



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΑΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΚΑΙ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

**Ο λόγος της Διοτίμας στο Συμπόσιο και η Παλινωδία του
Σωκράτη στον Φαίδρο (δομικές και νοηματικές συγκλίσεις)**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

της

ΙΩΑΝΝΑΣ- ΣΟΥΛΤΑΝΑΣ Κ. ΚΟΤΣΩΡΗ

Διπλωματούχου Τμήματος Φιλολογίας του Α.Π.Θ.

Επιβλέπουσα: Καραμάνου- Ξανθάκη Γεωργία

Καθηγήτρια

Καλαμάτα, Σεπτέμβριος 2011

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Προλογικό Σημείωμα	4
Λίγα Λόγια για τον Πλάτωνα	5
Χρόνος συγγραφής- υπόθεση Συμπόσιου	7
Υπόθεση Φαίδρου	10
Ο παιδικός έρωσ στην αρχαία Ελλάδα	14
Α΄ ΜΕΡΟΣ : Ο ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΔΙΟΤΙΜΑΣ	16-37
Εισαγωγή	16
1.Ο Έρωσ δαίμων και όχι θεός (Δαιμονολογία)	18
2. Καταγωγή του Έρωτα	20
3. Φύση του Έρωτα	21
4. Ο Έρωτας ειδικότερα	23
5. Διαρκής κατοχή του αγαθού- Αθανασία	24
6. Οι αναβαθμοί της Ερωτικής Μυσταγωγίας	29
7. Πλάτων και Διοτίμα	33
Β΄ ΜΕΡΟΣ: ΦΑΙΔΡΟΣ	38-79
1.Η <i>θεία μανία</i> ως δυναμική και κινητική της ανθρώπινης ευδαιμονίας	38
2. Η αθανασία της ψυχής	41
3. Η αλληγορία του φτερωτού άρματος	44-76
I. Γενικές μεταφυσικές θεμελιώσεις της αθανασίας της ψυχής	44
II. Η θεία κατάσταση των ψυχών	48

III. Η εγκοσμιότητα των ψυχών ως οντολογική παρεκτροπή: κατηγορίες πτωτικών ατομικών ψυχών	52
IV. Από το εγκόσμιο στο υπερκόσμιο (α') : οι ανώτερες κατηγορίες των ατομικών ψυχών	54
V. από το εγκόσμιο στο υπερκόσμιο (β'): όροι και προϋποθέσεις αναγωγής των κατώτερων ψυχών	56
VI. από το εγκόσμιο στο υπερκόσμιο (γ'): Η θεία-αναγωγική συμβολή του φιλοσοφικού έρωτος	59
VII. Ο έρωτας ως ηθική επιλογή	62
VIII. Ο έρωτας ως μεταφυσική αντανάκλαση και επιλογή	67
IX. Ο έρωτας ως συνειδησιακή- εσωτερική αναζήτηση	70
X. Ο έρωτας ως συνειδησιακή –γνωσιολογική και ηθική- αυτοπληρότητα	73
4. Ο έρωτας ως καιρική επιλογή- Επίλογος	77
Γ' ΜΕΡΟΣ: Από την «δαιμόνια» Διοτίμα του <i>Συμποσίου</i> στον «μανιώδη» Σωκράτη του <i>Φαίδρου</i>	80-85
Βιβλιογραφία	86-87

Στη μελέτη αυτή έχει χρησιμοποιηθεί το κείμενο και η μετάφραση του Πλάτωνος *Συμπόσιον* υπό Ιωάννη Συκουτρή και η μετάφραση του Πλάτωνος *Φαίδρος* υπό Ιωάννη Θεοδωρακόπουλο.

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Η ανά χείρας εργασία στοχεύει καταρχάς να αναδείξει τις οντολογικές προδιαγραφές του *έρωτος*, έτσι όπως αυτές αναδεικνύονται σε δύο κατεξοχήν συστηματικούς πλατωνικούς διαλόγους, το *Συμπόσιον* και τον *Φαίδρον*. Επιλέγουμε διά μιας αναλυτικής – ερμηνευτικής προσεγγίσεως σε προσδιορισμένα χωρία των δύο πλατωνικών διαλόγων να εστιάσουμε στα όσα περί *έρωτος* διαλαμβάνονται εκεί, και, συνακόλουθα, διά συνθετικών κρίσεων ή θεωρήσεων να προβούμε στην αναζήτηση ομοιοτήτων και διαφορών στα περί *έρωτος* λεχθέντα από τον πλατωνικό Σωκράτη. Πέραν, ωστόσο, του περιεχομένου, ευελπιστούμε να αναδείξουμε σχέσεις, συνάφειες ή αποκλίσεις που αφορούν στο ύφος, στον λόγο ή και στην δομή των δύο κειμένων.

Βεβαίως το εγχείρημά μας έχει απασχολήσει κατά καιρούς την έρευνα επί των πλατωνικών θεμάτων τουλάχιστον ως προς την αναζήτηση της υφής του πλατωνικού *έρωτος*. Σε μία αυστηρή όμως συγκριτική συνεξέταση των δύο διαλόγων, εξ όσων γνωρίζουμε, το ζήτημα δεν έχει επανατεθεί. Επιπλέον, οφείλουμε να θέσουμε υπ' όψιν του αναγνώστη μας, ότι ακριβώς επειδή οι βιβλιογραφικές αναφορές επί του ζητήματος που εξετάζουμε τίθενται πράγματι σε μείζονα βαθμό, θα εστιάσουμε σε μελετητές που, κατά την εκτίμησή μας, έχουν διαμορφώσει παραδοσιακά το ερμηνευτικό πλαίσιο προσέγγισης των πλατωνικών κειμένων. Ο Α. Ε. Taylor, ο Ι. Θεοδωρακόπουλος, ο Ι. Συκουτρής, ο Κ. Δεσποτόπουλος είναι ενδεικτικά εκείνοι που διένοιζαν με επιστημονική ακρίβεια και μεθοδικότητα τις δύσβατες ατραπούς της πλατωνικής διανόησης. Η «ασφάλεια» που προσδίδει το έργο τους ως προς τα πλατωνικά ζητήματα είναι πράγματι προσδιοριστική και καθοριστική για την ακρίβεια των διατυπώσεων κάθε νέου μελετητή.

Κλείνοντας το ευσύνοπτο αυτό προλογικό σημείωμα, αισθάνομαι την ανάγκη να ευχαριστήσω από καρδιάς τους Καθηγητές μου στο Μεταπτυχιακό Τμήμα της Ελληνικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου για όσα με αγάπη μου προσέφεραν. Κύρια όμως θα ήθελα να ευχαριστήσω την Καθηγήτριά μας κ. Ξανθάκη-Καραμάνου που με αγάπη και μεθοδικότητα όλον αυτόν τον καιρό συνέδραμε της προσπάθειά μας, οδηγώντας μας σταδιακά να αντιληφθούμε και να συνειδητοποιήσουμε πως το αξιακό περιεχόμενο της γνώσης, όσον αφορά στην αναζήτηση και στην εγκόλπωσή της, προϋποθέτει κύρια και καίρια μίαν φαινομενολογικού τύπου ανάδυση του προσώπου: « *μίαν ένσυνείδητον υπέρβασιν τοῦ ἑαυτοῦ* ».

Λίγα λόγια για τον Πλάτωνα

Ο Πλάτων αποτελεί έναν από τους κορυφαίους στοχαστές της παγκόσμιας ιστορίας. Η φιλοσοφική του σκέψη έχει αναμφίβολα σημαδέψει κατά τρόπο ανεπανάληπτο το στοχασμό γενικότερα στο πλαίσιο της δυτικής αλλά κατά προέκταση και σε έναν βαθμό και της παγκόσμιας φιλοσοφίας.

Το συγγραφικό έργο του Πλάτωνος θα λέγαμε πως είναι αρχικά μνήμη και φήμη, εξιδανικευτική του βίου και του θανάτου και του ήθους και της σκέψης εν γένει του ανθρώπου που τον σημάδεψε πνευματικά: του Σωκράτους. Την ίδια στιγμή, σε αυτό το ίδιο έργο, εκδιπλώνεται με μαεστρία και με ανάπτυξη, η οποία είναι ευμέθοδη και πολύπτυχη, η διδασκαλία του ίδιου του Πλάτωνος.

Η φιλοσοφία του Πλάτωνος είναι σε απόλυτη εχθρότητα προς κάθε δογματισμό, προς κάθε στατική θεώρηση. Όργανό της είναι η ερώτηση· σκοπός της ερώτησης είναι η αναζωοποίηση όλων των δεδομένων που μπορούν να αποτελέσουν θέμα για τη σκέψη μας. Μόνο όταν αρχίζει ο άνθρωπος να ερωτά γιατί αυτό και όχι εκείνο, γιατί αυτό έτσι και όχι αλλιώς, εμφανίζονται τα αντικείμενα τα οποία αφορά η ερώτηση στην πραγματική τους δυναμικότητα. Μόνον ό,τι είναι προβληματικό έχει κάποια αξία, μόνον εκείνο που μας γίνεται πρόβλημα είναι άξιο να ελκύσει την προτίμησή μας, την αγάπη μας, το μίσος μας, τη συμπάθειά μας και την αντιπάθειά μας.

Τα πλατωνικά έργα, εκτός από την *Απολογία Σωκράτους* και τις *Επιστολές*, είναι γραμμένα σε μορφή διαλόγου και παράλληλα εμφανίζονται κατά κάποιο τρόπο σαν μια ζωντανή συζήτηση μεταξύ δύο συζητητών, στοιχείο άλλωστε το οποίο τονιζόταν και είχε μεγάλη σημασία όσον αφορά τον τρόπο διδασκαλίας στην πλατωνική Ακαδημία. Εδώ είναι ενδεικτικό πως ως κεντρική φιγούρα των έργων σχεδόν πάντα (εκτός από την περίπτωση του έργου «Νόμοι») εμφανίζεται ο Σωκράτης, ακόμα και όταν φαίνεται να είναι ένας απλός ακροατής.

Την ίδια στιγμή, είναι χαρακτηριστικό πως σε αυτούς τους διαλόγους, ο αναγνώστης παρακολουθεί όλες τις ιδέες και απόψεις τις οποίες εκφράζει ο καθένας από τους συμμετέχοντες ομιλητές. Σε αυτό συμβάλλει και η δραματική δομή των διαλόγων και μέσα από μια τέτοια διαδικασία είναι εύλογο το ερώτημα αν η στάση του Πλάτωνος είναι ουδέτερη έναντι των διαφόρων γνώμων που εκφράζονται, στο πλαίσιο ίσως της

πεποίθησής του για την πολυπτυχία της αλήθειας, ώστε να πρέπει επομένως να αποδεχόμαστε διάφορες θέσεις. Από την άλλη έχει εκφραστεί όμως και η πεποίθηση πως ασχέτως του αν η καθεμιά άποψη παρουσιάζεται κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο (ιδιαίτερα σε συνάφεια προς τα εκφραστικά μέσα) ο Πλάτων (και από όσο φαίνεται αυτό είναι και το πιο πιθανό) στο τέλος, και μέσα από το παιχνίδι της αντιπαράθεσης των επιχειρημάτων και των λεκτικών σχημάτων, δείχνει προτίμηση προς συγκεκριμένες θέσεις, οι οποίες εκφράζονται με το στόμα του διδασκάλου του Σωκράτους. Δύο τέτοια διαλογικά έργα, και τα οποία αποτελούν αντικείμενο της παρούσης εργασίας, είναι το *Συμπόσιον* και ο *Φαίδρος*.

Στο *Συμπόσιον* και στο *Φαίδρο* ο Πλάτων ακολουθεί μια μέθοδο εντελώς ιδιαίτερη, γιατί, ενώ οι άλλοι διάλογοι είναι δυνατόν να έχουν συντεθεί σύμφωνα με μια μέθοδο διαλεκτικής πορείας και επιτρέπουν απόηχους προγενέστερων απόψεων, μόνο το *Συμπόσιον* και ο *Φαίδρος*, ανάλογα με το θέμα που πραγματεύονται, μπορούν να εξεικονίζουν μια πορεία αποκάλυψης, κριτικής και ανάλυσης για να φτάσει στην αποκάλυψη της αλήθειας του έρωτα.

Χρόνος συγγραφής- υπόθεση Συμποσίου

Το χρόνο της συγγραφής του *Συμποσίου* μπορούμε να υπολογίσουμε από το λόγο του Αριστοφάνη, στον οποίο γίνεται υπαινιγμός στα σύγχρονα γεγονότα (193 a «νυνὶ δὲ διὰ τὴν ἀδικίαν διωκίσθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθάπερ Ἄρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων»). Αναφέρεται στο έτος 385 π.Χ. όταν οι Σπαρτιάτες κατέλυσαν τα τείχη της Μαντινείας, της πόλης η οποία πάντα πρωτοστατούσε στην αντιλακωνική πολιτική στην Αρκαδία υπό την επιρροή του Ἄργους ή των Αθηνών. Το Συμπόσιον ανήκει σε μια περίοδο της ζωής του Πλάτωνος θεμελιώδους σημασίας για την εξέλιξη της σκέψης αλλά και της ψυχικής του κατάστασης. Μόλις είχε γυρίσει από το πρώτο του ταξίδι (388 π.Χ.) και είχε ιδρύσει την Ακαδημία. Μετά το δράμα του 399 π.Χ., την καταδίκη δηλαδή και το θάνατο του Σωκράτους, η επιτυχία της Ακαδημίας ήταν τόσο μεγάλη ώστε ένα πλήθος συγκλονίζει το κήρυγμά του. Ο Έρωσ γίνεται χειραγωγός προς τη φιλοσοφία, λαχτάρα μαζί και χαρά, πόθος και όλβος του απολύτου¹.

Τώρα ολοκληρώνεται στη συνείδησή του η μορφή του διδασκάλου του. Τώρα που ο πρώτος πόνος από το χαμό του, η οργή για το έγκλημα του 399 π.Χ., το μίσος του υποχωρεί σε ένα αίσθημα μακαριότητας και ευδαιμονίας. Ο Σωκράτης δεν είναι πλέον ο δίκαιος ο αδικοσκοτωμένος και η ανάμνησή του δεν πληγώνει' εξυψώνει, λυτρώνει, γαληνεύει. Ο πόνος γίνεται δίδαγμα.

Το *Συμπόσιον* είναι έργο το οποίο ξεκινά με την συνήθη διαλογική μορφή για να εξελιχθεί δομικά στη συνέχεια σε μια συνεχή αφήγηση. Ως προς τη δομή του παρακολουθούμε πως το συγκεκριμένο κείμενο είναι μια αφήγηση κάποιου ατόμου, του Απολλόδωρου, προς κάποιον φίλο του τον Εταίρο, ενώ κατευθύνονται προς την Αθήνα περί το 400 π.Χ. ζώντος του Σωκράτους. Το Συμπόσιον πραγματοποιήθηκε το 416 π.Χ., όπως μας ενημερώνει ο συγγραφέας (173 A «ὄτε τῆ πρώτῃ τραγωδίᾳ ἐνίκησεν Ἀγάθων»). Δηλαδή το συμπόσιο του Αγάθωνα έγινε το 416 π.Χ., η αναδιήγηση περί το 400 π.Χ. και η συγγραφή περί το 385 π.Χ.². Προς τι αυτό; Ο Πλάτων μας μεταφέρει σε μια εποχή δόξας και ακμής της πόλης ήθελε να περιγράψει μια ατμόσφαιρα γαλήνης και ευτυχίας. Ο Σωκράτης απέχει πολύ, 17 ολόκληρα χρόνια από τη συμφορά του 399 π.Χ..

¹ Συκουτρής Ι, 2009, σελ 19

² Σπυρόπουλος Σ, 2004, σσ. 20- 25

Είναι ακόμα γελαστός και αγαπητός, τύπος γεμάτος παραδοξότητες στη διαγωγή και στα λόγια του, αλλά πάντως ο περιζήτητος σύντροφος, ο εύθυμος συζητητής³. Δεν είχε ακόμα συσσωρευθεί το υπόκωφο μίσος και η καχυποψία των τελευταίων χρόνων του πελοποννησιακού πολέμου, όταν η νευρική από τις συμφορές και την απερίγραπτη δυστυχία και ο διαρκώς αυξανόμενος φανατισμός των φίλων του είχε απλώσει γύρω του το μαύρο σύννεφο της αντιπάθειας. Όλη αυτή η αναπόληση των ωραίων ημερών και η υποδήλωση της θλιβερής συνέχειας δεν είναι παρά ένα σκηνικό βάθος, από το οποίο θα προβάλλει περισσότερο ανάγλυφη η προσωπικότητα του Σωκράτους.

Από τη βραδιά που ακούστηκαν οι ερωτικοί λόγοι χρόνια πια έχουν περάσει. Ό,τι ήταν συμπτωματικό έχει σβήσει και έχει μετατοπιστεί στη σκοτεινιά της λήθης. Μόνο ό,τι είναι αξιόλογο έχει κρατηθεί στις μνήμες το βασίλειο συγκρατημένο από αδιάκοπη διαμνημονευτική μελέτη. Έτσι θα παρουσιαστεί μόνο ό,τι ήταν αξιομνημόνευτο, ό,τι ξεφεύγοντας από το τυχαίο αξίζει να τοποθετηθεί στον κόσμο που αντιστέκει στη λήθη και στο θάνατο. Και είναι αυτό λόγοι ερωτικοί: όχι στη σημασία ότι πρόκειται για «λόγους περί έρωτος», αλλά στη σημασία ότι μέσα από αυτούς ακούγεται η φωνή και η ομιλία του ίδιου του έρωτος, αποκαλυπτική αυτοεμφάνιση της θεϊκής οντότητας μέσα στην περιοχή του ανθρώπινου λόγου.

Οι λόγοι περί Έρωτα είναι το κύριο περιεχόμενο του Συμποσίου. Το υποδηλώνει ο ίδιος ο συγγραφέας στην αρχή (172 b «τῶν ἄλλων τῶν τότε ἐν τῷ συνδείπνῳ παραγενομένων, περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγων τίνες ἦσαν»). Η συζήτηση αρχίζει με το λόγο του Φαίδρου, που υποστηρίζει, ότι ο Έρωτας είναι ένας από τις αρχαιότερες θεότητες. Ενώ ένας πιστός φίλος είναι η μεγαλύτερη ευτυχία, ο έρωτας είναι αυτός που μας κάνει να κάνουμε τις ηρωικότερες πράξεις (178 d- e «φημι τοίνυν ἐγὼ ἄνδρα ὅστις ἐρᾷ, εἴ τι αἰσχρὸν ποιῶν κατάδηλος γίγνοιτο ἢ πάσχων ὑπὸ τοῦ δι' ἀνανδρίαν μὴ ἀμυνόμενος, οὔτ' ἂν ὑπὸ πατρὸς ὀφθέντα οὔτως ἀλγῆσαι οὔτε ὑπὸ ἐταίρων οὔτε ὑπ' ἄλλου ταῦτόν δὲ τοῦτο καὶ τὸν ἐρώμενον ὀρῶμεν, ὅτι διαφερόντως τοὺς ἐραστὰς αἰσχύνεται, ὅταν ὀφθῆ ἐν αἰσχυρῷ τινὶ ὦν»). Ο Έρωτας είναι μέγα θεός και αυτή η διακήρυξη θα αποτελέσει το σύνθημα όλων των κατοπινών λόγων, μέχρι ότου ο Σωκράτης αποδείξει ότι ο έρωτας είναι όχι θεός ,αλλά δαίμων.

³ Συκουτρής Ι, 2009, σελ 23

Ο Πausανίας φέρνει τον έρωτα σε σχέση με τη θεά Αφροδίτη, και υποστηρίζει ότι όπως η Αφροδίτη έχει δύο φύσεις, την ανθρώπινη και τη θεϊκή, έτσι και ο έρωτας έχει δύο μορφές. Ο σαρκικός έρωτας αποσκοπεί στην απλή ικανοποίηση, ενώ ο ανώτερος έρωτας επιφέρει την παντοτινή ένωση με τον αγαπημένο ή την αγαπημένη.

Ο γιατρός Ερυξίμαχος από ιατρικής άποψης βλέπει τον έρωτα σαν μια συγκυρία τεσσάρων ερωτικών δυνάμεων που κατοικούν μέσα στο ανθρώπινο σώμα: η ζέστη, το κρύο, η πίκρα και η γλυκά. Ο Αριστοφάνης επιχειρεί να αποδείξει τη δύναμη του έρωτα με το μύθο των σφαιρικών ανθρώπων, που ήταν ερμαφρόδιτοι. Είχαν τόσο μεγάλη δύναμη, που οι θεοί τους έκοψαν στην μέση και από τότε το ένα μισό αναζητάει το άλλο. Ο Αγάθων με μεγάλη ρητορική ικανότητα και με τη βοήθεια λογικών αποδείξεων λέει πως ο έρωτας είναι ένας θεός που είναι αιώνια νεαρός, τρυφερός, πανέμορφος, δίκαιος, σώφρων, τολμηρός και σοφός. Προς τιμή του τραγουδάει και έναν ύμνο. Είναι εκείνος ου μιλά για τον έρωτα καθεαυτόν και όχι για τον έρωτα ως θεσμό. Μας προετοιμάζει για τις θεωρίες της Διοτίμας: την υπέρβαση δηλαδή της διανθρώπινης σχέσης προς τις αιώνιες πραγματικότητες, που θα αποτελέσει την ειδική εισφορά της Διοτίμας.

Εκείνη την στιγμή παρουσιάζεται ο Σωκράτης, συγκεντρωμένος στις σκέψεις του καθυστερεί και λησμονείται. Δημιουργεί έτσι την ατμόσφαιρα του μυστηριώδους, εντός της οποίας πρέπει να ακουστούν τα μυσταγωγήματα της Διοτίμας. Ο Σωκράτης εμφανίζεται στην είσοδο τελευταίος, τελευταίος όχι από ματαιόδοξη επιθυμία να αφήσει να τον περιμένουν, αλλά από την ζήτηση της αλήθειας. Ο ίδιος λέει ότι δεν ξέρει να πει τίποτα (175d-e οἶμαι γάρ με παρὰ σοῦ πολλῆς καὶ καλῆς σοφίας πληρωθήσεσθαι. ἢ μὲν γὰρ ἐμὴ φαύλη τις ἂν εἴη, ἢ καὶ ἀμφισβητήσιμος, ὥσπερ ὄναρ οὔσα, ἢ δὲ σὴ λαμπρά τε καὶ πολλὴν ἐπίδοσιν ἔχουσα, ἢ γε παρὰ σοῦ νέου ὄντος οὕτω σφόδρα ἐξέλαμψεν καὶ ἐκφανῆς ἐγένετο πρῶτην ἐν μάρτυσι τῶν Ἑλλήνων πλέον ἢ τρισμυρίοις»). Η ιέρεια Διοτίμα όμως του ανέθεσε να μεταφέρει ότι ο έρωτας είναι ένας δαίμονας, που μεσολαβεί μεταξύ των θνητών και των αθανάτων. Ξαφνικά εμφανίζεται ο Αλκιβιάδης, πολύ μεθυσμένος και με τη μορφή ενός Διόνυσου. Όλοι οι παρευρισκόμενοι θέλουν να τους κάνει παρέα, αλλά ο Αλκιβιάδης στρέφεται μόνο στο Σωκράτη και τον επαινεί.

Υπόθεση Φαίδρου

Αφήνοντας προς το παρόν τα όσα ενδιαφέροντα εξιστορούνται στο πλατωνικό *Συμπόσιον* και προωθώντας τις εισαγωγικές αναφορές μας θα πραγματευθούμε τώρα την περίπτωση του πλατωνικού *Φαίδρου*. Ο διάλογος αυτός εμφανίζει πράγματι δομή απλούστερη του *Συμποσίου*. Ο Σωκράτης τυχαία συναντά τον Φαίδρο, ο οποίος ακολουθώντας ιατρικές συμβουλές, βγήκε για περίπατο στην εξοχή, έξω από τα τείχη. Αποφασίζει να τον συνοδεύσει και γρήγορα ο Αθηναίος φιλόσοφος τον μεταπειθεί προκειμένου να καθίσουν στις όχθες του Ιλισσού στην σκιά ενός πλατάνου. Στο σημείο αυτό ξεκινά και η μεταξύ τους συζήτηση, η οποία διαρθρώνεται σε τέσσερις υποενότητες: στο προοίμιο του διαλόγου όπου δίδονται οι εισαγωγικές προκειμένες του κειμένου (227 a- 230 e), στον λόγο του Λυσία (230 e- 234 c), στον πρώτο λόγο του Σωκράτη (237 a- 241 d) και τέλος στον δεύτερο λόγο του Σωκράτη- Παλινωδία (244 e- 256 e). Σημειωτέον εδώ ότι, οι εν λόγω υποενότητες συνιστούν το πρώτο μέρος του διαλόγου, αφού, ό,τι ακολουθεί ύστερα από την παλινωδία έως το τέλος του κειμένου, συνιστά το δεύτερο, το κριτικό, διαλεκτικό μέρος του διαλόγου.

Στο σημείο αυτό πρέπει να σημειώσουμε ότι κύρια θέση στην προβληματική που αναπτύσσεται και στον πλατωνικό *Φαίδρο* κατέχει ο *έρωτας*. Ο διάλογος, ξεκινώντας με τον λόγο του Λυσία, έρχεται να καταδείξει την θλιβερή κατάπτωση του *έρωτος* σε επίβουλη παιδεραστία, κυρίαρχη μάλιστα στα υψηλότερα κοινωνικά στρώματα της αρχαίας Αθήνας. Ο πρώτος λόγος του Σωκράτη όμως, προσδίδει στην θεματική του κειμένου τις δέουσες λογικές- εννοιολογικές διαστάσεις που της αρμόζει, αποτραβώντας τον αναγνώστη από την ρηχότητα ή την ελαφρότητα που διακατέχουν οι σοφιστικές ερμηνείες. Ο δεύτερος λόγος του Αθηναίου φιλοσόφου, η παλινωδία, αναβιβάζει, κατά τον Ι. Θεοδωρακόπουλο, τον αναγνώστη έως τον υπερουράνιο τόπο, όπου είναι σε θέση πλέον να δει τις ιδέες στην απόλυτη, καθάρια και λαμπρή υφή τους. Ο έρωτας, στην γνήσια και αυθεντική μορφή του αποτελεί τον ενοποιητικό – παιδευτικό εκείνο παράγοντα που γονιμοποιεί και επισφαλίζει την σχέση ωρίμου και νεώτερου ανθρώπου, όπου ο μεν πρώτος κατέχει την θέση του διδάσκοντος, ενώ ο δεύτερος του διδασκομένου⁴.

⁴ Ι. Θεοδωρακόπουλου, 2000, σσ. 26- 27.

Πιο ειδικά και εκκινώντας από τον λόγο του Λυσία, θα επισημαίναμε καταρχάς ότι έχουν υπάρξει αμφιλογίες για το εάν και κατά πόσον ο λόγος που εδώ αναγιγνώσκει ο Φαίδρος αποτελεί αυθεντικό έργο του Λυσία ή θαυμάσια μίμηση του ύφους του από τον Πλάτωνα. Όπως και να έχει πάντως το ζήτημα, η σοφιστική προσέγγιση του έρωτος, κατά την εκτίμησή μας, μάλλον καταπλήσσει! Ο λόγος του, καθ' όλη την έκτασή του, αποτελεί επίκληση «ωφελμιστικών», όπως και ο Α. Ε. Taylor επισημαίνει, παραγόντων. Η κύρια θέση του σοφιστή, έτσι όπως διατυπώνεται στον *Φαίδρο* είναι πως η ρομαντική αγάπη υπολείπεται κατά πολύ της ψυχρής θήρας της ηδονής. Στην επιχειρηματολογική θεμελίωση της θέσης του, ο Λυσίας σημειώνει ότι η ρομαντική αγάπη γνωρίζει κρίσεις μετανοίας και ερωτικές απογοητεύσεις. Υπονομεύει υπολήψεις, αφού ο ρομαντικός μνηστήρας «φλυαρεί» για την επιτυχία του, ενώ όποιος αντιμετωπίζει την ηδονή «τεχνοκρατικά- ωφελμιστικά» γνωρίζει να συγκρατεί και τον παρορμητισμό του. Επιπλέον, στην περίπτωση της ρομαντικής αγάπης ο «εραστής», κατά τον Λυσία, έλκεται από τα σωματικά θέλγητρα και δεν εξετάζει την σκοπιμότητα ενός δεσμού από άλλες απόψεις. Αντίθετα, ο μη «ερωτευμένος» διαλέγει προσεκτικά, με επιλογή που συμφέρει και τις δύο πλευρές, και στον καλόν παίδα και στον μη εραστή. Καθίσταται συνεπώς αντιληπτό πως ο λόγος του Λυσία αποπειράται να θεμελιώσει, κατά την δική μας θέση, μια «ωφελμιστικού τύπου αισθησιακότητα» σύμφωνα με την οποία καθιερώνεται στην ερωτική συναναστροφή μια μεταβατική σχέση διττής προοπτικής: από την ηδονή ως ατομική ανάδυση στην κοινωνική- συλλογική καταξίωση⁵.

Ο λόγος του Λυσία ήταν, θα λέγαμε, αναμενόμενο να εξεγείρει το «σωκρατικό δαιμόνιο». Ο Αθηναίος φιλόσοφος διατυπώνει τις ενστάσεις του αναφορικά με το ύφος του λόγου, σημειώνοντας ότι βρίθει κενολογιών και ταυτολογιών. Πρόκειται για μία κοινότοπη ομιλία, που απλώς και μόνον επισημαίνει, κατά τον Σωκράτη, το αυτονόητο: ότι δηλαδή το πάθος του εραστή διέπεται από την «τυφλότητα» και τον παραλογισμό. Έτσι, κατόπιν της παροτρύνσεως και του Φαίδρου, ο Σωκράτης αναλαμβάνει την απόπειρα να εξετάσει το εν λόγω ζήτημα στις αυστηρές εννοιολογικές σταθερές του. Υπ' αυτήν την έννοια, εξ αρχής θέτει με απόλυτους και διαυγείς όρους την στοχοθεσία του: η επί του προκειμένου πραγμάτευσή του θα κινηθεί προς την αναζήτηση της υφής του

⁵ I. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σσ. 82- 84, Α. Ε. Taylor, ό. π., σσ. 352- 353.

έρωτος, στην αποτελεσματικότητά του αλλά και στις προοπτικές (θετικές ή αρνητικές) που διανοίγει στον ανθρώπινο βίο. Επισημαίνει, λοιπόν, ο Σωκράτης ότι ο έρωσ αποτελεί μία επιθυμία ή πόθο για κάτι. Υπάρχουν, παρά ταύτα, δύο κύριοι τύποι επιθυμίας: αφενός ο έμφυτος πόθος της *ήδονης* αφετέρου η μη έμφυτη αλλά επίκτητη επιθυμία του ανώτερου, του αρίστου. Οι δύο εν λόγω τύποι επιθυμίας ευρίσκονται, κατά τον φιλόσοφο, σε διαρκή σύγκρουση και αντιπαράθεση και, υπό κανέναν όρο, δεν δύνανται να ενοποιηθούν ή, ορθότερα, να «συνεβρεθούν». Ο έρωσ λοιπόν ως σαρκικό πάθος είναι σαφές πως συνταιριάζει με την πρώτη περίπτωση, καθότι επιβραβεύει την βίαιη ηδονοθηρική επιθυμία, η οποία προκαλείται από το σωματικό κάλλος και δεν φωτίζεται από την έλλογη προτίμηση του αρίστου. Ο εραστής, υποχείριο των ηδονών του, ευελπιστεί από τον αγαπημένο του σε μία υπηρετική συμπεριφορά, κατ' ουσίαν αναγνωρίζοντάς τον ως κατώτερης ποιότητας άνθρωπο. Συνακόλουθα, ο εραστής αίρει κάθε απόπειρα αναγνώρισης του αγαπημένου του ως αυτοτελούς και ανεξάρτητης προσωπικότητας, ενώ, παραλλήλως, καταπνίγει κάθε δυνατότητα χειραφέτησής του. Εκ των ανωτέρω είναι σαφές ότι και ο Σωκράτης εμμένει στην θεματολογία του Λυσία, αφού στην πρώτη αυτή ομιλία του εξετάζει τον ζηλόφθονο και επιπόλαιο εραστή. Ωστόσο, έναντι του Λυσία διαρθρώνει προσεκτικότερα την επιχειρηματολογία του, αποφεύγει τις άσκοπες επαναλήψεις και διανοίγει, κατά μίαν έννοια, την οδό για να εξυψώσει την συλλογιστική του σε ανώτερο ηθικό επίπεδο, τονίζοντας την υπέρτατη σπουδαιότητα των ηθικών αγαθών που υπονομεύονται για όποιον ενδίδει ερωτικά⁶.

Οι δύο προγενέστεροι λόγοι, του Λυσία και ο πρώτος του Σωκράτη, περιγράφουν, καθώς είδαμε, τον κακό έρωτα και, υπό την άποψη αυτή, προετοιμάζουν μέσα από την αρνητική χροιά που ενέχουν, την παλινωδία του έρωτος, την ακραία θετική υφή του με βάση την οποία και θα αξιολογηθούν. Μόνον έτσι θα διαπιστωθεί εάν πράγματι ο μη εραστής είναι καλύτερος από τον εραστή. Αλλά ο δεύτερος λόγος του Σωκράτη έρχεται να καταδείξει και κάτι περαιτέρω· ότι ο έρωσ δεν είναι τίποτε άλλο παρά η πνευματική κοινωνία, η οποία αναπτύσσεται μεταξύ των ανθρώπων που φιλοσοφούν. Έτσι, παιδευαστία και φιλοσοφία είναι στενά συνυφασμένες στην πλατωνική εργογραφία ήδη από τον *Πρωταγόρα*⁷.

⁶ A. E. Taylor, ό. π., σσ. 354- 355.

⁷ I. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σσ. 127- 128.

