα χαρακτηριστικό της αυτογνωσίας που απαιτεί ένα σύντομο σχόλιο, συγκεκριμένα η ανακλαστικότητα. Ενώ, με διάφορους τρόπους, κατέχει εξέχουσα θέση στον *Χαρμίδα* και στον *Αλκιβιάδη Ι*, φαίνεται ίσως υποβαθμισμένη στον *Φαίδρο*. Η έννοια δεν αναφέρεται ρητά σε σχέση με τον εραστή, αν και χρησιμοποιείται στο τελευταίο μέρος της παλινωδίας σε σχέση με τον αγαπημένο.

Από την αρχή, είναι χρήσιμο να πούμε κάτι για την έννοια της ανακλαστικότητας και τα προβλήματα που εμπεριέχουν οι διάφορες χρήσεις της. Στον *Χαρμίδα*, απαντώντας στην υπόδειξη του Κριτία ότι η σωφροσύνη είναι γνώση του εαυτού (165b), ο Σωκράτης παρατηρεί ότι αν η σωφροσύνη είναι ένα είδος γνώσης ή επιστήμης, πρέπει να είναι γνώση ή επιστήμη κάποιου πράγματος, δηλαδή πρέπει να έχει ένα αντικείμενο διαφορετικό από τον εαυτό της. Ο Κριτίας όμως επιμένει ότι, αντίθετα με άλλα είδη γνώσης, η σωφροσύνη είναι η μόνη γνώση που είναι ανακλαστική, δηλαδή είναι γνώση του εαυτού της (*ἐπιστήμη ἑαυτῆς*) (166c).<sup>17</sup> Η υπό συζήτηση ανακλαστικότητα δεν αφορά το υποκείμενο της γνώσης, αφορά μάλλον την κατάσταση της γνώσης: δεν αναφέρεται στο υποκείμενο που εξετάζει τον εαυτό του για να τον γνωρίσει, αλλά σε μια γνώση που έχει ως αντικείμενο τον εαυτό της και όχι κάτι διακριτό από τον εαυτό της. Κατά συνέπεια, το επιχείρημα μετατοπίζεται από την εξήγηση της σωφροσύνης με όρους αυτογνωσίας στην εξήγηση της σωφροσύνης με όρους μιας γνώσης (ή ενός συνόλου γνώσης) που έχει ως αντικείμενο την ίδια τη γνώση. Μια από τις αντιρρήσεις του Σωκράτη σ' αυτό τον ορισμό της σωφροσύνης επικεντρώνεται ακριβώς στην ανακλαστικότητα. Είναι δύσκολο να συλλάβουμε ένα είδος όρασης που βλέπει τον εαυτό της και όχι τα αντικείμενά της, ή ένα είδος επιθυμίας που επιθυμεί τον εαυτό της και όχι την ηδονή. Παρόμοιες αντιρρήσεις αφορούν και τις περιπτώσεις των σχεσιακών και των συγκριτικών όρων, όπως «το μισό» ή «το μεγαλύτερο», και γενικά των όρων που αναφέρονται σε πράγματα, των όρων «που έχουν μια ορισμένη ιδιότητα να είναι για κάτι» (168b). Ακόμα και αν υπάρχουν όροι που μπορούν να ερμηνευτούν ανακλαστικά, δεν είναι σαφές ότι οι όροι γνώση ή επιστήμη ανήκουν σ' αυτούς (169b). Στην πραγματικότητα η «γνώση του εαυτού της» ή η «επιστήμη εαυτής» ίσως είναι ασυνάρτητη έννοια. Από την άλλη, ο *Αλκιβιάδης Ι* εστιάζει την έρευνα για τη φύση της σωφροσύνης στη γνώση του εαυτού μας που είναι ταυτόσημος με την ψυχή, και ισχυρίζεται ότι η αυτογνωσία είναι γνώση της ψυχής, όχι του σώματος. Έτσι η ανακλαστικότητα δεν προκύπτει στο γραμματικό ή στο σημασιολογικό επίπεδο της αυτογνωσίας, και το επιχείρημα σ' αυτό τον διάλογο παρακάμπτει τις δυσκολίες που εγείρονται στον *Χαρμίδα*. Ο Σωκράτης εισάγει την ανακλαστικότητα σε διαφορετικό πλαίσιο, όταν επιχειρεί να προσδιορίσει τι ακριβώς είναι η ψυχή και με ποιον τρόπο μπορούμε να την γνωρίσουμε, και συγκεκριμένα όταν αναπτύσσει την περίφημη αναλογία που παρομοιάζει το «γνώθι

