



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»

"Έρως και φιλία στους πλατωνικούς διαλόγους Συμπόσιο,
Φαίδρος, Λύσις"

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Της

Παναγιώτας Β. Παπούλια

Πτυχιούχου Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής, Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου
Ιωαννίνων

Επιβλέπων Καθηγητής:

Ηλιόπουλος Παναγιώτης, Δρ. Φιλοσοφίας, Διδάσκων του Τμήματος Φιλολογίας του
Πανεπιστημίου Πελοποννήσου

Συνεπιβλέποντες:

Βολονάκη Ελένη, Επίκουρος Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλολογίας του
Πανεπιστημίου Πελοποννήσου

Μαρκαντωνάτος Ανδρέας, Αναπληρωτής Καθηγητής, Πρόεδρος του Τμήματος
Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου

Καλαμάτα, Οκτώβριος 2015

Πίνακας Περιεχομένων

Πίνακας Περιεχομένων.....	2
Πρόλογος	3
Εισαγωγή	4
Υπόβαθρο της έρευνας	4
Σκοπός και περιεχόμενο της εργασίας.....	8
Κεφάλαιο 1ο: Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία και φιλολογία για το ζήτημα του έρωτος.....	10
Κεφάλαιο 2ο: Ο Πλάτων, η φιλοσοφία του και οι πλατωνικοί διάλογοι	15
2.1 Ο Πλάτων και το έργο του.....	15
2.2 Η ίδρυση της Ακαδημίας	16
2.3 Τα έργα του Πλάτωνος	16
2.4 Το έργο του Πλάτωνος και η Έβδομη Επιστολή.....	18
2.5 Οι θέσεις του Πλάτωνος για την Φιλία και τον Έρωτα - Ο πλατωνικός έρωτας	22
Κεφάλαιο 3ο: Ο έρωσ στους πλατωνικούς διαλόγους.....	28
3.1 Ο Διάλογος "Λύσις" και το ζήτημα της φιλίας.....	28
3.2 Οι Διάλογοι "Συμπόσιο" και "Φαίδρος"	33
3.3 Κριτική στο έργο του Πλάτωνος	54
Επιλεγόμενα.....	58
Βιβλιογραφία	66

Πρόλογος

Η παρούσα μελέτη αποσκοπεί στην ανάδειξη και αποσαφήνιση των ζητημάτων του έρωτος και της φιλίας όπως αυτά αποτυπώθηκαν από τον Πλάτωνα σε τρεις από τους Διαλόγους του, τον "Λύσις", το "Συμπόσιο" και τον "Φαίδρο". Τόσο το ζήτημα της φιλίας όσο και του έρωτος, που πραγματεύεται η εν λόγω εργασία, έχουν απασχολήσει, ανά τους αιώνες, πολλούς φιλόσοφους και λογοτεχνικούς συγγραφείς, καθώς αποτελούν υποκειμενικά ζητήματα, που επιζητούν επίλυση και ερμηνεία πρωτίστως στον εσωτερικό χώρο του κάθε ατόμου. Στα έργα του Πλάτωνος διαφαίνονται μεγάλες και διαχρονικές αλήθειες για τις δύο αυτές έννοιες. Ο Πλάτων, όπως και άλλοι αρχαίοι φιλόσοφοι, διατύπωσαν απόψεις, οι οποίες διαφέρουν από τις σύγχρονες προοπτικές και τα ιδεώδη που νοούν τον έρωτα ως σαρκική επιθυμία και έλξη. Ωστόσο, ακόμα και σήμερα η δημοτικότητα της αρχαίας φιλοσοφίας και της ηθικής αυξάνεται ακριβώς επειδή ασχολείται με τα θεμελιώδη στοιχεία της ιδιαίτερης και προσωπικής ζωής του ατόμου, συμπεριλαμβανομένων σε αυτά "υποκειμενικών θεμάτων", όπως είναι η φιλία, ο έρωτας και η ευτυχία.

Εισαγωγή

Υπόβαθρο της έρευνας

Συγγραφείς, ποιητές, δραματουργοί, φιλόσοφοι, και πεζογράφοι ανά τους αιώνες καταβάλλουν προσπάθεια να κατανοήσουν και να διερμηνεύσουν το συναίσθημα του έρωτα και της φιλίας. Η φιλοσοφία και η λογοτεχνία του παρελθόντος εξακολουθούν να επηρεάζουν τη σύγχρονη φιλοσοφία και λογοτεχνία πιο έντονα από ποτέ. Οι μεταφορές, οι εικόνες και τα αρχέτυπα επαναλαμβάνονται συνεχώς στη λογοτεχνική γραφή και πέραν αυτής (Cooper, 1999) Η παρούσα μελέτη αποτελεί μια προσπάθεια αποτύπωσης και αποσαφήνισης των εννοιών του έρωτα και της φιλίας όπως διαφαίνονται μέσα από τα κείμενα του Πλάτωνος και συγκεκριμένα μέσα από τους διαλόγους "**Συμπόσιο**", "**Φαίδρος**" και "**Λύσις**".

Ο Πλάτων, ο Έλληνας φιλόσοφος, που έζησε περί τα 429-347 π.Χ., ίδρυσε την Ακαδημία, μια σχολή φιλοσοφικής έρευνας στην Αθήνα. Ο Σωκράτης ήταν δάσκαλος του Πλάτωνος, ο οποίος με τη σειρά του δίδαξε τον Αριστοτέλη. Στα έργα του Αθηναίου φιλοσόφου διαφαίνονται μεγάλες αλήθειες για τις έννοιες του έρωτα, και της φιλίας σε μια σειρά από διαλόγους στους οποίους ο Σωκράτης έχει τον πρώτο λόγο ως δάσκαλος και μέντορας (Jaspers, 1957).