Οι ανωτέρω γενικές επισημάνσεις, εκτιμούμε πως θα επιβοηθήσουν την εισαγωγική παρουσίαση της δεύτερης ομιλίας του Σωκράτη, η οποία και θεματολογικά πραγματεύεται την πραγματική ψυχολογία του *έρωτα*. Ο Αθηναίος φιλόσοφος διανοίγοντας τις οδούς των μεταφυσικών αναγωγών του *έρωτα*, επιλέγει να ακολουθήσει την προσφιλή του τακτική: αφορμάται από την σοφιστική θεώρηση επί του ζητήματος - ότι δηλαδή ο δεσμός με κάποιον μη ερωτευμένο είναι ανώτερος εκείνου που αναφέρεται σε έναν «εραστή», επειδή ακριβώς η εν λόγω συμπεριφοριστική επιλογή συνιστά «μανία»⁸ - προκειμένου να «χρωματίσει» με φιλοσοφικούς όρους ό,τι χρίζει ή επιβάλλει αφ' εαυτού μian άλλου τύπου προσέγγιση. Πιο συγκεκριμένα, ο Σωκράτης θα εμμείνει στον όρο «μανία», στοχεύοντας κατά κύριο λόγο να καταδείξει πως η εν λόγω παραφροσύνη εδράζεται στην περιοχή του μεταφυσικού και λειτουργεί ως αναγωγός δύναμη για κάθε ανθρώπινη ψυχή. Ωστόσο, μία διευκρίνιση, σύμφωνα με τον Αθηναίο στοχαστή, κρίνεται στο σημείο αυτό απαραίτητη: ποια είναι η φύση, οι ενέργειες και τα πάθη της ψυχής;

Εν συντομία, η σωκρατική ψυχολογία που αναπτύσσεται στον λόγο αυτό του Σωκράτη «επιβάλλει» την εκ μέρους μας αποδοχή μιας σειράς χαρακτηριστικών γνωρισμάτων της ανθρώπινης ψυχής. Η ανθρώπινη ψυχή είναι αθάνατη, λόγω ακριβώς της θεϊκής προέλευσής της. Είναι επιπλέον αυτοκίνητη, που ενδύεται και απεκδύεται ένα σώμα αναλόγως κάθε φορά προς τις ηθικές επιλογές της. Είναι, υπό αυτήν την έννοια, ελεύθερη να επιλέγει μεταξύ της σοφίας και της «τιμής», της πρόσκαιρης και εφήμερης ηδονής· είναι, τέλος, ενάρετη, αγαθή, και, ως ερώμενη και ερώσα συνάμα, φιλοσοφεί και, φιλοσοφούσα αναμιμνήσκει και θεάται την αληθινή φύση της⁹.

⁸ A. E. Taylor, *ό. π.*, σ. 356.

⁹ Πβ. A. E. Taylor, *ό. π.*, σσ. 357- 360.

Ο παιδικός έρωσ στην αρχαία Ελλάδα

Στην ανάπτυξη του φιλοσοφικού περιεχομένου του *Συμποσίου* δεν είναι δυνατό να προχωρήσουμε χωρίς να επισκοπήσουμε συντόμως το φαινόμενο του παιδικού έρωτα στην αρχαία Ελλάδα, το οποίο αποτελεί προϋπόθεση αυτής της εργασίας. Ο Ι. Συκουτρός¹⁰, σχετικά με τον παιδικό έρωτα στους Αρχαίους Έλληνες αναφέρει ότι: «ήτο θεσμός κοινωνικώς αναγνωρισμένης με τας συνήθειας και τους κανονισμούς του με την παράδοση και την τεχνική του, όπως ο ιπποτικός έρωσ εις το μεσαίωνα.» Ακόμα «το θέμα βέβαια είναι πολύ λεπτό. Αναφέρεται σε κάτι απολύτως ξένο προς τις συνήθειες και τις ηθικές αντιλήψεις της σημερινής κοινωνίας, αλλά αυτό δε μας απαλλάσσει από την υποχρέωση να το αντικρίσουμε με ψυχραιμία και αγνότητα ... Δι' εκείνους ο έρωσ ο παιδικός δεν θεωρείτο και δεν ήτο απλώς μια ηθική διαστροφή, διαδεδομένη και σήμερα περισσότερο απ' ότι ομολογούμε, την οποία προσπαθούμε για λόγους ηθικούς και αισθητικούς να ανακαλύψωμεν με ένα πέπλον σιγής αισχυντηλής...» με παρρησία και υπερηφάνεια τον ανέφεραν ως ένα σημείο ανωτερότητας από τους βάρβαρους λαούς, ως ένα κατ' εξοχήν δείγμα πολιτισμού. Ως θεσμόν κοινωνικόν και όχι ως παρεκτροπήν, ιστορικώς και ψυχολογικώς, πρέπει να εξετάσωμεν αυτή τη συνήθεια. Να εισδύσωμεν δηλαδή εις τη νοοτροπίαν εκείνων και να την εννοήσωμεν. Αυτή είναι η υποχρέωσή μας που δε θα είναι επιδοκιμασία αλλά ούτε και αποδοκιμασία.. Αυτή η προσπάθεια κατανόησης εγκλείει πολύ μεγαλύτερα δικαιουσύνην και σεβασμό προς τους πατέρας του ωραίου και του αληθινού, παρ' όσον η μονοκόμματος καταδίκη ή, το χειρότερον, η δήθεν ευλαβής και μηδέν λέγουσα, πολλά δε σημαίνουσα παρασιώπησις.»

Με τις αντίστοιχες παραπομπές στους αρχαίους συγγραφείς αναφέρει πως ήταν ένας θεσμός κυρίως των Δωριέων που επικρατούσε στην Ηλεία, Θεσσαλία, Βοιωτία, Σπάρτη και Κρήτη. Έπειτα επηρεασμένοι από τους Δωριείς τον υιοθέτησαν οι Ίωνες στην Εύβοια και στη Αθήνα.

Ο σύνδεσμος αυτός, ήταν μια ιδιαίτερη μορφή "ερώμενης" συμπεριφοράς, στην οποία κύριος στόχος ήταν η διαπαιδαγώγηση του εφήβου από τον ενήλικο άνδρα που όφειλε να διδάσκει το αγαπημένο του αγόρι πρότυπα συμπεριφοράς και να του δίνει

¹⁰ Συκουτρός Ι, 2009, σελ 39-65

μέτρα αξιών για τη ζωή του. Καθώς η αγωγή σε πολλές περιπτώσεις δεν δινόταν από δημόσια σχολεία αλλά βρισκόταν στα χέρια των ιδιωτών, στο πλαίσιο αυτό ο *εραστής*, όφειλε να παιδαγωγεί τον νεαρό ώστε να γίνει όμορφος και καλός άνθρωπος (*καλοκαγαθία*), ένα πρότυπο αρετής που περιελάμβανε σωματική ομορφιά, ηθική ανεπιληψία και μόρφωση. Ο εραστής με τη συγκατάθεση των γονέων προετοίμαζε τον νέο ώστε να μπορέσει να γίνει ικανός και άξιος πολίτης ώστε να μπορεί να ανταποκριθεί σε κάθε υποχρέωση προς την πόλη και να μπορεί να έχει αξιοπρεπή ιδιωτική ζωή.

«Το έρω σημαίνει και: αγαπώ θερμά, κατ' έννοια απολύτως άσχετη προς το μεταξύ των φύλων έρωτα, περιβάλλω τινά διά θερμής αγάπης, αφοσιώσεως, λατρεύω, εμφαντικότερο του φιλώ». Εδώ κλείνεται και η έννοια της ερωτικής φιλίας, ενός αισθήματος ανώτατου που, αν και βρισκόταν τότε σε ακμή, τώρα έχει χαθεί τελείως από τη γλώσσα και τη καρδιά μας, και βέβαια βρίσκεται πέρα από τα όρια της αντίληψης των σημερινών ανθρώπων. Γι' αυτό και αδυνατώντας να ερμηνεύσουν μια σχέση που εγείρει και δεν διαφθείρει, παρερμήνευσαν εξωραϊζοντας το χυδαίο.¹¹

¹¹ Γουδέλης Ι, 1992, σελ. 69

Α΄ Μέρος: Ο ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΔΙΟΤΙΜΑΣ

Εισαγωγή

Οι τρεις πρώτοι λόγοι ως τώρα έδωσαν τρεις απόψεις του έρωτα όπως ήταν στην πανάρχαιη κοινότητα των ρυθμολογικών χρόνων όταν το μοναδικό αξιολογικό βάθρο ήταν η αρετή της ανδρείας. Ο λόγος του Φαίδρου είναι κάτι σαν αρχαιολογία και αιτιολογία του έρωτα. Ο Πausanίας μας απεκάλυψε τον έρωτα όπως τον είχε διαμορφώσει η αττική παιδεία ανυψώνοντάς τον στο πνευματικό επίπεδο. Ο Ερυξίμαχος παρουσίασε την κοσμολογική πλευρά της παντοδυναμίας του έρωτα. Ο Αριστοφάνης μελετά το ερωτικό φαινόμενο ως πάθημα και θεωρεί τον έρωτα ως κάτι που φέρνει μέσα στην ανθρώπινη ψυχή κάποια γιατρεία και κάποια κατασίγαση και αποκατάσταση μιας τάξης που διαταράχθηκε. Ο έρωσ που εγκωμιάζει ο Αγάθων θεμελιώνεται πάνω στη φιλία, στην ειρήνη και την οικειότητα. Είναι ο έρωτας που αιχμαλωτίζει τις ψυχές με τη λάμψη του κάλλους και τη γλυκύτητα της πειθούς.

Τι σημασία έχουν για τις προσωπικές αντιλήψεις του Πλάτωνος οι προηγούμενοι λόγοι μέχρι του λόγου της Διοτίμας; Οι γνώμες των φιλολόγων διχάζονται. Άλλοι διαβλέπουν την πρόθεση του Πλάτωνος να παρατάξει τους αντιπροσώπους των διαφόρων πνευματικών ρευμάτων της εποχής, τους οποίους θέλει να διακωμωδήσει. Άλλοι αποδίδουν την καθαρώς αρνητική αποστολή να εξάρουν μέσω της αντίθεσης την ορθή περί έρωτος διδασκαλία της Διοτίμας¹². Εξάιρεται περισσότερο η σπουδαιότητα των ανακοινωμένων, καθ' όσον προβάλλουν από ένα φευγαλέο πλήθος άλλων λόγων, οι οποίοι αφήνονται στο ημίφως και την αοριστία. Ο Ερυξίμαχος έχει δίκιο: το θέμα το έχουν εξαντλήσει οι προλαλήσαντες, από άποψης ρητορικής. Ένα μόνο μένει για το Σωκράτη: η αλήθεια. Έτσι για μας οι προηγούμενοι λόγοι παρουσιάζονται ως κάτι αρνητικό και ολόκληρη η αισθηματολογία τους ως ανεδαφική, αφού δεν έχει ό,τι εξασφαλίζει νόημα και διάρκεια σε κάθε είδους συγκίνηση: την αλήθεια. Η περιέργεια του αναγνώστη αυξάνει. Πρόκειται να ακούσει κάτι όχι απλώς ανώτερο από τα λεχθέντα, αλλά και τελείως διαφορετικό. Και αισθάνεται ο αναγνώστης μαζί με τους παριστάμενους την αγωνία κατ' αρχάς, αν θα τηρήσει ο Σωκράτης την υπόσχεσή του, και την ανακούφιση μαζί, όταν επιτέλους αποφασίζει να μιλήσει¹³.

¹² Συκουτρής Ι, 2009, σελ 77

¹³ Συκουτρής Ι, 2009, σελ 144-5

Καταρχήν μόλις αρχίζει να μιλάει ο Σωκράτης στο "Συμπόσιον", νοιώθουμε όλο το κλίμα του διαλόγου να αλλάζει μονομιάς. Μια κατάσταση ευκρασίας λόγου διαδέχεται την κουφόβραση, που είχε απλωθεί από τους άλλους λόγους.¹⁴ Ο Σωκράτης ανησυχεί αν θα έχει τίποτα να προσθέσει σε όσα ωραία ειπώθηκαν. Η ειρωνεία την οποία χρησιμοποιεί ο Σωκράτης και η οποία στη συνέχεια του διαλόγου θα εκφραστεί μέσα από το στόμα και τα λεγόμενα της Διοτίμας, είναι στοιχείο με το οποίο ο φιλόσοφος φαίνεται σαν να θέλει να μας εξαπατήσει, κατά κάποιον τρόπο, όσον αφορά αυτήν την απότομη αλλαγή του πνευματικού κλίματος. Είναι μια αλλαγή με την οποία θα διαφανεί η διαφορά με τα όσα έχουν ειπωθεί για τον Έρωτα έως τώρα και με αποτέλεσμα να αυξηθεί ο θαυμασμός μας.

Η Διοτίμα φέρεται ότι έζησε στο β' μισό του 5ου αι. π.Χ. και συγκαταλέγεται μαζί με τους Πυθαγόρα, Σωκράτη, Ιπποκράτη και Πλάτωνα, στους μεγάλους κλασικούς δασκάλους του αρχαίου ελληνικού κόσμου. Φέρεται σαν ιέρεια στην Αρχαία Μαντινεία, φιλόσοφος, Πυθαγόρεια και μάλιστα γνώστρια της πυθαγόρειας αριθμοσοφίας. Η κύρια αναφορά και η φιλοσοφική φυσιογνωμία της Διοτίμας βρίσκεται στο λόγο του Σωκράτους στο "Συμπόσιο" (ή "περί Έρωτος") του Πλάτωνος, όπου εμφανίζεται σαν πολύ σημαντικό πρόσωπο. Στο ίδιο έργο ο Σωκράτης αναφέρεται σ'αυτήν ως δασκάλα του λέγοντας ότι ήταν ιέρεια στην Μαντινεία και ότι ανέβαλε για δέκα έτη με θυσίες το λοιμό το 440 π.Χ. Ο Πλάτων βέβαια δεν ανέφερε τυχαία αυτό. Πρόθεσή του ήταν να δείξει σε συγκεκριμένο της κατόρθωμα ότι κατείχε και η ίδια τη δαιμόνια εκείνη δύναμη, την οποία αποδίδει στους μάντεις και να προσδώσει κατά αυτόν τον τρόπο κύρος στις αποκαλύψεις της. Ο Σωκράτης δηλώνει ότι οφείλει σ' αυτήν ακριβώς τις απόψεις του για τον έρωτα, ως πόθο και κίνητρο για το ωραίο και αληθινό. Σε ένα μεγάλο μέρος ο λόγος του είναι η αφήγηση του διαλόγου περί Έρωτος που είχε με αυτήν. Ουσιαστικά πρόκειται για το λόγο και τη διδασκαλία της Διοτίμας. Το διάλογο αυτό ο Σωκράτης μεταφέρει στους φίλους του, διδάσκοντας ό,τι ο ίδιος είχε προηγουμένως μάθει για τον Έρωτα από αυτήν, η οποία "σε αυτό το θέμα ήταν πολύ σοφή" (201 d «ταῦτά τε σοφή ἦν καὶ ἄλλα πολλά»).

¹⁴ Θεοδωρακόπουλος, Ι., 2009, σελ. 144

1. Ο Έρως δαίμων και όχι θεός (Δαιμονολογία)

Η Μαντική ιέρεια δεν πιστεύει όπως ο λαός στη θεϊκότητα του Έρωτα. Αποτολμά να εκφράσει μια αντίληψη που για τους πολλούς θα ήταν βλασφημία. Αναφέρει χαρακτηριστικά πως: Ο Έρως δεν είναι θεός, δεν είναι ωραίος, ούτε σοφός ούτε ευδαίμων. Ο Έρως πάλι δεν είναι ούτε άσχημος ούτε αμαθής ούτε δυστυχής. Ανάμεσα σε αυτές τις δυο αντιθέσεις ο Έρως απaráλλακτα όπως ανάμεσα στην αμάθεια και τη σοφία στέκεται η ορθή δοξασία (202 a «ἔστιν τι μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας»). Η περιοχή του είναι το μεσοδιάστημα που αρχίζει από τη θνητή φύση και τελειώνει στην αθάνατη. Είναι για αυτό ο Έρως ο ερμηνευτής και ο αγγελιαφόρος των δύο αυτών κόσμων, ο συνδετικός δεσμός του θνητού και του αθάνατου, ο φορέας της διαλεκτικής που ενώνει το ανθρώπινο προς το θείο (202 d «μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου»).

Εδώ ο Σωκράτης μοιάζει να συμφωνεί με τις πρώτες επισημάνσεις της Διοτίμας αναφορικά με τον Έρωτα (202 a «Ἀληθῆ, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις») και αυτή στην συνέχεια του επισημαίνει πως η γνώμη που έχουν οι άνθρωποι για τον Έρωτα δεν πρέπει απαραίτητα να είναι ούτε αυτή ενός όμορφου θεού αλλά ούτε απαραίτητα και το αντίθετο (201 e «ἢ οἶει, ὅτι ἂν μὴ καλὸν ἦ, ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι αἰσχρόν;»). Με άλλα λόγια θα ήταν δυνατόν να ισχύει και μια ενδιάμεση θέση για το τί πραγματικά είναι ο Έρωτας. Από τη στιγμή που και ο ίδιος ο Σωκράτης πιο πάνω αναγνώρισε πως ο Έρωτας δεν είναι ούτε καλός ούτε κακός, δεν σημαίνει απαραίτητα να θεωρούμε πως είναι άσχημος. Η ενδιάμεση θέση για την Διοτίμα είναι μεταξύ μωρίας και φρόνησης στην προκειμένη περίπτωση.

Και ενώ ο Σωκράτης επισημαίνει πως ο Έρως αναγνωρίζεται από όλους σαν ένας μεγάλος θεός (202 b «Καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, ὁμολογεῖται γε παρὰ πάντων μέγας θεὸς εἶναι;»), η Διοτίμα αμφισβητεί μια τέτοια επισημάνση, λέγοντας πως ο Έρως δεν είναι θεός και αυτό καθώς δε διαθέτει αυτό που πραγματικά έχουν οι θεοί, δηλαδή τα αγαθά και την ευδαιμονία (202 d «Πῶς ἂν οὖν θεὸς εἶη ὃ γε τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἄμοιρος; Οὐδαμῶς, ὥς γ' ἔοικεν.»). Στην πραγματικότητα είναι κάτι μεταξύ θεού και ανθρώπου, είναι ένας **δαίμων** (202e «Τί οὖν, ὃ Διοτίμα; Δαίμων μέγας, ὃ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ»). Είναι ένας δαίμων που ποθεί τα ωραία και τα αγαθά ακριβώς επειδή του λείπουν.

Η αναφορά στο δαίμονα Έρωτα, είναι και μια αναφορά στην αντινομία του λόγου με το δαιμονικό στοιχείο ευρύτερα. Αυτή η δύναμη, ο δαίμων, αν και καταυγάζει όλη την προσωπικότητα του πλατωνικού Σωκράτους, όμως πράγματι είναι κάτι, που στέκει πάνω απ' αυτόν, γιατί το έργο της δύναμης αυτής της αιώνιας, είναι να αναγκάζει τον Σωκράτη κάθε στιγμή να υπερνικά τον εαυτό του¹⁵. Εδώ πρόκειται για την ίδια αυτή την αντίθεση ανάμεσα στο σχετικό και στο απόλυτο, που θέλει τόσο πλαστικά να μας φανερώσει ο Πλάτων. Και με αυτή την αντίθεση είναι που παλεύει η παιδεία και ο έρωσ. Καμιά βαθμίδα δεν κρατάει τον έρωτα, το δαίμονα, γιατί "δαίμων" είναι ο "ολκός", η έλξη προς το απόλυτο.

Η αναφορά αυτή στην δαιμονική φύση του Έρωτα, δεν είναι τυχαίο πως γίνεται από μια ιέρεια (τη Διοτίμα). Και αυτό αφού το δαιμονικό στοιχείο "σημαδεύει" διαχρονικά και ανεξίτηλα το χαρακτήρα της δράσης της μαντικής τέχνης των ιερέων. Αυτό είναι εμφανές μέσα από τις θυσίες, τις τελετές, και στις επωδές και στη μαντική τους τέχνη (202 e «διά τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς [203a] καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν»). Η Διοτίμα είναι δαιμόνια, διότι ὅ,τι μας λέει δεν είναι η πενιχρή ατομική της πείρα. Η κοινή αυτή γυναίκα από τη Μαντίνεια είναι διερμηνέας μόνο ανώτερης σοφίας. Ο Σωκράτης είναι δαιμόνιος, γιατί η γοητεία που εξασκεί στους ανθρώπους δεν εξηγείται ούτε με την εξωτερική του εμφάνιση (είναι άσχημος και σιληνόμορφος) ούτε με την ωραιότητα των λόγων του (είναι κοινές και τετριμμένες λέξεις). Είναι θείας προέλευσης, ο δαίμων Έρωτας ενσαρκωμένος¹⁶.

Ο Έρωσ δηλαδή αποκαθιστά την επικοινωνία μεταξύ του θείου και των ανθρώπων, ώστε να μπορεί ο άνθρωπος να εξυψώνεται μέχρι της γνώσης και της μίμησης του θείου. Και στο Συμπόσιον οι δαίμονες έχουν έργο να αποκαθιστούν σύνδεσμο, όχι σύνθεση, μεταξύ δυο κόσμων, να χρησιμεύουν ως διερμηνείς και διαγγελείς στην επικοινωνία θεών και ανθρώπων (202 e «Ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυνδεδέσθαι»). Στο βάθος οι δαίμονες είναι η αντικειμενοποίηση

¹⁵ Θεοδωρακόπουλος, Ι., 2009, σελ. 147

¹⁶ Συκουτρής Ι, 2009, σελ 195

της συνεχούς ορμής της ανθρώπινης ψυχής να υπερβεί τα όρια της θνητής φύσης της, να πραγματοποιήσει ανώτερη μορφή ύπαρξης¹⁷.

2. Καταγωγή του Έρωτα

Σύμφωνη με τη φύση του είναι και η καταγωγή του. Λόγω της καταγωγής του και των γονιών από τους οποίους προέρχεται, ο Έρωτας είναι κάτι που πάντοτε μένει και αντιπροσωπεύει κάτι ανάμεσα στην εκζήτηση και την εύρεση, ανάμεσα στον κορεσμό και την έντονη στέρηση. Ο Πλάτων αρχίζει με ένα μύθο για τη γέννηση του δαίμονος Έρωτα. Ο μύθος χρησιμοποιείται από τον συγγραφέα εκεί που δε χωρά περιγραφή στατικών ιδιοτήτων, αλλά αιτιολογία γενετική και δυναμική εξήγηση¹⁸. Η αντιφατική φύση του έρωτα θα εξηγηθεί εδώ γενετικά ως σύνθεση διαφόρων στοιχείων σύμφωνα με την προέλευση και τη φύση.

Ο Έρωτας είναι γιος της Πενίας και του Πόρου (203c "ἄτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὢν ὁ Ἔρωτας ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν"). Πόρος σημαίνει η διαρκής και διαρκώς ανανεωμένη προσπάθεια προς εύρεση διεξόδου, του δρόμου προς την ποθούμενη σοφία. Μέσα στο αίμα του έχει όχι μόνο την στέρηση αλλά και την πραγματοποίηση του ιδανικού. Ανόμοιοι, αντίθετοι μάλλον, είναι οι γονείς του, ως προς την αξία και τη φύση. Θεός ο Πόρος, καλεσμένος μεταξύ των θεών ` ταπεινή επαίτης η μητέρα, έρχεται από έναν άλλον κόσμο, του σκότους και της ανάγκης, μένει μακριά από τη θεία ευτυχία και τη γαλήνη. Έτσι και στην ψυχή του εραστή διεξάγεται ο σκληρός, ο χωρίς λύση διχασμός μεταξύ των δυο αντιμαχόμενων δυνάμεων. Το ίδιο αίσθημα, που πολλαπλασιάζει τις δυνάμεις, θεό σε κάνει στη ζωτικότητα και το ίδιο σε οδηγεί είτε προς τον εξευτελισμό και την ταπείνωση. Τόση ανωτερότητα και τόση ασχήμια μαζί!

Στη συνέχεια γίνεται η φιλοσοφική ανάπτυξη του μύθου με την περιγραφή των ιδιοτήτων του Έρωτα. Από τη μητέρα Πενία έχει κληρονομήσει τις στερήσεις, την ασχήμια και τις κακοπάθειες. Από τον πατέρα του έχει κληρονομήσει τη χρησιμοποίηση των πνευματικών δυνάμεων, την τεράστια γοητεία που εξασκεί τις ψυχές (203 d «τὴν τῆς

¹⁷ Συκουτρής Ι, 2009, σελ 194

¹⁸ Συκουτρής Ι, 2009, σελ 197

μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδεία ξύνοικος. κατὰ δὲ αὐτὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτῆς δεινός, ἀεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητῆς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής»). Ἔτσι ἡ ὅλη του ζωὴ εἶναι διαρκῆς παλίρροια μεταξὺ ζωῆς καὶ θανάτου, θαλερότητας καὶ μαρασμοῦ, ἐλπίδων καὶ απογοητεύσεων, ὅπως ἡ ζωὴ κάθε πνευματικοῦ ἀνθρώπου. Για αὐτὸ καὶ ὁ Ἐρωτὰς ταυτίζεται με τὸν φιλόσοφο, με τὸν τύπο τοῦ φιλοσόφου ποὺ διαρκῶς ἀναζητεῖ, ὅπως ὁ Σωκράτης.

3. Φύση τοῦ Ἐρωτὰ

Ὁ Ἐρωτὰς εἶναι μαζί καὶ θνητός καὶ ἀθάνατος (203 e «οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκῃ, πάλιν δὲ ἀναβιώσκει διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν»). Χίλιες φορές μαραίνεται καὶ χίλιες φορές ἀνασταίνεται. Εἶναι ὁ Ἐρως σκληρός, πολεμιστής, μηχανορράφος, γοητευτικός καὶ σοφιστής. Ὅλη τὴν πανοπλία αὐτὴν τὴν χρειάζεται για να ξεπερνά τὴν ἐνδεία, χωρὶς πάλι να μπορεῖ να φτάσει στην κατηρέμηση, ποὺ εἶναι τὸ χάρισμα τῆς θεϊκῆς οὐσίας. Ἀναγκαστικά ὁ Ἐρως δημιουργεῖ τὴ φιλοσοφία, γιατί δεν ἔχει τὴ σοφία ποὺ εἶναι μόνον κτῆμα τῶν θεῶν (204 b «Ἐρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἐρωτὰ φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς»). Τα χαρακτηριστικά ποὺ δίνει ἡ κοινὴ ἀντίληψη για τὸν Ἐρωτὰ παριστάνοντας τὸν ὡς κάτοχο κάθε καλλονῆς καὶ ἀβρότητας δεν ἀποδίδουν τὴ φύση του. Ἀντίθετα τα χαρακτηριστικά αὐτὰ ἀποτελοῦν τὴ φύση τοῦ ἀντικειμένου τοῦ Ἐρωτὰ. Ἔτσι λοιπὸν ἀποκαλύπτεται καὶ ἡ ἀφορμὴ τοῦ σφάλματος ποὺ περιέχει ἡ κοινὴ για τὸν Ἐρωτὰ ἀντίληψη. Οἱ ἀνθρώποι παίρνουν τὸ ἐρώμενο ἀντικείμενο, τὸ ἀνυψωμένο στη σφαῖρα τῆς ιδεώδους τελειότητος για ἐρωτὰ καὶ παραλείπουν να ἐξετάσουν τὸν Ἐρωτὰ ὡς ἐνέργεια κατευθυνόμενη προς τὸ ἐρώμενο ἀντικείμενο (204 c «τὸ ἐρώμενον Ἐρωτὰ εἶναι, οὐ τὸ ἐρῶν»).

Με τα λόγια αὐτὰ ἡ Διοτίμα συνεχίζοντας τὴν ἀνάλυσή της για τὸν Ἐρωτὰ καὶ τὴ φύση του, τονίζει πὺς καθὼς δεν εἶναι οὔτε θεὸς οὔτε ἀνθρώπος, ὅλη του ἡ ζωὴ κατὰ κάποιο τρόπο εἶναι ζωὴ καὶ θάνατος μαζί, ἀφοῦ ἄλλοτε λιμοκτονεῖ καὶ ἄλλοτε τρώει, για

να ξαναφάει και να ξαναπεινάσει. Είναι ο μοναδικός φιλόσοφος: ούτε οι θεοί αποβλέπουν στην σοφία, αφού ήδη την διαθέτουν, ούτε οι ανόητοι που δεν υποσιάζονται καν ότι τους λείπει και τη χρειάζονται.¹⁹ "Φιλόσοφοι", μνηστήρες της γνώσης και της σοφίας, με πρωτοστάτη τον Έρωτα είναι ακριβώς όσοι ζουν ανάμεσα σε αυτά τα δύο άκρα. Είναι αυτοί που αισθάνονται πείνα για την σοφία, που είναι το πιο ωραίο πράγμα, αλλά την αισθάνονται ακριβώς για τον λόγο πως μένει ανικανοποίητη. Η συμβατική περιγραφή του Έρωτα ως "αιώνια ωραίου" οφείλεται στην σύγχυση του περιπόθητου καλού και εκείνου που την επιθυμεί.

Αν ανασύρουμε το ανάλαφρο πέπλο αλληγορίας διαπιστώνουμε πως εδώ απλά περιγράφεται η εμπειρία της διαίρεσης του εγώ, που είναι χαρακτηριστική του ανθρώπου, όταν αποκτήσει την συνείδηση της έλλογης ευφυΐας του.²⁰ Η έλλογη σκέψη δεν είναι ένα χάρισμα που ο άνθρωπος βρίσκεται να κατέχει, αλλά ένα επίτευγμα το οποίο καλείται να κατακτήσει στην πορεία της ζωής του. Η πνευματική ωρίμανση και χειραφέτηση συνιστούν το αγαθό εκείνο που ο άνθρωπος θα πρέπει να εξασφαλίσει ώστε να καταστεί ευτυχισμένος, αγαθό ωστόσο που την ίδια στιγμή είναι τόσο απόμακρο και δύσκολο να αποκτηθεί που η προσπάθεια για την απόκτησή του μοιραία θα περιλαμβάνει και αποτυχίες, πέρα από επιτυχίες, ίσως μάλιστα υπερβολικά πολλές αποτυχίες.

Αν δεν πασχίσει το ανθρώπινο ον, επιστρέφει στην κατάσταση του ζώου, ενός όντος το οποίο υπόκειται στην μεταβολή. Ο άνθρωπος από τη στιγμή που είναι ό,τι είναι, δε βρίσκεται ποτέ σε ειρήνη με τον εαυτό του, ειρήνη η οποία είναι ένα ανώτερο στάδιο για την εξέλιξη και ύπαρξή του. Εδώ αληθεύει η ρήση που λέει πως ο άνθρωπος είναι κάτι που πρέπει να υπερνικηθεί. Αυτό σημαίνει πως είμαστε πραγματικά άνθρωποι, όταν κατορθώνουμε να γίνουμε κάτι περισσότερο από άνθρωποι.

19 Taylor, A., E., 1990, σελ. 269

20 Ο.π.σ. 270

4. Ο Έρωτας ειδικότερα

Στη συνέχεια αφού προσδιορίστηκε η ουσία του έρωτα, η Διοτίμα εξετάζει ζητήματα που αφορούν ενέργειες που προκύπτουν από αυτήν την προσδιορισμένη ουσία του. Τι σημασία έχει για την ανθρώπινη ζωή το ερωτικό γεγονός (204 c «τοιούτος ὢν ὁ Έρωσ τίνα χρείαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις;»). Ποιο είναι το νόημά του; Αυτά τα ερωτήματα αποτελούν το θέμα των καινούργιων αναζητήσεων.

Την αφετηρία αποτελεί και πάλι η απόφαση του Αγάθωνα. Ο Έρωσ έχει ως αντικείμενο του το ωραίο (204 e «ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν τί ἐρᾷ; Γενέσθαι, ἦν δ' ἐγῶ, αὐτῷ.»). Η απόφαση όμως πρέπει να καθοριστεί σαφέστερα. Ο Έρωσ έχει ως επιδίωξη την κατοχή κάποιου αντικειμένου. Επειδή το επιδιωκόμενο αντικείμενο είναι καλό πρέπει να υπηρετεί έναν απώτερο σκοπό, την ευδαιμονία. Είναι βέβαια ο Έρωσ στο βάθος του επιθυμία ευδαιμονίας, αλλά διαφορίζεται επειδή τα αντικείμενα με τα οποία πιστεύουμε ότι είναι αποκτητή η ευδαιμονία δεν καθορίζονται από όλους τους ανθρώπους κατά τον ίδιο τρόπο.

Στη συνηθισμένη γλωσσική χρήση Έρωσ θα πει, σύμφωνα και με την ομιλία του Αριστοφάνη, η εκζήτηση της συμπλήρωσης του ανθρώπου με κάποιο άλλο ήμισυ που του λείπει. Η κοινή αυτή όμως δοξασία τώρα διορθώνεται: το αντικείμενο του έρωτα δεν είναι κάτι το σωματικό, γιατί συχνά οι άνθρωποι φτάνουν στην απόφαση να στερηθούν ένα σωματικό μέρος του εαυτού τους, όταν αυτό είναι άχρηστο και επικίνδυνο. Αντικείμενο του έρωτα είναι ό,τι θεωρείται από τον άνθρωπο ως αγαθό, ώστε γενικά ο Έρωσ είναι επιθυμία κάποιας διαρκούς παρουσίας του αγαθού.

Ο έρωτας είναι συνυφασμένος με την κατοχή του αγαθού και μάλιστα την παντοτινή του κατοχή (206 a «Έστιν ἄρα συλλήβδην, ἔφη, ὁ ἔρωσ τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι αἰεί»). Η κατοχή αυτού του αγαθού ταυτόχρονα συνδέεται με το ότι ο εραστής επιθυμεί την "αναπαραγωγή μέσα στην ομορφιά". Και αυτό είτε αυτή η αναπαραγωγή είναι σωματική είτε ψυχική. Αυτό το στοιχείο, η αναπαραγωγή καταδεικνύει και την ωριμότητα του πνεύματος ή του σώματος αντίστοιχα. Η ωραιότητα μας ελκύει και μας οδηγεί στην δύναμη της αναπαραγωγής ενώ η ασχήμια μας απωθεί (206 c «τίκτειν δὲ ἐν μὲν αἰσχροῦ οὐ δύναται, ἐν δὲ τῷ καλῷ»). Η αγάπη με τη συνηθισμένη περιορισμένη

έννοια της λέξεως, δεν αποτελεί, όπως θα νομίζαμε, πόθο για το ωραίο αντικείμενο αλλά επιθυμία να το γονιμοποιήσει κανείς και να τεκνοποιήσει μαζί του.²¹

Ο κάθε οργανισμός και το κάθε άτομο, επιθυμεί μέσα από την αναπαραγωγή να εξασφαλίσει ένα είδος αθανασίας, η οποία αποτελεί καλό για τα όντα. Αυτό επιτυγχάνεται εκ των πραγμάτων με την αναπαραγωγή. Αν οι άνθρωποι παραμείνουν εγκλωβισμένοι στην ατομικότητά τους, παράλληλα δεν μπορούν να επιτύχουν το καλό τους, αφού υπόκεινται στο θάνατο. Μέσα από τη διαδοχική εναλλαγή των γενεών είναι εφικτή μια κάποια προσέγγιση της αιωνιότητας. Από κει πηγάζει η ορμητικότητα του πάθους της αναπαραγωγής και η δύναμη των ζωικών ενστίκτων που αφορούν το ζευγάρι και την ανατροφή των νεογνών.²²

5. Διαρκής κατοχή του αγαθού- Αθανασία

Με την τελευταία απόφαση φτάσαμε σε ανυπέρβλητη δυσκολία. Ο Έρωσ ορίστηκε ως επιθυμία για διαρκή παρουσία του αγαθού, «τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ παρεῖναι ἀεί». Όλες οι δυσκολίες συγκεντρώνονται στον καθορισμό της δυνατότητας της «αεί παρουσίας». Πως μπορούμε να επιτύχουμε το «ἀεί παρεῖναι τὰγαθά»; Αυτό το ερώτημα αποτελεί τη βάση των αναζητήσεων που θα ακολουθήσουν. Ο τρόπος ύπαρξης του ανθρώπου δεν είναι όμοιος με τον υπαρκτικό τρόπο των θείων όντων. Τα θεία όντα χαίρονται αιώνια ύπαρξη και γι'αυτό είναι δυνατή για αυτά η «ἀεί τῶν ἀγαθῶν παρουσία». Για τον άνθρωπο η «αεί παρουσία» των αγαθών πρέπει να συντελεστεί κατά κάποιον άλλο τρόπο. Πρέπει να αναζητήσουμε και να βρούμε αν υπάρχει μέσα στη θνητή φύση του ανθρώπου ένα στοιχείο που να τον πλησιάζει προς την αιώνια διάρκεια.