<sup>17</sup> Πρβλ. V. TSOUNA: «Socrates' Attack on Intellectualism in the *Charmides*», στο ed. M. L. McPHERRAN: *Wisdom, Ignorance, and Virtue. New Essays in Socratic Studies*, *Apeiron* XXX no. 4 (December 1997), 67-69.

σαυτόν» με το «ιδέ σαυτόν» (132d-133c).<sup>18</sup> Όταν κάποιος κοιτάζει στον καθρέφτη, αυτό που αντανακλάται πίσω σ' αυτόν είναι κάτι που είναι ή έχει, δηλαδή η δική του εικόνα. Είναι επίσης κάτι που είναι ή έχει ο καθρέφτης, όσο διαρκεί η αντανάκλαση. Με παρόμοιο τρόπο, όταν η ψυχή κοιτάζει σε (δηλαδή διαλέγεται με) μια άλλη ψυχή, η αντανάκλαση που παίρνει πίσω είναι η δική της εικόνα, ως θεϊκό πράγμα που γνωρίζει. Αφού η ψυχή ενός συγκεκριμένου ανθρώπου μοιράζεται τη θεϊκή, ορθολογική φύση της με την ψυχή κάθε άλλου ανθρώπου αλλά και με τη θεότητα, οι ιδιότητες της γνώσης και της θεότητας που αντικαθρεφτίζονται πίσω σ' αυτόν δεν είναι υποκειμενικές, αλλά ανήκουν στην αντικειμενική τάξη των πραγμάτων. Είναι πραγματικότητες. Σαφώς αυτή η έννοια ανακλαστικότητας δεν είναι ασυνάρτητη ή προβληματική. Εκφράζει την ιδέα ότι η αυτογνωσία επιτυγχάνεται στο πλαίσιο της αλληλεπίδρασής μας μ' ένα άλλο πρόσωπο, καθώς παρατηρούμε σ' αυτό το πρόσωπο και αντανακλώνται πίσω σ' εμάς ιδιότητες που ανήκουν και στον εαυτό μας και στον κόσμο. Στον Φαίδρο, ο Πλάτων αφήνει να εννοηθεί πως, αν υπάρχει ανακλαστικότητα, κινείται σε παρόμοια πλαίσια.