Η σύγχρονη επικρατέστερη άποψη της "πλατωνικής" αγάπης αναφέρεται συνήθως, σε μια ετεροφυλόφιλη φιλία, υψηλόφρονη και μη-σωματική που αναπτύσσεται μεταξύ δύο ατόμων. Ήταν ο φιλόσοφος της Αναγέννησης Φιτσίνο, ο οποίος εισήγαγε τον όρο "Amor Platonicus" για να καθορίσει την πλατωνική αγάπη, όπως είναι η αγάπη για το θείο και να τη διακρίνει από τον "πλατωνικό" έρωτα (Nussbaum, 1990). Ορισμένα αποσπάσματα από τους πλατωνικούς διαλόγους "Συμπόσιο" και "Φαίδρος" αποκαλύπτουν ότι ο πλατωνικός έρωτας στην Αθήνα του 5ου αιώνα π.Χ. σήμαινε τον έρωτα μεταξύ ανδρών, συχνά ενός μεγαλύτερου και ενός πολύ νεότερου σε ηλικία, χωρίς να αποκλείεται η σεξουαλική επαφή μεταξύ τους και

ότι η αληθινή σύνδεσή τους ήταν η επιθυμία για το υπερβατικό καλό. Ο Πλάτων διευρύνει την κατανόησή μας για τη φύση του έρωτα μέσω του Σωκράτη, ο οποίος αναφέρει τις σοφές διδασκαλίες της Διοτίμας. Η Διοτίμα αμφισβητεί το ότι οι εραστές είναι απλοί άνθρωποι που αναζητούν το άλλο τους μισό, εισάγοντας μια ηθική διάσταση για τον έρωτα. Ο έρωτας είναι η επιθυμία για την μόνιμη κατοχή του αγαθού. Μπορούμε να ποθούμε την αθανασία, μέσω της ανθρώπινης αναπαραγωγής, ή διανοητικά και πνευματικά μέσα από τις σκέψεις μας και τα νοητικά μας επιτεύγματα. Τα επιτεύγματα αυτά μπορεί να είναι είτε μεγάλα ποιήματα είτε πράξεις δικαιοσύνης (Gould, 1963)

Ο Σωκράτης, μέσα από τους πλατωνικούς διαλόγους, αποδεικνύει ότι ο έρωτας είναι πραγματικά ένα καλό συναίσθημα. Ο Πλάτων παρέχει ένα πρότυπο για τη λειτουργία του έρωτα. Στους πλατωνικούς διαλόγους, και ιδιαίτερα στο "Συμπόσιο" και το "Φαίδρο" διερευνά, μέσω του διαλόγου, τη σχέση ανάμεσα στο κάλλος, την επιθυμία και τον έρωτα. Το γήινο κάλλος είναι μια χλωμή σκιά της απόλυτης τέλει ομορφιάς. Ως εκ τούτου, ο πλατωνικός εραστής λατρεύει το κάλλος της ερωμένης του, ώστε να μπορεί να λατρεύει την ψυχή της (Gould, 1963). Για εμάς, σήμερα, η κυρίαρχη διάσταση του έρωτα είναι το σεξουαλικό πάθος. Αλλά για τους αρχαίους Έλληνες, ο έρωτας ήταν πιο περίπλοκος. Ο Πλάτων χρησιμοποιεί τον όρο "έρως" για να δηλώσει την επιθυμία σε γενικές γραμμές, διακρίνοντάς τον όμως τόσο από την ανθρώπινη σεξουαλικότητα όσο και από τον ορθολογισμό. Στο "Συμπόσιο", αντιλαμβάνεται τον έρωτα ως συνδεδεμένο όχι μόνο με τη σεξουαλική έλξη, αλλά και με το φιλοσοφείν και τις επιθυμίες μας για κάλλος, σοφία και αθανασία (Reeve, 2006)

Ο Πλάτων αντιμετώπιζε τον Θεό Έρωτα της ελληνικής μυθολογίας, ως μια παραβολή. Οι δικές του αντιλήψεις, ολόκληρο το έργο του και η φιλοσοφία του πήγαιναν από την αγάπη του για τον δάσκαλό του, το Σωκράτη. Επηρεασμένος από την πραγματικότητα της δικής του εμπειρίας, η αγάπη του για το Σωκράτη τελικά μετατράπηκε σε μια αγάπη για τη σοφία. Τόσο η επιθυμία του για τη σοφία όσο και για τα πνευματικά μέσα απόκτησης αυτής αναδύονται μέσα από τον έρωτα (Price, 1990)

Οι μελετητές της αρχαίας φιλοσοφίας έχουν εκτιμήσει πολύ τον κεντρικό και καθοριστικό ρόλο που διαδραματίζει ο έρωτας (και σε μικρότερο βαθμό, η φιλία)