Επειδή η αιώνια διάρκεια είναι ιδιότητα της θείας ουσίας, αν βρίσκαμε το ζητούμενο στοιχείο θα λύναμε το πρόβλημα που μας απασχολεί. Η Διοτίμα μέσα στην ανθρώπινη ζωή θεωρεί την κύηση και τη γέννηση ως θεϊκό στοιχείο (206 c «ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῳφ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις. τὰ δὲ ἐν τῷ ἀναρμόστῳ ἀδύνατον γενέσθαι»). Το φαινόμενο της γέννησης πάλι είναι συνδυασμένο με την εμφάνιση του κάλλους. Η παρατήρηση δείχνει ότι η

21 Taylor, A. E., 1990, σελ. 271

22 Taylor, A. E., 1990, σελ. 271

κύηση μόνο στην περιοχή του καλού είναι δυνατή. Ο άνθρωπος και τα ζώα έλκονται από τη λάμψη του κάλλους, από αυτή δελεάζονται και διαιώνίζουν το είδος τους. Το κάλλος χρειάζεται στη γέννηση, γιατί η γέννηση είναι κάτι θείο, χρειάζεται επομένως και ένα ευάρμοστο περιβάλλον για να πραγματοποιηθεί.

Βρέθηκε ύστερα από αυτά το ζητούμενο αθάνατο στοιχείο της θνητής φύσης: είναι η γέννηση «ἀειγενές ἔστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῶ ἢ γέννησις». Βρέθηκε ακόμα και η περιοχή που ευνοεί τη γέννηση: αυτή είναι το καλό. Αναγκαστικά λοιπόν θα μετατραπεί ο ορισμός του έρωτα και θα προσδιοριστεί όχι ως επιδίωξη του καλού «ὁ ἔρως καλοῦ», αλλά ως επιδίωξη της κύησης και της γέννησης μέσα στην περιοχή του καλού (206 e «ἔστιν γάρ, ὦ Σώκρατες, ἔφη, οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρως, ὡς σὺ οἶει. Ἄλλὰ τί μὴν; Τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ»).

Μόνο με τη γέννηση μέσα στην περιοχή του καλού είναι δυνατό να φτάσουν τα θνητά όντα στην απόκτηση της αιώνιας παρουσίας του αγαθού. Αυτό σημαίνει ότι ο τελικός στόχος, που αποτελεί την επιδίωξη του έρωτα, είναι η «αεί παρουσία», η αθανασία, η επιδίωξη δηλαδή του είναι. Πίσω από όλα αυτά κρύβεται ένα από τα πιο συνήθη μοτίβα της φιλοσοφίας του Πλάτωνα, ο χαρακτηρισμός του Έρωτα ως όρεξης για ύπαρξη²³. Έρως θα πει: «τοῦ ὄντος ἐπορέγεσθαι». Ο Έρως ερμηνεύεται από τη Διοτίμα ως γενική τάση της θνητής ύπαρξης να ανεβάσει τον εαυτό της στον ορίζοντα της αθανασίας. Ο μόνος τρόπος δυνάμει του οποίου η θνητή φύση έχει μετοχή στην αιώνια διάρκεια είναι η ακατάπαυστη ανανέωση και αναγέννηση. Η θνητή φύση μπορεί και σώζεται μόνο και μόνο επειδή μέσα στη ροή της χρονικότητας πεθαίνοντας αφήνει κάθε στιγμή κάτι το νέο ως διάδοχο και αντιπρόσωπό της μέσα στον κόσμο της ζωής. Παράδειγμα τέτοιας ανανέωσης αποτελεί κατά τον Πλάτωνα και η συγκρότηση της ανθρώπινης προσωπικότητας. Με την πάροδο του χρόνου όλα τα υλικά στοιχεία που αποτελούν τον άνθρωπο αλλάζουν, ανανεώνεται όμως η προσωπικότητά του και μένει δυνάμει μιας αδιάκοπης μεταβίβασης και επανάληψης η ίδια. Η ανθρώπινη ύπαρξη είναι για τον Πλάτωνα δυνατή μόνο επί τη βάσει κάποιας αδιάκοπης παράδοσης. Κάθε στιγμή η προσωπικότητα παραδίνει τον εαυτό της στον εαυτό της. Κάθε καινούργια χρονική στιγμή, που έρχεται, ξαναρχίζει πάλι την ύπαρξη της προσωπικότητας. Εδώ ακριβώς έχει στηρίξει ο Πλάτων την θεωρία της ανάμνησης. Η παρουσία της επιστήμης κατορθώνεται

²³. Δεδούσης- Γ. Κορδάτος, 1999,, σελ. 31

με μια διαρκή μελέτη και ανάμνηση. Η ανανεωτική ενεργητικότητα είναι ο μόνος τρόπος που ανοίγει στο θνητό ον τον ορίζοντα της αθανασίας.²⁴ Το κάλλος είναι μεταξύ των απολύτων αξιών, τις οποίες είδε η ψυχή κάποτε πριν την ενσάρκωσή της και προς τις οποίες μέσω της ανάμνησης κατορθώνει με κόπο και ατελώς να αναχθεί στην ενσώματη ζωή της.

Σε αυτό το σημείο, η Διοτίμα τονίζει το ότι το πάθος της σωματικής αναπαραγωγής και πάλι αποτελεί μια υποδεέστερη μορφή με την οποία εκδηλώνεται ο πόθος για την καρποφορία μέσα από την οποία ο εραστής απολαμβάνει το ωραίο, το αιώνιο και αμετάβλητο καλό. Κύριος σκοπός της Διοτίμας είναι το να δια φωτίσει την έννοια της πνευματικής πατρότητας ή μητρότητας. Αν τώρα εξετάσουμε το βίο της "αγάπης των τιμών" (εδώ εννοείται με τη λέξη φιλοτιμία), η αναφορά αυτή συνεπάγεται ότι στα όσα αναφέρθηκαν για τα σωματικά ένστικτα, εξεταζόταν ο βίος της αγάπης του σώματος και διαπιστώνουμε από την άλλη, πως το πάθος για "φήμη αθάνατη", το οποίο οδήγησε την Άλκηστη, τον Αχιλλέα, τον Κόδρο και πολλούς άλλους στην περιφρόνηση του θανάτου και του κινδύνου, αποτελεί μια ακόμη μορφή, πνευματικότερη όμως, του "πόθου της αιωνιότητας".

Ο άνδρας καθώς έλκεται από την επιθυμία της σαρκικής πατρότητας, έλκεται από το γυναικείο φύλο και γίνεται "ερωτοπαθέστατος". Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με τις ώριμες ψυχές, αυτές τις ψυχές που είναι έτοιμες για πνευματική αναπαραγωγή, τις ψυχές που με άλλα λόγια νοιώθουν έτοιμες να φέρουν στον κόσμο τη σοφία και τη γνώση.

Σε αυτό το πλαίσιο όμως, ο πνευματικά έτοιμος και ώριμος άνθρωπος, αναζητεί έναν σύντροφο που θα χαρακτηρίζεται από "ομορφιά" (πνευματική και ψυχική) και ο οποίος θα αποδεχτεί να γεννήσει τους επιγόνους του. Αισθάνεται την έλξη του ωραίου προσώπου και του ωραίου σώματος, αλλά την ίδια στιγμή, εκείνο που αληθινά επιζητεί σε αυτόν, είναι η προικισμένη του, όμορφη και καλλιεργημένη ψυχή. Τότε ο εραστής ξοδεύει όλο του χρόνου για να διδάξει την αρετή σε αυτήν την ψυχή και οι δύο φίλοι συνδέονται στο πλαίσιο της "γαλούχησης" του πνευματικού προϊόντος της επαφής τους και ο δεσμός τους είναι ανθεκτικότερος από εκείνον της σαρκικής πατρότητας-μητρότητας, στο βαθμό που έχει αντίκρισμα μια ωραιότερη και πιο αθάνατη

²⁴ Δεδούσης- Γ. Κορδάτος, 1999, σελ. 32

τεκνοποίηση.²⁵ Παραδείγματα τέτοιων πνευματικών προϊόντων, είναι τα ποιήματα του Ομήρου και του Ησίοδου και ακόμα περισσότερο οι ευεργετικοί θεσμοί που κληροδότησαν στις μεταγενέστερες εποχές, ο Λυκούργος, ο Σόλων και πολλοί άλλοι δημόσιοι άνδρες της Ελλάδας ή των βαρβαρικών εθνών.²⁶ ("209d-e "καὶ πᾶς ἂν δέξαιτο ἑαυτῷ τοιούτους παῖδας μᾶλλον γεγονέναι ἢ τοὺς ἀνθρωπίνους, καὶ εἰς Ὅμηρον ἀποβλέψας καὶ Ἡσίοδον καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς τοὺς ἀγαθοὺς ζηλῶν, οἷα ἔκγονα ἑαυτῶν καταλείπουσιν, ἃ ἐκείνοις ἀθάνατον κλέος καὶ μνήμην παρέχεται αὐτὰ τοιαῦτα ὄντα· εἰ δὲ βούλει, ἔφη, οἷους Λυκοῦργος παῖδας κατελίπετο ἐν Λακεδαίμονι σωτήρας τῆς Λακεδαίμονος καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν τῆς Ἑλλάδος. τίμιος δὲ παρ' ὑμῖν καὶ Σόλων διὰ τὴν τῶν νόμων γέννησιν, καὶ ἄλλοι ἄλλοθι πολλαχοῦ ἄνδρες, καὶ ἐν Ἑλληνισί καὶ ἐν βαρβάροις, πολλὰ καὶ καλὰ ἀποφηνάμενοι ἔργα, γεννήσαντες παντοίαν ἀρετὴν"). Είναι τέτοια δε η ευγνωμοσύνη των κατοπινών γενεών προς αυτά τα συγκεκριμένα άτομα που χαρακτηρίζονταν από καλλιέργεια ψυχής και πνεύματος, ώστε έφτασαν να τους θεοποιήσουν.

Ο Πλάτων μιλά για ποιοτική βελτίωση και όχι ποσοτική επαύξηση του είδους. Είναι μια νέα, ανωτέρα δημιουργία. Κάθε άνθρωπος που γεννάζεται στον κόσμο δεν είναι δημιούργημα αποκλειστικό του γονέων του. Στη βαθύτερη φύση του είναι πάντα νέα ύπαρξη, ένα δώρο, που μας στέλνει από τα μυστηριώδη της βάθη η Αρχή της Ζωής, η ψυχή του κόσμου, αυτή που ο Πλάτων χαρακτηρίζει ως «μακάριον ζών»²⁷. Του έρωτα το νόημα είναι ότι συμμετέχει ο άνθρωπος, η θνητή ατομική πράξη στο έργο της Δημιουργίας, συνεργάζεται με την παγκόσμια πηγή της Ζωής στη διατήρηση, αλλά και τη βελτίωση της Ζωής. Διότι ο έρωτας δεν είναι τόκου απλώς επιθυμία, αλλά τόκου ἐν τῷ καλῷ. Αν ο ερωτευμένος συγκινείται από το ωραίο, από την ανδρεία, από την πνευματική καλλιέργεια, από κάθε αξία, δε συγκινείται για να αποκτήσει, με τη βοήθεια αυτής της συγκίνησης ένα παιδί, για να διευκολυνθεί η φύση του.

Την τάση προς την αθανασία την βλέπει η Διοτίμα κάτω από δυο απόψεις. Υπάρχει ένας δρόμος που ασφαρίζει τη σωματική αθανασία: αυτόν τον ακολουθεί ο σωματικός έρωτας, ο βιολογικός έρωτας της σωματικής παιδογονίας που ασφαρίζει τη

²⁵Taylor, A., E., 1990, σελ. 272

²⁶ Ο.π.σ. 272

²⁷ Συκουτρής Ι, 2009, σελ 208

διαιώνιση των ειδών (207 d «ή θνητή φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος, δύναται δὲ ταύτη μόνον τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ»). Υπάρχει ὅμως ἡ ἐκζήτηση τῆς αθανασίας με τὴν «κατὰ ψυχὴν» παιδογονία (207 e «καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἦθη, δόξαι, ἐπιθυμίας, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἐκάστω, ἀλλὰ τὰ μὲν γίνονται, τὰ δὲ ἀπόλλυται»). Αὐτὴ συντελεῖται μέσα στον ὀρίζοντα τῆς ιστορικής μνήμης. Το εἶδος αὐτὸ τῆς αθανασίας ἀποτελεῖ τὴν ἐκζήτηση ἐνάρετων ἀνθρώπων ὅσοι προτιμοῦν νὰ ἀφήνουν πίσω τους ὄχι σωματικά παιδιὰ ἀλλὰ τὴ μνήμη τῶν ἀρετῶν καὶ τῶν ἔργων τους (208 b «τούτω γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τὸ παντάπασι τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπίον καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν»). Τέτοιοι εἶναι ὅσοι συνάπτουν τὸν ἐρωτικὸ δεσμό γιὰ τὴν πραγμάτωση τῶν ἀρετῶν καὶ ὅσοι ἀφήνουν στὶς ἀντικειμενικὲς πραγματοποιήσεις τῶν ἔργων τους ἀθάνατους ἀπογόνους που μιλοῦν γιὰ τὸ πέρασμα τους ἀπὸ τὸν κόσμον αὐτό.

Ὁ Πλάτων δηλαδὴ διακρίνει δύο εἶδη αθανασίας: α) τὴν ἀπόλυτη αθανασία τοῦ θεοῦ, στὴν ὁποία ἔχουμε ἀναλλοίωτη καὶ αἰώνια παραμονὴ τῆς ὑπαρξῆς σὲ ὅλα τῆς τα στοιχεῖα: εἶναι ἡ συνήθης ἀντίληψη περὶ αθανασίας β) τὴ σχετικὴ αθανασία τοῦ θνητοῦ, ἡ ὁποία πραγματοποιεῖται στὴ γένεση ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ. Ἐδώ ὁ Πλάτων αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη νὰ ἐξηγήσει ἀκριβέστερα πῶς εἶναι δυνατό νὰ συμβιβάζεται ἡ μεταβολὴ καὶ ἀντικατάσταση τῶν μορίων με τὴ διατήρηση τῆς μορφῆς. Πρὸς αὐτὸ καταφεύγει ὁ συγγραφέας σὲ παραδείγματα ἀπὸ τὴ φυσιολογία καὶ τὴν ψυχολογία τοῦ ἀνθρώπου (210b-c "τοῦτο δ' ἐνόησαντα καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἐνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ μικρὸν ἡγησάμενον· μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ ἐὰν ἐπιεικῆς ὦν τὴν ψυχὴν τις κἂν μικρὸν ἄνθος ἔχη, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους, ἵνα ἀναγκασθῇ αὐτὸ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυγγενὲς ἐστίν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν μικρὸν τι ἡγήσῃται εἶναι"). Ὁ κόσμος πιστεύει ὅτι τὸ Α πρόσωπο παραμένει τὸ ἴδιο καὶ ἀμετάβλητο σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τῆς ζωῆς του καὶ ἀκριβῶς ἡ κοινὴ περὶ αθανασίας ἀντίληψη δὲν εἶναι παρά ἡ πίστις, ὅτι ἡ ἀναλλοίωτη αὐτὴ ὑπαρξὴ συνεχίζεται καὶ μετὰ τὴ διάλυση τῶν σωματικῶν στοιχείων. Παρόλ'αυτὰ ἡ πρόχειρη παρατήρηση πείθει ὅτι τίποτε ἀπὸ ὅ,τι ἀποτελεῖ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου πρὶν λίγο καιρὸ δὲν ἔχει

παραμένει το ίδιο: συνεχής φθορά και αντικατάσταση των κυττάρων. Και αυτό είναι ίσα- ίσα η ζωή: η δυνατότητα της αντικατάστασης. Και όμως ο άνθρωπος μένει ο εαυτός του, γιατί αμετάβλητο παραμένει η ενότητα της συνείδησης του εγώ. Το ίδιο συμβαίνει, παρατηρεί ο Πλάτων, και στο περιεχόμενο του ψυχικού μας βίου. Οι εντυπώσεις και τα συναισθήματα έρχονται και παρέρχονται, μεταβάλλονται ή αμαυρώνονται, και όμως έχουμε το συναίσθημα ότι ένα και το αυτό προσωπικό κέντρο ζει όλα αυτά τα ψυχικά γεγονότα.

6. Οι αναβαθμοί της Ερωτικής Μυσταγωγίας

Έως τώρα είχε παρουσιάσει ο Πλάτων με τη Διοτίμα μια ανάλυση του ερωτικού γεγονότος όπως παρουσιάζεται σε μια αντικειμενική ενατένιση. Δεν είχε εξεταστεί ο έρωτας ως βίωση του υποκειμένου. Δεν είχε γίνει φανερή η γενετική πορεία του φαινομένου μέσα στην ψυχική περιοχή του ατόμου. Στο τελευταίο αυτό τμήμα του λόγου της Διοτίμας προς τον Σωκράτη μας δίνει ο Πλάτων την περιγραφή του έρωτα μέσα στην ψυχή ενός ορισμένου ανθρώπου, μας παρουσιάζεται έτσι ο έρωτας ως δραματική περιπέτεια της ανθρώπινης ψυχής (209 a «οἱ δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν—εἰσὶ γὰρ οὖν, ἔφη, οἱ ἐν ταῖς ψυχαῖς κυοῦσιν ἔτι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς σώμασιν, ἃ ψυχῇ προσήκει καὶ κυῆσαι καὶ τεκεῖν»). Η περιγραφή που δίνεται είναι συγχρόνως υπόδειγμα και οδηγία, αποκαλύπτεται με αυτή η ασκητική του έρωτα, ο δρόμος που πρέπει να ακολουθήσει η ψυχή, όταν δεχτεί την επιφοίτηση του τρομερού αυτού δαιμονίου.

Το πρώτο ξεκίνημα είναι ο σωματικός έρωτας, η στροφή της ψυχής σε ένα ορισμένο ζωντανό πρόσωπο, η ερωτική προσήλωση προς ένα πρόσωπο ωραίο. Η αναστροφή με το ερώμενο πρόσωπο πρέπει να έχει χαρακτήρα πνευματικό, η τεκμηρίωση της ορθότητας της σχέσης αυτής είναι η γέννηση λόγων καλών. Γρήγορα όμως πρέπει να γενικευτεί ο προς ένα ορισμένο πρόσωπο προσανατολισμένος έρωτας και να γίνει ενατένιση του κάλλους που παρουσιάζεται επάνω σε όλα τα ωραία σώματα. Πρέπει ακόμα να ξεπεραστεί, να ανεβαστεί στο πνευματικό επίπεδο και να γίνει ενατένιση του ψυχικού κάλλους. Η καλλονή της ηθικής ζωής, η ωραιότητα των ευρημάτων των επιστημών ανυψώνουν την ψυχή και την κάνουν να αντικρίζει ένα κάλλος ανώτερου βαθμού φέροντας συγχρόνως και κάποια απελευθέρωση από την προσκόλλησή της στο σωματικό κάλλος.

Τα παραπάνω σημαίνουν πως ο πόθος του αιώνιου καλού εκδηλώνεται και με άλλους τρόπους, οι οποίοι όμως είναι πολύ ανώτεροι από τους προαναφερθέντες. Η Διοτίμα δεν μπορεί να είναι απόλυτα βέβαιη πως ο Σωκράτης πραγματικά αντιλαμβάνεται το ποιοι είναι αυτοί οι τρόποι και αν μπορεί στα αλήθεια να τους προσεγγίσει ποτέ. Ωστόσο δηλώνει ότι θα τους αναφέρει και ο Σωκράτης αντίστοιχα, αν μπορεί, ας την ακολουθήσει (210 a «πειρῶ δὲ ἔπεσθαι, ἂν οἷός τε ἦς»). Εδώ πια εισχωρούμε στο πεδίο του τί πρέπει να κάνει ο μνηστήρας του φιλοσοφικού βίου. Όποιος θέλει σοβαρά λοιπόν να ασχοληθεί με αυτήν την υπόθεση, πρέπει από την νεότητά του να είναι καταρχήν ευαίσθητος στο θέμα της ωραιότητας του σώματος. Αν καθοδηγηθεί σωστά, πρώτα προσπαθεί να γεννήσει ωραίους λόγους με σύντροφο καλοφταγμένο.²⁸ Όπως αναφέρει σε κάποιο σημείο η Διοτίμα (210a) "δεῖ γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ πρῶτον μὲν, ἐὰν ὀρθῶς ἠγῆται ὁ ἠγούμενος, ἐνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλοῦς".

Αυτή είναι όμως μονάχα η αρχή και αυτό αφού στην συνέχεια πρέπει μόνος του να μάθει να αναγνωρίζει την συγγένεια όλων των περιπτώσεων σωματικού κάλλους και να καταστεί εραστής όλων των ωραίων σωμάτων (210 a «δεῖ γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ πρῶτον μὲν, ἐὰν ὀρθῶς ἠγῆται ὁ ἠγούμενος, ἐνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλοῦς, ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος [210b] τὸ ἐπὶ ὀφθαλμοῦ σώματι τῷ ἐπὶ ἐτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι»). Κατόπιν οφείλει να αναγνωρίζει την ανωτερότητα του ψυχικού κάλλους, ακόμα και όταν αυτό δεν προδίδεται από κανένα σημάδι εξωτερικής γοητείας (210b «καταστήναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστή»). Πρέπει να είναι ερωτευμένος με ψυχές νεανικές και ωραίες, επιχειρώντας να παράγει μαζί τους όμορφους και μεστούς φιλοσοφικής ουσίας λόγους και σκέψεις.

Ένα επόμενο βήμα είναι το να μάθει να διακρίνει την ωραιότητα επιτηδευμάτων και νόμων, δηλαδή των διαφόρων επαγγελματιών και των νόμων και κοινωνικών θεσμών (210 c «ἴνα ἀναγκασθῆ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ζυγγενές ἐστίν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρὸν τι

28 Taylor, A. E., 1990, σελ 272

ήγήσηται εἶναι. μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδῃ αὐτὸν ἐπιστημῶν κάλλος»). Ἔτσι συνειδητοποιεῖ τις κοινές αρχές που τα διέπουν. Ὑστερα οφείλει να στρεφεί στην "ἐπιστήμη" (την πλήρη και ἐμπεριστατωμένη γνώση) και τα πνευματικά της κάλλη. Μέσα δε ἀπὸ αὐτὴν την συγκεκριμένη διαδικασία ἔχει τη δυνατότητα κυριολεκτικά να βιώσει την ἀπέραντη πνευματικὴ ἠδονὴ και εὐτυχία. Και αὐτὸ το σημεῖο εἶναι τέτοιο, μέσα ἀπὸ το οποίο θα φέρει στον κόσμον πάρα πολλοὺς λόγους που θα εἶναι ἐκλεκτοὶ και μεγαλοπρεπεῖς και γεμάτοι με ἀφθονο φιλοσοφικὸ πλούτο, με ἄλλα λόγια θα ἔχει τη δυνατότητα να πλουτίσει τις ἐπιστήμες με ἀνακαλύψεις μεγάλης ἀξίας.

Αὐτὸς ο οποίος πια ἔχει προχωρήσει τόσο πολὺ στην ἀναζήτησή του, θα διακρίνει ξαφνικά, προς το τέλος αὐτῆς της πορείας, το υπέρτατο κάλλος που ἔψαχνε να βρεῖ σε ὅλη την διαδρομὴ (210 e «Ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν»). Αὐτὸ το αἰώνιο, σταθερὸ και τέλειο κάλλος. Το κάλλος που εἶναι ὑψωμένο πέρα ἀπὸ κάθε μεταβολή. Ἡ ωραιότητα δεν μπορεί να ἀποτελέσει κατηγορηματικὸ σε κανένα σῶμα, σε καμιά γνώση και ἐπιστήμη, σε κανέναν λόγο, ἀλλὰ μόνο στην πραγματικὴ ὑπόσταση και οὐσία κάθε ομορφιάς. Στην ὑπόσταση αὐτή και την οὐσία μετέχει προσωρινά καθετὶ που ονομάζουμε ωραῖο: στο ἀμετάβλητο φῶς του οποίου ὅλα τα κάλλη που διακρίναμε ἕως ἐδῶ ἀποτελοῦν φευγαλέες ἀντανάκλασεις.²⁹

Ἡ Τρίτη και τελευταία βαθμίδα εἶναι ἡ ὑψωση της ψυχῆς στην ἐνατένιση του καθ᾽αυτὸ καλοῦ (211d «ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὦ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαντικὴ ξένη, εἶπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπων, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν»). Οραματίζεται ἡ ψυχὴ το αἰώνιο και ἀφθαρτο κάλλος ἔξω ἀπὸ τον κόσμον της φθορᾶς και της γένεσης, ἔξω ἀπὸ τις συμβολικὲς ἐμφανίσεις του στις συγκεκριμένες πραγματοποιήσεις ὅσες παρουσιάζει ἡ φύση και ἡ τέχνη. Φθάσαμε ἔτσι στην περιοχή του ἀνέκφραστου, στα σύνορα ἐκεῖνα στα οποία ο ἀνθρώπινος λόγος εἶναι πια ἀνίκανος να παρουσιάσει ἰσόσταθμη ἐκφραση για τα ὅσα αἰσθάνεται ἡ ψυχὴ. Κάθε προσπάθεια να προσχωρήσουμε στην περιοχή αὐτή

29 Taylor, A.E., 1990, σελ. 273

χρησιμοποιώντας λεκτικά σύμβολα είναι καθαρή ματαιοπονία. Με την αποκορύφωση αυτή τελειώνει ο λόγος του Σωκράτη. Αποτελεί ο λόγος αυτός πραγματικό εγκώμιο του έρωτα, είναι η κατάδειξη της δύναμής του και της ανδρείας του. Έχει λοιπόν δίκαιο ο Σωκράτης να πει τελειώνοντας το λόγο του (211 b) «καὶ νῦν τε καὶ αἰεὶ ἐγκωμιάζω τὴν δύναμιν καὶ ἀνδρείαν τοῦ Ἔρωτος καθ' ὅσον οἶός τ' εἰμί».

Όταν το φως αυτό φανεί στον ορίζοντα, ο προσκυνητής του Έρωτα, επιτέλους "φτάνει στο λιμάνι", έχει προσεγγίσει δηλαδή τον τελικό του στόχο και σκοπό. Ο πραγματικός βίος ο οποίος αρμόζει στον άνθρωπο είναι ο βίος της θέασης της απόλυτης και μοναδικής ωραιότητας, σε σύγκριση με την οποία κάθε άλλο είδος κάλλους, είναι ανούσιο απόρριμα και υποδεέστερη περίπτωση. Μόνο ερχόμενη σε επαφή με αυτή την ωραιότητα η ψυχή μπορεί να γεννήσει πνευματικούς καρπούς που δεν είναι σκιές, αλλά γνήσια ουσία (εδώ η ορολογία θυμίζει άλλωστε την περίπτωση της πλατωνικής θεωρίας περί Ιδεών), καθώς τότε η ψυχή πραγματικά έρχεται σε ένα πάντρεμα με την καθαυτό ουσία της πραγματικότητας (210d-e "ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺν πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτη καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνω, ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδη τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἣ ἐστὶ καλοῦ τοιοῦδε"). Έτσι μονάχα εξασφαλίζεται η αθανασία. Ο Σωκράτης στο τέλος αυτής της ενότητας του Συμποσίου, δηλώνει πως προσωπικά έχει πειστεί στα λόγια της και πως θα ήθελε αυτό να συμβεί και με τους άλλους. Δηλώνει πως, όταν επιζητούμε την αθανασία, ο Έρωσ, δηλαδή η επιθυμία, είναι ο πιο πιστός βοηθός και σύμβουλός μας για μια τέτοια επιδίωξη. Αυτό, όπως δηλώνει ο Σωκράτης, είναι και το εγκώμιο που μπορεί να πλέξει στην "δύναμη και την ανδροπρέπεια του Έρωτα".

7. Πλάτων και Διοτίμα

Είναι ενδιαφέρον να παρακολουθήσουμε, πως η ομιλία που αρχίζει ως συζήτηση, καταλήγει βαθμηδόν σε μονόλογο ξένης. Ακόμα και εντός αυτής της συζήτησης, πως ο Σωκράτης ο διαλεκτικός μεταπίπτει ανεπαίσθητα από τις αντιρρήσεις στην έκπληξη, έως ότου μαγεμένος από τη φλογερά ευλωτία της πνευματοφόρου γυναίκας, σιωπά και ακούει, ναρκώνεται³⁰. Στο ρόλο αυτό δε θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ο ίδιος ο Σωκράτης. Διότι ήταν ασυμβίβαστος προς τη συνήθη εικόνα του «ουδέν ειδότος» η προκήρυξη μιας αλήθειας, που δεν είναι καρπός πρόσφατης αναζήτησης. Ούτε θα επιτρεπόταν να αναπτύσσει μακρούς λόγους ο μέχρι φανατισμού οπαδός της διαλογικής συζήτησης.

Μια παράμετρος εδώ που μπορεί να θεωρηθεί ιδιαίτερα σημαντική, είναι το ότι ο Πλάτων βάζει μια γυναίκα να μιλήσει για τον έρωτα. Καταρχήν μπορούμε να επισημάνουμε πως η παρουσία και μάλιστα πρωταγωνιστική μέσα στο Συμπόσιο, μιας γυναίκας, όπως η Διοτίμα, φαίνεται να είναι στοιχείο που ξενίζει. Το χαρακτηριστικό αυτό φαίνεται πως είναι ένα και μοναδικό, αν ληφθεί υπόψη όλο το συγγραφικό έργο του Πλάτωνος. Αντίθετα, στην περίπτωση του Φαίδρου, ευθύς εξαρχής είναι σαφές πως όλα τα συμμετέχοντα πρόσωπα του διαλόγου, ή τα πρόσωπα τα οποία αναφέρονται σε δεύτερο και τρίτο χρόνο μέσα στο κείμενο, είναι, όπως σχεδόν πάντα, άνδρες.

Η απορία όμως για την επιλογή μιας γυναίκας συνεχίζεται, και αναζητάται ψυχολογική ερμηνεία για αυτή την απόφαση του Πλάτωνος. Υποστηρίζεται ότι η Διοτίμα είναι μόνο μια "επιπόνηση" του Πλάτωνος, γιατί μέσα στο ανδροκρατικό περιβάλλον του Συμποσίου μόνο μια γυναίκα θα μπορούσε να καθίσει στη θέση του ηνίοχου του έρωτα, του ερωτευμένου που αγωνιά και αγωνίζεται για την κατάκτηση του ερωτικού συμβόλου. Η επιλογή της Διοτίμας από τον Πλάτωνα, μπορεί να κατανοηθεί υπό το σκεπτικό πως η γυναίκα έχει βαθύτερη εμπειρία του έρωτα σε σχέση με τον άνδρα, αφού αυτή γνωρίζει τις ωδίνες της γέννησης. Μόνο η γυναίκα, η ξένη προς την αισθησιακή πλευρά του παιδικού έρωτα, θα μπορούσε με μεγαλύτερη άνεση να μιλά περί των ιδανικών αυτών μορφών. Και μόνο μια γυναίκα μπορεί έγκυρα να μιλήσει για το φαινόμενο, το οποίο στο βάθος του είναι η κυοφορία και ο τόκος. Ο έρωτας στο Συμπόσιο είναι γέννηση,

³⁰ Συκουτρής Ι, 2009, σελ 155-6

δημιουργία του ωραίου, του αγαθού. Η Διοτίμα, όσο και αν αποτελεί μια σύλληψη προβληματική για το συνηθισμένο πλατωνικό ύφος, είναι η συνάντηση του μυθικού, προφητικού και φιλοσοφικού λόγου.

Το έργο που αναλαμβάνει και εκτελεί η γυναικεία μορφή είναι να παραστήσει το μυστήριο και να συμβολίσει τον τόπο του ιδεατού έρωτα, να διαγράψει το πρότυπο εκείνο που έλκει την ανθρώπινη προθυμία στο δρόμο της τελείωσης, να οικονομήσει την ύπαρξη του έρωτα μέσα στον Πόρο και την Πενία, να δώσει το εικαστικό μέτρο της ερωτικής νοσταλγίας για το δύσκολο να προσεγγισθεί ιδανικό, να αναρριπίσει τέλος τον πόθο για την κατάκτησή του. Μόνο με το Λόγο μιας γυναίκας και μάλιστα ιέρειας θα μπορούσε ο ποιητής φιλόσοφος να εκμεταλλευθεί δημιουργικά τις παραστάσεις που είχαν κεντρίσει την ερωτική ευαισθησία των συνδαιτυμόνων ανδρών και να περικλείσει την ουσία του έρωτα σ'ένα Λόγο, που θα τον ονομάζαμε ιερατικό.

Ο Πλάτων εμπιστεύθηκε τον εξοχότερο Λόγο του Συμποσίου σε μια γυναίκα. Η πράξη αυτή δεν είναι μόνο γνωσιολογικά σπουδαία, αλλά συνοδεύεται και από μία ηθική φόρτιση. Ο Πλάτων δε δίδαξε με τη Διοτίμα απλά την ουσία του έρωτα, αλλά και τη δυνατότητα εκλογής του ερωτικού ιδανικού, την κατάκτηση από τον άνθρωπο της οντολογικής αυτάρκειας με την «παντοτινή κατοχή του αγαθού».