Το σημείο όπου πρέπει να κοιτάξουμε τώρα, είναι η σχέση ανάμεσα στον εραστή και τον αγαπημένο του. Όπως αναφέρθηκε, οι μη-θεϊκές ψυχές στον ουρανό επιλέγουν να ακολουθήσουν η καθεμία έναν ορισμένο θεό. Αυτή η επιλογή φαίνεται να υπαγορεύεται από τις αρχικές τάσεις της ψυχής, και καθορίζει τόσο το είδος ανθρώπου που κάποιος θέλει να είναι, όσο και τη φύση των ερωτικών του σχέσεων. Όσο ο εραστής παραμένει αδιάφθορος στην (πρώτη) ζωή του στη γη, προσπαθεί να μιμηθεί σε όλα τον συγκεκριμένο θεό που η ψυχή του ακολούθησε στον ουρανό (252d). Η σχέση του μ' αυτόν τον θεό είναι φανερή στον τρόπο με τον οποίον ο εραστής υπομένει τον έρωτα, «τη φτερωτή δύναμη» (252c)· είναι φανερή στο πώς ο εραστής επιλέγει έναν αγαπημένο με τα χαρακτηριστικά του θεού του εραστή· και είναι επίσης φανερή στο πώς ο εραστής αντιμετωπίζει το αγόρι ως εικόνα της αντίστοιχης θεότητας (252d-e). Σύμφωνα με αυτό το τμήμα του μύθου, ο εραστής βλέπει ένα όμορφο αγόρι που, για παράδειγμα, μοιάζει με τον Δία, θυμάται στοιχεία που συνδέονται με τον Δία, και έτσι κάνει ό,τι είναι δυνατόν ώστε να μοιραστούν, τόσο ο ίδιος όσο και το αγόρι, τους τρόπους ζωής του θεού (πρβλ. 252e-253a).<sup>19</sup> Αν και ο μύθος δεν λέει ρητά ότι η σχέση που προκύπτει ανάμεσα στον μεγαλύτερο και στον νεότερο άνδρα είναι ανακλαστική, υπάρχουν βάσιμοι λόγοι να την ερμηνεύσουμε ως τέτοια: το αγόρι γίνεται ή αποκτά αυτό που είναι ή έχει ο εραστής, και μ' αυτή την έννοια ο καθένας μπορεί να θεωρηθεί αντανάκλαση του άλλου, ενώ και οι δύο είναι, όσο γίνεται, κατοπτρικές εικόνες του θεού τους. Όσον αφορά την αυτογνωσία, αυτή η σχέση φαίνεται να έχει κάποια ομοιότητα με τη σχέση που υπονοείται στη με-

<sup>18</sup> Μια από τις καλύτερες συζητήσεις σχετικά με αυτή την αναλογία βρίσκουμε στο J. BRUNSCHWIG: «Sur quelques emplois de *opsis*», στο *Zetesis. Mélanges E. de Strijker*, Anvers/Utrecht 1973, 24-39. Βλ. επίσης J. BRUNSCHWIG: «La construction du "Connais-toi toi-même" dans l'*Alcibiade Majeur*», *Recherches sur la philosophie et le langage - Reflexions contemporaines sur l'Antiquité classique* (dir. M.-L. Desclos) 18 (1996), 61-84.

<sup>19</sup> Πρβλ. M. DYSON: «Zeus and Philosophy in the Myth of Plato's *Phaedrus*», *Classical Quarterly* 32 (1982), 307-311.

ταφορά του καθρέφτη που βρίσκουμε στον *Αλκιβιάδη* I. Στην ιδανική περίπτωση που ο αγαπημένος έχει μοιάσει στην ψυχή και στις συνθήειές του με τον εραστή, ο οποίος, όπως είπαμε, μοιάζει κατά το δυνατόν π.χ. στον Δία, το κάθε μέλος του ζευγαριού καταφέρνει να γνωρίσει τον εαυτό του βλέποντας στο άλλο μέλος τη δική του εικόνα. Και καθώς ο μύθος εστιάζεται στις ψυχικές ποιότητες, φαίνεται πως ο φιλοσοφικός εραστής γνωρίζει την ψυχή του σχετιζόμενος με το αγόρι που μοιάζει στον θεό του και αντίστροφα. Αλλά η γνώση της ψυχής συνεπάγεται γνώση του θεϊκού, δηλαδή του θεού που μιμούνται τόσο ο εραστής όσο και ο αγαπημένος. Σύμφωνα μ' αυτό τον συλλογισμό, ο Φαίδρος δεν απέχει πολύ από τον *Αλκιβιάδη* I. Αυτό που μοιράζονται ο εραστής και το αγόρι, και αυτό που καταφέρνουν να γνωρίσουν, είναι η φύση του θεού που λατρεύουν· γνωρίζουν «τη φρόνηση και τον θεό» (πρβλ. *Αλκιβιάδης* I 133c).