στους πλατωνικούς διαλόγους. Πολλά ερμηνευτικά δοκίμια για το θέμα αυτό φαίνεται να συμφωνούν μόνο όσον αφορά τη σημασία του πλατωνικού έρωτα. Σε ό,τι αφορά την ουσία της Πλατωνικής θεωρίας, υπάρχει σχεδόν τόση απόκλιση, όσες είναι και οι ερμηνείες για αυτήν (Nygren, 1982). Όταν ο Πλάτων τονίζει ότι ο έρωτας έχει ως στόχο το καλό, το όμορφο και το αληθινό, παραλείπει τα ευπαθή στοιχεία των σχέσεων ενός ατόμου με ένα άλλο άτομο. Πιο συγκεκριμένα, οι υποστηρικτές αυτής της κριτικής ενστερνίζονται ότι η θεωρία του Πλάτωνος για τον έρωτα δεν αντιπροσωπεύει την αγάπη μεταξύ των προσώπων, αλλά ότι στα έργα του ο Πλάτων θεωρεί τα πρόσωπα ως ενσωματώσεις της μεταφυσικής πραγματικότητας, δηλαδή του καλού, του κάλλους και της αλήθειας (Holler, 2002).

Στους πλατωνικούς διαλόγους, η δράση, τα κίνητρα του Σωκράτη, η ατμόσφαιρα, οι προσωπικότητες των ατόμων με τους οποίους αυτός διαλέγεται, αλλά και η συνολική εντυπωσιακή τους σχεδίαση, συμβάλλουν στη φιλοσοφική σαφήνεια των έργων. Η φιλοσοφία έχει τη μορφή ενός διαλόγου και από αυτή την άποψη μπορεί να θεωρηθεί ως λιγότερο σχετική όσον αφορά τα επιχειρήματα και τους συλλογισμούς και περισσότερο σχετική με την πειθώ, την ψυχή, τους ανθρώπους, τις ανάγκες και τις καταστάσεις (Levi, 1974). Όλη η ανησυχία του Πλάτωνος έγκειται στο να παρέχει τόσο ένα δόγμα όσο και μια μέθοδο, που να αποτελούν χαρακτηριστικά παραδείγματα της ιδέας της φιλοσοφίας, ως τρόπο ζωής (Mooney, 2002).

Η γνώση (επιστήμη), το ανώτατο στάδιο της γνωστικής μας λειτουργίας, για τον Πλάτωνα νοείται ως «διαλεκτική» στα έργα του και δη στα κεντρικά βιβλία της "Πολιτείας", ενώ οι μαθηματικές επιστήμες, που συνήθως αποκαλούμε γνώση, τοποθετούνται για τον Πλάτωνα στη δεύτερη φάση, αυτή της "σκέψης" (διάνοια), κάπου ανάμεσα στη γνώση και τη γνώμη. Ωστόσο η εξήγηση του Πλάτωνος είναι εμφανώς περιεκτική και ολιγόλογη, όσον αφορά τη διαλεκτική. Έτσι μια θεμελιώδης δυσκολία προκύπτει κατά την ερμηνεία του Πλάτωνος για τη γνώση ως διαλεκτική, η οποία έγκειται στο πώς να συνδέσει την διαλεκτική με τη "συμμετοχή στο διάλογο" (*διαλέγεσθαι*), που ο Σωκράτης προτιμά (Vegetti, 2000). Για τον Πλάτωνα η γνώση είναι η ικανότητα της ψυχής και η δραστηριότητα του να διεξάγει κανείς το είδος του λόγου, που του επιτρέπει να ασχοληθεί σωστά με τις ιδέες (Robinson, 1962).

Ο Πλάτων άντλησε εννοιολογικά τη συγκεκριμένη λέξη (τη διαλεκτική) από το κοινό ρήμα "διαλέγεσθαι" και απέδωσε σε αυτήν περισσότερες τεχνικές χροιές από ό,τι διέθετε στο παρελθόν. Ο Σωκράτης θεωρούσε την εμπλοκή του στο φιλοσοφικό διάλογο ως αποστολή της ζωής του και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Πλάτων επέλεξε τη μορφή του διαλόγου για τη φιλοσοφία του και συνέχισε τη συγγραφή των "Σωκρατικών διαλόγων" (Σωκρατικοί λόγοι) μέχρι το πέρας του βίου του. Από την άλλη μεριά, ο Πλάτων προτείνει τη διαλεκτική μέθοδο στους ύστερους διαλόγους του ως γνήσια γνώση και τέχνη των φιλοσόφων (Jaspers, 1957). Ο διάλογος και η διαλεκτική στα έργα του δείχνουν τόσο διαφορετικά μεταξύ τους που οι μελετητές τείνουν να τα διαχωρίσουν αποδίδοντάς τα στα διαφορετικά στάδια ανάπτυξης της φιλοσοφίας του Πλάτωνος. Συχνά, υποτίθεται ότι ο διάλογος είναι η Σωκρατική μέθοδος, που εντοπίζεται κυρίως στους πρώιμους διαλόγους, ενώ η διαλεκτική(η τέχνη να φτάνει κανείς στην αλήθεια μέσω της σύγκρουσης αντιθέτων απόψεων)παρουσιάζεται στους μέσους και ύστερους διαλόγους και είναι η αρχικά πλατωνική έννοια της φιλοσοφίας, η οποία ελάχιστη σχέση έχει με τον πραγματικό διάλογο (Cornford, 1957).