Την ίδια στιγμή, αυτός ο πειθαρχημένος έρωσ που με τόση πλαστικότητα τον αναπαριστά ο Πλάτων και στο *Συμπόσιον* αλλά και στο *Φαίδρο*, κρατάει τον άνθρωπο σε ένα είδος αγρύπνιας και επιφυλακής. Και αυτή η επιφυλακή του δημιουργείται και προέρχεται από το ότι ο ίδιος αντιλαμβάνεται την ατέλειά του. Ταυτόχρονα ωθείται στο να αποκαταστήσει την αρχαία φύση μέσα του, δηλαδή να προσπεράσει τα σύνορα του θνητού και να εξασφαλίσει την αθανασία της προσωπικότητάς του.

Γιατί ο Πλάτων διάλεξε μια γυναίκα; Όχι για να αποκαταστήσει τη γυναίκα, όπως φαντάστηκαν ιπικότατα μερικοί ερευνητές³¹. Η περιορισμένη πνευματικά προσωπικότητα της γυναίκας, όπως πίστευαν όλοι οι αρχαίοι, παρέχει μεγαλύτερη εγγύηση, ότι δεν είναι της κεφαλής της γέννημα ό,τι λέει, αλλά έχει μυστηριώδη και θεία προέλευση.

³¹ Συκουτρής Ι, 2009, σελ. 157

Με τα λόγια του Σωκράτους ή μάλλον τα λόγια της Διοτίμας προς το Σωκράτη, φανερώνεται το ότι ο Έρως που είναι, όπως τονίστηκε ήδη πιο πάνω, ένας δαίμων, ανέλκει την ψυχή και την φέρνει ως την πηγή της, την ιδέα, και οδηγεί τον άνθρωπο από το φαινόμενο στο νοούμενο, από την επιφάνεια στο βάθος και τον συλλέγει στην εσωτερικότητά του.³² Ο Έρως είναι εκείνη η τάση της ψυχής με την οποία η τελευταία δεν μπορεί να παραμείνει σε ειρήνη, και με την όμως ταυτόχρονα ο άνθρωπος μπορεί να πραγματώσει την αντικειμενική του μορφή. Αυτή η τάση μόνο παροδικά γαληνεύει καθε φορά που παίρνει μέσα στα βουλήματα, τα ενεργήματα, στα νοήματα και στα θεωρήματα του πνεύματος μορφή ουσιαστική.

Όλη αυτή η δημιουργία ωστόσο την ίδια στιγμή, είναι μια γέννηση μέσα στο όμορφο και στο αγαθό, γιατί το θνητό μ' αυτήν την διαδικασία είναι που αγγίζει την αθανασία. Η γέννηση θεωρείται από τη Διοτίμα, με άλλα λόγια δηλαδή, από τον ίδιο τον Πλάτωνα, σαν μια θεϊκή διαδικασία και του σώματος και της ψυχής.³³ Για αυτό το λόγο, ο Έρως δεν είναι συνυφασμένος μονάχα με τον πόθο για την ομορφιά και για τα άλλα αθάνατα αγαθά του πνεύματος αλλά συγχρόνως, είναι και λαχτάρα για δημιουργία μέσα από αυτά. Η γέννηση εδώ είναι συνυφασμένη με τη διατήρηση της αθανασίας, που γνωρίζει το θνητό, η θνητή ύπαρξη. Για τούτο το λόγο πάντα ο Έρως τείνει έμμεσα αλλά σαφώς προς την αθανασία.

Το άλογο στοιχείο μέσα στο ανθρώπινο ον είναι σε μια παράλληλη πορεία προς το λόγο και αυτός ο τελευταίος είναι που δεν το αφήνει αυτό το στοιχείο της ανθρώπινης ψυχοσύνθεσης να διασκορπιστεί εν είδη "θνητής φλυαρίας", αλλά το πειθαρχεί και το κατευθύνει προς την ιδέα. Την απλή ζωή με την ασύνετη και ασύνειδη ορμή της για τη διατήρηση και την διαιώνισή της και την ψυχή, το πνεύμα, με τη συνειδητή του έλξη προς το σταθερό αγαθό και τη δημιουργία μέσα σε αυτό, αν και τόσο διαφέρει το ένα από το άλλο, όμως η Διοτίμα με τη διδαχή της τα βάζει το ένα δίπλα στο άλλο.³⁴

Όλα όσα αναφέρει για τον Έρωτα η Διοτίμα στο Σωκράτη, πρέπει να τα συνταιριάζουμε σαφώς και με τη δυναμικότητα της προσωπικότητας του Αθηναίου

³² Θεοδωρακόπουλος, Ι., 2009, σελ. 161

³³ Θεοδωρακόπουλος, Ι., 2009, σελ. 161

³⁴ Ο.π.σ. 163

φιλοσόφου, γιατί και η δικαιοσύνη μέσα στην πολιτεία και ο έρωσ προς τους εφήβους, από την άλλη μεριά, οι οποίοι επιθυμούν τη γνώση και την αρετή, είναι αναντίρρητα στοιχεία της σωκρατικής παρουσίας μέσα στη ζωή.

Από κάποια και στιγμή και πέρα ωστόσο, όπως γίνεται άλλωστε εμφανές από τη ροή του λόγου, τα λόγια της Διοτίμας ξεπερνούν ακόμα και αυτή την ίδια τη σωκρατική προσωπικότητα. Πρόκειται πια για την κορύφωση της μυσταγωγικής ερμηνείας του έρωτα, ερμηνείας μέσα από την οποία το άτομο θα οδηγηθεί στην τελειότητα και την αθανασία. Άλλωστε είναι ενδεικτικό πως σε κάποιο σημείο η Διοτίμα θα τονίσει στο Σωκράτη πως: « Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὃ Σώκρατες, κἄν σὺ [210a] μνηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἔνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἶός τ' ἂν εἴης. ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη, ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω· πειρῶ δὲ ἔπεσθαι, ἂν οἶός τε ἦς». Με άλλα λόγια, ο λόγος της κατά το προτυπο και των θρησκευτικών μυσταγωγικών τελετών, έχει ένα επίπεδο προπαρασκευαστικό και στη συνέχεια έναν άλλο επίπεδο για όσους είναι μνημένοι στα μεγαλύτερα μυστήρια. Και η έννοια και ο απώτερος στόχος και αληθινός σκοπός του Έρωτα, είναι ακριβώς αυτό το πράγμα: ένα μυστήριο για τους αληθινά μνημένους.

Και στο πλαίσιο αυτού του μυστηρίου, αυτός που καλείται να αποδεχθεί την μύηση: "δεῖ γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ πρῶτον μὲν, ἐάν ὀρθῶς ἠγῆται ὁ ἠγούμενος, ἐνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλοῦς, ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος [210b] τὸ ἐπὶ ὀφθαλμοῦ σώματι τῷ ἐπὶ ἐτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ' εἶδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἓν τε καὶ ταῦτὸν ἠγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος· τοῦτο δ' ἐννοήσαντα καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἐνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἠγησάμενον".

Με άλλα λόγια, ο μνημένος καλείται από κάποιο σημείο και έπειτα να λατρέψει το όμορφο και μάλιστα να το λατρέψει σε τέτοιο βαθμό, ώστε να γεννήσει σε αυτή τη φάση τα πιο όμορφα πράγματα αντίστοιχα. Αυτό όμως δεν μπορεί να καταστεί εφικτό δίχως την ύπαρξη οδηγού. Το όμορφο σώμα παράλληλα να χωριστεί πέρα από άλλα όμορφα πράγματα και από την όμορφη ψυχή. Γι' αυτό το λόγο ο νέος γρήγορα και με τη σωστή καθοδήγηση θα μπορέσει να φτάσει και στην απόκτηση μιας ωραίας και εξευγενισμένης ψυχής και από εκείνο το σημείο, μέσα από την πρακτική εφαρμογή, θα

έχει τη δυνατότητα προσέγγισης των όμορφων έργων που αυτή μπορεί να παράγει, όπως οι όμορφοι και σωστοί νόμοι σε μια πολιτεία, ή οι όμορφες γνώσεις μιας διάνοιας.

ΦΑΙΔΡΟΣ

Η παλινωδία του Σωκράτη (244 a 1- 257 b)

1. Η θεία μανία ως δυναμική και κινητική της ανθρώπινης ευδαιμονίας

Ο Σωκράτης αρχικά, προκειμένου να καταδείξει ότι ένας νέος πρέπει να απευθύνεται σε κάποιον εραστής, αφού είναι πράγματι ανώτερος ποιοτικά εκείνου που δεν κατέχεται από έρωτα, θα ξεκινήσει τις αναφορές του από τις ευρύτερες απόψεις που είχε διατυπώσει ο Στησίχορος επί του ζητήματος αυτού. Κατά τον Αθηναίο φιλόσοφο, λοιπόν, ο Στησίχορος αναφέρει πως δεν αληθεύει η θέση ότι ένας νέος πρέπει να ακολουθεί εκείνον που δεν κατέχεται από έρωτα, την στιγμή μάλιστα που έχει την δυνατότητα να τον κατευθύνει ένας εραστής, με την πρόφαση ότι ο δεύτερος διακατέχεται από παραφροσύνη ενώ ο πρώτος από φρόνηση (244 a 1- a 5: *ὄν [sc. ὁ λόγος] δὲ μέλλω λέγειν, Στησιχόρου τοῦ Εὐφήμου, Ἱμεραίου. «Λεκτέος δὲ ὧδε· ὅτι οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος, ὅς ἂν, παρόντος ἐραστοῦ, τῷ μὴ ἐρῶντι μᾶλλον φῆ δεῖν χαρίζεσθαι, διότι δὴ ὁ μὲν μαίνεται, ὁ δὲ σωφρονεῖ*). Και, στην περίπτωση που η παραφροσύνη έχει αρνητική χροιά, τότε η ανωτέρω θέση θα μπορούσε να είναι κοινώς αποδεκτή. Όμως η εν λόγω «μανία» είναι θεϊκής προελεύσεως και μάλιστα ενέχει θετικό αντίκτυπο στις ανθρώπινες κοινωνίες, τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Άλλωστε, όπως επισημαίνει ο φιλόσοφος, επιπλέον τεκμήριο ως προς αυτό, συνιστά και η «συνήθης» πρακτική των ιέρειων και των μάντεων των οποίων οι προβλέψεις εμφορούνται από την θεϊκή αυτή «μανία». Εξάλλου, στην αντίθετη περίπτωση, σε εκείνη δηλαδή που η φρόνηση αποτελούσε επιλογή αυτής της ιερατικής τάξης, η προσφορά τους ή σωστότερα η συνδρομή τους προς το κοινό όφελος θα ήταν, στην καλύτερη των περιπτώσεων, ελάχιστη (244 a 5- b 5: *εἰ μὲν γὰρ ἦν ἀπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο· νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίνεταί διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης. ἢ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφητὶς αἶ τ' ἐν Δωδώνῃ ἰέρειαι μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα ἠργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν· καὶ ἐὰν δὴ λέγωμεν Σίβυλλάν τε καὶ ἄλλους, ὅσοι μαντικῇ χρώμενοι ἐνθέω πολλὰ δὴ πολλοῖς προλέγοντες εἰς τὸ μέλλον ὄρθωσαν, μηκύνοιμεν ἂν δῆλα παντὶ λέγοντες*).

Ακολούθως ο Σωκράτης θέτει ως δεύτερο επιχείρημα ως προς την θετική εκδοχή της «θείας μανίας» τις ερμηνευτικές διατυπώσεις εκπροσώπων της προγενέστερης αυτού παράδοσης, οι οποίοι συμφωνούσαν στο γεγονός ότι η θεία μανία ενέχει θετική υφή και περιεχόμενο ιδιαίτερης αξίας. Άρα, και από την άποψη αυτή δεν δύναται να συνιστά ένα επονείδιστο γεγονός αρνητικής προοπτικής. Γι' αυτόν τον λόγο μάλιστα ο όρος αυτός συνδέεται με την «μανική» τέχνη, την τέχνη δηλαδή εκείνη που θεωρούνταν ως δώρο των θεών προς τους ανθρώπους. Σημειωτέον βεβαίως εδώ ότι, για τον Σωκράτη, η έννοια που αντικατοπτρίζει επακριβώς το περιεχόμενό της είναι «μανική» και όχι, όπως εσφαλμένως διατυπώνεται, «μαντική» δηλαδή με την προσθήκη του «τ» (244 b 6- c 3: *τόδε μὴν ἄξιον ἐπιμαρτύρασθαι, ὅτι καὶ τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἠγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν· οὐ γὰρ ἂν τῇ καλλίστῃ τέχνῃ, ἣ τὸ μέλλον κρίνεται, αὐτὸ τοῦτο τοῦνομα ἐμπλέκοντες μανικὴν ἐκάλεσαν. ἀλλ' ὡς καλοῦ ὄντος, ὅταν θεία μοῖρα γίγνηται, οὕτω νομίσαντες ἔθεντο, οἱ δὲ νῦν ἀπειροκάλως τὸ ταῦ ἐπεμβάλλοντες μαντικὴν ἐκάλεσαν.*)

Κατά την ανωτέρω μεθοδολογική αναζήτηση και θεμελίωση του περιεχομένου της θείας μανίας, ο Αθηναίος φιλόσοφος θα προχωρήσει περαιτέρω σε πιο σύνθετες συγκριτικές συνεξετάξεις. Αναφερόμενος στην τέχνη της «οιονοιστικής», τέχνη, του ορθού λόγου όπως την κατονομάζει, σημειώνει ότι ελλείπει η έμπνευση που απορρέει από την θεία μανία ως εργαλειακού τύπου επιλογή. Και στην διαπίστωση αυτή καταλήγει διότι κατεξοχήν η τέχνη αυτή στηρίζεται στην ορθή σκέψη (*διάνοια*), στην ανθρώπινη γνώμη (*οἴησις*), στην λογική (*νοῦς*) και στην εμπειρία (*ἱστορία*) (244 c 3- d 2: *ἐπεὶ καὶ τὴν γε τῶν ἐμφρόνων, ζήτησιν τοῦ μέλλοντος διὰ τε ὀρνίθων ποιουμένων καὶ τῶν ἄλλων σημείων, ἅτ' ἐκ διανοίας ποριζομένων ἀνθρωπίνῃ οἴησει νοῦν τε καὶ ἱστορίαν, οἰονοιστικὴν ἐπωνόμασαν, ἣν νῦν οἰωνοιστικὴν τῶ ὦ σεμνύοντες οἱ νέοι καλοῦσιν*). Θεμελιώνεται δηλαδή, θα λέγαμε, σε μία μεθοδολογία παροχών του θείου τις οποίες ο άνθρωπος ενεργοποιεί και εφαρμόζει εκ των υστέρων υπό τους οικείους του όρους, και όχι σε μία ταυτόχρονη ή σύγχρονη οικειοποίηση της θείας δυναμικής, υπό τους όρους που το θείον ταυτοχρόνως θέτει. Στην συγκριτική συνεξετάσή της πάντως με την «μανική» ο Σωκράτης διαπιστώνει επιπλέον ότι η «μανική» ακριβώς επειδή ενισχύεται από την «ένθεο μανία» είναι ανώτερη από το φρόνιμο του λόγου, ο οποίος αποτελεί εγγενές στοιχείο της «οιονοιστικής» (244 d 2- 5: *ὅσῳ δὴ οὖν τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον*

μαντική οίωνιστική, τό τε ὄνομα τοῦ ὀνόματος ἔργον τ' ἔργου, τόσῳ κάλλιον μαρτυροῦσιν οἱ παλαιοὶ μανίαν σωφροσύνης τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ' ἀνθρώπων γιγνομένης).

Ἡ «μανία» εξετάζεται ακολούθως ἀπὸ τὸν Σωκράτη καὶ ὡς πρὸς τὴν σωτηριολογικὴ διάστασή της αναφορικὰ με τὸν ἀνθρώπινο βίῳ. Συνιστᾷ ἓνα εἶδος πνευματικὸυ καθαρμοῦ ὁ ὁποῖος ἀφορᾷ σε ἐκεῖνους πὸυ ἐπλήγησαν ἀπὸ τὴν θεία ὀργή – ὀχι βεβαίως ἀνατιολόγητα- ἀφοῦ ἐζήσαν βίῳ «ημαρτημένο». Πρωταρχικά, στὴν περίπτωση αὐτὴ νοεῖται ὡς ἐξαγνιστικὴ ἀναφορὰ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ θεῖον διὰ λατρευτικῶν πράξεων, καθαρμῶν καὶ τελετῶν καὶ, συνακόλουθα, ὡς λύτρωση, θεία κατοχή καὶ ψυχικὴ καθαρὸτητα τοῦ ἀνθρώπου. Ἐτσι, ἡ «ένθεος μανία» διασφαλίζει τοὺς ὀρους μίας συνειδητῆς ψυχικῆς κάθαρσης τῶν ἀνθρώπινων ὄντων, ἐνὼ ἐπειτα ἐξεικονίζεται στὴν τελικὴ καὶ ὀριστικὴ καθαρὸτητά τοὺς (244 d 6- e 5: ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἐν τισὶ τῶν γενῶν ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα, οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν ἠῦρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν [ἐαυτῆς] ἔχοντα πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὐρομένη).

Προχωρώντας ὁ Σωκράτης τὴν πραγμάτευσή τοῦ ἀναφορικὰ με τὴν «μανία» υπογραμμίζει ὅτι ἀποτελεῖ ἐγγενές στοιχεῖο καὶ τῶν μουσῶν, στὶς ὁποῖες καὶ ἀναγνωρίζει τὴν ικανότητά τοὺς νὰ κατέχουν μῖα θέση μετὰξὺ θεοῦ καὶ ἀνθρώπινου. Κατὰ τὸν φιλόσοφο, λοιπὸν, ἡ «μανία» τῶν μουσῶν εἶναι σε θέση νὰ ἐγείρει τὶς ἀτομικὲς ψυχές μεσῶ τῶν ποιητικῶν εἰδῶν, ὑπὸ τὸν ὀρο αὐτές νὰ εἶναι κεκαθαρμένες καὶ διαυγεῖς ἀμαρτιῶν. Γι' αὐτὸν τὸν λόγο ἀλλῶστε καὶ παραδέχεται ὅτι ἐνέχει κύρια παιδευτικὸ χαρακτήρα. Μόνον με τὴν «ένθεο μανία» καὶ τὴν δυναμικὴ πὸυ αὐτὴ ἐκπέμπει, ὁ ποιητῆς εἶναι σε θέση νὰ ἀναμένει τὸ ἐπιδιωκόμενο ἀποτέλεσμα τῆς ποιητικῆς συνθέσεώς τοῦ, τὸ ὁποῖο καὶ δὲν εἶναι ἄλλο πὰρᾷ ἡ παιδευτικὴ συνδρομὴ πρὸς τὸ κοινὸ τὸ ὁποῖο καὶ ἀπευθύνεται. Σε ἀντίθετη περίπτωση, θα ἔχουμε ἀπλῶς νὰ κάνουμε με μῖα «φρόνιμη ποίηση», δίχως καμῖα παιδευτικὴ καὶ ἀξιολογικὴ σημασία γιὰ τὶς ἀνθρώπινες ὀντότητες (245 a 1- 7: τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχὴ τε καὶ μανία, λαβοῦσα ἀπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχὴν, ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατὰ τε ὠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει· ὅς δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ

ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἰκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτὸς τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη).

Περατώνοντας την πραγμάτευσή του αναφορικά με την « θεία μανία» και προετοιμάζοντας επιμελῶς την επόμενη θεματική προσέγγιση του έρωτος, ο Σωκράτης αναφέρει -συμπερασματικά ως προς τα προηγούμενα και αφητηριακά ως προς τα επόμενα- ότι ο έρωσ ως «θεία μανία» χορηγείται στις ανθρώπινες ψυχές με σκοπό αυτές να κατακτήσουν την ευδαιμονία τους. Απομένει, λοιπόν, να εξετάσει περαιτέρω την φύση της ψυχής, θεϊκής και ανθρώπινης, τα πάθη και τα ενεργήματά της προκειμένου να διαφανεί ο τρόπος οικειοποίησης της «θείας μανίας» εκ μέρους των ατομικών ψυχών αλλά και η εν γένει αξιοποίησή της (245 b 6- c 3: *ἡμῖν δὲ ἀποδεικτέον αὖ τούναντίον, ὡς ἐπ' εὐτυχία τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἢ τοιαύτῃ μανία δίδοται· ἢ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή. δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως περὶ θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τάληθές νοῆσαι*).

2. Η αθανασία της ψυχής

Ο αποδεικτικός λόγος του Σωκράτη εστιάζει τώρα, όπως άλλωστε προαναφέραμε, στην οντολογία της ψυχής και εκκινεί από την προσφιλή στην πλατωνική διάνοηση θέση ότι κάθε ψυχή είναι αθάνατη (*Πολιτεία*, 608 d : *Ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἢ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται* / 245 c 4: *ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἦδε. Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος.*) . Και, προκειμένου εδώ να τεκμηριώσει την διαπίστωση αυτή, αναφέρει ότι, κατ' ουσίαν, το *αυτοκίνητον* της ψυχής είναι εκείνο που θεμελιώνει την αθανασία της. Διότι, στην αντίθετη περίπτωση, το ον εκείνο που συντελεί στην κινητική δράση ενός άλλου όντος και συνάμα το ίδιο κινείται με την συνδρομή κάποιου άλλου εξωγενούς παράγοντα έχει πέρασ, τέλος στον βίο του. Οπότε, στην περίπτωση αυτή η κινητική δραστηριότητα δεν μπορεί να είναι συνεχής, αφού η συνέχεια στην κίνηση διασφαλίζεται μόνον στα *αυτοκινούμενα* όντα. Ο ποιοτικός αυτός προσδιορισμός της κίνησης λειτουργεί και προσδιορίζει ανάλογα τον βίο των όντων: συνεχής –άρα ακατάπαυστος, αθάνατος- είναι μόνον ο βίος των όντων εκείνων που συνεχώς, αενάως και αφ' εαυτών κινούνται (245 c 4- 6: *τὸ γὰρ ἀεκίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινῶν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς*).

Κάθε *αυτοκίνητον* ον, οπότε και η ψυχή, σύμφωνα με τον Αθηναίο φιλόσοφο, επειδή ακριβώς κινείται συνεχώς, ενέχει ως εγγενή δυνατότητα να συνδράμει στην κινητική δραστηριότητα άλλων όντων, ως αρχικό-κινούν αίτιο, ως δηλαδή οντολογική απαρχή κάθε κίνησης (*245 c 6- d 1: μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινούν, ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγή καὶ ἀρχὴ κινήσεως*). Η αιτία ως *αυτοκίνητον* και *αθάνατον* ον ενέχει επιπλέον και ένα ακόμα χαρακτηριστικό γνώρισμα: είναι *αγέννητη*. Διότι, όπως επισημαίνεται, το αρχικό αίτιο απλώς δημιουργεί συντελεστικά και, υπό την προϋπόθεση αυτή, ό,τι δημιουργεί ή παράγει κάποιο άλλο ον, είναι ανώτερο αυτού ως προς τις ποιοτικές προδιαγραφές τους. Άρα, ακριβώς επειδή το δεύτερο είναι παραγόμενο, χρειάζεται το πρώτο να είναι μόνον και αυστηρώς παράγον (*245 d 1- 4: ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχῆ γίνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίνοιτο*). Έτσι, καταλήγουμε στην διαπίστωση ότι ομιλούμε γενικότερα για δύο κατηγορίες όντων: εκείνων που μόνον παράγουν ή απογεννούν και εκείνων που μόνον παράγονται ή γεννώνται. Τα όντα της πρώτης κατηγορίας συνιστούν τις οντολογικές πρωταρχές των δευτέρων, είναι ανώτερα αυτών και δεν εκπίπτουν σε καμία περίπτωση στην ειδική κατάστασή τους

Η αρχή ως κινούσα αιτία ακριβώς επειδή είναι *αγέννητη* είναι αναγκαίο να υπάρχει και ως *ἀφθαρτη*. Και η διαπίστωση αυτή απορρέει από το γεγονός ότι το αρχικό αγέννητο αίτιο των όντων, στην περίπτωση που υπόκειται σε αλλοίωση ή φθορά, δεν θα μπορούσε να προχωρήσει σε παραγωγή νέων όντων, δεν θα μπορούσε δηλαδή να νοηθεί ως πρωταρχή αυτών και βεβαίως το ίδιο δεν θα ήταν σε καμία περίπτωση *αυτοκινούμενον* (*245 d 4- 7: ἐπειδὴ δὲ ἀγέννητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι. ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτὴ ποτε ἔκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίνεσθαι. οὔτω δὲ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινούν*). Διότι και στην περίπτωση αυτή, το παράγον χρειάζεται να είναι ποιοτικά ανώτερο από το παραγόμενο. Και επειδή ακριβώς κάθε παραγόμενη οντότητα γεννάται, άρα και φθείρεται ή αλλοιώνεται ως προς τα χαρακτηριστικά της, είναι αδύνατον το ίδιο να ισχύει και στην περίπτωση του παράγοντος. Διαφορετικά, και εδώ το παράγον θα απέλυε κάθε οντολογική και αξιολογική προτεραιότητα έναντι του παραγόμενου.

Οι ποιοτικοί αυτοί προσδιορισμοί που επιμελώς διατυπώθηκαν από τον Σωκράτη αφορούν γενικά στην ψυχή αλλά και σε κάθε αρχικό ον, το οποίο διαμορφώνει, υπό τους δικούς του όρους, αιτιώδεις σχέσεις ή δομές, τις οποίες το ίδιο ως αρχή υπερβαίνει. Σε αυτήν την αυστηρή προϋπόθεση υπακούει και η αρχή της κινητικής δραστηριότητας των όντων, η οποία ορίζει την κίνηση των όντων στον κοσμικό χώρο, απαλλάσσοντας αυτά από την ακινησία ή και από την κινητική απροσδιοριστία. Έτσι, λοιπόν, θεμελιώνεται η κοσμική δράση δίχως να θίγεται η αρμονία και η ευταξία του σύμπαντος (245 d 7- e 3: *τοῦτο δὲ οὐτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίνεσθαι δυνατόν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γῆν εἰς ἓν συμπεσοῦσαν στήναι καὶ μήποτε αὐθις ἔχειν ὄθεν κινηθέντα γενήσεται*).

Στο σημείο αυτό ο Σωκράτης, αφού επιμελώς παρουσίασε τους γενικούς ποιοτικούς προσδιορισμούς κάθε αρχικής κινούσας αιτίας, άρα και της ψυχής, ορίζοντας αυτήν ως *αθάνατη, αυτοκίνητη, αγέννητη και ανώλεθρη* σημειώνει πως οι εν λόγω προσδιορισμοί στην περίπτωση της ψυχής, αφορούν κατά κύριο λόγο την ουσία και τον λόγο αυτής (245 e 3- 5: *ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται*). Επιλέγει όμως εδώ να εστιάσει και να ενισχύσει περαιτέρω -με ένα ακόμα επιχείρημα- την θέση του σχετικά με την αθανασία της ψυχής. Αναφερόμενος τώρα στο σώμα, το οποίο εδώ το προσεγγίζει στην οντολογική αυτονομία και αυτοτέλειά του, σημειώνει πως κάθε σώμα που λαμβάνει την κίνηση από μια κινούσα αιτία εξωτερική αυτού, τότε κρίνεται και αξιολογείται ως άψυχο. Στην περίπτωση όμως που η αιτία της κίνησής του είναι εσωτερική, τότε το σώμα αυτό χαρακτηρίζεται ως έμψυχο, αφού είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα της φύσης της ψυχής να κινεί εξ ολοκλήρου την υπόσταση στην οποία ανήκει. Κατ' αυτήν την έννοια, η ίδια η ψυχή κινεί και τον εαυτό της και, συνεπώς, ως αυτοκινούμενη είναι παραλλήλως *αγέννητη και αθάνατη* (245 e 3- 246 a 2: *πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὐσης φύσεως ψυχῆς· εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχὴν, ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.*)

3. Η αλληγορία του φτερωτού άρματος

I. Γενικές μεταφυσικές θεμελιώσεις της αθανασίας της ψυχής

Ο Σωκράτης, όπως και ο ίδιος άλλωστε σημειώνει, εκτιμά πως τα όσα έως τώρα ειπώθηκαν σχετικά με την αθανασία της ψυχής αποτελούν ικανά επιχειρήματα ως προς αυτό. Ακολούθως, αναφέρει πως η ερμηνευτική- φιλοσοφική απόπειρά του, να καταδείξει δηλαδή την αυθεντική οντολογική υφή της ψυχής, θα προσλάβει αλληγορική διάσταση. Η εν λόγω μεθοδολογική πρόταση συνιστά, κατά την εκτίμησή του, προσφιλή τακτική που εξυπηρετεί στην εκ μέρους των ακροατών του πληρέστερη κατανόηση των ειδικών εδώ αναπτύξεων (246 a 3- 6: *Περί μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον. οἷον μὲν ἐστὶ, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος· ταύτῃ οὖν λέγωμεν*). Κατά αυτήν, λοιπόν, την προσέγγιση η ψυχή ομοιάζει με ένα φτερωτό άρμα, το οποίο απαρτίζεται από τα δύο άλογα και τον ηνίοχό τους (246 a 6- 7: *ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου*). Σημειωτέον εδώ ότι η εν λόγω τριχοτόμηση εξεικονίζει ή, ορθότερα, αντικατοπτρίζει την παγιωμένη πλέον θέση του Αθηναίου φιλοσόφου – η οποία τελεί σε ισχύ και στην αριστοτελική ψυχολογία- αναφορικά με την διαίρεση της ψυχής στο *επιθυμητικόν*, στο *θυμοειδές* και στο *νοητικόν*.

Προοδεύοντας τον αλληγορικό λόγο του, επισημαίνει πως τα άλογα και βεβαίως ο ηνίοχος που δραστηριοποιούνται στην περιοχή του επέκεινα, στον χώρο των θεών, έχουν κατακτήσει σε πλήρη επάρκεια την αγαθότητα, την αρμόζουσα στην αυθεντική φυσική κατάστασή τους. Αντιθέτως, στον κοσμικό χώρο, στην περιοχή της συνθετότητας και της πολλαπλότητας, είναι εφικτό να συναντήσει κάποιος ποικίλα, ως προς τα ποιοτικά χαρακτηριστικά τους, όντα. Από την άποψη αυτή, μάλλον είναι σύνηθες το φαινόμενο ένας αρματηλάτης που δραστηριοποιείται στην εν λόγω περιοχή να κατευθύνει ένα ζεύγος ίππων, όπου ο πρώτος από αυτούς να έχει πράγματι περιέλθει στην κατάσταση της απόλυτης αγαθότητας, ενώ ο έτερος αυτού να βρίσκεται στην αντίθετη κατάσταση, στην θέση δηλαδή της απόλυτης έκπτωτης αγαθής φύσης του. Η απόπειρα του αρματηλάτη να ελέγξει τα δύο αντιθετικής ποιότητας όντα και να τα

καθοδηγήσει προς την κατεύθυνση που ο ίδιος επιθυμεί, συνιστά έργο δυσχερές και επίπονο. Η εν λόγω δυσχέρεια είναι προφανές πως έγκειται όχι απλώς και μόνον στην διαφορετικότητα των δύο όντων, αλλά κυρίως στις επιλογές και στα ιδιαίτερα γνωρίσματα που η κάθε οντολογική εκ των δύο κατάσταση παραπέμπει αυστηρώς. (246 a 7- b 4: *θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος· χαλεπὴ δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἡ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησις*).

Ακολουθῶς, ο Σωκράτης θα αναλάβει να εξηγήσει το πώς επακριβώς προέκυψε η εν λόγω σύζευξη των αντιθέτων, εν προκειμένω ἵππων, όπου υπό τον ίδιο αρματηλάτη ευρίσκεται ένα ον προσδιοριζόμενο με όρους μεταφυσικής αυθεντικότητας –θεϊκότητας και ένα έτερο με γνωρίσματα φυσικής- θνητής προελεύσεως (246 b 4- 5: *πῆ δὴ οὖν θνητόν τε καὶ ἀθάνατον ζῶον ἐκλήθη πειρατέον εἶπεῖν*). Η επ' αυτού πραγμάτευσή του ξεκινεί από την διαπίστωση ότι το ιδιαίτον χαρακτηριστικό γνώρισμα της φύσης της ψυχῆς είναι να ελέγχει και μάλιστα εξουσιαστικά κάθε ον κατώτερης από αυτήν ποιότητας, συνεπώς και τα άψυχα, αλλά και να μην υπόκειται σε καμία περίπτωση σε χρονικούς ή και χωρικούς προσδιορισμούς. (246 b 6- 7: *ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη*). Άρα, κάθε ψυχή είναι σε θέση να πραγματοποιεί περιδιαβάσεις ανάλογες προς τις επιλογές της. Εάν, δηλαδή, κινείται υπό τις αυστηρές οριοθετήσεις της αυθεντικής φύσης της, τότε εξυψώνεται, επιδεικνύοντας καθαρά την οντολογική ανωτερότητά της. Εάν, όμως, παρακολουθεί τους όρους των ποιοτικά κατώτερων αυτής όντων, τότε συμπεριφέρεται ανάλογα προς εκείνα. Δηλαδή, δεν πραγματοποιεί μία πορεία εξύψωσης, μία πορεία ανοδική προς την υπερεμπειρική περιοχή, αλλά περιδιαβαίνει, θα λέγαμε πραγματοποιώντας κυκλικές ή οριζόντιες διαδρομές εντός του κοσμικού- εμπειρικού χώρου. (246 b 6- c 1: *τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, ἡ δὲ πτερορρηήσασα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται*). Χάνει την αυθεντικότητά της και επιμόνως αναζητεῖ ένα νέο οντολογικό στήριγμα, μία νέα οντολογική ταυτότητα. Στην περίπτωση αυτή οικειοποιεῖται ένα σωματικό όχημα στο οποίο και του προσδίδει μία ανώτερη των προδιαγραφών του ζωτικότητα, αλλά, μάλλον, με τρόπο ώστε να μην είναι διαυγής η ανωτερότητά της. Το σωματικό περίβλημα της ψυχῆς αναδεικνύεται ή, ορθότερα, αναβαθμίζεται από μία τέτοιου τύπου δωρεά, σε

σημείο που στο σύδετο άρμα ψυχής και σώματος να άρχουν –και προφανώς να το κατευθύνουν- τα ποιοτικά γνωρίσματα του δευτέρου: η φθαρτότητα και η θνητότητα (246 c 3- 5: *οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητὸν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν*·).