Εξάλλου, η παλινωδία χρησιμοποιεί μια μεταφορά, που από ορισμένες απόψεις είναι παρόμοια με τη μεταφορά του καθρέφτη στον *Αλκιβιάδη* I, για να περιγράψει την ενδεχόμενη αντίδραση του αγοριού στον έρωτα του εραστή. Αφού ο εραστής τιθασεύσει το ερωτικό πάθος του για το αγόρι και ερωτοτροπήσει μαζί του όπως πρέπει, σεβόμενος το σαν θεό, η ασυγκράτητη επιθυμία του εραστή ξεχειλίζει και φτάνει στο αγόρι. Θυμηθείτε ότι η επιθυμία του εραστή κατευθύνεται, σε πρώτο επίπεδο, στο όμορφο αγόρι, αλλά τελικά στην ίδια την Ομορφιά. Τώρα όμως, ένα αντίστοιχο φαινόμενο διαδραματίζεται στο αγόρι. «Κι όπως κάποιο πνεύμα ανέμου ή κάποιος ήχος πηδάει πίσω από τα λεία κι από τα στερεά και ξαναπάει εκεί από όπου ξεκίνησε, έτσι και το ρεύμα της ομορφιάς ξαναγυρίζει πίσω στον όμορφο νέο μέσα από τα μάτια, τη φυσική δίοδο προς την ψυχή· και όταν αναζωογονήσει τους πόρους των φτερών, τους ποτίζει, σπρώχνει τα φτερά να μεγαλώσουν και γεμίζει και την ψυχή του αγαπημένου με έρωτα. Τώρα λοιπόν αυτός είναι ερωτευμένος, δεν ξέρει όμως με ποιον· δεν καταλαβαίνει, και ούτε μπορεί να το εξηγήσει. Όπως κάποιος που κόλλησε μια αρρώστια των ματιών από κάποιον άλλον και δεν μπορεί να εξηγήσει πώς, ο αγαπημένος δεν καταλαβαίνει ότι βλέπει μέσα στον εραστή τον ίδιο τον εαυτό του σαν μέσα σε καθρέφτη. Κι όταν μεν εκείνος είναι κοντά του, περνάει και σ' αυτόν ο πόνος, όπως και σ' εκείνον. Όταν όμως εκείνος είναι μακριά, με τον ίδιο τρόπο και πάλι ποθεί και ποθείται, γιατί έχει τον «αντέρωτα», το ομοίωμα του έρωτα· όμως αυτόν τον αποκαλεί και πιστεύει πως είναι όχι έρωτας αλλά φίλια. Όπως και ο εραστής, αν και με μικρότερη ένταση, ο αγαπημένος επιθυμεί να βλέπει το φίλο του, να τον αγγίζει, να τον φιλάει και να ξαπλώνει δίπλα του. Και βέβαια, είναι πιθανόν, αυτός χωρίς χρονοτριβή να προχωρήσει σ' αυτές τις πράξεις» (255c-e).

Δεν είναι εντελώς σαφές το πώς υποτίθεται ότι λειτουργούν οι όροι της μεταφοράς που χρησιμοποιείται σ' αυτό το απόσπασμα. Μια δυνατότητα είναι η εξής: Μια πηγή εκπέμπει έναν ήχο, που φτάνει σε μια λεία επιφάνεια, αναπηδά και επιστρέφει στην πηγή του. Αφού αυτό το φαινόμενο είναι η ηχώ, η ιδέα προφανώς είναι ότι η πηγή εκπέμπει και πάλι τον ήχο και ο ήχος συνεχίζει να πηγαиноέρχεται ανάμεσα στην πηγή του και τη λεία επιφάνεια. Κάτι παρόμοιο ισχύει και για το «πνεύμα ανέμου». Με τον ίδιο τρόπο, το αγόρι (η πηγή του έρωτα του εραστή) εκπέμπει ένα «ρεύμα ομορφιάς» (τον ήχο) που φτάνει στον εραστή (στη λεία επιφάνεια), ξεχειλίζει και αναπηδά πίσω στο αγόρι (στην πηγή). Μόλις φτάσει στο αγόρι, το «ρεύμα της ομορφιάς» ενεργοποιεί σ' αυτό την ίδια διαδικασία που ενεργοποίησε στον εραστή και, προφανώς, από εκείνη τη στιγμή και πέρα