Ο Σωκρατικός διάλογος είναι μια ζωντανή συζήτηση μεταξύ του Σωκράτη και του συνομιλητή του, που βρίσκεται σε ένα συγκεκριμένο τόπο, σε συγκεκριμένο χρόνο και πλαίσιο. Αντίθετα, η πλατωνική διαλεκτική φαίνεται να είναι η καθαρή νόηση, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε συγκεκριμένη κατάσταση. Επιπλέον, ο Σωκράτης στοχεύει στο να εξετάσει τις απόψεις των άλλων ανθρώπων, ενώ ο Πλάτων αρνείται σαφώς ότι η διαλεκτική ασχολείται με τις ανθρώπινες απόψεις. Τέλος, ο Σωκρατικός διάλογος, στη συζήτηση για το τι είναι η αρετή, εγκάρσια εξετάζει και απορρίπτει τις απόψεις των άλλων και συνήθως καταλήγει στην απορία (Borgmann, 2006). Έτσι δεν φτάνει σε κανένα θετικό συμπέρασμα. Από την άλλη πλευρά, η πλατωνική διαλεκτική πιστεύεται ότι παρέχει θετικά δόγματα, όπως η θεωρία των ιδεών, και το να φτάσει κανείς στην αλήθεια ισοδυναμεί με το να θεαθεί την ιδέα του αγαθού (Robinson, 1962).

Ο έρωσ, ως έννοια και ως θέμα, συχνά αγνοήθηκε από τους μεγάλους φιλοσόφους. Πράγματι, το φιλοσοφικό θέμα "έρωτας και άτομο" θα μπορούσε να προκαλέσει αντιδράσεις σε εκείνους που φρονούν ότι η ορθή φιλοσοφία θα πρέπει να διεξάγεται με τρόπο που να αποσπάται από τα προσωπικά ζητήματα. Οι θέσεις του Πλάτωνος, και των άλλων αρχαίων φιλοσόφων, εμπειρείχαν, όπως είναι φυσικό,

διαδεδομένες απόψεις που διαφέρουν από αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε σύγχρονες προοπτικές και ιδανικά. Η δημοτικότητα της αρχαίας φιλοσοφίας και της ηθικής έγκειται στο ότι ασχολείται με τα θεμελιώδη στοιχεία της ζωής του ατόμου, συμπεριλαμβανομένων «υποκειμενικών θεμάτων», όπως είναι ο έρωτας, η αγάπη, η φιλία και η ευτυχία (Reik, 1944).

Σκοπός και περιεχόμενο της εργασίας

Σκοπός της παρούσας μελέτης είναι να αναλύσει την έννοια του έρωτα και της φιλίας, όπως αυτές αποτυπώθηκαν από τον Πλάτωνα στους διαλόγους του και δη στους διαλόγους "*Συμπόσιο*", "*Φαίδρος*" και "*Λύσις*". Οι συγκεκριμένοι διάλογοι επιλέχθηκαν καθώς μέσα από αυτούς ο Πλάτων ερμηνεύει αναλυτικά την έννοια του έρωτος αλλά και της φιλίας, όπως ο ίδιος τις εκλαμβάνει. Ο Πλάτων θέλησε να ασχοληθεί με το θέμα του έρωτος γιατί το αντιλαμβάνεται ως θεμελιώδες στην έκφραση της ηθικής. Εντάσσει το ζήτημα του έρωτος στη φιλοσοφία του αντλώντας στοιχεία από τις ήδη προϋπάρχουσες εικόνες του (μυθολογικές και ποιητικές). Ταυτόχρονα ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζει τον έρωτα στους διαλόγους του αποτελεί και ένα "διδασκαλικό σχόλιο" για την αντίληψη που επικρατούσε τότε για την έννοια αυτού. Στην αρχαία Ελλάδα ο έρωτας πολλές φορές, όπως άλλωστε συμβαίνει και σήμερα, παρέπεμπε στην ερωτική/σεξουαλική έλξη. Η έννοιά του δεν αφορούσε μια κατάσταση ή ένα συναίσθημα αλλά μια ορμητική κίνηση προς το αντικείμενο του πόθου. Ο Πλάτων διαφοροποιείται από αυτή την εκδοχή προσδίδοντας στον έρωτα φιλοσοφική αξία.

Στην παρούσα ενότητα με τίτλο "*Εισαγωγή*" αρχικά περιγράφεται εν συντομία το θέμα που πραγματεύεται η εν λόγω μελέτη και γίνεται μια αναφορά στην πλατωνική διαλεκτική. Κατόπιν παρατίθεται ο σκοπός της εργασίας και συγκεκριμένα γίνεται αναφορά στους λόγους για τους οποίους επιλέχθηκε η ενασχόληση της συγγραφέως με τους συγκεκριμένους διαλόγους και αναλύεται ο λόγος για τον οποίο ο Πλάτων θέλησε να ασχοληθεί με το θέμα του έρωτος. Τέλος παρατίθεται η δομή που ακολουθήθηκε στην εργασία.

Στο πρώτο κεφάλαιο με τίτλο "*Η Αρχαία ελληνική φιλοσοφία και φιλολογία για το ζήτημα του έρωτος*" γίνεται μια προσπάθεια αποτύπωσης των θέσεων της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και φιλολογίας για το ζήτημα του έρωτος

Στο δεύτερο κεφάλαιο με τίτλο "*Ο Πλάτων, η φιλοσοφία του και οι πλατωνικοί διάλογοι*" αρχικά γίνεται προσπάθεια αποτύπωσης του έργου του Αθηναίου φιλοσόφου, η οποία βασίζεται στην έβδομη επιστολή του, όπου ο Πλάτων, σκιαγραφεί την πορεία της ζωής ως επίπονη, καθημερινή και μακρόχρονη, μια πορεία με οδηγό έναν γνώστη, μια κοινή αναζήτηση, που μπορεί να οδηγήσει τελικά στον ξαφνικό φωτισμό της ψυχής του ανθρώπου και στη συνέχεια πραγματοποιείται μια σύντομη επισκόπηση του θέματος με αναφορά στην ποιητική μορφή του έρωτος και στους τρεις διαλόγους "*Συμπόσιο*", "*Φαίδρος*" και "*Λύσις*".