Ο Σωκράτης, ακολούθως, σημειώνει ότι οι άνθρωποι αδυνατούν να προτάξουν ένα λογικό αντίβαρο στην ανωτέρω παρεκτροπή της ψυχής. Η εν λόγω αδυναμία λογικής προσέγγισης της αθανασίας της ψυχής, οφείλεται μάλλον στην έλλειψη ικανότητας εκ μέρους των έλλογων όντων να αναζητήσουν και να εξηγήσουν τα αίτια της οντολογικής κατάπτωσης της ψυχής στο πεδίο των σωματικών προσδιορισμών. Άρα, το γεγονός ότι οι άνθρωποι δεν αντιλαμβάνονται νοητικά το ζήτημα της αθανασίας οφείλεται, κατά την σχέση αιτίου- αιτιατού, στο ότι δεν γνωρίζουν τα πραγματικά αίτια που οδηγούν στην κατάπτωσή της. Προφανώς, ο Αθηναίος φιλόσοφος εννοεί εδώ ότι, στην περίπτωση που γνωρίζαμε επακριβώς τα αίτια που μεταστρέφουν την ψυχή σε φθαρτή- θνητή οντότητα, τότε εμμέσως θα αποδεχόμαστε ως αυθεντική- οντολογική κατάσταση της την αθανασία της (246 c 5- d 4: *ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένον, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἰκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα. ἀλλὰ ταῦτα μὲν δή, ὅπη τῷ θεῷ φίλον, ταύτη ἔχέτω τε καὶ λεγέσθω· τὴν δὲ αἰτίαν τῆς τῶν πτερῶν ἀποβολῆς, δι' ἣν ψυχῆς ἀπορρεῖ, λάβωμεν. ἔστι δὲ τις τοιάδε*).

Η απόπειρα του περαιτέρω έρχεται να καταδείξει ακριβώς αυτό· το που δηλαδή οφείλεται η μεταβλητότητά της, η εκτροπή της από την κατάσταση του άφθαρτου και αναλλοίωτου στην κατάσταση του φθαρτού. Προοδεύοντας έτσι τον αλληγορικό του λόγο και εμμένοντας στο πεδίο των συμβολισμών, αναφέρει ότι η δυναμική της ψυχής (του φτερού), ως εσωτερικό εγγενές στοιχείο της, ενέχει θείες αναφορές. Ακόμα και στην περίπτωση εκείνη, όπου η εκάστοτε ψυχή έρχεται σε κάποιου τύπου επικοινωνία μετά του σώματος, η θεία αναφορά της επ' ουδενί δεν κλονίζεται, τουλάχιστον ως προϋπόθεση ανέλιξής της. Οπότε, ακόμα και αν σε κάποιο βαθμό μετέχει ενός σώματος, εντούτοις είναι σε θέση –εάν προφανώς η ίδια το επιθυμεί- να αναζητήσει σε ένα αυτοσυνειδησιακό επίπεδο τα σταθερά και απαραμειώτα γνωρίσματα του θείου: εκείνα δηλαδή του καλού, του σοφού, του αγαθού και οιοδήποτε αντιστοίχου αυτών. (246 d 5-

e 1: *Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθεὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ, κεκοινώνηκε δὲ πη μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ [ψυχῆ], τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον*). Η ἐπικοινωνία της ψυχῆς με την θεία πραγματικότητα ως ἀνάδυση στον εαυτό της συντελεῖ στην σωτηρία της, στην οντολογικὴ καταξίωση της ἀθανασίας της. Στην ἀντίθετη περίπτωση, θα οδηγεῖ με αυστηρὴ οντολογικὴ ἀκρίβεια στον ἐκπεσμό που οδηγεῖ η συνάφεια με καθετὶ σωματικόν, στον οντολογικόν δηλαδή αφανισμό της ποιότητά της. (246 e 1- 3: *τούτοις δὴ τρέφεται τε καὶ αὔξεται μάλιστα γε τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχροῦ δὲ καὶ κακῶ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται*).

Ακολουθῶς, ο Σωκράτης, εστιάζοντας τις αναφορές του στον υπερουράνιο χῶρο, ξεκινά ἀπὸ την οντολογικὴ κατάσταση της πρώτης ἀρχῆς τῶν ὄντων (Ζεὺς). Στην περίπτωση αὐτὴ σημειώνει ὅτι η προτεραιότητά της ἐναντι τῶν υπολοίπων ἐγκείται στο γεγονός ὅτι ἔχει την εὐθύνη της τακτοποίησης καὶ της μέριμνας ὅλων ὧν ἐπονται αὐτῆς. Η πρώτη κατηγορία ὄντων που ακολουθοῦν την πρώτη ἀρχὴ εἶναι ἐκείνη τῶν θεῶν καὶ τῶν δαιμόνων ἡ ὁποία καὶ ἔχει παραταχθεῖ σε ἀντίστοιχες ἑνδεκα τάξεις. Μόνον ἡ γη, ὡς ἀνώτερη θεϊκὴ κατηγορία εὐρίσκεται στο κέντρο του κόσμου, δηλαδή δεν ἀκολουθεῖ την παρατακτικὴν κατάσταση τῶν θεῶν, κυρίως λόγω της δυνατότητάς της νὰ αυτοῖσορροπεῖ. Η κάθε θεϊκὴ τάξη συνιστᾷ γιὰ τον πλατωνικόν Σωκράτη ἕνα θεϊκόν γένος με συγκεκριμένη ποιότητα καὶ ἀσφαλῶς συγκεκριμένες ἀρμοδιότητες. Καὶ ὄχι μόνον αὐτό: τὰ ὄντα αὐτά, ἐξαιτίας τῶν ποιοτικῶν προσδιορισμῶν τους, ἔχουν στην ὑπόστασή τους καὶ ἄλλη μία παροχὴ: δραστηριοποιοῦνται σε μία περιοχὴ ἀπολύτου καθαρότητος, ἀγαθότητος καὶ βεβαίως αυτοπληρότητας. (246 e 3- 247 a 7: *ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῶ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῶ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἑνδεκα μέρη κεκοσμημένη. μένει γὰρ Ἐστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη· τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῶ τῶν δώδεκα ἀριθμῶ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἢν ἕκαστος ἐτάχθη. πολλαὶ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θεαὶ τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ, ἃς θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὐτοῦ, ἔπεται δὲ ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος· φθόνος γὰρ ἔξω θεοῦ χοροῦ ἴσταται.)*

Η κατάσταση αὐτὴ της ἀπόλυτης εὐδαιμονίας ομοιάζει, κατὰ τον Σωκράτη, με ἕνα θεϊκόν γλῆντι ὅπου, διὰ της ἐπικοινωνίας, τὰ ὄντα τῆς ἐν λόγω περιοχῆς

αναβιβάζονται, αφού αναπτύσσουν με απόλυτη άνεση ευθείες σχέσεις με την πρωταρχή τους. Εδώ, λοιπόν, στον υπερουράνιο τόπο διαβιεί και το θείο γένος των ψυχών, το οποίο λόγω ακριβώς της θεϊκότητάς του περιδιαβαίνουν με σχετική ευκολία την εν λόγω περιοχή, «αγγίζοντας» και αυτές, όπως άλλωστε και κάθε θείο γένος, την απόλυτη και θεϊκότερη πραγματικότητα, την πρώτη αρχή των όντων. Σημειωτέον ασφαλώς εδώ ότι, τα κατώτερα όντα, οπότε και οι ατομικές ψυχές, λόγω της οντολογικής κατάπτωσής τους, περιφέρονται στον φυσικό χώρο, διότι η εκπεσμένη κατάστασή τους αρμόζει ή συνάδει με τις οντολογικές προδιαγραφές της εν λόγω περιοχής. Βεβαίως, όπως άλλωστε αναφέραμε, κάθε ψυχή διαθέτει στην εσωτερικότητά της στοιχεία θεϊκότητας. Η ανάδυση όμως αυτών, πρωταρχικά σε επίπεδο γνωσιολογικό και, συνακόλουθα, σε επίπεδο οντολογικό συνιστά ένα δυσχερές έργο, το οποίο έχει την δυνατότητα να το διεκπεραιώσει η εκγυμνασμένη – από γνωστικής και ηθικής απόψεως- ψυχή (247 a 7- b 8: *ὅταν δὲ δὴ πρὸς δαῖτα καὶ ἐπὶ θοίνην ἴωσιν, ἄκραν ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἀψίδα πορεύονται πρὸς ἄναντες, ἧ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις· βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ᾧ μὴ καλῶς ἦν τεθραμμένος τῶν ἠνιόχων. ἔνθα δὴ πόνος τε καὶ ἀγῶν ἔσχατος ψυχῆ πρόκειται. αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἠνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἢ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ).*

II. Η θεία κατάσταση των ψυχών:

Ο θεικός Νους ως εχέγγυο της πληρότητάς τους

Το εδώ υποκεφάλαιο εκτιμούμε ότι θέτει, μάλλον σε ένα παρενθετικό επίπεδο, το ζήτημα των *Ιδεών*, τον χώρο που στην πληρότητά τους αναπτύσσονται, αλλά και τις μεθεκτικές σχέσεις που μεταξύ τους θεμελιώνουν. Ο Σωκράτης εκκινεί με την διαπίστωση ότι ο ποιητικός λόγος δεν έθεσε ή, ορθότερα, δεν ανήγειρε έως την περίοδο εκείνη ζητήματα που άπτονται της υπερεμπειρικής περιοχής και προφανώς δεν προχώρησε σε συστηματικές αναφορές τους. Βεβαίως, δεν παραλείπει να επισημάνει ότι ακόμα και στο ενδεχόμενο που κάποιοι ποιητές αναλάβουν την εν λόγω δυσχερή απόπειρα, είναι προφανής η αποτυχία τους. Και τούτο, κατά την εκτίμηση του Αθηναίου φιλοσόφου, είναι αναμενόμενο καθώς το αξιακό περιεχόμενο της ποίησης δεν επιτρέπει τέτοιες «γενναίες» ερμηνευτικές προσεγγίσεις. Υπονοείται, λοιπόν, σαφώς εδώ, πως η ποίηση αφ' εαυτής ως μέθοδος γνωσιολογική ευρίσκεται σε κατώτερη θέση έναντι της φιλοσοφίας η οποία διαθέτει «ανίκητα», ανυπέρβλητα μεθοδολογικά εργαλεία (247 c 3-4: *τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν*).

Υπό το πλαίσιο αυτό θεώρησης του ζητήματος, ο φιλόσοφος αναλαμβάνει την ευθύνη να παρουσιάσει την αληθινή και πραγματική κατάσταση του μεταφυσικού χώρου, αφού η ενασχόλησή του με την συστηματική, προφανώς, φιλοσοφία του επιτρέπει κάτι τέτοιο. Του επιτρέπει δηλαδή να «συνδιαλέγεται» με την αλήθεια της ύπαρξης των όντων της υπερεμπειρικής περιοχής. Και, ασφαλώς, η αλήθεια αυτή ενέχει, κατά τον Σωκράτη, και αυστηρά ποιοτικά κριτήρια: αφορά όντα που απολαμβάνουν την αμορφία και την αμεριστία, όντα δηλαδή πνευματικά που «συναναστρέφονται» μόνον με τον ανώτατο Νου. Σημειωτέον εδώ ότι, ο φιλόσοφος διευκρινίζει πως η οντότητα αυτή χαρακτηρίζεται από την διαυγή γνώση των πραγμάτων, ενώ παράλληλα ευρίσκεται από οντολογικής απόψεως ως μετέχουσα των ατομικών θείων αλλά και ψυχικών νοών. Στην δεύτερη περίπτωση πάντως, σε εκείνη δηλαδή των ψυχικών νοών, ο φιλόσοφος μας υπενθυμίζει ότι πρόκειται για μία μορφή μέθεξης την οποία ανεπιφύλακτα θα την χαρακτηρίζαμε ως «αναμιμνηστική μέθεξη», υπό την έννοια της επανασύνδεσης των ατομικών ψυχών με

εκείνο το ον που της αντιστοιχεί. Η εν λόγω επαφή των ατομικών ψυχών, διά του διανοητικού μέρους τους, με την αυθεντική ύπαρξη του Νου, θρέφει και ευφραίνει την εσωτερικότητά τους, την οποία επιπλέον και αναδεικνύει μέσω του πέρατος μίας κυκλικής προδιαγεγραμμένης πορείας. Η εκάστοτε ατομική ψυχή εκπληρώνει τον σκοπό της υπέρξεώς της και βεβαίως τον αναδεικνύει, αφού επιστρέφει στον απώτατο σημείο εκκινήσεως (247 c 4- d 4: *ἔχει δὲ ὧδε--τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἶπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα--ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὕσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. ἅτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὅση ἂν μέλη τὸ προσήκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τάληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἢ περιφορᾷ εἰς ταύτων περιενέγκῃ).*

Ο Σωκράτης, συνεχίζοντας τις αναφορές του σε εκείνες τις ατομικές ψυχές που έχουν ήδη αναχθεί ή ευρίσκονται πλησίον της αυθεντικής υπόστασής τους, σημειώνει πως στον αναβαθμό αυτόν απολαμβάνουν θείες, θα λέγαμε, παροχές. Εξοικειώνονται καταρχάς με τον χώρο των Ιδεών, αλλά κυρίως προσεγγίζουν την ουσία τους γνωσιολογικά. Πρόκειται ασφαλώς για μία ανώτερης υφής γνώση, για μία απόλυτη γνώση της φύσεως των Ιδεών και όχι για γνώση σχετική ή προσδιοριστική αυτών. Εδώ, ως μας επιτραπεί, να επισημάνουμε ότι εκείνο που με σαφήνεια καταδεικνύεται εκ μέρους του φιλοσόφου είναι καταρχάς πως ο υπερεμπειρικός χώρος δεν θέτει μόνον αυστηρούς ή απόλυτους οντολογικούς προσδιορισμούς αλλά και γνωσιολογικούς. Ενώ, αντιθέτως, ο χώρος της εμπειρίας συνιστά περιοχή της σχετικότητας, όπου κάθε οντότητα, όχι μόνον από οντολογικής αλλά και από γνωσιολογικής απόψεως, διαβιεί σε μία κατάσταση πλήρους ή ριζικής, ως προς την αληθή φύση της, ανεπάρκειας. Η, σύμφωνα με τους ανωτέρω όρους, οριζόντια διατομή του συμπαντικού χώρου σε μεταφυσικό και φυσικό επίπεδο, αναδεικνύει προφανώς την ανωτερότητα του πρώτου έναντι του δεύτερου αλλά κύρια καταδεικνύει με σαφήνεια και φιλοσοφική επάρκεια το περιεχόμενο της στοχοθεσίας κάθε οντότητας που διαθέτει ψυχή (*ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἢ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἢ ἐστὶν που ἕτερα ἐν ἑτέρῳ οὕσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄντι ὄντως ἐπιστήμην οὕσαν· καὶ τᾶλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἐστιαθεῖσα, δῶσα πάλιν εἰς τὸ εἶσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν. ἐλθούσης δὲ*

αὐτῆς ὁ ἠνίοχος πρὸς τὴν φάτνην τοὺς ἵππους σήσας παρέβαλεν ἀμβροσίαν τε καὶ ἐπ' αὐτῇ νέκταρ ἐπότισεν.

Ας προβούμε και σε μία παρατήρηση, διαρθρωτικής –των προηγουμένων με τους επομένους συλλογισμούς μας- υφής: η ὅλη πραγμάτευση του ζητήματος, εκτιμούμε πως εντάσσεται στις περιπτώσεις εκείνες του σωκρατικού και, κατ' επέκταση, του πλατωνικού στοχασμού, όπου η Οντολογία προηγείται της Γνωσιολογίας. Η κάθε οντότητα ευρισκόμενη στον χώρο της απόλυτης πραγματικότητας καθίσταται κοινωδός της απόλυτης γνώσης των πνευματικῶν ὄντων που δραστηριοποιούνται στην εν λόγω περιοχή. Βεβαίως, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ὅτι η Γνωσιολογία δεν ἔπεται μόνον της Οντολογίας, ἀλλὰ και προηγείται αὐτῆς. Προηγείται στις περιπτώσεις εκείνες ὅπου η κάθε ατομική ψυχή, προκειμένου να υπερβεί τις εγκόσμιες αποκλίσεις –πάθη, ὁρμές-, χρειάζεται να αναχθεί γνωσιολογικά στον υπερεμπειρικό χώρο, να κατανοήσει την ἐπάρκειά του πριν ξεκινήσει την αναχωρητική διαδρομή της.

III. Η εγκοσμιότητα των ψυχών ως οντολογική παρεκτροπή:

κατηγορίες πτωτικών ατομικών ψυχών

Αναφερόμενος, ακολούθως, ο Σωκράτης στην φύση των εγκοσμίων ψυχών διακρίνει τρεις υποκατηγορίες αυτών, οι οποίες, θα λέγαμε, εντάσσονται στην ευρύτερη κατηγορία των φυσικώς ή οντολογικώς αδυνάμων να εκπληρώσουν με επάρκεια την ανοδική διαδρομή τους, άρα τον σκοπό της υπάρξεώς τους. Καταρχάς αναφέρεται στις ψυχές εκείνες που, κατά κάποιο τρόπο, έχουν διασφαλίσει για τον εαυτό τους την ομοιότητα με την οντολογική απαρχή της. Ωστόσο, πρόκειται για ομοιότητα ενός τύπου η οποία και κινείται στο πλαίσιο της θέασης, άρα σε ένα κατώτατο γνωσιολογικό επίπεδο. Γι' αυτόν τον λόγο άλλωστε και ο Αθηναίος φιλόσοφος επισημαίνει ότι τελούν εν συγχύσει, αφού δεν έχουν για τον εαυτό τους επιτύχει πλήρη γνωσιολογική κατοχή της θεϊκότητάς της (247 e 6- 248 a 3: *καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος· αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἢ μὲν ἄριστα θεῶ ἐπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἕξω τόπον τὴν τοῦ ἠνιόχου κεφαλὴν, καὶ συμπεριηρέθη τὴν περιφορὰν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα·*)

Στο ίδιο περίπου πλαίσιο με τις ψυχές της ανωτέρω υποκατηγορίας κινούνται και εκείνες που σε κάποιες στιγμές είναι εφικτή η γνωσιολογική προσέγγιση της ανώτατης αρχής τους, ενώ σε κάποιες άλλες ανέφικτη ή δυσχερής. Είναι σαφές πάντως εδώ πως ο Σωκράτης εισάγει το ζήτημα της καιρικότητας, υπό την έννοια πως, ό,τι επιτυγχάνουν και στον όποιο βαθμό, εξαρτάται από την κατάλληλη προφανώς χρονική περίσταση, η οποία προσδιορίζεται από την υπαρξιακή κατάστασή τους. Για να γίνουμε πιο σαφείς, θα λέγαμε πως στην οντολογική αυτή κατηγορία ανήκουν οι ψυχές εκείνες που η υπέρβαση των προσδιορισμών και των αρνητικών συμβολισμών της γένεσης δεν αποτελούν μία μόνιμη και σταθερά επιλογή τους, η οποία θα τους επέφερε σαφώς ολοκληρωμένη θέαση του υπερφυσικού μοντέλου τους (248 a 3- 5: *ἢ δὲ τοτὲ μὲν ἦρεν, τοτὲ δ' ἔδν, βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὐ*).

Η τρίτη υποκατηγορία των εγκοσμίων ψυχών απαρτίζεται από εκείνες που το επιθυμητικό μέρος τους τις οδηγεί στην θέαση της πρωταρχής τους. Ωστόσο, σε αντίθεση με τις δύο προηγούμενες κατηγορίες, δεν διαθέτουν για τον εαυτό τους τα γνωσιολογικά εκείνα εφόδια για ένα τέτοιο εγχείρημα. Οπότε και αυτές τελούν εν συγχύσει, μία

σύγχυση όμως που, στην προκειμένη περίπτωση, δεν αποδίδεται ως εσωτερική αναταραχή – όπως σε εκείνες της πρώτης υποκατηγορίας- αλλά μάλλον σε μία εξωτερικού τύπου αστάθεια ή διαπλοκή. Το αποτέλεσμα αυτής της απόπειρας κρίνεται από τον Σωκράτη ως ανεπιτυχές, καθώς το μόνον που επιτυγχάνει είναι να δημιουργεί μεταξύ των ψυχών αυτής της κατηγορίας έναν ακραίο και ζημιογόνο ως προς την τοποθεσία τους ανταγωνισμό, ενισχυτικό του θυμοειδούς μέρους τους και ασφαλώς απαξιωτικό του γνωστικού. Κάθε λοιπόν γνωσιολογική πρόοδος εξαλείφεται με συνέπεια η θέαση του αυθεντικού εαυτού τους να καθίσταται ανεπαρκής. Απέρχονται της απόπειρας αμύητες γνωσιολογικά και το μόνον που έχουν επιτύχει για τον εαυτό τους είναι την παρεκτροπή του γνωστικού μέρους τους σε δοξαστικό (248 a 5- b 5: *αἱ δὲ δὴ ἄλλαι γλιχόμεναι μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω ἔπονται, ἀδυνατοῦσαι δέ, ὑποβρύχια συμπεριφέρονται, πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπιβάλλουσαι, ἑτέρα πρὸ τῆς ἑτέρας πειρωμένη γενέσθαι. θόρυβος οὖν καὶ ἄμιλλα καὶ ἰδρῶς ἔσχατος γίνεται, οὗ δὴ κακία ἠνιόχων πολλὰ μὲν χολεύονται, πολλὰ δὲ πολλὰ πτερὰ θραύονται· πᾶσαι δὲ πολλὸν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῆ ἁδοξαστῆ χρῶνται).*

Περατώνοντας την εν λόγω πραγμάτευση, ο Αθηναίος φιλόσοφος δεν παραλείπει να επισημάνει πως οι ανωτέρω γνωσιολογικές απόπειρες των ἔλλογων ατομικότητων οφείλονται κύρια στην ύπαρξη μιας α ριγοῖ αιτιώδους σχέση μεταξύ των ατομικών ψυχών με την οντολογική πηγή τους. Και η σχέση αυτή «συντηρεῖται» εκ μέρους της πρωταρχῆς αλλά και εκ μέρους των υποβαθμισμένων εκφάνσεών της. Στην πρώτη περίπτωση πρόκειται για μία οντολογικού τύπου διατήρηση της σχέσεως αυτής, υπό τους ὅρους που εισάγει η συνάφεια δημιουργού- δημιουργήματος. Στην δεύτερη περίπτωση, εκτιμούμε πως η εν λόγω σχέση προσλαμβάνει κύρια γνωσιολογικά χαρακτηριστικά, καθώς το δημιούργημα «αντιλαμβάνεται» την ανωτερότητα του δημιουργού και επιζητεῖ επιμόνως να διατηρήσει τους συνεκτικούς δεσμούς με τον δημιουργό, τροφοδοτικούς και ενισχυτικούς της υπάρξεώς του (248 b 5- c 1: *οὗ δ' ἔνεχ' ἢ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἔστιν, ἢ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομῆ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὔσα, ἢ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχὴ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται).*

IV. Από το εγκόσμιο στο υπερκόσμιο (α') :
οι ανώτερες κατηγορίες των ατομικών ψυχών

Η ανωτέρω προσέγγιση του ζητήματος είναι γεγονός πως θα εξήγειρε στον κριτικό αναγνώστη του *Φαίδρου* το ερώτημα: ποια κατηγορία εγκοσμίων ψυχών είναι σε θέση να υπερβεί την σωματικότητά της, την εγκοσμιοτήτά της και με επιτυχία να πραγματοποιήσει εκείνο το σωτηριολογικό «ταξίδι» προς την αυθεντική ύπαρξή της; Η απάντηση στο εν λόγω ερώτημα, ενυπάρχει, κατά τον φιλόσοφο, στον νόμο της Αδράστειας. Σύμφωνα, λοιπόν, με την εκ του νόμου διατυπωμένη αρχή, η ψυχή που επιτυγχάνει την θεώρηση της θείας μορφής της, είναι εκείνη που γνωσιολογικά κινείται περίξ αυτής, γεγονός που σε ηθικό επίπεδο της διασφαλίζει έναν *ἀπήμονα* και *ἀβλαβῆ* εγκόσμιο βίο. Πρόκειται κατ' ουσίαν για επιλογές οι οποίες εισαγάγουν όρους του υπερφυσικού στο φυσικό. Δηλαδή εκείνη η ατομική ψυχή που επιλέγει μία τέτοιας υφής δραστηριότητα, υπάρχει σε ένα περιβάλλον πτωτικό- κοσμικό, παρά ταύτα όμως κατορθώνει να διαβιώσει αληθινά σύμφωνα με τις σταθερές αρχές της γνήσιας ύπαρξής της (248 c 2- 4: *θεσμός τε Αδραστείας ὄδε. ἤτις ἂν ψυχή θεῶ συνοπαδὸς γενομένη κατίδη τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἑτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν ἀεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, ἀεὶ ἀβλαβῆ εἶναι*).

Βεβαίως, ο φιλόσοφος εδώ δεν παραλείπει να επισημάνει – σε ένα πλαίσιο που μάλλον εξυπηρετεί την πρόοδο της συζήτησης - ότι, εκ του νόμου της Αδράστειας, προβλέπεται ακόμα και η περίπτωση εκείνη της μη επιτυχούς θέασης – εκ μέρους των ψυχών- του οντολογικού αρχετύπου τους. Σύμφωνα, λοιπόν, με την περίπτωση αυτή, η ατομική εκείνη ψυχή που δεν θα αποπερατώσει την οντολογική αποστολή της, προφανώς και θα έχει μία ευκαιρία ακόμα. Θα είναι σε θέση να επιχειρήσει εκ νέου το επιδιωκόμενο, έχοντας εισαγάγει για την ύπαρξή της μία, θα την ονομάζαμε, οντολογική «ευεργεσία». Οπότε η νέα απόπειρα, έχοντας προσλάβει καθαρά ανθρωπολογική διάσταση, έχοντας δηλαδή και την «ευγενή» συνδρομή της ανθρώπινης νόησης, ενέχει περισσότερες πιθανότητες επιτυχίας (248 c 5- d 1: *ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, καὶ τινι συντυχίᾳ χρησαμένη λήθῃς τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῆ, βαρυνθεῖσα δὲ πτεροβρύχη τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ, τότε νόμος ταύτην μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει*).

Η ανωτέρω θέση του φιλοσόφου, δεν θέτει, όπως ασφαλώς ορισμένοι αναγνώστες θα θεωρούσαν, μια ερμηνευτική δυσχέρεια. Ο Σωκράτης δεν εισάγει εδώ μία ανθρωπολογική θεώρηση της ψυχής απλώς και μόνον για να καταξιώσει την πνευματικότητά της. Η άποψή μας είναι, ότι εισάγεται για να δηλώσει καταρχάς πως η αναγωγή των ψυχών στο μεταφυσικό δεν μπορεί να μην διαπερνά ως προς τους ακριβείς προσδιορισμούς της και διαμέσου μιας γνωστικής- νοητικής διεργασίας, η οποία καταξιώνεται στο ανθρωπολογικό μοντέλο που εισηγείται. Στην περίπτωση αυτή, όπως – ας μας επιτραπεί να το θέσουμε εδώ- και σε εκείνη που στην πρόοδο της συζήτησης ακολουθεί, το συναμφοτέρον ψυχής- ανθρωπίνου σώματος εδραιώνεται και κατοχυρώνεται στην ανθρώπινη διάνοια.

Η ακόλουθη περίπτωση σχετίζεται ή, ορθότερα, αφορά στις ψυχές εκείνες που η θέαση του αυθεντικού είναι πλήρης και ουσιαστική, οπότε και η εν λόγω υποκατηγορία των ατομικών ψυχών θα «επιβραβευθεί» στην συνάφεια τους με ένα ανθρώπινο σώμα. Στην περίπτωση αυτή, μάλλον αντιθετικής, ως προς την προηγούμενη, υφής η ανθρώπινη διάνοια είναι εκείνη που θα καταξιώσει αλλά και θα μετουσιώσει την γνωσιολογική αυτή εμπειρία της στις πνευματικές αναζητήσεις της. Πάντως, για να εμμείνουμε στις δύο τελευταίες περιπτώσεις, εκτιμούμε πως και στο σημείο αυτό η πλατωνική- σωκρατική θεώρηση του ανθρωπίνου σώματος ενέχει και μια αισιόδοξη προοπτική, υπό την έννοια ότι η παρουσία της ανθρώπινης νόησης το ενισχύει και το αναβιβάζει τουλάχιστον σε ένα ανώτερο επίπεδο από εκείνο της ύλης.

Επανερχόμενοι, διαπιστώνουμε πως ακολούθως ο Σωκράτης ανάγει τις περιπτώσεις των ατομικών ψυχών, με κριτήριο ασφαλώς τον βαθμό γνωσιολογικής κατοχής- θέασης της απόλυτης μορφής τους, στην αντιστοιχία τους με τις εννέα περιπτώσεις του ανθρωπίνου βίου. Σημειώνει δε πως η τελευταία, ως ακριβέστερη ή πληρέστερη κατά τις επιλογές της, αρμόζει σε έναν βίο *φιλόσοφον, φιλόκαλον, μουσικόν και ερωτικόν*. Κατώτερος του εν λόγω βίου, είναι ο βίος του *έννομου βασιλέως*, ενώ κατώτερος αυτού είναι εκείνος του *πολιτικοῦ- οἰκονομικοῦ* ή *χρηματιστικοῦ*. Ακολουθούν, κατά πτωτική, προφανώς, φορά, ο βίος του *φιλοπόνου γυμναστικοῦ* ή και του *ιατροῦ*, εκείνος του *μάντεως- τελεστοῦ*, του *εἰκαστικοῦ*, του *τεχνίτου* ή *γεωργοῦ*, του *σοφιστοῦ* και, τέλος, τίθεται ο βίος του *τυράννου* (248 d 1- e 3: *ἀλλὰ τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ*

έρωτικοῦ, 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 ἢ τινα τελεστικὸν ἔξουσαν· ἕκτη ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησίν τις ἄλλος ἀρμόσει, ἑβδόμη δημιουργικὸς ἢ γεωργικὸς, ὀγδόη σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικὸς, ἐνάτη τυραννικὸς).

Εν κατακλείδι, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι κατά την πορεία πραγμάτευσης του εν λόγω ζητήματος, διαπιστώσαμε ἔξι, ως προς τις γνωσιολογικές αναφορές τους, υποκατηγορίες ατομικών ψυχών, ενώ η συνδυαστική, εκ μέρους του φιλοσόφου, προσέγγιση ανάγεται σε εννέα ανθρωπολογικές κατηγορίες. Για την οικονομία πάντως της ερμηνευτικής αναλύσεώς μας, ας μας επιτραπεί να επισημάνουμε εδώ ότι η διαφανόμενη αναντιστοιχία αίρεται, και μάλιστα δίχως να εξεγείρει την παραμικρή αμφιβολία, εάν υιοθετήσουμε τα ὅσα ο Ι. Θεοδωρακόπουλος -στην εισαγωγή του κειμένου του *Φαίδρου*- επί του ζητήματος αυτού αναφέρει³⁵.

V. από το εγκόσμιο στο υπερκόσμιο (β´):

ὄροι και προϋποθέσεις αναγωγής των κατώτερων ψυχών

Περαιτέρω, ο Σωκράτης ανάγει το ζήτημα στην ηθική του διάσταση, δίχως βεβαίως να αίρει τις οντολογικές και γνωσιολογικές συγκείμενές του. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει πως η ψυχή εκείνη που διάγει δίκαιο βίο διεκδικεί για τον εαυτό της μοίρα ανάλογη αυτού. Στην αντίθετη, ασφαλώς, περίπτωση, σε εκείνη δηλαδή όπου ο ψυχικός βίος στοιχειοθετείται από άδικες επιλογές, καταδικάζεται σε οντολογική ή και γνωσιολογική απραξία (248 e 4- 5: *ἐν δὴ τούτοις ἅπασιν ὅς μὲν ἂν δικαίως διαγάγη ἀμείνωνος μοίρας μεταλαμβάνει, ὅς δ' ἂν ἀδίκως, χείρονος*). Σημειωτέον εδώ ότι, σύμφωνα με τον Αθηναίο φιλόσοφο, θα πρέπει εδώ να προσδιοριστεί με επάρκεια ο βίος των ψυχών, κυρίως ως προς τις χρονικές αναφορές του. Υπό την έννοια αυτήν λοιπόν, σημειώνει ότι η διάρκεια ζωής των ατομικών ψυχών, στον κύκλο των μετενσαρκώσεων, διαρκεί περί τα δέκα χιλιάδες ἔτη, και, κατόπιν αυτού του χρονικού διαστήματος, είναι

³⁵ Ι. Θεοδωρακόπουλου, ὁ. π., σσ. 228- 231.

σε θέση να επιστρέψει στο κέντρο αναφοράς της, στην αυθεντική πρωταρχή της. Εξαίρεση του εν λόγω οντολογικού κανόνος – επιστροφή στην πηγή τους σε τρεις χιλιάδες χρόνια-, είναι εφικτό να αποτελέσει μόνον η ψυχή του φιλοσοφούντος, είτε κινούμενη και δραστηριοποιούμενη στα όρια του ατομικού, είτε σε όρια συλλογικών προεκτάσεων. Στην δεύτερη βεβαίως περίπτωση, η φιλοσοφία δύναται -τρόπον τινά- να προσλάβει ή να λειτουργήσει, κατά τον Σωκράτη, ως κατεξοχήν παιδαγωγική μέθοδος (248 e 5- 249 a 4: *εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὅθεν ἦκει ἡ ψυχὴ ἐκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων· οὐ γὰρ περοῦται πρὸ τοσούτου χρόνου--πλὴν ἢ τοῦ φιλοσοφῆσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας, αὐτὰ δὲ τρίτῃ περιόδῳ τῇ χιλιετῇ, ἐὰν ἔλονται τρις ἐφεξῆς τὸν βίον τοῦτον, οὕτω περωθεῖσαι τρισχιλιοστῶ ἔτει ἀπέρχονται*).

Ακολουθώντας, ο φιλόσοφος θα εστιάσει τις αναφορές του στα, ποιοτικά αντίστοιχα των επιλογών τους, μεταφυσικά επακόλουθα των ατομικών ψυχών. Υπό το εν λόγω πλαίσιο θεώρησης του ζητήματος, σημειώνει σχετικά ότι τόσο οι άδικες όσο και οι δίκαιες ψυχές από την πρώτη κίολας ενσάρκωσή τους υφίστανται την βάσανο της κριτικής οντολογικής εξέτασης. Πρόκειται για μία διαδικασία ζωτικής, θα σημειώναμε, σημασίας, αφού τα πορίσματά της ανάγουν –προφανώς τις δίκαιες ψυχές- στην κατάσταση της απολύτου πνευματικότητας, ενώ τις παρεκτραπίσεις ατομικότητες στην κατάσταση της θείας τιμωρίας (249 a 4- b 2: *αἱ δὲ ἄλλαι, ὅταν τὸν πρῶτον βίον τελευτήσωσιν, κρίσεως ἔτυχον, κριθεῖσαι δὲ αἱ μὲν εἰς τὰ ὑπὸ γῆς δικαιωτήρια ἐλθοῦσαι δίκην ἐκτίνουσιν, αἱ δ' εἰς τοῦρανοῦ τινα τόπον ὑπὸ τῆς Δίκης κουφισθεῖσαι διάγουσιν ἀξίως οὗ ἐν ἀνθρώπου εἶδει ἐβίωσαν βίου*).