ο έρωτας πηγαινοέρχεται ανάμεσα στον εραστή και στον αγαπημένο του. Όμως, ενώ το αντικείμενο της επιθυμίας του εραστή φαίνεται να είναι το αγόρι, το αντικείμενο της επιθυμίας του αγοριού είναι ο εαυτός του. Μ' αυτή την έννοια ο έρωτας του αγοριού είναι ανακλαστικός, και η ανακλαστικότητά του εκφράζεται σ' αυτή την περίπτωση, όπως και στην περίπτωση του Αλκιβιάδη Ι, με μια εκδοχή της μεταφοράς του καθρέφτη. Όταν το αγόρι κοιτάζει στον καθρέφτη, βλέπει να αντανακλάται εκεί η δική του εικόνα· με τον ίδιο τρόπο, όταν το αγόρι κοιτάζει τον εραστή του, βλέπει τον εαυτό του. Η ψυχή του εραστή περιέχει «σωματίδια ομορφιάς που έρχονται απ' εκεί [απ' το αγόρι] και ρέουν μέσα της» (πρβλ. 251c), και είναι αυτό το ρεύμα των σωματιδίων της ομορφιάς που αναπηδά πίσω στο παιδί, μπαίνει μέσα από τα μάτια του στην ψυχή του, και σπρώχνει τα φτερά του να μεγαλώσουν (255c-d). Όμως, ενώ ο έρωτας του εραστή και ο έρωτας του αγοριού διαφέρουν ως προς το αισθητό τους αντικείμενο (δηλαδή ο πρώτος δεν είναι ανακλαστικός ενώ ο δεύτερος είναι), το τελικό αντικείμενό τους είναι το ίδιο, η Ομορφιά. Όπως κι ο εραστής, αυτό που το αγόρι πραγματικά επιθυμεί δεν είναι ο εαυτός του αλλά μια φωτοβόλα Ιδέα (250c). Ο φιλοσοφικός εραστής θα κάνει τα πάντα για να αναπτύξει το αγόρι αυτή την κατανόηση, διαλύοντας την άγνοια που έχει το αγόρι για την πηγή και τη φύση του έρωτα ή, με άλλα λόγια, την άγνοια για τον εαυτό του.

## V

Ο έρωτας είναι ένα ειδικά ανθρώπινο φαινόμενο και ο άνθρωπος είναι ένα πολύπλοκο είδος πράγματος. Όπως ήδη αναφέρθηκε, αποτελείται και από ψυχή και από σώμα, και η ψυχή αποτελείται και από ουράνια και από γήινα στοιχεία· ο μύθος συνδέει το άγριο άλογο με το σώμα και τις επιθυμίες ή ορέξεις του, και διερευνά τη σύγκρουση της επιθυμίας με τη λογική, του ατίθασου αλόγου με τον ηνίοχο, τον υπεύθυνο της ομάδας. Στο τελευταίο μέρος της παλινωδίας, ο Σωκράτης εξηγεί, βάσει της αλληγορίας, το πώς ακριβώς ο εραστής προσεγγίζει και τελικά κερδίζει την εύνοια του αγαπημένου του. Η αφήγησή του διεισδύει σ' εκείνη την πλευρά της αυτογνωσίας που είναι η σωφροσύνη, αλλά και στις αξιώσεις που εγείρει το σώμα, σε κάποιες σχέσεις πραγματικού έρωτα.