Στο τρίτο κεφάλαιο με τίτλο "*Ο έρωσ στους πλατωνικούς διαλόγους*" αναλύεται ο τρόπος που προσεγγίζει τον έρωτα ο Πλάτων μέσα από τους διαλόγους του και τα ζητήματα που θέτει. Αρχικά γίνεται ανάλυση του διαλόγου "Λύσις" αφού η συγγραφή του προηγείται χρονολογικά των άλλων δύο και στη συνέχεια ακολουθεί η ανάλυση των υπολοίπων. Με αυτόν τον τρόπο καταδεικνύονται οι λόγοι για τους οποίους ο Πλάτων από την φιλία οδηγείται τελικά στον έρωτα ως υψηλότερη μορφή σύνδεσης των ανθρωπίνων ψυχών.

Τέλος στο κεφάλαιο με τίτλο "*Επιλεγόμενα*" γίνεται μια σύνοψη των όσων καταγράφηκαν και στη συνέχεια γίνεται αναφορά στην κριτική που έχει ασκηθεί στα έργα του Πλάτωνος. Καταληκτικώς διατυπώνονται τα συμπεράσματα.

Κεφάλαιο 1ο: Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία και φιλολογία για το ζήτημα του έρωτος

Είναι φανερό ότι, όταν κανείς μελετά την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και φιλολογία, δεν είναι εύκολο να καθορίσει το θεό με τα περισσότερα επίθετα της αρχαιότητας, τον έρωτα. Ο έρωσ αποτελεί το πιο παλιό είδος της δημιουργίας και είναι ο εκπρόσωπος της δύναμης της φύσης, ο οποίος ενώνοντας τα βασικά μόρια της ύλης δημιούργησε τα διάφορα σώματα και τα κρατεί μαζί με το σύμπαν με την απaráμιλλη έλξη του. Η ψυχή του ανθρώπου ξεσηκωμένη από τον έρωτα και έχοντας μεθύσει από κάλλος ξεχειλίζει από πόθο να κατασκευάσει όμορφα και φωτεινά έργα (Levi, 1974).

Πρώτος ο Ησίοδος αναφέρει ότι ο έρωσ είναι μια θεότητα που δημιουργήθηκε μετά το χάος και την γη. Πρώτο λοιπόν ήταν το χάος, μετά η ευρύτερη γη, πάντοτε κατοικία ασφαλής όλων των μη θνητών, που μένουν στα ύψη του Όλυμπου και στα βάθη του Ταρτάρου και ο έρωσ, ο πιο όμορφος ανάμεσα στους αθάνατους Θεούς, αυτός που κάνει τα μέλη να παραλύουν και που υποτάσσει το νου και τη βούληση θεών και ανθρώπων (Σταμπολίδης & Τασούλας, 2009).

Ο Ησίοδος ισχυρίζεται ότι ο έρωσ είναι αυτός που φέρνει κοντά τους Θεούς και τις Θεές, γεννιούνται τα παιδιά και έτσι συνεχίζεται η σειρά των γενεών. Έτσι αποδεικνύει στο ποίημά του τη «Θεογονία», την ύπαρξη των Θεών από την αρχή του κόσμου μέχρι και σήμερα, κάτι που αποτελεί δυναμική αρχή στον κόσμο του Ησίοδου. Το χάος είναι η αναφορά στην απόλυτη, χωρίς μορφή κατάσταση, η γη αποτελεί την πρώτη και αρχική μορφή και ο έρωτας αποτελεί την ισχύ που οδηγεί στο γίνεσθαι. Ως τέτοια ισχύ τον απαντάμε στους κληρονόμους του Ησίοδου (Σταμπολίδης & Τασούλας, 2009). Αν στη διάνοηση των αρχαίων, που έχει ως αρχή εκκίνησης τον Ησίοδο, ο έρωτας δημιουργεί το γίνεσθαι του εξωτερικού κόσμου, ο πλατωνικός έρωτας εκτελεί το ίδιο στον εσωτερικό κόσμο του γίνεσθαι της φιλοσοφικής ψυχής. Ο Ησίοδος βλέπει τον έρωτα, όχι ως το αμετακίνητο πρωταρχικό αλλά ως το απόλυτο γινόμενο που καθοδηγεί την ψυχή του ατόμου στο είναι. Όσο και

να έχει αλλάξει το πλαίσιο, ο μοναδικός χαρακτήρας του πλατωνικού έρωτα δεν είναι δυνατό να κατανοηθεί πλήρως χωρίς τον Ησίοδο (Βλάχος, 2000).