Απολύτως παρενθετικά, ας μας επιτραπεί να σημειώσουμε εδώ ότι ο Σωκράτης εντάσσει στα όρια του μεταφυσικού χώρου δύο περιοχές αντιθέτων, τουλάχιστον ως προς την σκοποθεσία τους, ποιοτικών προσδιορισμών. Αναφέρεται από την μία στον μεταφυσικό πνευματικό χώρο, ενώ, από την άλλη πλευρά, ομιλεί για μεταφυσικής υφής θεία τιμωρία. Πάντως, από όποια άποψη και αν θεαθεί το ζήτημα δεν δημιουργεί, κατά την εκτίμησή μας, επ' ουδενί ερμηνευτική δυσχέρεια. Και τούτο, διότι και στις δύο περιπτώσεις εκείνο που καταξιώνεται είναι η θεία παρεμβολή, είτε ως έπαινος είτε ως τιμωρία. Οπότε, θα λέγαμε πως ο μεταφυσικός χώρος είναι η περιοχή εκείνη, όπου το θείο καταξιώνει τις οντολογικές συγγένειές του και απαξιώνει ό,τι οντολογικά αντίκειται στους ποιοτικούς προσδιορισμούς που εξ αρχής έχει θέσει.

Συνεχίζοντας την ερμηνευτική απόπειρά μας, το ενδιαφέρον μας οξύνει πράγματι η συνακόλουθη παρατήρηση του φιλοσόφου ότι δηλαδή τόσο οι δίκαιες όσο και οι άδικες ψυχές έπειτα από το πρώτο τους εγκόσμιο «ταξίδι» έχουν στην διάθεσή τους προς αξιοποίηση μίαν, ιδιαίτερης υφής, θεία δωρεά: καλούνται να επιλέξουν, πριν την πραγματοποίηση του δευτέρου οντολογικού περίπλου, το «σωματικό» πλοiάριο με το οποίο θα συνταξιδέψουν. Έτσι, η άδικη ψυχή, είτε στο πρώτο της ταξίδι ήταν ευρισκόμενη σε ανθρώπινο σώμα είτε σε σώμα ζώου, ακριβώς λόγω των επιλογών της, καταδικάζεται να συνταξιδεύσει εντός ενός ζώωδους σώματος. Αντιθέτως, η δίκαιη ψυχή επειδή διείδε την αλήθεια της ύπαρξής της, επειδή γνωσιολογικά πλησίασε την οντολογική πρωταρχή της, καταξιώνεται ως έναν βαθμό, αφού στην δεύτερη διαδρομή της θα ευρίσκεται σε ανθρώπινο σώμα (249 b 2- 7: *τῷ δὲ χιλιοστῷ ἀμφοτέραι ἀφικνούμεναι ἐπὶ κλήρωσίν τε καὶ αἴρεσιν τοῦ δευτέρου βίου αἰροῦνται ὃν ἂν θέλῃ ἐκάστη· ἔνθα καὶ εἰς θηρίου βίον ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ ἀφικνεῖται, καὶ ἐκ θηρίου ὃς ποτε ἄνθρωπος ἦν πάλιν εἰς ἄνθρωπον. οὐ γὰρ ἦ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἤξει τὸ σχῆμα*).

Η ανωτέρω διαφοροποίηση δικαιολογείται, κατά την άποψή μας, απολύτως, αφού με συνέπεια παρακολουθεί τις γενικές αρχές της σωκρατικής φιλοσοφίας, τις οποίες, στην προκειμένη περίπτωση, και επιβεβαιώνει. Σύμφωνα, λοιπόν, με αυτές, ο λόγος, η λογική είναι εκείνη που διαχωρίζει τον άνθρωπο από τα ζώα και, υπό την έννοια αυτή, τον αναβιβάζει σε έλλογη οντότητα. Οπότε, καθίσταται αντιληπτό πως η δίκαιη ανθρώπινη ψυχή, είναι ή παραμένει δίκαιη όσο με γνωσιολογική εμμένεια ακολουθεί τις επιταγές της ανθρώπινης νόησης. Από την άλλη πλευρά, η άδικη ψυχή θα έχει για τον εαυτό της μίαν δεύτερη ευκαιρία να καταξιωθεί υπαρξιακά, αφού πρωτίστως διά του ανθρώπινου λόγου καταξιωθεί γνωσιολογικά (249 b 8- 9: *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον*·)

Τι μπορεί όμως να έχει οδηγήσει στην γνωσιολογική καταξίωση -είτε ως πραγματικότητα συντελεσθείσα είτε ως προοπτική- την ανθρώπινη ψυχή και, συνακόλουθα, την ανθρώπινη ύπαρξη; Ο Σωκράτης απαντά πως η ανθρώπινη οντότητα καταξιώνεται διά της αναμνήσεως, διά της ανάκλησης δηλαδή των όσων η ίδια βίωσε κατά το «φτέρωμά της», κατά την στιγμιαία δηλαδή συναναστροφή της με την αυθεντική ύπαρξή της, με την αληθινή, θα λέγαμε, ουσία της. Και ασφαλώς επρόκειτο για στιγμιαίο «φτέρωμα», αφού μόνον η ψυχή του φιλοσόφου, σύμφωνα και προς την σωκρατική

διανόηση, έχει επιτύχει για τον εαυτό της ένα μόνιμο και σταθερό ίδωμα της ουσίας της. Καθίσταται, συνεπώς, αντιληπτό πως η εκάστοτε ανθρώπινη ψυχή στοχεύει στο να καταστεί φιλοσοφούσα, στο να απεκδυθεί τα ανθρώπινα, τα σωματικά και να αναχθεί μόνιμα και σταθερά στα θεία, μέρος των οποίων συνιστά και η οικεία απολυτότητά της (249 b 9- d 2: *τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φασιν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεὸς ἐστὶν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τέλους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται· ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος, νοθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλοὺς).*

VI. ἀπὸ το ἐγκόσμιο στο υπερκόσμιο (γ'):

Η θεία-αναγωγική συμβολή του φιλοσοφικού ἔρωτος

Στο υποκεφάλαιο που ακολουθεί, ο Σωκράτης, αφού ἔθεσε τους ὀρους ἢ και τις πτυχές θεοποίησης των ἔλλογων ατομικότητων, στοχεύει να καταδείξει την σημασία, την αξία ἢ και την, ιδιαίτερης υφής, συμβολή του φιλοσοφικού ἔρωτος κατὰ το «ταξίδι» αναγωγῆς των στην θεία πρωταρχή τους. Και, εἴν η περίπτωση της αναμιμνηστικής διαδικασίας συνιστά προϋπόθεση αναγωγῆς εντελεχειακού τύπου, ο φιλοσοφικός ἔρωτος, εκτιμούμε, ὅτι θέτει αφετηριακά τις οντολογικές προδιαγραφές του αναμιμνηστικού «παιγνίου». Προς αὐτήν, λοιπόν, την κατεύθυνση ο φιλόσοφος υποστηρίζει καταρχάς πως ο ἔρωτος συνιστά την τέταρτη κατὰ σειρά, θείων αναφορών, μανία. Στην προκειμένη περίπτωση ο ἔρωτος, συνιστά ἕνα «φτέρωμα» αναζήτησης και κοινωνίας με την ωραιότητα που περιβάλλει κάθε αυθεντική ὑπαρξη, συνεπώς και την αυθεντικότητα των ψυχῶν. Και εκείνη η ψυχή, η ελλογότητα της οποίας την «παραπέμπει» επιθυμητικά-αναμιμνηστικά προς την πρωταρχή της, ονομάζεται *ερώσα* (249 d 3- e 3: *ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἡκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας--ἦν ὅταν τὸ τῆδέ τις ὄρων κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος, πτεροῦται τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος--ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάζσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων τῶ τε*

ἔχοντι καὶ τῷ κοινωνοῦντι αὐτῆς γίγνεται, καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἔρῶν τῶν καλῶν ἐραστῆς καλεῖται).

Σημειωτέον, ωστόσο, εδώ ότι η ενοποιημένη υπόσταση των ψυχών, εμπρικλείει στην ύπαρξή της, ως ενιαία και αδιάσπαστη ολότητα, κάθε αυθεντική πνευματική μορφή, κάθε δηλαδή θεία Ιδέα. Άρα, η θεία ψυχή ως όλον απαρτίζεται ή, ορθότερα, συνίσταται από μέρη: από αυθεντικές επιμέρους υπάρξεις πνευματικής υφής. Κατ' αυτήν την έννοια, καθίσταται σαφές πως η απόλυτη ψυχή είναι η πνευματική εκείνη υπόσταση που έχει θεοποιηθεί διότι υπάρχει πλήρης των Ειδών, δηλαδή των Ιδεών. Άρα, η ανάμνηση ως γεγονός τετελεσμένο είναι μία πρώτη επαφή με τις ενοποιημένες Ιδέες, οπότε και ο έρωσ ως διάθεση επιθυμητική, ως επαναληπτική της πρώτης αναμνήσεως, αποβλέπει στην ενωμένη ιδεατή πραγματικότητα. Συνεπώς, προαπαιτούνται σπέρματα της πρώτης αναμνήσεως, προκειμένου δυναμικά ή εντασιακά να εκκινήσει η δευτέρου τύπου ερωτική- αναμνηστική διαδρομή. Άλλωστε, η γνωσιολογική αυτή αναζήτηση και επικοινωνία θα πρέπει εξ άπαντος να συνιστά μία ενσυνείδητη επιλογή των έλλογων ατομικότητων προς εκείνο που σπερματικά εγκλείεται εντός τους (249 e 3- 250 b 1: *καθάπερ γὰρ εἴρηται, πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέεται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον· ἀναμνησθεσθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥάδιον ἀπάση, οὔτε ὅσαι βραχέως εἶδον τότε τάκεῖ, οὔθ' αἱ δεῦρο πεσοῦσαι ἐδυστύχησαν, ὥστε ὑπό τινων ὀμιλιῶν ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπόμεναι λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν. ὀλίγαι δὲ λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεστιν· αὗται δέ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέτ' <έν> αὐτῶν γίγνονται, ὁ δ' ἔστι τὸ πάθος ἀγνοοῦσι διὰ τὸ μὴ ἱκανῶς διαισθάνεσθαι).*

Κατ' αντιστοιχίαν, λοιπόν, των ανωτέρω, ο Σωκράτης διατυπώνει την άποψη ότι οι ατομικές ψυχές θα πρέπει να μοχθήσουν, προκειμένου να θεαθούν τόσο τις απόλυτες Ιδέες στην οντολογική αυτονομία τους, όσο και την ενοποιημένη υφή τους η οποία είναι δυνατόν να «εδράζεται» στην αυθεντική ύπαρξη των ψυχών. Και, εάν στην περίπτωση της πρώτης θέασης, της πνευματικής επικοινωνίας, η επαφή των έλλογων ατομικότητων με την πρωταρχή τους αποτελούσε ένα πραγματικό γεγονός, τώρα, στην περίπτωση της δεύτερης θέασης - ως ανάμνησης της πρώτης - η κατάσταση δυσχεραίνει λόγω της ανασταλτικότητας που δημιουργεί το σώμα ως φορέας ή όχημα κάθε ατομικής ψυχής. Και η εν λόγω αντίθεση δημιουργείται, κυρίως διότι στην πρώτη περίπτωση η

πνευματικότητα έχει υπερκεράσει την σωματικότητα δεδομένης της μεταφυσικής παρουσίας και περιαγωγής της ανθρώπινης ψυχής, ενώ στην δεύτερη περίπτωση η πνευματικότητα, προκειμένου να αναδειχθεί, χρειάζεται την, εντός του κοσμικού, υπέρβαση της κοσμικότητας η οποία και «στοιχειοθετείται» από την παρουσία του σώματος (250 b 2- d 3: . δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος· κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θεῶν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἣν ὠργιάζομεν ὀλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρω χρόνῳ ὑπέμενεν, ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μουόμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθарοὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὁ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι. ταῦτα μὲν οὖν μνήμη κεχαρίσθω, δι' ἣν πόθῳ τῶν τότε νῦν μακρότερα εἴρηται· περὶ δὲ κάλλους, ὥσπερ εἴπομεν, μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν, δεῦρό τ' ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα).

Παρά, πάντως, τους ανωτέρω περιορισμούς, ο Αθηναίος φιλόσοφος δεν παραλείπει να προβάλλει το ζήτημα και στην αισιόδοξη προοπτική του. Σημειώνει πως, ούτως ή άλλως η ψυχή είναι σε θέση και κατά την κοσμική περιαγωγή της να ιδεί την απόλυτη μορφή της με επάρκεια ή πληρότητα, αρκεί να συνειδητοποιήσει την ανωτερότητά της έναντι του σωματικού φορέα της. Και πρόκειται για ανωτερότητα, θα λέγαμε, υπαρξιακού τύπου, υπό την έννοια ότι συνιστά εγγενή δυνατότητα των ψυχών να θεώνται τις Ιδέες, αφού τόσο οι ψυχές όσο και οι Ιδέες αντλούν την καταγωγή τους ή την υπαρξή τους από την ίδια περιοχή. Άρα, για τις ψυχές εκείνο που απομένει είναι απλώς και μόνον να αξιοποιήσουν τις δυνατότητες που ενέχουν στην υπόστασή τους ή, με άλλους όρους, να μεταστοιχειώσουν το «δυνάμει» ὄρᾶν σε «ἐνεργεία». Καθίσταται συνεπώς σαφές εδώ ότι, ο Σωκράτης, αν και αναγνωρίζει την υποστατική «ένωση» ψυχής και σώματος, τονίζει την προτεραιότητα της πρώτης έναντι του δευτέρου, το οποίο είναι οντολογικά αδύναμο να εκπληρώσει ή και να συνδράμει σε δράσεις που ανήκουν αυστηρά και αποκλειστικά στην ψυχή. Οποτε, συμπερασματικά, δύναται ο υποψιασμένος αναγνώστης του κειμένου να διαπιστώσει, πως στην σωκρατική διάνοηση και σκέψη, εκάστη ἔλλογη ψυχή είναι σε θέση να «ερωτοτροπεί» πνευματικά με την

περιοχή «καταγωγής» της κατά μείζονα ή ελάσσονα λόγο, μόνον εάν υπερβεί την ενυλόγητά της η οποία άλλωστε μόνον οντολογικά «αναχώματα» είναι σε θέση να τις δημιουργεί³⁶ (250 d 3- 7: *ὄψις γὰρ ἡμῖν ὄζυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ἢ φρόνησις οὐχ ὁράται--δεινὸς γὰρ ἂν παρείχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἔναργες εἶδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν--καὶ τᾶλλα ὅσα ἐραστά· νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανεστάτον εἶναι καὶ ἐρασιμώτατον*).

VII. Ο έρωσ ως ηθική επιλογή

Προοδεύοντας έτι περαιτέρω την προβληματική του, ο Σωκράτης θα αναφερθεί ακολούθως σε υποκατηγορίες έλλογων ατομικότητων, οι οποίες υιοθετούν παραπλήσιες, ως προς την αναζήτηση της πρωταρχής τους, συμπεριφορές. Υπό το εν λόγω ερμηνευτικό πλαίσιο θέασης του ζητήματος, σημειώνει πως τόσο η νεομύητος όσο και η διεφθαρμένη έλλογη οντότητα «ερωτοτροπεί» με την αυθεντική πηγή της με έναν κατώτερο του επιθυμητού τρόπου. Αποπειράται δηλαδή να αναχθεί στην περιοχή των μεταφυσικών αρχετύπων της, όχι σε μία «ευθεία», θα λέγαμε, αναφορά, αλλά εκκινώντας αφετηριακά από τις εγκόσμιες αντανakλάσεις τους. Και, λόγω του ιδιόμορφου του χαρακτήρος τους, αρκούνται τόσο η νεομύητος όσο και η διεφθαρμένη οντότητα στην ηδονή που εκπηγάζει από την ερωτική επικοινωνία με τα κοσμικά ανάτυπα των μεταφυσικών- πρωτογενών όντων, αφού στερούνται εκ των επιλογών τους τις δυνατότητες μιας άμεσης αναγωγής. Και όχι μόνον αυτό βέβαια: ο Σωκράτης συνακόλουθα, θα επισημάνει πως ο έρωσ προς τα απεικίσματα οδηγεί τις έλλογες ατομικότητες σε μία συναισθηματική κατάσταση έντονων διακυμάνσεων (250 e 1- 251 b 3: *μὲν οὖν μὴ νεοτελής ἢ διεφθαρμένος οὐκ ὀξέως ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος, θεώμενος αὐτοῦ τὴν τῆδε ἐπωνυμίαν, ὥστ' οὐ σέβεται προσορῶν, ἀλλ' ἠδονῆ παραδοὺς τετράποδος νόμον βαίνειν ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν, καὶ ὕβρει προσομιλῶν οὐ δέδοικεν οὐδ' αἰσχύνεται παρὰ φύσιν ἠδονὴν διώκων· ὁ δὲ ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἢ τινα σώματος ἰδέαν, πρῶτον μὲν ἔφριξε καὶ τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν*

³⁶ I. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σσ. 243- 245.

σέβεται, καὶ εἰ μὴ ἐδεδίει τὴν τῆς σφόδρα μανίας δόξαν, θύοι ἂν ὡς ἀγάλματι καὶ θεῶ τοῖς παιδικοῖς. ἰδόντα δ' αὐτὸν οἶον ἐκ τῆς φρίκης μεταβολή τε καὶ ἰδρῶς καὶ θερμότης ἀήθης λαμβάνει· δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροήν διὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη ἢ ἢ τοῦ πτεροῦ φύσις ἄρδεται·)

Παρά ταῦτα πάντως, για τον Αθηναῖο φιλόσοφο η ανωτέρω συναναστροφή των ἔλλογων ὄντων με τις εγκόσμιες προβολές των αρχετύπων, δημιουργεῖ, σε μία αισιόδοξη προοπτική, ἕναν ἐσώτερο «αναβρασμό», μία ἐνθουσιαστική μανία, προφανῶς ὡς συνειδητοποίηση των ατομικῶν αὐτῶν ψυχῶν ὅτι εἶναι σε θέση να θεαθῶν την μεταφυσική ἐκδοχή τους. Καὶ ἡ ἐν λόγῳ «συνειδησιακή ἀναστάτωση» δὲν προκύπτει τυχαία ἢ ἐστὼ μηχανιστικά. Προκύπτει ὡς ἀπόρροια τῆς ἐξ ἀντανακλάσεως ἐπικοινωνίας με τὸν χῶρο του μεταφυσικοῦ. Δηλαδή, ἐπέρχεται καὶ, κατὰ ἕναν λόγῳ, εἶναι κυρίαρχη, διότι ἡ ἐκάστοτε ἔλλογη οντότητα ἐρώσα ἢ ἐπικοινωνούσα με ἕκαστο των ἀπεικασμάτων των μεταφυσικῶν ὄντων, ἐπικοινωνεῖ ὡς ἐρώσα διὰ αὐτοῦ με τὸ πρότυπό του. Ἄρα, στὴν περίπτωση αὐτή ὁ ἐρῶς των ατομικῶν ψυχῶν δὲν ἔχει μία κάθετη ἀναφορά πρὸς τα ὄντα τῆς μεταφυσικῆς περιοχῆς, ἀλλὰ κινεῖται καταρχὰς ὀριζοντίως πρὸς ὅ,τι ἀπεικασματικά των μεταφυσικῶν ὄντων ἐνυπάρχει στὸν φυσικό χῶρο καὶ, ἀκολουθῶς, ἀνοδικὰ μέσῳ προφανῶς νοητικῶν ἀναγωγῶν στὸν χῶρο του ὑπερφυσικοῦ (251 b 3- c 5 : *Θερμανθέντος δὲ ἐτάκη τὰ περὶ τὴν ἔκφυσιν, ἃ πάλαι ὑπὸ σκληρότητος συμμεμυκῶτα εἶργε μὴ βλαστάνειν, ἐπιρρῦείσης δὲ τῆς τροφῆς ᾧδησέ τε καὶ ὄρμησε φύεσθαι ἀπὸ τῆς ῥίζης ὁ τοῦ πτεροῦ καυλὸς ὑπὸ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος· πᾶσα γὰρ ἦν τὸ πάλαι πτερωτή. ζεῖ οὖν ἐν τούτῳ ὄλη καὶ ἀνακηκίει, καὶ ὄπερ τὸ τῶν ὀδοντοφουόντων πάθος περὶ τοὺς ὀδόντας γίνγεται ὅταν ἄρτι φύωσιν, κνησίς τε καὶ ἀγανάκτησις περὶ τὰ οὖλα, ταῦτὸν δὴ πέπονθεν ἢ τοῦ πτεροφυεῖν ἀρχομένου ψυχῆ· ζεῖ τε καὶ ἀγανακτεῖ καὶ γαργαλίζεται φύουσα τὰ πτερά).*

Σύμφωνα, λοιπόν, με τὴν ἀνωτέρω προσέγγιση, ὁ συστηματικός φιλόσοφος ἐπισημαίνει συμπληρωματικά πὼς κάθε ατομική ψυχή που ἀνάγεται στα μεταφυσικά ἀρχέτυπα μέσῳ των κοσμικῶν καθρεπτισμάτων τους, ἐπικαλύπτει, κατὰ μία ἐννοία, τὸν ἐρωτικό πόθο που τρέφει πρὸς τα ἀρχέτυπα αὐτά. Ἡ ἐν λόγῳ ἡδονή-ἀγαλλίαση που ἐκπηγάζει, ἐστὼ ἀπὸ μία «διαμεσολαβητική» ἐπικοινωνία, εἶναι σαφῶς ἀνωτέρου ποιοτικοῦ τύπου ἀπὸ τὴν πλήρη ἀκοινωνησία, ἀπὸ τὴν πλήρη, θα λέγαμε, ὄντολογική ἀπομόνωση, που, ὡς ἀπόρροια ἐνέχει, τὴν συναισθηματική, ἐκτὸς των ἄλλων, καὶ ἠθική κατὰπτωση (251 c 6- d 4: *ὅταν μὲν οὖν βλέπουσα πρὸς τὸ τοῦ παιδὸς κάλλος, ἐκεῖθεν*

μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντ' -- ἃ δὴ διὰ ταῦτα ἴμερος καλεῖται -- δεχομένη [τὸν ἴμερον] ἄρδηταί τε καὶ θερμαίνηται, λωφᾷ τε τῆς ὀδύνης καὶ γέγηθεν· ὅταν δὲ χωρὶς γένηται καὶ ἀυχήση, τὰ τῶν διεξόδων στόματα ἢ τὸ περὸν ὀρμᾷ, συναυαίνόμενα μύσαντα ἀποκλήει τὴν βλάστην τοῦ περοῦ).

Στο σημείο αυτό εισάγεται, ίσως, η πιο αξιολογική παρατήρηση εκ μέρους του πλατωνικού Σωκράτη, μία παρατήρηση που στις κύριες προκειμένες της «στιγμάτισε» κατά μείζονα λόγο τόσο την αριστοτελική όσο και την νεοπλατωνική φιλοσοφική σκέψη. Ο Αθηναίος στοχαστής εισηγείται εδώ, βεβαίως στο μέτρο των ιδικών του ερμηνευτικών θεωρήσεων, την έννοια της «μεσότητας», της ενδιάμεσης δηλαδή οντότητας, που εκατέρωθεν δέχεται επιρροές. Η ενδιάμεση οντότητα, στην σωκρατική – πλατωνική αλλά και νεοπλατωνική διάνοηση τίθεται μεταξύ απολύτων οντολογικά καταστάσεων και σπερματικά ενέχει στην υπόστασή της στοιχεία τόσο από την ανώτερή της όσο και από την κατώτερη αυτής. Σημειωτέον εδώ ότι για την αριστοτελική φιλοσοφία η εν λόγω μεσότητα συνιστά το ηθικώς δέον, ενώ για τον Σωκράτη ή τον Πλάτωνα και ασφαλώς για τους Νεοπλατωνικούς όπως ο Πρόκλος, συνιστά απλώς και μόνον έναν ενδιάμεσο αναγκαίο αναβαθμό πριν την οντολογική και ηθική ολοκλήρωση που εκπέμπει η ανώτερή της.

Υπό την ανωτέρω παρενθετικής υφής παρατήρηση, ο Σωκράτης υπονοεί, κατά την εκτίμησή μας, μία τέτοια περίπτωση όταν ομιλεί για την διαμεσολαβητικού τύπου επικοινωνία των ατομικών ψυχών με την αυθεντική πρωταρχή τους. Στην ενδιάμεση αυτή κατάσταση κάθε ατομική ψυχή βιώνει την αγαλλίαση- ηδονή που εκπέμπει η αυθεντική κατάστασή της διά των εγκόσμιων απεικασμάτων της, αλλά συνακολουθα διαβιοί στην κατάσταση των παθημάτων ή των πόνων που απορρέουν από την επαφή και την επικοινωνία που διατηρεί με τις κατώτερες αυτής οντολογικές καταστάσεις.

Οι δύο αυτές συναισθηματικές «αναταράξεις» είναι προφανές πως ενεργοποιούν τα γνωσιολογικά ή ηθικά της αντίβαρα, οδηγώντας την να αναλογιστεί και, συνακόλουθα, να ακολουθήσει το «συμφέρον» της, το οποίο δεν είναι άλλο, παρά η εξακτίνωσή της προς την αυθεντική πρωταρχή της και, συνακόλουθα, η αποστροφή της απ' ό,τι εγκόσμιο. Εδώ πάντως, ο έρωσ προσομοιάζει με ροπή προς την ανώτερη ποιοτικά υπόσταση, αυξανόμενου εντασιακού τύπου, με ένα «ξεχείλισμα» της ψυχής

προς τα άνω. Και μάλιστα σε τέτοιο σημείο όπου συνειδητά υπερβαίνει μιαν άλλου τύπου ηδονή, εκείνης που απορρέει από τις εγκόσμιες και εφήμερες απολαύσεις της. Άρα, και στο σημείο αυτό ο Σωκράτης διακρίνει μεταξύ του έρωτος προς τα ανώτερα και της ηδονής που από αυτόν εκπηγάξει, και εκείνου προς τα κατώτερα, προς τις εγκόσμιες δηλαδή καταστάσεις με τις οποίες και συναναστρέφεται η ψυχή κατά την φυσική ή κοσμική διαβίωσή της. Ο πρώτος, ως υπερβατικός και θείος, αποδίδει στην υπόστασή της μία συναισθηματική γλυκύτητα- πληρότητα, αφού την απαλλάσσει από τον κόπο των εγκόσμιων συναναστροφών. Ο δεύτερος απλώς συνιστά μία ερωτικού τύπου περιαγωγή της ψυχής στα κοσμικά δρώμενα, που το μόνον που έχει να εισαγάγει στην υπόστασή της είναι συναισθηματικές ή εσωτερικές ασθένειες, οι οποίες χρήζουν άμεσα ιάσεως.

Η εν λόγω αντιθετική υφή των δύο, του ανώτερου και του κατώτερου έρωτος, προσδιορίζεται από τον Σωκράτη και από απόψεως γλωσσικής- ετυμολογικής. Κατά μία έννοια, από απόψεως ονοματοθεσίας. Ο πρώτος διατηρεί το προσωνύμιο του έρωτος, εκ της θείας καταγωγής του, αλλά και λόγω της θείας υφής τους, αφού προσδιορίζεται ως *έρως περωτός*, όπου ονοματολογικά παραπέμπει στον αρχικό όρο « *Πτέρωτας* ». Ο δεύτερος, απλώς και μόνον ορίζεται ως *ηδονή*, ορίζεται δηλαδή εκ των γενικών αποτελεσμάτων που επιφέρει, δίχως περαιτέρω εννοιολογικές ή άλλες προεκτάσεις. Οπότε, από του σημείου τούτου και έπειτα, ο Αθηναίος φιλόσοφος καθιστά σαφές πως όταν ομιλούμε για *έρωτα*, εννοείται ο πόθος των έλλογων ατομικοτήτων προς τις οντολογικά ανώτερες αυτών καταστάσεις. Στην αντίθετη περίπτωση, αρκούμαστε στον γενικό χαρακτηρισμό *ηδονή*, αναφερόμενοι προφανώς στον πόθο των ψυχών προς ό,τι εκπίπτει της αληθινής, οντολογικής, μεταφυσικής και σωτηριολογικής προοπτικής τους (251 d 4- b 7 : *ή δ' έντός μετά τοῦ ήμέρου άποκεκλημένη, πηδῶσα οἶον τὰ σφύζοντα, τῆ διεξόδῳ έγχρίει έκάστη τῆ καθ' αύτήν, ὡστε πᾶσα κεντουμένη κύκλω ή ψυχή οἰστρά και ὀδυνᾶται, μνήμην δ' αὖ έχουσα τοῦ καλοῦ γέγηθεν. έκ δέ άμφοτέρων μεμειγμένων άδημονεί τε τῆ άτοπία τοῦ πάθους και άποροῦσα λυττά, και έμμανῆς οὔσα οὔτε νυκτός δύναται καθεύδειν οὔτε μεθ' ήμέραν οὔ αν ή μένειν, θεϊ δέ ποθοῦσα ὅπου αν οἴηται ὄψεσθαι τὸν έχοντα τὸ κάλλος· ίδοῦσα δέ και έποχετευσαμένη ήμερον έλυσε μὲν τὰ τότε συμπεφραγμένα, αναπνοήν δέ λαβοῦσα κέντρων τε και ὠδίνων έληξεν, ήδονήν δ' αὖ ταύτην γλυκυτάτην έν τῶ παρόντι καρποῦται. ὅθεν δῆ έκοῦσα είναι οὔκ άπολείπεται, οὔδέ τινα τοῦ καλοῦ περι πλείονος ποιείται, αλλά μητέρων τε και άδελφῶν και έταίρων πάντων λέλησται, και οὔσίας δι' άμέλειαν άπολλυμένης παρ' οὔδέν τίθεται, νομίμων δέ και*

εὐσχημόνων, οἷς πρὸ τοῦ ἐκαλλωπίζετο, πάντων καταφρονήσασα δουλεύειν ἐτοίμη καὶ κοιμᾶσθαι ὅπου ἂν ἐᾷ τις ἐγγυτάτω τοῦ πόθου· πρὸς γὰρ τῷ σέβεσθαι τὸν τὸ κάλλος ἔχοντα ἰατρὸν ἠϋρηκε μόνον τῶν μεγίστων πόνων. τοῦτο δὲ τὸ πάθος, ὃ παῖ καλέ, πρὸς ὃν δὴ μοι ὁ λόγος, ἄνθρωποι μὲν ἔρωτα ὀνομάζουσιν, θεοὶ δὲ ὁ καλοῦσιν ἀκούσας εἰκότως διὰ νεότητα γελάσῃ. λέγουσι δὲ οἷμαί τινες Ὀμηριδῶν ἐκ τῶν ἀποθέτων ἐπῶν δύο ἔπη εἰς τὸν ἔρωτα, ὧν τὸ ἕτερον ὑβριστικὸν πάνυ καὶ οὐ σφόδρα τι ἔμμετρον· ὑμνοῦσι δὲ ὧδε-- τὸν δ' ἦτοι θνητοὶ μὲν ἔρωτα καλοῦσι ποτηγόν, ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ περοφυτόρ' ἀνάγκην).

Κλείνοντας την ανωτέρω θεώρηση του ζητήματος, ο Σωκράτης θα σημειώσει πως τα όσα ειπώθηκαν δεν αποτελούν ή, ορθότερα, δεν διεκδικούν εκ των ακροατών τους μία αργιοι αποδοχή, αφού άλλωστε επρόκειτο για περιγραφή βιωματικών καταστάσεων των οποίων ο βαθμός αποδεκτικότητάς τους εξαρτάται άμεσα από τον βαθμό βίωσής τους. Συνεπώς, εκτιμούμε πως στο σημείο αυτό υπονοείται εκ νέου από τον πλατωνικό Σωκράτη η άλλη διάσταση του φιλοσοφικού στοχασμού του. Τόσο ο Σωκράτης όσο και ο μαθητής του ο Πλάτων, δεν αρκούνται στο να παρουσιάσουν μία γνωσιολογική θεωρία απλά ως ένα θεωρητικό μοντελό διαβίωσης των ανθρώπων. Τους ενδιαφέρει περισσότερο, το πώς και υπό ποιους ακριβώς όρους θα αναχθεί η διδασκαλία τους σε ηθική επιλογή ή προτεραιότητα της ανθρώπινης διαβίωσης (252 c 1- 2: *τούτοις δὴ ἔξεστι μὲν πείθεσθαι, ἔξεστιν δὲ μή· ὅμως δὲ ἢ γε αἰτία καὶ τὸ πάθος τῶν ἐρώντων τοῦτο ἐκεῖνο τυγχάνει ὄν*).