Θυμηθείτε ότι, νωρίτερα στην παλινωδία, τόσο οι ψυχές των θεών όσο και οι μη-θεικές ψυχές παρομοιάζονται, η καθεμία, με μια ομάδα αποτελούμενη από δύο άλογα και τον ηνίοχο. Η κύρια διαφορά τους βρίσκεται στο ότι η ανάβαση των θεών στην αψίδα του ουρανού είναι ανεμπόδιστη, ενώ η κίνηση των μη-θεικών ψυχών εμποδίζεται από ένα απ' τα άλογα, που «βαραίνει και ρέπει βαριά προς τη γη, αν δεν είναι καλά γυμνασμένο από τον ηνίοχο» (247b).<sup>20</sup> Στην αφήγηση της κατάκτησης του αγοριού, ο Σωκράτης περιγράφει με λεπτομέρειες το κακό άλογο και εξηγεί σε τι συνίσταται η κακοτροπιά του. Αντίθετα με το καλό άλογο (το λευκό άλογο), η μεγαλόπρεπη όψη του οποίου αντανακλά το φιλότιμο και την αιδώ και τη σωφροσύνη (253d-e), το άλλο ζώο (το μαύρο

<sup>20</sup> Σχετικά με τις διαφορές ανάμεσα στις θεικές και τις μη-θεικές ψυχές, πρβλ. C. L. GRISWOLD: *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, 103-106 και αλλού. Ένα στοιχείο της θέσης του Griswold είναι ότι οι θεοί δεν χρειάζονται την αυτογνωσία ενώ οι άνθρωποι την χρειάζονται.

άλογο) είναι στραβόκορμο και χωρίς αρμονικές αναλογίες, αλαζονικό και ακόλαστο και ανυπόταχτο (253e). Όταν ο ηνίοχος κυριεύεται από έρωτα, το καλό άλογο τον υπακούει, ενώ το κακό ρίχνεται προς το αγόρι για να εξαναγκάσει τον ηνίοχο, αντί να αρκестεί στο να κοιτάζει το αγόρι στην όψη να του ζητάει ερωτική συνεύρεση (254a· πρβλ. επίσης 250e). Τόσο ο ηνίοχος όσο και ο σύμμαχός του, το λευκό άλογο, αντιστέκονται στο να ενδώσουν στην ηδονή, κι έτσι τα διάφορα μέλη της ομάδας παλεύουν μεταξύ τους. Όμως, στη φιλοσοφική ψυχή, ο ηνίοχος καταφέρνει να χαλιναγωγήσει το μαύρο άλογο, καθώς βλέπει την όψη του αγοριού και θυμάται την Ομορφιά αλλά και την Ιδέα που στέκεται δίπλα στην Ομορφιά, δηλαδή τη Σωφροσύνη (254b). Αφού ελέγξει το μαύρο άλογο, ο εραστής παύει να βιώνει ηθικές συγκρούσεις και κατορθώνει να σχετιστεί με το αγόρι όπως θα έπρεπε, με αιδώ και σεβασμό (254e). Στο προηγούμενο κεφάλαιο μάθαμε γιατί το αγόρι δεν μπορεί παρά να ανταποκριθεί. Έτσι, οι δυο τους θα καταλήξουν να κοιμηθούν μαζί. Ο Σωκράτης εξετάζει μόνο δύο δυνατότητες για το τι μπορεί να συμβεί σ' αυτό το σημείο. Και οι δύο δυνατότητες αποφέρουν θεϊκά έπαθλα, κερδισμένα χάρη στη μανία του έρωτα: είτε οι εραστές θα ελέγξουν ολοκληρωτικά το μαύρο άλογο και θα ζήσουν μια καθαρά φιλοσοφική ζωή, είτε θα ζήσουν μια ζωή με τιμή, ελέγχοντας στο μεγαλύτερο μέρος της το μαύρο άλογο και απολαμβάνοντας την ερωτική πράξη με μέτρο (256a-e). Και στις δύο περιπτώσεις, θα απελευθερωθούν σχετικά σύντομα από το σώμα, και οι ασώματες ψυχές τους θα επιστρέψουν στον ουρανό (ό.π.).