Ο Ησίοδος εξομοιώνει τον κοσμογονικό έρωτα με τον ανθρώπινο. Συνεπώς δεν είναι μόνο περιττά τέλειος, αλλά ακόμα παραπλανά αυτόν, που ερμηνεύοντας τον Ησίοδο, κάνει χρήση του κοσμογονικού έρωτα στα αναφερόμενα ως Ορφικά ποιήματα. Στον Ησίοδο όμως δεν είναι τίποτα φανταστικό ή απόλυτα θεωρητικό. Σύμφωνα με την κοσμογονική θεωρία ο έρωτας του διδάσκει την σκέψη πώς η γένεση των Θεών έχει την βάση της σε νέους γάμους και γεννήσεις. Όσον αφορά τους ανθρώπους, υπάγεται στη με μεγάλη ποικιλία πραγματικότητα του Ομήρου, όπου ο έρωτας ωθεί τον Πάρη στην Ελένη, διατάσσει τον Οδυσσέα να απορρίψει την νύμφη Καλύψω και να επιστρέψει στην σύζυγο του Πηνελόπη (Σταμπολίδης & Τασούλας, 2009).

Πολύ σημαντικό είναι επίσης το ζήτημα πως από τα τρία πρωταρχικά όντα (το Χάος, την ευρύτερη Γη και τον Έρωτα) μονό ο Έρωτας είναι αυτός που δεν έχει παιδιά, διότι αυτός αποτελεί την βασική αιτία που οι υπόλοιποι έχουν. Ο Έρωτας, ως μια αρχή γενεαλογική, δεν κατέχει μια ορισμένη θέση στην συνέχεια των γενεών αλλά δραστηριοποιείται πάντα μέσω όλων των γενεών. Άλλωστε ο ίδιος φροντίζει για την ένωση όλων των Θεών σε μια και μόνη οικογένεια και αυτό αποτελεί τον λόγο που αυτός, κατ' ανάγκη, παραμένει έξω από αυτήν την οικογένεια (Reik, 1944).

Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι ο έρωτας είναι η αρχή ανάμεσα στα όντα. Ο Μακεδόνας φιλόσοφος, τον έρωτα, τον παρουσιάζει εντός μιας βίο-ψυχο-κοινωνικής θεωρίας. Δίνει έμφαση στην δύναμη της φύσης, του πόθου και της ηδονής αλλά και της ανάγκης της ψυχής για "κατ' αρετήν ομοιότητα" στον χαρακτήρα των ερωτευμένων. Ενδιαφέρουσα περιγραφή της ψυχής εμφανίζουν οι περιγραφές καταστάσεων σχετικά με τις φιλονικίες που προκύπτουν σε ένα ζευγάρι λόγω της εύκολης μεταβολής της διάθεσης των νέων, της διαφοράς που αφορά στην ηλικία, στις κοινωνικές δυσκολίες και λοιπά (Frede, 2004). Ο Αριστοτέλης ανακάλυψε στον κοσμογονικό έρωτα του Ησίοδου μια από της υπόλοιπες τέσσερις αιτίες, προσπαθώντας να ερμηνεύσει τον έρωτα ως το ποιητικό αίτιο που αποτελεί την αρχή της κίνησης (Allan, 1970)

Έτσι ο Αριστοτέλης θεωρεί τον έρωτα ως μια κοσμογονική αρχή μέσω των θέσεων που στηρίζουν ο Παρμενίδης και ο Ησίοδος. Ισχυρίζεται ότι θα μπορούσε να

δημιουργηθεί η υποψία σε κάποιον, ότι ο Ησίοδος ήταν ο πρώτος που αναζήτησε μια τέτοια αρχή ή αυτός που πίστεψε ότι ο έρωτας ή γενικά η επιθυμία είναι η αρχή των όντων. Τις ίδιες θέσεις ενστερνιζόταν και ο Παρμενίδης, ο οποίος περιγράφοντας τη δημιουργία του σύμπαντος αναφέρει: «*πρώτον απ' όλους τους θεούς συνέλαβε τον Έρωτα*» (Παρμενίδης, αποσπ. 13). Ο Αριστοτέλης αναφέρει τον τρόπο γέννησης του κόσμου από τον Ησίοδο, καθόσον ήθελε να αποδείξει ότι στα όντα υπάρχει μια αιτία που κινητοποιεί και συνδέει τα πράγματα (Frede, 2004)

Την κοσμογονική έννοια του έρωτα, ως επίτευγμα της Αφροδίτης, αποδέχεται και ο Παρμενίδης. Η φιλοσοφική σκέψη του Παρμενίδη τόνισε ότι το "είναι" αντιτίθεται στο "γίνεσθαι" στο μεταφυσικό χώρο και για τον λόγο αυτό έγινε το σημείο εκκίνησης όλων των φιλοσοφικών συστημάτων, που αναπτύχθηκαν στην διάρκεια του 5ου π.Χ. αιώνα από τον Εμπεδοκλή, τον Αναξαγόρα, ως και τους ατομικούς φιλοσόφους (Levi, 1974). Το είδωλο του κόσμου για τον Παρμενίδη αποτελείτο από την σφαίρα της γης ως και από τις επάλληλες, σκοτεινές, φωτεινές και διάπυρες σφαίρες που στο σύνολό τους όλες περιβάλλονται από τον στερεό ουράνιο θόλο. Στο κέντρο βρισκόταν η "θεά", η οποία εξουσίαζε το συμπαντικό σύστημα και αποτελούσε την αποκλειστικά δημιουργική ικανότητά του, εφόσον είχε την εξουσία πάνω στον Έρωτα και προωθούσε την ένωση του αρσενικού και του θηλυκού στοιχείου (Σταμπολίδης & Τασούλας, 2009).