VIII. Ο έρωσ ως μεταφυσική αντανάκλαση και επιλογή

Ο Σωκράτης, ακολούθως, επαναφέρει στο προσκήνιο της συζήτησης, και αναφορικά με το ζήτημα του έρωτος, την ιεράρχηση των ειδών της ζωής, όπου την κυρίαρχη θέση κατέχει η επιλογή του βίου εκείνου που συνάδει ή που αντιστοιχεί προς τον βίο της ανώτερης θεϊκής υπόστασης, εκείνης δηλαδή του Διός. Όποια, λοιπόν, ατομική ψυχή, ευρίσκεται ως διαβιούσα στην ανώτερη θεϊκή κατάσταση, είναι σε θέση να διακατέχεται από ένα μόνιμης και σταθερής υφής ερωτικό πάθος προς την πρωταρχή της, γεγονός που της διασφαλίζει με άνεση της αναγωγή της προς αυτήν. Του πρώτου αυτού είδους διαβίωσης των έλλογων ατομικότητων, ακολουθεί εκείνο όπου περιλαμβάνει επιλογές αντίστοιχες του θεού Άρεως. Και στην εν λόγω υποκατηγορία, ο Αθηναίος στοχαστής εντάσσει τις ψυχές εκείνες που έχουν διασφαλίσει για την υπόστασή τους τον ερωτικό πόθο προς την πρωταρχή τους, ωστόσο, συγκριτικά και με εκείνες της πρώτης κατηγορίας, διαφοροποιούνται κατά τι σημαντικό: αυτές διάγουν έναν ασταθή, θα λέγαμε, βίο ο οποίος, σε κάποιες περιπτώσεις, τις οδηγεί σε παρεκτροπές του οντολογικού προσδιορισμού τους. Οι εν λόγω συνάφειες, έρωτος- βίου, σημειώνει ο Σωκράτης, ισχύουν, τηρουμένων των αναλογιών, σε κάθε περίπτωση επιλογής βίου. Εκ των ανωτέρω, λοιπόν, προκύπτει, πως η ερωτική συμπεριφορά των έλλογων ατομικότητων είναι αντίστοιχη της ποιότητας βίου που έχουν επιλέξει και η οποία προσδιορίζεται από την αντίστοιχη θεϊκή αναφορά της. Χρήσιμο είναι εδώ να επισημανθεί πως, η όποια επιλογή βίου και εάν συντελεστεί εκ μέρους των έλλογων όντων, αυτή δεν έχει μόνον μεταφυσικές προεκτάσεις, αλλά πρωτογενώς ηθικές προβολές³⁷ (252 e 3- d 5: τῶν μὲν οὖν Διὸς ὀπαδῶν ὁ ληφθεὶς ἐμβριθέστερον δύναται φέρειν τὸ τοῦ πτερονύμου ἄχθος· ὅσοι δὲ Ἄρεός τε θεραπευταὶ καὶ μετ' ἐκείνου περιεπόλουν, ὅταν ὑπ' Ἔρωτος ἀλῶσι καὶ τι οἰηθῶσιν ἀδικεῖσθαι ὑπὸ τοῦ ἐρωμένου, φονικοὶ καὶ ἔτοιμοι καθιερεύειν αὐτούς τε καὶ τὰ παιδικά. καὶ οὕτω καθ' ἕκαστον θεόν, οὗ ἕκαστος ἦν χορευτής, ἐκεῖνον τιμῶν τε καὶ μιμούμενος εἰς τὸ δυνατόν ζῆ, ἕως ἂν ᾗ ἀδιάφθορος καὶ τὴν τῆδε πρώτην γένεσιν βιοτεύη, καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ πρὸς τε τοὺς ἐρωμένους καὶ τοὺς ἄλλους ὁμιλεῖ τε καὶ προσφέρεται).

³⁷ I. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σσ. 249- 251.

Ο Σωκράτης, ακολούθως, επανέρχεται εκ νέου στο ζήτημα των εραστών του Δία, των ψυχών εκείνων δηλαδή που διεκδικούν και επιτυγχάνουν για τον εαυτό τους μία ανώτερης ποιότητας διαβίωση. Και, ακριβώς επειδή έχουν διασφαλίσει την ατομική ολοκλήρωσή τους, επιζητούν τώρα να οδηγήσουν και άλλες ψυχές στα απώτερα γνωσιολογικά αυτά «μονοπάτια». Αυτό είναι λοιπόν το έργο των φιλοσοφουσών ψυχών, οι οποίες ως «ισχυρές» πλέον προσωπικότητες, αποβλέπουν, κατά δεύτερο λόγο, στην γνωσιολογική έγερση των ικανών νεανικών ψυχών³⁸ (252 d 5- e 4: *τόν τε οὖν ἔρωτα τῶν καλῶν πρὸς τρόπον ἐκλέγεται ἕκαστος, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκείνον ὄντα ἑαυτῷ οἷον ἄγαλμα τεκταίνεται τε καὶ κατακοσμεῖ, ὡς τιμήσων τε καὶ ὀργιάσων. οἱ μὲν δὴ οὖν Διὸς δῖόν τινα εἶναι ζητοῦσι τὴν ψυχὴν τὸν ὑφ' αὐτῶν ἐρώμενον· σκοποῦσιν οὖν εἰ φιλόσοφος τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν, καὶ ὅταν αὐτὸν εὐρόντες ἐρασθῶσι, πᾶν ποιοῦσιν ὅπως τοιοῦτος ἔσται*).

Σύμφωνα με τις ανωτέρω αναφορές του, ο Αθηναίος στοχαστής επισημαίνει συνακόλουθα ότι, μεταξύ των φιλοσόφου- εραστού και της νεανικής φιλοσοφούσας και ερώσας ψυχής, ακριβώς επειδή κινούνται προς την ίδια θεία γνωσιολογική κατεύθυνση, έχει αναπτυχθεί μία αιτιώδης σχέση με αμφίδρομη πορεία. Ο φιλόσοφος αποτελεί την αιτία έγερσης του νέου προς το θείο πρότυπό του, αλλά παράλληλα και ο νέος λειτουργεί αιτιωδώς ως προς τον φιλόσοφο, αφού η παρουσία του αλλά και η θέλησή του να παιδαγωγήσει την ψυχή του, λειτουργεί συντελεστικά και στην διατήρηση της «ερωτικής»- σωτηριολογικής επαφής του διδασκάλου του με τον χώρο των θείων και απολύτων οντοτήτων (252 e 4- 253 a 7: *ἐὰν οὖν μὴ πρότερον ἐμβεβῶσι τῷ ἐπιτηδεύματι, τότε ἐπιχειρήσαντες μανθάνουσί τε ὅθεν ἄν τι δύνωνται καὶ αὐτοὶ μετέρχονται, ἰχνεύοντες δὲ παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκουσιν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν εὐποροῦσι διὰ τὸ συντόμως ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπων μετασχεῖν· καὶ τούτων δὴ τὸν ἐρώμενον αἰτιώμενοι ἔτι τε μᾶλλον ἀγαπῶσι, κἂν ἐκ Διὸς ἀρύτωσιν ὥσπερ αἱ βᾶκχαι, ἐπὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου ψυχὴν ἐπαντιλοῦντες ποιοῦσιν ὡς δυνατὸν ὁμοιότατον τῷ σφετέρῳ θεῷ*).

³⁸ Πβ. A. E. Taylor, ό. π., σσ. 358- 359.

Παραπλήσια του φιλοσόφου συμπεριφορά, υιοθετεί και η ψυχή εκείνη που ασκεί βασιλική εξουσία και η οποία αποβλέπει στο να κατευθύνει, κατά τα πρότυπα του θείου βίου στον οποίο αναφέρεται, και τις υπόλοιπες ψυχές προς την περιοχή του. Και κατά τον ίδιο τρόπο πράττουν, όλες οι ψυχές οι οποίες έχουν επιλέξει για τον εαυτό τους μία συγκεκριμένη θεία συμπεριφορά. Ευελπιστούν δηλαδή να κατευθύνουν τις νεανίζουσες ψυχές ώστε βιωματικά να αφογκραστούν τις επιταγές και τα κελεύσματα του οντολογικού προτύπου τους. Καθώς, λοιπόν, διαφαίνεται, για τον πλατωνικό Σωκράτη η ερωτική διάθεση που επιδεικνύει μία ανώτερη έναντι των υπολοίπων ψυχή, είναι διττής υφής, διττής, θα λέγαμε, κατεύθυνσης: από την μία πλευρά, είναι ο έρωσ προς την θεία υπόστασή της ως ανιούσα αναφορά, από την άλλη, ευρίσκεται ο παιδαγωγικός έρωσ προς την ερώμενη ψυχή, ο οποίος και εκτυλίσσεται σε αιτιώδεις οριζόντιες «διαδρομές». Πάντως, από όποια άποψη και εάν θεαθεί το ζήτημα του έρωτος, είναι σαφές πως για τον Σωκράτη επρόκειτο για μία μυσταγωγικού τύπου διαδικασία, ικανή να οδηγήσει τις έλλογες ατομικότητες στην απόλυτη ομορφιά, στην απόλυτη ευδαιμονία (253 a 7- c 5: *ὄσοι δ' αὖ μεθ' Ἡρας εἶποντο, βασιλικὸν ζητοῦσι, καὶ εὐρόντες περὶ τοῦτον πάντα δρῶσιν τὰ αὐτά. οἱ δὲ Απόλλωνός τε καὶ ἑκάστου τῶν θεῶν οὕτω κατὰ τὸν θεὸν ἰόντες ζητοῦσι τὸν σφέτερον παῖδα πεφυκέναι, καὶ ὅταν κτήσωνται, μιμούμενοι αὐτοῖ τε καὶ τὰ παιδικὰ πείθοντες καὶ ῥυθμίζοντες εἰς τὸ ἐκείνου ἐπιτήδευμα καὶ ἰδέαν ἄγουσιν, ὅση ἑκάστῳ δύναμις, οὐ φθόνῳ οὐδ' ἀνελευθέρῳ δυσμενείᾳ χρώμενοι πρὸς τὰ παιδικὰ, ἀλλ' εἰς ὁμοιότητα αὐτοῖς καὶ τῷ θεῷ ὃν ἂν τιμῶσι πᾶσαν πάντως ὅτι μάλιστα πειρώμενοι ἄγειν οὕτω ποιοῦσι. προθυμία μὲν οὖν τῶν ὡς ἀληθῶς ἐρώντων καὶ τελετή, ἐὰν γε διαπράζωνται ὁ προθυμοῦνται ἢ λέγω, οὕτω καλὴ τε καὶ εὐδαιμονικὴ ὑπὸ τοῦ δι' ἔρωτα μανέντος φίλου τῷ φιληθέντι γίγνεται, ἐὰν αἰρεθῆ·)*

IX. Ο έρωτας ως συνειδησιακή- εσωτερική αναζήτηση

Το ζήτημα του έρωτος ακολούθως εξετάζεται ως προς τις εκτάσεις ή τις προβολές του στο εσωτερικό των ατομικών ψυχών. Ο Σωκράτης δεν θα μπορούσε να μην αναφερθεί εδώ στον έρωτα ως εσωτερική διεργασία των έλλογων ατομικοτήτων, ως συνειδησιακή, θα λέγαμε, επεξεργασία των αισθητηριακών δεδομένων. Υπό το εν λόγω πλαίσιο προσέγγισης του ζητήματος του έρωτος, ο Αθηναίος φιλόσοφος υπενθυμίζει καταρχάς την τριμερή διαίρεση της ανθρώπινης ψυχής- εσωτερικότητας, στην οποία είχε προβεί στην αρχή της επί του προκειμένου πραγμάτευσής του. Σύμφωνα, λοιπόν, με αυτήν την εκδοχή, η ψυχή υποδιαιρείται σε τρία μέρη, στο θυμοειδές, στο επιθυμητικόν και στο λογικόν. Για τον πλατωνικό Σωκράτη, τόσο το θυμοειδές όσο και το επιθυμητικόν χαρακτηρίζονται από την α-λογία, από την έλλειψη του λόγου, της λογικής και, κατ' επέκταση, της νόησης. Αυτό το εσωτερικό κενό των ατομικών ψυχών, έρχεται να επικαλύψει, ως «αυτόνομο» μέρος, το λογικόν, το οποίο άρχει των υπολοίπων δύο. Η προτεραιότητα του λογικού υπονοείται και στο σημείο αυτό από τον Σωκράτη, αφού, στις αλληγορικές προσεγγίσεις που επιδίδεται, του προσδίδει τα χαρακτηριστικά του ηνιόχου μιας άμαξας α-λόγων, ευελπιστώντας προφανώς να καταδείξει την ευθύνη που το διακατέχει στην διακυβέρνηση ή, ορθότερα, στον έλεγχο του συνόλου. Βεβαίως, η αξιολογική διάταξη των μερών της ψυχής συνεχίζεται περαιτέρω, αφού ο φιλόσοφος ακολούθως, ευθέως προτάσσει το θυμοειδές έναντι του επιθυμητικού μέρους της έλλογης ψυχής. Με άλλα λόγια, ο Σωκράτης θεωρεί ότι πλησίον του λογικού ευρίσκεται το θυμοειδές έναντι του επιθυμητικού. Ή, σε μία άλλη διατύπωση, θα λέγαμε, ότι το θυμοειδές είναι η εσωτερική εκείνη περιοχή όπου σπερματικά ενυπάρχουν στοιχεία του λογικού, κατά μείζονα λόγο, αλλά και στοιχεία του επιθυμητικού μέρους κατά ελάσσονα, προφανώς, λόγο³⁹ (253 c 6- d 3: *άλίσκεται δὲ δὴ ὁ αἰρεθεὶς τοιῶδε τρόπῳ. καθάπερ ἐν ἀρχῇ τοῦδε τοῦ μύθου τριχῆ διείλομεν ψυχὴν ἐκάστην, ἵππομόρφῳ μὲν δύο τινὲ εἶδη, ἡνιοχικὸν δὲ εἶδος τρίτον, καὶ νῦν ἔτι ἡμῖν ταῦτα μενέτω. τῶν δὲ δὴ ἵππων ὁ μὲν, φημέν, ἀγαθός, ὁ δ' οὐ· ἀρετὴ δὲ τίς τοῦ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ κακία, οὐ διείπομεν, νῦν δὲ λεκτέον*).

³⁹ I. Θεοδωρακόπουλου, ὁ. π., σσ. 255- 256.

Πάντως, υπό όποια εκδοχή και εάν θεαθεί το ζήτημα, είναι σαφές πως για τον Αθηναίο στοχαστή το θυμοειδές παραπέμπει στο *φρόνιμον*, στην *αληθῆ δόξα*, στοιχεία που θεωρούνται –διαβαθμιστικά- κατά τι κατώτερα εκείνων που συνθέτουν το λογικόν, του *λόγου* και της *ἀρχῆς* ή του *κελεύσματος*. Στην αντίπερα όχθη του θυμοειδούς ευρισκόμενο το επιθυμητικόν, χαρακτηρίζεται από τα πλήρως ενάντια του λογικού στοιχεία, από την αλαζονεία, την υποταγή στα αισθητηριακά δεδομένα, από την πλήρη α-λογία. Είναι, λοιπόν, σαφές πως στο εσωτερικό κάθε ανθρώπινης ψυχῆς ενυπάρχουν σε ένα πρώτο επίπεδο διαχωριστικές διατομές, οι οποίες για να αρθούν θα πρέπει να ενεργοποιηθεί μάλλον ο «ενδιάμεσος κρίκος», η περιοχή δηλαδή του θυμοειδούς. Η εν λόγω ενεργοποίηση θα επιδοθεί ως χορηγία στο θυμοειδές από την «ἀρχουσα» περιοχή του λογικού, θα εκτυλιχθεί ως *ἐνεργεία* κατάσταση στην περιοχή του ενδιάμεσου, ενώ θα ληφθεί ως συντελεσμένη αναγκαιότητα από την περιοχή του επιθυμητικού (253 d 4- e 4: *ὁ μὲν τοίνυν αὐτοῖν ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὧν 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· ὁ δ' αὖ σκολιός, πολὺς, εἰκῆ συμπεφορημένος, κρατεραύχην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρωτος, γλαυκόμματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος, περὶ ὧτα λάσιος, κωφός, μᾶστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπέικων*).

Πώς όμως νοείται, κατά τον φιλόσοφο, η ανωτέρω κλιμακωτή ενεργοποίηση των μερών της ψυχῆς; Πού ἐγκείται, σύμφωνα με την εν λόγω συζήτηση, η συμβολή-συνδρομή του ἔρωτος; Καταρχάς, για την πιο πλήρη προσέγγιση των ανωτέρω ερωτημάτων, οφείλουμε εδώ να επισημάνουμε ότι, κατά τον Σωκράτη, ο ἔρως ως φιλοσοφική επωδός «υπηρετεί» ή στοιχειοθετεί την θεωρία της ανάμνησης. Προκειμένου, δηλαδή, η ἔλλογη ψυχή να αναχθεί- να αναμνησθεί ὅ,τι κατά την ουσία της την προσδιορίζει μεταφυσικά, χρειάζεται σε ένα πρώτο επίπεδο να λειτουργήσει επιθυμητικά- ερωτικά προς αυτό. Και επειδή ακριβώς ἐπρόκειτο για το εἶδος εκείνο της ερωτικής διάθεσης, το οποίο θα το χαρακτηρίζαμε φιλοσοφικό- ορθολογικό, είναι σαφές πως την ενεργοποίησή του αναλαμβάνει το λογικόν μέρος της ανθρώπινης ψυχῆς, το οποίο ενεργοποιείται παραλλήλως ασφαλώς και λόγω των οντολογικῶν προτυπώσεών του. Ἐτσι, καθίσταται κατανοητό γιατί ο Αθηναῖος στοχαστής προτάσσει το λογικόν ἐναντι των δύο ἄλλων μερών, ωστόσο δεν ἔχει ἀκόμη διευκρινισθεῖ πώς η εν λόγω

ενεργοποίηση του λογικού «συμπαράσχει» σε αντίστοιχες επιλογές τα έτερα δύο ψυχικά μέρη.

Η ερωτική αυτή διάθεση του λογικού μέρους προς ό,τι υπέρκειται οντολογικά της ψυχής, προς το απώτατο, δηλαδή, πρότυπό της, χρειάζεται, κατά τον φιλόσοφο, να διακατέχεται από μίαν ωριμότητα, ελεγκτικού τύπου, αυστηρών, θα σημειώναμε, οριοθετήσεων, ώστε να μην «απωλεσθεί» καταδικαζόμενη στην γνωσιολογική αναρχία. Αυτήν την επιλογή έρχεται να επικαλύψει το θυμοειδές μέρος της ψυχής, το οποίο θέτει τους όρους αναφοράς της ψυχής στην οντολογική πρωταρχή της. Σε αντίθεση βεβαίως με το επιθυμητικόν μέρος, το οποίο ασφαλώς και δεν διαθέτει συντελεστική των ανωτέρω δυναμική, ωστόσο ακολουθεί τις τελικές επιλογές των ετέρων δύο ως, σημειώνουμε, προεπιλεγμένη δυνατότητα, ως, ορθότερα, οντολογική -του συνόλου της ψυχής- αναγκαιότητα (253 e 4- 254 b 2 : *ὅταν δ' οὖν ὁ ἡνίοχος ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα, πᾶσαν αἰσθήσει διαθερμῆνας τὴν ψυχὴν, γαργαλισμοῦ τε καὶ πόθου κέντρων ὑποπλησθῆ, ὁ μὲν εὐπειθὴς τῷ ἡνιόχῳ τῶν ἵππων, αἰεὶ τε καὶ τότε αἰδοῖ βιαζόμενος, ἑαυτὸν κατέχει μὴ ἐπιτηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ· ὁ δὲ οὔτε κέντρων ἡνιοχικῶν οὔτε μάλιστα ἔτι ἐντρέπεται, σκιρτῶν δὲ βία φέρεται, καὶ πάντα πράγματα παρέχων τῷ σύζυγί τε καὶ ἡνιόχῳ ἀναγκάζει ἵεναι τε πρὸς τὰ παιδικὰ καὶ μνεῖαν ποιῆσθαι τῆς τῶν ἀφροδισίων χάριτος. τὸ δὲ κατ' ἀρχὰς μὲν ἀντιτείνετον ἀγανακτοῦντε, ὡς δεινὰ καὶ παράνομα ἀναγκαζόμενῳ· τελευτῶντε δέ, ὅταν μηδὲν ἤ πέρας κακοῦ, πορεύεσθον ἀγομένο, εἴξαντε καὶ ὁμολογήσαντε ποιήσῃν τὸ κελευόμενον).*

Συμπερασματικά, λοιπόν, θα λέγαμε πως η επί του θέματος συζήτηση οδηγεί σε δύο καίριες, για κάθε μελετητή της σωκρατικής διάνοησης και σκέψης, διαπιστώσεις: το ψυχικό εσωτερικό χάσμα των μερών της ψυχής αίρεται, ή δύναται να αρθεί καταρχάς με παράλληλες ενεργοποιήσεις που, αφετηριακά ή προϋποθετικά, «χορηγούνται» από την παρουσία του φιλοσοφικού έρωτος στο εσωτερικό κάθε έλλογης οντότητας. Κατά δεύτερον, η ανωτέρω διαπίστωση οδηγεί στην κριτική αποδοχή της σωκρατικής-πλατωνικής εν γένει θέσης, μάλλον φαινομενολογικού τύπου, πως η υπέρβαση του «εαυτού» για κάθε υπόσταση, χρήζει την άρση των εσωτερικών διατομών- διαχωρισμών, η οποία για να εκπληρωθεί πρέπει να «φωταγωγηθεί» από το αξιολογικά αντίστοιχο μοντέλο ενότητας. Αλλά, ας σημειωθεί εδώ, μία παρατήρηση· οι ως άνω περιγραφείσες εσωτερικές διεργασίες των ατομικών ψυχών δεν ολοκληρώνουν το «ερωτικό ταξίδι»

τους, αλλά κύρια ενυπάρχουν προκειμένου αφητηριακά να θέσουν τις δέουσες κατευθύνσεις⁴⁰.

X. Ο έρωσ ως συνειδησιακή –γνωσιολογική και ηθική- αυτοπληρότητα

Ο αλληγορικός περί έρωτος λόγος του φιλοσόφου συνεχίζεται προς την κατεύθυνση τώρα να αναδειχθούν οι εσωτερικές, των ελλόγων ατομικότητων, διεργασίες, οι οποίες ως δευτέρου τύπου αφυπνίσεις, λαμβάνουν χώρα αφότου η έλλογη ατομικότητα αναμνησθεί την αλήθεια που εκπέμπεται από την θεία περιοχή. Σύμφωνα με αυτό το πλαίσιο προσέγγισης, ο Σωκράτης θα σημειώσει καταρχάς πως, όταν η ψυχή θεάται την αλήθεια διά μιας γνωσιολογικής- νοητικής αναγωγής προς αυτήν, «τρομοκρατείται» αφού το περιεχόμενό της - είτε στην οντολογική είτε και στην γνωσιολογική υφή του- προβάλλει στην υπερβατικότητά του ως δυσκατάληπτο, τουλάχιστον με όρους του αισθητού κόσμου. Η εν λόγω δυσχέρεια, που αφορά κατά κύριο λόγο στο λογικό μέρος της ανθρώπινης ψυχής, συμπαρασύρει και τα έτερα δύο μέρη αυτής. Έτσι, η πρώτη προσέγγιση των μεταφυσικών αρχετύπων αδυνατεί εκ των πραγμάτων να επιφέρει τα αναμενόμενα αποτελέσματα, εκείνα δηλαδή της οριστικής κατάληψής τους. Άλλωστε, θα πρέπει να επισημάνουμε εδώ ότι οι υπερβατικές- μεταφυσικές αυθεντικές υπάρξεις, δεν προσεγγίζονται, κατά τον Σωκράτη διά μιας και εφ' άπαξ διαδικασίας, αλλά η κατάληψή τους συνιστά ένα φιλοσοφικό διαρκές αγώνισμα, προκειμένου σταδιακά να αρθούν τα όποια κοσμικά αναχώματα θέτει αφ' εαυτής η φυσική παρουσία της ψυχής⁴¹. Οπότε, καθίσταται σαφές το γεγονός ότι κάθε φορά που το λογικόν μέρος της ανθρώπινης ψυχής ερώμενον των αυθεντικών υπάρξεων αδυνατεί να προβεί σε ολοκληρωμένες προσεγγίσεις, ή, κάθε φορά που το μεταφυσικό εν γένει βαθμιδόν προσκτάται στο φυσικό, το δεύτερο καλείται να επαναφέρει στο προσκήνιο των αναζητήσεων του τις αρχικές και βασικές προϋποθέσεις της γνωσιολογικής κατάληψης των μεταφυσικών όντων (254 b 3- d 7 : *καὶ πρὸς αὐτῷ τ' ἐγένοντο καὶ εἶδον τὴν ὄψιν τὴν τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσαν. ἰδόντος δὲ τοῦ ἠνιόχου ἢ*

⁴⁰ Πβ. Ι. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σσ. 262- 268.

⁴¹ Ι. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σ. 264.

μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη, καὶ πάλιν εἶδεν αὐτὴν μετὰ σωφροσύνης ἐν ἀγνῶ βάθρῳ βεβῶσαν· ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσεν ὑπτία, καὶ ἅμα ἠναγκάσθη εἰς τοῦπίσω ἐλκύσαι τὰς ἠνίας οὕτω σφόδρα, ὥστ' ἐπὶ τὰ ἰσχία ἄμφω καθίσαι τῷ ἵππῳ, τὸν μὲν ἐκόντα διὰ τὸ μὴ ἀντιτείνειν, τὸν δὲ ὑβριστὴν μάλ' ἄκοντα. ἀπελθόντε δὲ ἀπωτέρω, ὁ μὲν ὑπ' αἰσχύνης τε καὶ θάμβους ἰδρῶτι πᾶσαν ἔβρεξε τὴν ψυχὴν, ὁ δὲ λήζας τῆς ὀδύνης, ἦν ὑπὸ τοῦ χαλινοῦ τε ἔσχεν καὶ τοῦ πτώματος, μόγις ἐξαναπνεύσας ἐλοιδόρησεν ὀργῇ, πολλὰ κακίζων τὸν τε ἠνίοχον καὶ τὸν ὁμόζυγα ὡς δειλία τε καὶ ἀνανδρία λιπόντε τὴν τάξιν καὶ ὁμολογίαν· καὶ πάλιν οὐκ ἐθέλοντας προσιέναι ἀναγκάζων μόγις συνεχώρησεν δεομένων εἰς αὔθις ὑπερβαλέσθαι. ἐλθόντος δὲ τοῦ συντεθέντος χρόνου [οὔ] ἀμνημονεῖν προσποιουμένῳ ἀναμνησκῶν, βιαζόμενος, χρεμετίζων, ἔλκων ἠνάγκασεν αὐτὸν προσελθεῖν τοῖς παιδικοῖς ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς λόγους, καὶ ἐπειδὴ ἐγγὺς ἦσαν, ἐγκύψας καὶ ἐκτείνας τὴν κέρκον, ἐνδακὼν τὸν χαλινόν, μετ' ἀναιδεΐας ἔλκει·)

Στην περίπτωση της ψυχῆς, η ανωτέρω διαπίστωση αποδίδεται ως διάρραξη της εσωτερικῆς ἰσορροπίας των μερῶν της ψυχῆς, αφού η μη ολοκληρωμένη ἀπόπειρα του λογικοῦ μέρους να συλλάβει τις μεταφυσικὲς αναφορὲς του, οδηγεῖ σε εσωτερικὲς ανατροπὲς και προφανῶς σε ἐνδότερες ψυχικὲς συγκρούσεις. Ὄποτε, κάθε νέα ἀπόπειρα γνωσιολογικῆς ἀναζήτησης θα θέτει πρωτογενῶς τὸ ζήτημα της διασφάλισης της ψυχικῆς ἰσορροπίας ἐκ νέου στο προσκῆνιο, διαδικασία που θα ἐκτυλίσσεται τόσες φορές ἢ σε τόσες πτυχὲς ωριμότητας ὡς του σημείου ἐκείνου που πλέον η ψυχὴ θα συνιστᾷ μία ἐνοποιημένη ὑπόσταση, δηλαδή θα ἐνέχει πλέον για τον εαυτὸ της μία οριστικὴ και ἀπαρέγκλιτη ἐνιαία και κοινὴ ἐρωτικὴ ἀναφορὰ των μερῶν της – ἰδίως του ἐπιθυμητικοῦ- πρὸς τὸ σημεῖο που ἔλκει τὸ λογικὸ, πρὸς τις αὐθεντικὲς δηλαδή και μεταφυσικὲς ὑποστάσεις (254 d 7- 255 d 3 : ὁ δ' ἠνίοχος ἔτι μᾶλλον ταῦτόν πάθος παθὼν, ὥσπερ ἀπὸ ὑσπληγος ἀναπεσὼν, ἔτι μᾶλλον τοῦ ὑβριστοῦ ἵππου ἐκ τῶν ὀδόντων βία ὀπίσω σπᾶσας τὸν χαλινόν, τὴν τε κακηγόρον γλῶτταν καὶ τὰς γνάθους καθήμαζεν καὶ τὰ σκέλη τε καὶ τὰ ἰσχία πρὸς τὴν γῆν ἐρείσας ὀδύναις ἔδωκεν. ὅταν δὲ ταῦτόν πολλακίς πάσχων ὁ πονηρὸς τῆς ὕβρεως λήξῃ, ταπεινωθεὶς ἔπεται ἤδη τῇ τοῦ ἠνίοχου προνοίᾳ, καὶ ὅταν ἴδῃ τὸν καλόν, φόβῳ διόλλυται· ὥστε συμβαίνει τότε ἤδη τὴν τοῦ ἐραστοῦ ψυχὴν τοῖς παιδικοῖς αἰδουμένην τε καὶ δεδιῶσαν ἔπεσθαι. ἄτε οὖν πᾶσαν θεραπείαν ὡς ἰσόθεος θεραπευόμενος οὐχ ὑπὸ σχηματιζομένου τοῦ ἐρῶντος ἀλλ' ἀληθῶς τοῦτο πεπονθότος, καὶ αὐτὸς ὢν φύσει φίλος τῷ θεραπεύοντι, ἐὰν ἄρα καὶ ἐν τῷ πρόσθεν ὑπὸ συμφοιτητῶν ἢ τινῶν ἄλλων διαβεβλημένος ἦ, λεγόντων ὡς αἰσχροὺς ἐρῶντι πλησιάζειν, καὶ διὰ τοῦτο

ἀπωθῆ τὸν ἐρώωντα, προϊόντος δὲ ἤδη τοῦ χρόνου ἢ τε ἡλικία καὶ τὸ χρεῶν ἤγαγεν εἰς τὸ προσέσθαι αὐτὸν εἰς ὀμιλίαν· οὐ γὰρ δήποτε εἴμαρται κακὸν κακῷ φίλον οὐδ' ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι. Προσεμένου δὲ καὶ λόγον καὶ ὀμιλίαν δεξαμένου, ἐγγύθεν ἢ εὐνοια γιγνομένη τοῦ ἐρώοντος ἐκπλήττει τὸν ἐρώμενον διαισθανόμενον ὅτι οὐδ' οἱ σύμπαντες ἄλλοι φίλοι τε καὶ οἰκεῖοι μοῖραν φιλίας οὐδεμίαν παρέχονται πρὸς τὸν ἔνθεον φίλον. ὅταν δὲ χρονίζῃ τοῦτο δρῶν καὶ πλησιάζῃ μετὰ τοῦ ἄπτεσθαι ἔν τε γυμνασίοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ὀμιλίαις, τότε ἤδη ἢ τοῦ ρεύματος ἐκείνου πηγῆ, ὃν ἴμερον Ζεὺς Γανυμήδους ἐρώων ὠνόμασε, πολλὴ φερομένη πρὸς τὸν ἐραστήν, ἢ μὲν εἰς αὐτὸν ἔδν, ἢ δ' ἀπομεστουμένου ἔξω ἀπορρέει· καὶ οἶον πνεῦμα ἢ τις ἠχώ ἀπὸ λειῶν τε καὶ στερεῶν ἀλλομένη πάλιν ὅθεν ὠρμήθη φέρεται, οὕτω τὸ τοῦ κάλλους ρεῦμα πάλιν εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὀμμάτων ἰόν, ἢ πέφυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι ἀφικόμενον καὶ ἀναπτερῶσαν, τὰς διόδους τῶν πτερῶν ἄρδει τε καὶ ὠρμησε πτεροφυεῖν τε καὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου αὐτῆς ψυχὴν ἔρωτος ἐνέπλησεν).

Αλλά, βεβαίως, η ερωτική αναφορά της ψυχής προς τις πρωταρχές της, συνιστά ἤδη μία τελεσθείσα κατάσταση, ωστόσο δεν ἔχει προσλάβει ἀκόμα συνειδησιακές προεκτάσεις. Ἡ ἔλλογη ψυχὴ, σε αὐτὸ το στάδιο τῶν ερωτικῶν συναναστροφῶν, ἀδυνατεῖ νὰ κατανοήσῃ επαρκῶς τὴν περιοχὴ στὴν ὁποία ἀπευθύνεται. Ἀδυνατεῖ, δηλαδή, νὰ ἀποδελτιώσῃ γιὰ τὸν εαυτὸ της, τοὺς ὅρους καὶ τὶς δεσμεύσεις ποὺ εἰσαγάγει ἢ ἐν λόγῳ ἀναφορά. Δὲν εἶναι ἀκόμα σε θέση νὰ διείδῃ ὅτι ἐκεῖνο ποὺ πραγματικὰ ὀρέγεται δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο, παρά ἡ ἀληθινὴ φύση της, ὁ πρωτογενὴς εαυτὸς της. Αὐτὸν ποθεῖ καὶ ἀπὸ αὐτὸν ποθεῖται, ὅπως χαρακτηριστικὰ σημειώνει ὁ Σωκράτης (255 d 4- e 1: *ἐρᾷ μὲν οὖν, ὅτου δὲ ἀπορεῖ· καὶ οὐθ' ὅτι πέπονθεν οἶδεν οὐδ' ἔχει φράσαι, ἀλλ' οἶον ἀπ' ἄλλου ὀφθαλμίας ἀπολελαυκῶς πρόφασιν εἰπεῖν οὐκ ἔχει, ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρώοντι ἑαυτὸν ὀρῶν λέληθεν. Καὶ ὅταν μὲν ἐκεῖνος παρῆ, λήγει κατὰ ταῦτα ἐκείνω τῆς ὀδύνης, ὅταν δὲ ἀπῆ, κατὰ ταῦτα αὐτῆς ποθεῖ καὶ ποθεῖται, εἶδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων·) .*

Καὶ, ὅταν ἡ ψυχὴ κατὰ- νοήσῃ ἢ συνειδητοποιήσῃ τὴν φύση τοῦ ἐρωμένου, συνεχίζει ὁ Ἀθηναῖος στοχαστής, ὁ ἔρωτος πρὸς τὴν ὑπόστασίν του πληροῦται, ἀφοῦ καὶ ἡ ἴδια ἡ ψυχὴ ὀλοκληρώνεται. Ἡ γνωσιολογικὴ πληρότητα, ὡς ἐσχατος ἀναβαθμὸς αὐτογνωσίας τῶν ἔλλογων υποστάσεων, διὰ τοῦ ἔρωτος ἀνακτά καὶ ἠθικὲς συγκείμενες. Ἡ φιλία ὡς ἀπότοκο τῆς ερωτικῆς αὐτῆς περιπλάνησης, υποσημαίνει ἀκριβῶς αὐτό: τὸ πέρασ τῆς ἀναζητητικῆς –ερωτικῆς διαδικασίας, τὴν σταθερὴ πλέον συναναστροφή με

την αυθεντικότητά της αλλά και με κάθε θεία υπόσταση περίξ αυτής, την κατεξοχήν βιωματική επικοινωνία με τον έτερο εαυτό, την υπέρβαση, με άλλους όρους, κάθε υποβαθμιστικού υποκειμενισμού⁴² (255 e 1- 256 a 6: *καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἶεται οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν εἶναι. ἐπιθυμεῖ δὲ ἐκείνῳ παραπλησίως μὲν, ἀσθενεστέρω δέ, ὄραν, ἄπτεσθαι, φιλεῖν, συγκατακεῖσθαι· καὶ δὴ, οἷον εἰκός, ποιεῖ τὸ μετὰ τοῦτο ταχὺ ταῦτα. ἐν οὖν τῇ συγκοιμήσει τοῦ μὲν ἐραστοῦ ὁ ἀκόλαστος ἵππος ἔχει ὅτι λέγει πρὸς τὸν ἡνίοχον, καὶ ἀξιοῖ ἀντὶ πολλῶν πόνων σμικρὰ ἀπολαῦσαι· ὁ δὲ τῶν παιδικῶν ἔχει μὲν οὐδὲν εἰπεῖν, σπαργῶν δὲ καὶ ἀπορῶν περιβάλλει τὸν ἐραστὴν καὶ φιλεῖ, ὡς σφόδρ' εὖνουν ἀσπαζόμενος, ὅταν τε συγκατακέωνται, οἷός ἐστι μὴ ἂν ἀπαρνηθῆναι τὸ αὐτοῦ μέρος χαρίσασθαι τῷ ἐρῶντι, εἰ δεηθείη τυχεῖν· ὁ δὲ ὁμόζυξ αὖ μετὰ τοῦ ἡνιόχου πρὸς ταῦτα μετ' αἰδοῦς καὶ λόγου ἀντιτείνει).*

⁴² Πβ. Ι. Θεοδωρακόπουλου, ὁ. π., σ. 482, ὑποσ. 1.