Κατά γενική ομολογία, αυτό το τελευταίο μέρος της αφήγησης είναι αλληγορικό και σύντομο. Συνεισφέρει όμως σημαντικά στο θέμα της παλινωδίας και ολοκληρώνει την απάντηση του Σωκράτη στο αρχικό ερώτημα: τι είδος πράγμα είναι; Ο έρωτας είναι η λαχτάρα της ψυχής για την Ομορφιά, αλλά είναι και η λαχτάρα του άνδρα για ένα όμορφο αγόρι. Για να καταλάβουμε τι είδους πράγμα είναι ο άνθρωπος και τι είδους πράγμα είναι ο έρωτας ενός ανθρώπου, πρέπει να καταλάβουμε όχι μόνο την επιθυμία του νου για μια άυλη οντότητα, αλλά και τη φυσική επιθυμία ενός ανθρώπου για έναν άλλον άνθρωπο. Η ερμηνεία που συνοπτικά εκτέθηκε παραπάνω είναι τόσο περιγραφική όσο και κανονιστική: εξηγεί τον ψυχολογικό μηχανισμό που σπρώχνει τον εραστή στην ερωτική πράξη με το αγόρι, και δείχνει το πώς αυτός ο μηχανισμός μπορεί να χαλιναγωγηθεί και γιατί θα έπρεπε να χαλιναγωγηθεί. Με λίγα λόγια, η λογική πρέπει να ελέγξει την επιθυμία, γιατί μόνο τότε θα γίνει δυνατή η ανάμνηση και η ψυχή θα πάρει την τροφή που χρειάζεται. Η υπόθεση του Σωκράτη είναι ότι η λογική γνωρίζει τι είναι καλό για ολόκληρη την ψυχή, ενώ η επιθυμία όχι. Συγκεκριμένα, οι ηδονές της ερωτικής πράξης εμποδίζουν την ικανότητα της ψυχής να φτάσει πέρα από τις γήινες εικόνες της Ομορφιάς στην ίδια την Ομορφιά, κι έτσι στερούν την τροφή από την ψυχή και καθυστερούν την επιστροφή της στον ουρανό. Η αυτογνωσία λοιπόν περιλαμβάνει την κατανόηση και των τριών μερών της ψυχής και των τρόπων με τους οποίους αυτά αλληλεπιδρούν. Απαιτεί επίσης να αναγνωρίζουμε τη δύναμη του μαύρου αλόγου και να αντιμετωπίζουμε το γεγονός ότι, καλώς ή κακώς, ακόμα και οι έντιμοι άνθρωποι περιστασιακά πρέπει να ενδίδουν σ' αυτήν. Τα παραδείγματα των φιλοσοφικών εραστών και εκείνων που φιλοδοξούν να ζήσουν με τιμή, καθώς και η προηγούμενη αναφορά του Σωκράτη σε διεφθαρμένους εραστές που παραδίδονται στις ορέξεις τους (250e), δείχνουν ότι οι διαφορετικοί τύποι ανθρώπων αντιδρούν διαφορετικά στον έρωτα. Είναι πιθανόν

αυτό να ισχύει και για τα διαφορετικά άτομα. Πράγματι, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, η ατομικότητα έχει πιο πολύ να κάνει με το σώμα παρά με την ορθολογική ψυχή, έχει πιο πολύ να κάνει με τις επιθυμίες εκείνες που συνδέονται με το σώμα, παρά με το θυμοειδές ή με τη λογική. Η χαλιναγωγή του μαύρου αλόγου σημαίνει, ακριβώς, ότι χαλιναγωγούμε σ' ένα βαθμό τον ατομικό μας εαυτό χάριν του θεϊκού μέρους της φύσης μας. Η παλινωδία μάς προτρέπει να το κάνουμε αυτό, δηλαδή να καταστέλλουμε ή να ελέγχουμε τις ερωτικές μας ορέξεις, όχι τόσο γιατί είναι κακές αλλά γιατί επιβραδύνουν την επανένωση της ψυχής με το Ον και τη θεότητα.<sup>21</sup>



Φωτογραφία: Frederika Adam

---

<sup>21</sup> Αφιερώνω αυτό το δοκίμιο στη μνήμη του Michael Frede, ο πρόωρος θάνατος του οποίου προκάλεσε σε όλους μας τόσο μεγάλη θλίψη. Θα τον σκέπτομαι πάντα με βαθύτατο σεβασμό και με αγάπη.