Το ζήτημα του έρωτος το συναντάμε και στους φιλοσόφους πριν τον Σωκράτη. Ο Εμπεδοκλής, στο έργο του «*Περί Φύσεως*», επιχειρεί να αποδώσει τις αρχές της φυσικής φιλοσοφίας του, όπως αυτή παρουσιάζεται μέσα από την κυριαρχία που εναλλάσσεται ανάμεσα στην Φιλότητα και το Νείκος πάνω στα τέσσερα στοιχεία (φωτιά, αέρας, νερό, γη) (Nussbaum, 1990). Η βάση του σύμπαντος θεωρείται από τον Εμπεδοκλή ως μια ατέλειωτη εναλλαγή καταστάσεων από το ένα στα πολλά και από τα πολλά στο ένα. Την Φιλότητα, ο Εμπεδοκλής την ανάγει, μαζί με το Νείκος, ως αρχές που δημιουργούν την γέννηση και την φθορά των όντων. Σπουδαιότητα παρουσιάζει η θεωρία που αφορά την γέννηση των όντων, η οποία αναπτύσσεται με ουσιαστικό στοιχείο την εξέλιξη, στοιχείο που κατέστησε το συγκεκριμένο στοχαστή της αρχαιότητας να θεωρείται ως πρόδρομος του Δαρβίνου (Καλαχάνης, Πάνου, Θεοδοσίου, Κωστίκας, & Μανιμάνης, 2013).

Οι σχέσεις διακατέχονται από την επιρροή δυο δυνάμεων του κόσμου που επίσης είναι αγέννητες και αιώνιες, δηλαδή την Φιλότητα (έλξη και συνένωση) και το Νείκος (έχθρα, διάσπαση, διάλυση). Η Φιλότης αποτελεί την θετική δύναμη της αγάπης, ενώ το Νείκος την αρνητική δύναμη που τα χωρίζει. Η σχέση που έχουν αυτές οι αντίθετες δυνάμεις είναι αυτή που κρατά την ισορροπία στο σύμπαν. Η γέννηση, ο θάνατος, η Φιλότης και το Νείκος αποτελούν για τον Εμπεδοκλή ένα παντοτινό κύκλο, μια εναλλαγή που διασφαλίζει την ύπαρξη του κόσμου. Βέβαια, ο Εμπεδοκλής δίνει μεγάλη σημασία στην Φιλότητα τόσο ως αρχή της ύπαρξης του κόσμου, όσο και ως ερωτική πρόκληση, η οποία τίθεται έναντι της επικράτησης του Νείκου. Το Νείκος έχει συμμετοχή στον χωρισμό των πάντων, αλλά την ίδια στιγμή είναι και ο δημιουργός όλων των συμβάντων της γέννησης, ενώ, από την άλλη μεριά, η Φιλότητα αποκαθιστά τον κόσμο καθώς προβαίνει στη συνένωση των πάντων. Ο Εμπεδοκλής άλλωστε τονίζει ότι ο Έρωτας δεν είναι ένας Θεός που είναι ορατός, αλλά μπορεί κανείς να καταλάβει την ύπαρξη του μεταξύ των πολύ παλαιών Θεών (Καλαχάνης, Πάνου, Θεοδοσίου, Κωστίκας, & Μανιμάνης, 2013).

Οι Ορφικοί πίστευαν ότι ο Έρωτας είναι μια θεότητα γέννησης των όντων και πώς η γέννησή του έγινε μέσα από ένα αυγό που ο Κρόνος (που αποτελεί την προσωποποίηση του χρόνου) γέννησε μέσα στον κόλπο του χάους. Την θεωρία αυτή των Ορφικών αποδέχτηκε ο Αριστοφάνης στο έργο του "*Ορνιθες*" αλλά μετατρέπει εν μέρει τον μύθο υποστηρίζοντας ότι το αυγό το γεννά η μελανόπτερος Νύξ, που προηγουμένως είχε έρθει σε επαφή με τον άνεμο. Η θέση αυτή του Αριστοφάνη έχει κάποιο είδος συγγενείας με αυτή του Ανταγόρα του Ρόδιου, ο οποίος θεωρεί ότι ο έρωτας είναι το παιδί των ανέμων (Vegetti, 2000)

Ο Σοφοκλής στο έργο του "*Αντιγόνη*" εξυμνεί την δυναμικότητά του και του προσδίδει τον χαρακτηρισμό "ακαταμάχητος", καθώς επίσης και οι λυρικοί ποιητές του 5ου & 6ου αιώνα π.Χ. Σαπφώ και Αλκαίος, οι οποίοι θα τον αποκαλέσουν "*δεινότατο Θεό*", "*αλγεσίδωρο*", "*μυθοπλόκο*" και λοιπά. Η Σαπφώ ισχυρίζεται ότι ο έρωτας ήταν ο γιος της Αφροδίτης ή της Γης και του Ουρανού, ενώ για κάποιους άλλους ο γιος του Άρη και της Αφροδίτης, άποψη που ο Σιμίας ο Ρόδιος δεν αποδέχεται καθόσον ήταν υποστηρικτής των Ορφικών (Windelband&Heimsoeth, 2001)

Στον έρωτα αναφέρθηκε και ο Πλατών σε τρεις διαλόγους του τον "*Λύσιν*", το "*Συμπόσιο*" και τον "*Φαίδρο*". Ο Αριστοτέλης τον αποδέχεται ως ενεργεία που έχει την δυνατότητα να κινεί την ύλη, οι Στωικοί τον συμπεριλαμβάνουν μεταξύ των παθών, οι Επικούρειοι τον αναγνωρίζουν ως έναν ισχυρό δεσμό φιλίας ανάμεσα στα μέλη της κοινότητας, οι Νεοπλατωνικοί ως μια διαδρομή της ψυχής που βαδίζει προς το αγαθό και η παράδοση του Χριστιανισμού ως πνευματική αγάπη (Friedlander, 1973).