4. Ο έρωσ ως καιρική επιλογή- Επίλογος

Περατώντας ο Σωκράτης τον αλληγορικό λόγο του περί έρωτος, σημειώνει ότι, από απόψεως ηθικής, ο έρωσ διασφαλίζει τα εχέγγυα επιλογής, εκ μέρους των έλλογων υποστάσεων, ενός φρόνιμου βίου. Πρόκειται για άποψη που, καταρχάς, υποδηλώνει την δυνατότητα που κάθε έλλογη υπόσταση διαθέτει, να αναχθεί δηλαδή γνωσιολογικά-φιλοσοφικά στον χώρο των αυθεντικών υποστάσεων, να κατανοήσει την ουσία τους ή και τις εγγενείς δυνατότητές τους. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, η εν λόγω κατανόηση δύναται να οδηγήσει σε αντίστοιχες ηθικές επιλογές, διασφαλίζοντας για κάθε οντότητα όχι μόνον την εσωτερική της ισορροπία, αλλά και εκείνη την ισορροπία που ενυπάρχει στον κατ' αρετήν βίο και αφορά στην διυποκειμενική σχέση που αναπτύσσει με τις άλλες οντικές υποστάσεις. Έτσι, λοιπόν, η έλλογη ψυχή διά των ηθικών επιλογών της ολοκληρώνεται και, ενώ διάγει έναν εγκόσμιο βίο, εντούτοις διαβιοί στην εγκοσμιότητα κατά τους όρους εκείνους που θέτει το υπερκόσμιο. Ο ανθρώπινος βίος ανάγεται σε θείον, ενώ η κοσμική πραγματικότητα επιβεβαιώνεται στην υπεραισθητότητά της (256 a 7- b 7: *ἐὰν μὲν δὴ οὖν εἰς τεταγμένην τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν νίκησῃ τὰ βελτίω τῆς διανοίας ἀγαρόντα, μακάριον μὲν καὶ ὁμονοητικὸν τὸν ἐνθάδε βίον διάγουσιν, ἐγκρατεῖς αὐτῶν καὶ κόσμιοι ὄντες, δουλωσάμενοι μὲν ᾧ κακία ψυχῆς ἐνεγίγνετο, ἐλευθερώσαντες δὲ ᾧ ἀρετῇ· τελευτήσαντες δὲ δὴ ὑπόπτεροι καὶ ἐλαφροὶ γεγονότες τῶν τριῶν παλαισμάτων τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμπιακῶν ἐν νενικήκασιν, οὗ μείζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ πορίσαι ἀνθρώπων*).

Ωστόσο, ο Αθηναίος φιλόσοφος δεν παραλείπει εδώ να φωτίσει και μιαν άλλη προοπτική του έρωτος, υποδεέστερη, ως προς την άμεση αποτελεσματικότητά της, της ως άνω αναπτυχθείσας. Αναφέρει, λοιπόν, την περίπτωση εκείνη των έλλογων ατομικότητων, οι οποίες δεν κατόρθωσαν κατά την εγκόσμιο παρουσία τους να οικειοποιηθούν τα οφέλη που προσκομίζει η ερωτική συναναστροφή. Βεβαίως, το γεγονός ότι κατόρθωσαν να μετάσχουν στην ερωτική- αναζητητική διαδικασία είναι γι' αυτές ένα ασφαλές εχέγγυο της μεταφυσικής τους παρουσίας. Φαίνεται πως μόνον στην περίπτωση ενός τέτοιου βίου - όπου πλέον θα έχουν κατά οντολογική αναγκαιότητα απεκδυθεί του σώματος και των όποιων παρεκτροπών αυτό δημιουργεί- θα είναι σε θέση να υπερβούν το σκότος της αμαθείας και με καθαρούς οφθαλμούς να θεαθούν τις καθαρές υπάρξεις. Πώς όμως, στην περίπτωση αυτή των ατομικών ψυχών, η

γνωσιολογική αυτή τους επιτυχία είναι εφικτό να έχει και ηθικές προεκτάσεις; Άλλωστε, ας μην λησμονούμε ότι, η σωκρατική διάνοηση και σκέψη δεν εισέφερε μονομερώς γνωσιολογικές προτάσεις για μian νοητική μόνον ανάταση και ολοκλήρωση των ατομικότητων. Θεώρησε, κατά την εκτίμησή μας, την γνωσιολογία έναν αναβαθμό πριν από την ηθική, γι' αυτό και το σωκρατικό μοντέλο του φιλοσοφικού *σκέπτεσθαι* αποβλέπει στο να καταθέσει μια ολοκληρωμένη πρόταση ηθικού βίου. Αλλά ας επανέλθουμε στο ερώτημά μας: στην περίπτωση που εξετάζουμε είναι προφανές πως η γνωσιολογική πληρότητα κάθε έλλογης οντότητας θα εξακτινωθεί σε αντίστοιχες ηθικές επιλογές κατά την δεύτερη ευκαιρία που θα έχει να διαβιώσει στην περιοχή της κοσμικότητας και της πολλαπλότητας. Αποψη που δικαιολογείται, άλλωστε, απολύτως ή και δικαιολογεί συνάμα την σωκρατική θεωρία της μετεμψύχωσης, της κυκλικής εναλλαγής ζωής και θανάτου, λαμβανόμενου του δευτέρου ως αποχωρισμός της ψυχής από το σώμα, ως μεταβατικός αναβαθμός στην πορεία από το φυσικό στο υπερφυσικό⁴³ (256 b 7- e 2: *ἐὰν δὲ δὴ διαίτη φορτικωτέρα τε καὶ ἀφιλοσόφω, φιλοτίμω δὲ χρήσονται, τάχ' ἂν που ἐν μέθαις ἢ τινι ἄλλῃ ἀμελείᾳ τῷ ἀκολάστῳ αὐτοῖν ὑποζυγίῳ λαβόντε τὰς ψυχὰς ἀφρούρους, συναγαγόντε εἰς ταύτόν, τὴν ὑπὸ τῶν πολλῶν μακαριστὴν αἴρεσιν εἰλέσθην τε καὶ διεπραξάσθην· καὶ διαπραξαμένω τὸ λοιπὸν ἤδη χρῶνται μὲν αὐτῇ, σπανία δέ, ἅτε οὐ πάση δεδομένα τῇ διανοίᾳ πράττοντες. φίλω μὲν οὖν καὶ τούτῳ, ἦττον δὲ ἐκείνων, ἀλλήλοιν διὰ τε τοῦ ἔρωτος καὶ ἔξω γενομένω διάγουσι, πίστεις τὰς μεγίστας ἠγουμένο ἀλλήλοιν δεδοκέναί τε καὶ δεδέχθαι, ἃς οὐ θεμιτὸν εἶναι λύσαντας εἰς ἔχθραν ποτὲ ἐλθεῖν. ἐν δὲ τῇ τελευτῇ ἄπτεροι μὲν, ὠρμηκότες δὲ πτεροῦσθαι ἐκβαίνουσι τοῦ σώματος, ὥστε οὐ σμικρὸν ἄθλον τῆς ἐρωτικῆς μανίας φέρονται· εἰς γὰρ σκότον καὶ τὴν ὑπὸ γῆς πορείαν οὐ νόμος ἐστὶν ἔτι ἐλθεῖν τοῖς κατηργημένοις ἤδη τῆς ὑπουρανίου πορείας, ἀλλὰ φανὸν βίον διάγοντας εὐδαιμονεῖν μετ' ἀλλήλων πορευομένους, καὶ ὁμοπτέρους ἔρωτος χάριν, ὅταν γένωνται, γενέσθαι.)*

Η παλινωδία του Σωκράτη έρχεται να ολοκληρωθεί με δύο, μάλλον ανακεφαλαιωτικού τύπου, επισημάνσεις του φιλοσόφου: κατά πρώτον, η ερωτική αρχικά και η φιλική μετέπειτα συναναστροφή κάθε έλλογης ψυχής προς ό,τι υπέρκειται γνωσιολογικά και οντολογικά αυτής, είναι σαφές πως θα την οδηγήσει στην περιοχή της, σε εκείνη της γνωσιολογικής επάρκειας και της ηθικής πληρότητας. Το ζητούμενο για

⁴³ Πβ. Α. Ε. Taylor, ό. π., σ. 359.

κάθε ψυχή είναι μάλλον χρονικού ή, καλύτερα, καιρικού προσδιορισμού για κάτι τέτοιο. Πότε, δηλαδή, οι έλλογες υποστάσεις θα είναι έτοιμες για μία τέτοια επιλογή⁴⁴. Κατά δεύτερον, η ερωτική φορά αποτελεί, μια, συνδυαστικού τύπου, διαδικασία, η οποία, ακριβώς λόγω των θείων προσδιορισμών της, ενεργοποιεί στο σύνολό της κάθε νοήμονα υπόσταση, η οποία και έχει κατά- νοήσει πως δεν συνάδει της οντολογικής πληρότητάς της μian απλού τύπου ελλογιμότητα, αλλά, κατά τι περισσότερο, μian φιλοσοφική λογικότητα ή νοηματικότητα. Όποτε, το μείζον που, κατά την εκτίμησή μας, αναδεικνύεται στην εν λόγω παλινωδία είναι το ότι η ψυχή οφείλει σε κάθε περίπτωση να μεταστοιχειώσει ή να αναγάγει τα νοήματα σε αντίστοιχα ηθικά ζητήματα ανάλογα των εγγενών ικανοτήτων που κάθε ψυχή αφ' εαυτής διαθέτει⁴⁵ (256 e 3- 257 b 6: ταῦτα τoσαῦτα, ὧ παῖ, καὶ θεῖα οὕτω σοι δωρήσεται ἢ παρ' ἐραστοῦ φίλια· ἢ δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ ἐρῶντος οἰκειότης, σωφροσύνη θνητῇ κεκραμένη, θνητά τε καὶ φειδωλὰ οἰκονομοῦσα, ἀνελευθερίαν ὑπὸ πλήθους ἐπαινουμένην ὡς ἀρετὴν τῇ φίλῃ ψυχῇ ἐντεκοῦσα, ἐννέα χιλιάδας ἐτῶν περὶ γῆν κυλινδουμένην αὐτὴν καὶ ὑπὸ γῆς ἄνουν παρέξει. αὕτη σοι, ὧ φίλε Ἔρως, εἰς ἡμετέραν δύναμιν ὅτι καλλίστη καὶ ἀρίστη δέδοται τε καὶ ἐκτέττεισται παλινωδία, τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἠναγκασμένη ποιητικοῖς τισιν διὰ Φαῖδρον εἰρήσθαι. ἀλλὰ τῶν προτέρων τε συγγνώμην καὶ τῶνδε χάριν ἔχων, εὐμενῆς καὶ ἴλεως τὴν ἐρωτικὴν μοι τέχνην ἣν ἔδωκας μῆτε ἀφέλη μῆτε πηρώσης δι' ὀργὴν, δίδου τ' ἔτι μᾶλλον ἢ νῦν παρὰ τοῖς καλοῖς τίμιον εἶναι. ἐν τῷ πρόσθεν δ' εἴ τι λόγῳ σοι ἀπηχῆς εἶπομεν Φαῖδρός τε καὶ ἐγώ, Λυσίαν τὸν τοῦ λόγου πατέρα αἰτιώμενος παῦε τῶν τοιούτων λόγων, ἐπὶ φιλοσοφίαν δέ, ὥσπερ ἀδελφὸς αὐτοῦ Πολέμαρχος τέτραπται, τρέψον, ἵνα καὶ ὁ ἐραστὴς ὅδε αὐτοῦ μηκέτι ἐπαμφοτερίζῃ καθάπερ νῦν, ἀλλ' ἀπλῶς πρὸς ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται).

⁴⁴ Πβ. Ε. Μουτσόπουλου, *Φιλοσοφία της καιρικότητας*, εκδ. « Ινστιτούτο του Βιβλίου- Α. Καρδαμίτσας », Αθήνα, 1984.

⁴⁵ Πβ. Α. Ε. Taylor, *ό. π.*, σσ. 359- 360.

Από την «δαιμόνια» Διοτίμα του Συμποσίου στον «μανιώδη» Σωκράτη του Φαίδρου

*μία απόπειρα συγκρότησης της –γενικών αναφορών- σωκρατικής
θεωρίας περί ψυχής και της –ειδικού τύπου- θεωρίας περί έρωτος*

Η ερμηνευτική ενασχόλησή μας με τον λόγο της Διοτίμας στο *Συμπόσιον* του Πλάτωνος αλλά και με την παλινωδία του Σωκράτη στον πλατωνικό *Φαίδρον*, καταδεικνύει, κατά την εκτίμησή μας, εκ πρώτης όψεως τις εγγενείς συνάψεις μεταξύ των δύο ως προς την σωκρατική περί *έρωτος* διδασκαλία. Και, για να είμαστε πιο ακριβείς, εκτιμούμε ότι καταδεικνύεται για μίαν εισέτι φορά, ο ενιαίος και αδιάσπαστος χαρακτήρας που διαπνέει σύνολη την σωκρατική διάνοηση και σκέψη. Κατ' αυτήν την έννοια λοιπόν, ο υποψιασμένος αναγνώστης είναι σε θέση να διείδει τις συνάψεις που διαπνέουν τα εν λόγω κείμενα, όχι μόνον και αυστηρά επί του ζητήματος που ειδικώς εξετάζουν, αλλά και σε γενικότερα ζητήματα που προϋποθετικά ή αφετηριακά χαρακτηρίζουν σύνολη την πλατωνική φιλοσοφία. Σε ένα πρώτο επίπεδο, λοιπόν, θα κινηθούμε προς την γενικότερη κατεύθυνση να αποδελτιώσουμε τις σταθερές επωδούς της σωκρατικής διάνοησης, ιδιαιτέρως εκείνες που συνθέτουν την θεωρία περί ψυχής του φιλοσόφου, κατά τον τρόπο που εκ παραλλήλου – *Συμπόσιον* και *Φαίδρος*- παρουσιάζονται ή χρησιμοποιούνται από τον Αθηναίο φιλόσοφο. Με την εν λόγω επιστημονική δέσμευση στοχεύουμε να αναδείξουμε τον συστηματικό και ορθολογικό τρόπο κατά τον οποίο διαλεκτικά «εργάζεται» ο Αθηναίος φιλόσοφος, έτσι που ο ακροατής και, κατ' επέκταση, ο αναγνώστης του να μην ενημερώνεται μόνον επί του ειδικού που σε κάθε περίπτωση διερευνάται, αλλά και επί του γενικού, υπό την έννοια των γενικών και σταθερών αρχών επί των οποίων και θεμελιώνεται σύνολη η πλατωνική φιλοσοφική θεωρία. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, στοχεύουμε να αναλάβουμε το εγχείρημα, ειδικού εδώ προσανατολισμού, να εξετάσουμε το εάν και κατά πόσον τα όσα διαμείφθησαν στον λόγο της Διοτίμας αλλά και εκ μέρους του «παλινωδού» Σωκράτη στον *Φαίδρον*, είναι σε θέση να μας οδηγήσουν -στην αυτοτέλειά τους- στην συγκρότηση μίας «συνεκτικής» θεωρίας περί *έρωτος*.

Εκκινώντας, λοιπόν, από την πρώτη προκειμένη της, επί του εν λόγω υποκεφαλαίου, στοχοθεσίας που θέσαμε και, έχοντας, παράλληλα, ως «ασφαλή» πλοηγό μας τις γενικότερες επισημάνσεις επί της πλατωνικής φιλοσοφίας του Ι. Θ. Θεοδωρακόπουλου, θα αναφερθούμε καταρχάς και εν συνόψει στις εξωτερικές διατομές που συνέχουν τα δύο κείμενα. Υπό το εν λόγω πλαίσιο λοιπόν, διαβλέπουμε πως οι μεγάλοι μύθοι του *Φαίδρου*, του *Φαίδωνος*, της *Πολιτείας* αλλά και του *Συμποσίου*, δείγματα απαράμιλλα της λογοτεχνικότητας του Πλάτωνα, στοχεύουν να αναδείξουν την αισθητική του αιωνίου κάλλους⁴⁶. Βεβαίως, η θέση του Σωκράτη και, συνακόλουθα του Πλάτωνα, είναι πως εκείνο το αιώνιο και άναρχο θείο κάλλος δεν υπάρχει έγκλειστο στην μακαριότητά του, αλλά διαπνέει και διαφωτίζει κάθε δραστηριότητα εντός των συμπαντικού χώρου, επομένως και εκείνης των ψυχών. Έτσι, ο σωκρατικός λόγος περί ψυχής ως προς τις βασικές συνιστώσες του, εκ νέου θα έρθει στο προσκήνιο των αναφορών των δύο υπό εξέταση διαλόγων, έστω και εάν η επιλογή αυτή του Πλάτωνος ισχύει και στην περίπτωση εγγύτερων -χρονικά των δύο- διαλόγων: στον *Φαίδωνα*, στην *Πολιτεία*, στον *Θεαίτητο*, στον *Παρμενίδη*, στον *Σοφιστή* αλλά και στον *Φίληβο*⁴⁷. Προς την ίδια κατεύθυνση κινείται άλλωστε και η αναφορά του Σωκράτη στον χώρο των Ιδεών, στον νοητό κόσμο, η περιγραφή του οποίου εξυπηρετεί αποσαφηνιστικά στον προσδιορισμό της έννοιας της ψυχής⁴⁸. Άλλωστε, είναι σαφές πως, το ειδικό ζήτημα του έρωτος έχει ως πεδίο αναφοράς την ψυχή, τις επιλογές και τις δράσεις της, οπότε η εκ νέου προβολή τους ή κοινοποίησή τους μοιάζει, κατά έναν λόγο, αναπόφευκτη.

Είμαστε, λοιπόν, σε θέση να διείδουμε με διαυγείς αναφορές τις βασικές συγκείμενες της σωκρατικής θεωρίας περί ψυχής, εάν ανατρέξουμε στα δύο υπό εξέταση κείμενα; Η απάντησή μας είναι προφανής. Η κάθε ψυχή, η οποία κατέρχεται στον χώρο των αισθήσεων, κατά πως λέγεται στο *Συμπόσιον* και στον *Φαίδρον*, αποβλέπει να επιστρέψει στις αφετηριακές πρωταρχές της. Η εν λόγω προοπτική, γνωσιολογικής καταρχάς υφής – *θεᾶσθαι / συνείναι*- , νοείται ως θέαση της ιδέας στον *Φαίδρον*, ως γόνιμη επικοινωνία με αυτήν, αλλά και ως πνευματική αναζήτηση, ως γέννηση και

⁴⁶ Πβ. Ι. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σ. 171.

⁴⁷ Πβ. Ι. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σσ. 184- 185.

⁴⁸ Ι. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σ. 201.

τόκος στο *Συμπόσιον*⁴⁹. Η απόπειρα πάντως της επιστροφής της ψυχής στις οντολογικές πρωταρχές της, μοιάζει κοπιώδης και βασανιστική⁵⁰. Βεβαίως, στους θετικούς προσδιορισμούς της, ως *έρως* δηλαδή, καταγράφονται η ανδρεία, η επιθυμία της σοφίας ως στάση ή επιλογή αμιγώς φιλοσοφική⁵¹, υπό την έννοια ότι ο *έρως* εν τέλει κατατείνει στο κάλλος που απορρέει από την απώτατη σοφία⁵².

Πάντως, τόσο στο *Συμπόσιον* όσο και στον *Φαίδρον* τονίζεται ρητώς ότι η επιστροφή της ψυχής στην απόλυτη ενότητά της, δεν είναι εφικτό να συντελεστεί διά μιας ευθείας αναφοράς. Εκάστη ψυχή πρέπει να διατρέξει το κάλλος των σωμάτων, στον πρώτο οντολογικό αναβαθμό, για να υψωθεί επαγωγικά προς το ιδεάτο κάλλος⁵³. Συγκεκριμένα, θα πρέπει πρωταρχικά να κατά-νοήσει το ενοποιημένο κάλλος των σωμάτων, της ιδέας δηλαδή αυτών, έπειτα –σε έναν δεύτερο αναβαθμό- να οδηγηθεί από την ιδέα του σώματος στην ενοποιημένη φύση των ψυχών. Σε ένα τρίτο στάδιο, η γνωσιολογική προσέγγιση του ζητήματος αρχίζει να προσλαμβάνει όρους ή να υπηρετεί συνθήκες ανάλογες μιας δεοντολογικής ηθικής, αφού τώρα οι ψυχές οδηγούνται στο κάλλος που απορρέει από τα ανθρώπινα «επιτηδεύματα» και από εκεί στο κάλλος τελικά των επιστημών, στην απόλυτη επιτήδευση⁵⁴.

Οδεύοντας προς την ολοκλήρωση της παρουσίασης των αρχών που «στοιχειοθετούν» τον πλατωνικό λόγο περί της *ψυχής* στα δύο υπό εξέταση κείμενα, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι η εν λόγω επιστρεπτική διαδικασία των ψυχών στις οντολογικές απαρχές τους, συνιστά μία παιδαγωγία, μία δοκιμασία της ψυχής που αποβλέπει καθαρά στην διαπαιδαγώγησή της⁵⁵. Και, προκειμένου η εν λόγω διαδικασία

⁴⁹ I. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σσ. 216- 217.

⁵⁰ I. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σ. 223.

⁵¹ I. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σ. 260.

⁵² I. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σ. 238.

⁵³ I. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σ. 272.

⁵⁴ I. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σ. 219.

⁵⁵ I. Θεοδωρακόπουλου, ό. π., σ. 224.

να στεφθεί με επιτυχία, ο παιδαγωγός θα πρέπει να είναι ποιοτικά ή αξιολογικά αντίστοιχος της φύσης των καθοδηγούμενων, της φύσης των ψυχών. Θείων καταβολών οι ψυχές, θείος ως προς τους προσδιορισμούς του και ο παιδαγωγός. Η Διοτίμα στο *Συμπόσιον* υπονοεί ως παιδαγωγό των ψυχών τον φιλόσοφο, τον άνθρωπο εκείνο που για τον εαυτό του έχει κατορθώσει ένα τέλει και οριστικό «φτέρωμα». Ο Σωκράτης στην παλινωδία του, ομιλεί περί του Διός, του ανώτατου ηγεμόνα της όλης συμπαντικής διακόσμησης. Βεβαίως, η θεϊκότητα και των δύο δεν αμφισβητείται επ' ουδενί, ούτε ως φύσει, ούτε ασφαλώς ως θέσει (φιλόσοφος).

Οι ως άνω αναφορές μας ευελπιστούμε ότι κατέδειξαν, έστω και σε αδρές γραμμές, τις βασικές συνιστώσες του σωκρατικού λόγου για την ψυχή. Βεβαίως δεν μπόρεσαν να αναδείξουν ειδικά ζητήματα αυτής. Ωστόσο, όπως εξαρχής επισημίναμε, ο στόχος μας ήταν να κινηθούμε, αφορμώμενοι από το *Συμπόσιον* και τον *Φαίδρον* στην αναζήτηση και στην παρουσίαση γενικών αρχών επί της σωκρατικής θεωρίας περί της ψυχής, όπως εκείνης της καταγωγής της, της φύσης της, του γνωσιολογικού, οντολογικού, ηθικού προορισμού της, του αξιακού προσανατολισμού της. Κατά αυτήν την προσέγγιση λοιπόν, θα διατυπώναμε συμπερασματικά την άποψη, αναφορικά με την ψυχή, ότι κατέρχεται σε έναν κόσμο «αποπλάνησης» για να «περιπλανηθεί». Η εν λόγω «περιπλάνηση» δεν πρόκειται ποτέ να προσλάβει τα χαρακτηριστικά μιας μόνιμης και σταθεράς «παραπλάνησης», εφόσον, εκ της οντολογικής υφής της, η ψυχή θα την υπερβεί. Η υπέρβαση αυτή, νοείται ως επιστροφή στην εδραία κατάστασή της και θα συντελεστεί κατά το χρονικό εκείνο διάστημα που η ίδια είναι προετοιμασμένη για ένα τέτοιο εγχείρημα. Οπότε, ένα ζήτημα που ο σωκρατικός λόγος περί ψυχής αφήνει «ανοικτό» στην οικεία βούληση και ελευθερία, είναι αυτό της καιρικότητας, της κατάλληλης χρονικής περιστασης που το επιστρεπτικό «ταξίδι» της θα συντελεστεί.

Κατά την δεύτερη – ειδικών κατευθύνσεων- παράμετρο των επιστημονικών-μεθοδολογικών ανιχνεύσεών μας, θα αποπειραθούμε να εξετάσουμε εάν και κατά πόσον τα όσα, στα δύο υπό εξέταση χωρία του *Συμποσίου* και του *Φαίδρον*, διαμείβονται, είναι αρκετά ώστε να μας ωθήσουν στην συγκρότηση μιας αυτοτελούς και συνεκτικής, κατά τα άλλα, θεωρίας περί έρωτος. Ας εκκινήσουμε, λοιπόν, τις αναφορές μας από την υφή, από τους ποιοτικούς δηλαδή προσδιορισμούς του έρωτος. Στο *Συμπόσιον* ο έρωτας αποκαλείται δαίμων και, ως τέτοιος ευρίσκεται «εγκαθιδρυμένος» μεταξύ του θείου και

του κοσμικού χώρου, μεταξύ δηλαδή θεού ή θεών και ανθρώπων⁵⁶. Ως ενδιάμεση αυτών οντότητα, είναι σαφές πως αντλεί την καταγωγή του από τους θεούς και μάλλον, ως προς τις οντολογικές αναφορές του, έρχεται να επιτελέσει έναν εργαλειακού τύπου ρόλο, αφού αποβλέπει στην αναγωγή των κατωτέρων όντων προς την ευδαιμονία, προς την περιοχή δηλαδή των ανωτέρων υποστάσεων. Οπότε, ως ενδιάμεση οντότητα διαθέτει χαρακτήρα ενοποιητικό⁵⁷. Κατά την γνωσιολογική εκδοχή τής εν λόγω θέσης, ο έρωσ ως ενδιάμεση οντότητα ενέχει στην υπόστασή του χαρακτηριστικά γνωρίσματα των δύο ακραίων υποστάσεων και, επί του προκειμένου, της σοφίας και της αμαθείας. Οπότε ο έρωσ χαρακτηρίζεται και ως φιλόσοφος, καθότι θα «γευματίσει» μετά της σοφίας, εάν και εφόσον υπερβεί την αρνητική όψη που τον διακατέχει, εκείνη της αμαθείας⁵⁸. Αναφορικά με την ανθρώπινη ψυχή η ανωτέρω άποψη σημαίνει πως η ίδια θα είναι σε θέση, εφόσον το γνωστικό μέρος της πληρωθεί διά της φιλοσοφίας, διά του φιλοσοφικού δηλαδή έρωτος, να διάγει και εγκόσμιο βίο ευδαίμονα αλλά και, έτι περαιτέρω, θείο⁵⁹.

Από ηθικής τώρα απόψεως, ο έρωσ συνιστά καταρχάς μία προεπιλεγμένη εκ μέρους των έλλογων όντων μνητικής διαδικασίας, διά της οποίας «καθαίρονται» από πάσης φύσεως μiasματικές επιλογές⁶⁰. Κάθε έλλογη οντότητα «αναβιβάζεται» ηθικά εάν ακολουθήσει με συνέπεια τις κατευθύνσεις που «στοιχειοθετούν» τον φιλοσοφικό έρωτα. Κατ' αυτήν την έννοια λοιπόν, μία ψυχή είτε αναφέρεται σε μία ευθεία κάθετη και σταθερή αναφορά προς το απώτατο Αγαθό, οπότε ως εγκόσμια αγαθοποιείται⁶¹, ή, σε μία άλλη περίπτωση, αναφέρεται και αποβλέπει προς τα εγκόσμια πλήρη απεικάσματα Αυτού. Και στην δεύτερη πάντως περίπτωση, οδηγείται προς την ηθική πληρότητά της, προς την ηδονή που εκπηγάζει – διαμέσου τρίτων- από την περιοχή του⁶².

⁵⁶ ΠΛΑΤ., Συμπ., 202 d 11- e 6.

⁵⁷

⁵⁸ ΠΛΑΤ., Συμπ., 204 b 3- 6.

⁵⁹ ΠΛΑΤ., Φαιδρ., 256 a 7- b 7.

⁶⁰ ΠΛΑΤ., Συμπ., 209 e 6- 7.

⁶¹ ΠΛΑΤ., Συμπ., 206 a 10- 12.

⁶² ΠΛΑΤ., Φαιδρ., 251 c 6- d 2.

Τέλος, από αισθητικής απόψεως ο έρως χαρακτηρίζεται ως επιθυμητική διαδικασία που σταδιακά- αναβαθμιστικά αποβλέπει στην ομορφιά που εκπηγάει από κάθε ον θείων καταβολών. Ως προς την εν λόγω συνάφεια, η ερωτική μέθεξη θείου-ανθρωπίνου προβάλλεται ή εξεικονίζεται στο *Συμπόσιον* πρωτιστώως αναφορικά με τα ωραία σώματα, έπειτα προς τις ωραίες πράξεις, από εκεί προς τις ωραίες γνώσεις, και, από αυτές, στην μία και ενοποιό αυτών, στην γνώση του απολύτου Κάλλους⁶³. Οπότε, καθίσταται σαφές πως ο έρως κρινόμενος από απόψεως αισθητικής, αναδεικνύει ένα μέγιστο, κατά την άποψή μας, ζήτημα: η αισθητική ως αναζητητική του Κάλλους διαμορφώνει αναλόγως και την αισθητική του έρωτος. Και εδώ είναι που ο έρως καταξιώνεται: στους αυτό- περιορισμούς που αφ' εαυτού θέτει.

Περατώνοντας την, επί του υποκεφαλαίου, προβληματική μας εκτιμούμε πως ικανοποιήσαμε, κατά το εφικτό, τα ερευνητικά ζητήματα που εξ αρχής θέσαμε ως μεθοδολογική αναζήτηση. Αναμβίβολα, ο πλατωνικός *Φαίδρος* και, συνακόλουθα, το *Συμπόσιον* ομοιάζουν με δύσβατα ερευνητικά μονοπάτια που, όσο και να τα διαβαίνεις, εντούτοις διαπιστώνεις πως «όλα δεν τα είδες». Την πλατωνική *Ιθάκη* δεν την κατέκτησες. Αυτή όμως είναι και η γοητεία της: σε κάθε ταξίδι μυστικιστικό της πλατωνικής φιλοσοφίας, να νιώθεις ότι εκκινείς από την αρχή. Να νιώθεις ότι η *Ιθάκη*, εδραία και απόλυτη, σε περιμένει να την εξερευνήσεις. Και συ να μάχεσαι, ξανά και ξανά. Να νιώθεις ότι πλησιάζεις και να 'ναι ακόμα μακριά... Ας είναι λοιπόν... Ευελπιστούμε ότι σύντομα θα επανέλθουμε... Πλήρεις μάλλον εμπειριών, ώριμοι και αποφασιστικοί πως η ιδική μας *Ιθάκη*, ο σταθερός λόγος του παλινοδού, αναμένει εκ νέου την «ερωτική» συναναστροφή μας.

⁶³ ΠΛΑΤ., *Συμπ.*, 211 c 1- 10.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Στο κομμάτι της βιβλιογραφίας που αναφέρεται στην αρχαία ελληνική γραμματεία η βιβλιογραφία η παραπομπή γίνεται σύμφωνα με το αρχαίο κείμενο και όχι με το πρότυπο του Harvard.

Αρχαία Ελληνική Γραμματεία

1. Θεοδωρακόπουλος, Ιω., 2010, *Πλάτωνος Φαίδρος*, εκδόσεις Εστία, Αθήνα,
2. Συκουτρής, Ιω., [1934] 1966, *Πλάτωνος Συμπόσιον*, εκδόσεις Εστία, , Αθήνα

I. ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Πλάτων. 2000, *Φαίδρος.*, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Δοΐκος, Π., Επιμέλεια, επίμετρο Ι.Σ. Χριστοδούλου, εκδόσεις Ζήτηρος, Αθήνα,
2. Πλάτων, 1999, *Συμπόσιον*, μτφ. - εισαγωγή- σχόλια Δεδούσης Β., προλεγόμενα Γεωργούλης, Κ., εκδόσεις Ζαχαρόπουλος, Αθήνα,
3. Πλάτωνος, 2004, *Συμπόσιον*, εισ., μτφρ., ερμ. σχόλ., υπομν., Ηλίας Σ. Σπυρόπουλος, εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη
4. Γουδέλης Ιωάννης, 1992, *Η ερωτική φιλία των αρχαίων Ελλήνων* , εκδόσεις Δίφρος, Αθήνα
5. Δεσποτόπουλος Κ. Ι., 1997, *Φιλοσοφία του Πλάτωνος*, εκδ. «Ακαδημία Αθηνών-Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας», Αθήνα,
6. Θεοδωρακόπουλος, Ιω., 2009, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, εκδόσεις Εστία, Αθήνα,
7. Μουτσόπουλος Ε., 1984, *Φιλοσοφία της Καιρικότητας*, « Ινστιτούτο του Βιβλίου- Α. Καρδαμίτσα » Αθήνα

II. ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Taylor, A., E., 1990, *Πλάτων-Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφ. Αρζόγλου, Ι., εκδόσεις ΜΙΕΤ, Αθήνα