Λαογραφικά ο έρωτας εμφανίζεται στα δημοτικά τραγούδια που παρουσιάζουν συναισθήματα όπως τον πόθο, το πάθος, την έκσταση και χαρά, την αγωνία ως και την πίκρα αυτών που είναι ερωτευμένοι. Με τα τραγούδια ο λαός εξυμνεί το κάλλος του σώματος γενικά, ως και ειδικά των επιμέρους υπολοίπων μελών του. Ο θεός Έρωτας είτε με την ύπαρξή του στην φιλοσοφία των αρχαίων είτε με τις υπέροχες αναφορές του στο δημοτικό τραγούδι συνεχίζει να είναι, από την αρχαιότητα μέχρι και σήμερα, μια πολύ ισχυρή δύναμη, που ωθεί το Συμπάν να δρα και φλογίζει τις καρδιές των ανθρώπων (Friedlander, 1973).

Κεφάλαιο 2ο: Ο Πλάτων, η φιλοσοφία του και οι πλατωνικοί διάλογοι

2.1 Ο Πλάτων και το έργο του

Ο Πλάτων είναι ένας από τους πιο γνωστούς, πιο πολυδιαβασμένους και πιο πολυσυζητημένους αρχαίους φιλοσόφους του κόσμου. Υπήρξε μαθητής του Σωκράτη και δάσκαλος του Αριστοτέλη. Συνέγραψε τα έργα του στα μέσα του 4ου αιώνα π.Χ. στην αρχαία Ελλάδα. Οι βασικές του επιρροές προήλθαν από τον Σωκράτη, σε τέτοιο βαθμό που αυτός ήταν συνήθως ο κύριος χαρακτήρας σε πολλά από τα γραπτά του. Ο ίδιος είχε επίσης επηρεαστεί από τον Ηράκλειτο, τον Παρμενίδη και τους Πυθαγόρειους (Friedlander, 1973)

Υπάρχει μεγάλη διαμάχη για τα έργα του Πλάτωνος ως προς την αυθεντικότητά τους και την σειρά που έχουν γραφτεί, η οποία εξαρτάται από την παλαιότητά τους και τον τρόπο διατήρησής τους μέσα στο χρόνο. Παρ' όλα αυτά, τα πρώτα του έργα (πρώιμα) θεωρούνται γενικά ως η πιο αξιόπιστη από τις αρχαίες πηγές για τη ζωή, τη διδασκαλία καθώς και για το χαρακτήρα του Σωκράτη, για τον οποίο μάθαμε μέσα από αυτά και που θεωρείται ένας από τους μεγαλύτερους αρχαίους φιλοσόφους (Jaspers, 1957)

Από τα μεταγενέστερα έργα του, το πιο φημισμένο είναι η «Πολιτεία» που θεωρείται ότι εμπεριέχει όλη τη φιλοσοφία του Πλάτωνος, όπου ο κύριος χαρακτήρας στην πραγματικότητα εκφράζει τις απόψεις του ίδιου. Τα έργα του συνδυάζουν την ηθική, την πολιτική φιλοσοφία, την ηθική ψυχολογία, την επιστημολογία και τη μεταφυσική σε μια διασυνδεδεμένη και συστηματική φιλοσοφία. Μέσα από αυτά μαθαίνει κανείς για τη θεωρία των Ιδεών (θεωρία των Μορφών), σύμφωνα με την οποία ο κόσμος που γνωρίζουμε μέσω των αισθήσεων είναι μόνο μια απομίμηση του καθαρού, αιώνιου και αμετάβλητου κόσμου τους (Cornford, 1957). Περαιτέρω, αποκτά κανείς γνώση για το ιδεώδες του «πλατωνικού έρωτα» όπου ο Πλάτων βλέπει

τον έρωτα να παρακινείται από την επιθυμία για την υψηλότερη Ιδέα του Κάλλους. Το κάλλος και ο έρωτας αποτελούν την κινητήρια δύναμη μέσω των οποίων όλα μπορούν να πραγματοποιηθούν. Ωστόσο, ο Πλάτων συνιστά την αποφυγή της σωματικής έκφρασης του έρωτα (Sternberg, 1998)

2.2. Η ίδρυση της Ακαδημίας

Όταν ο Σωκράτης πέθανε, ο Πλάτων έφυγε από την Αθήνα, μένοντας αρχικά στα Μέγαρα, και στη συνέχεια σε πολλά άλλα μέρη, όπως στην Κυρήνη, Ιταλία, Σικελία, ακόμα και στην Αίγυπτο. Ο Πλάτων αναφέρει κατά καιρούς την Αίγυπτο στα έργα του, αλλά όχι με τέτοιο τρόπο που να επηρεάζεται δραστικά η διανοήσή του. Τα περισσότερα στοιχεία, που υπάρχουν για τη ζωή και το έργο του, αφορούν τις επισκέψεις του στην Ιταλία και τη Σικελία και προέρχονται κυρίως από την Έβδομη Επιστολή. Σύμφωνα με την περιγραφή που δίνεται εκεί, ο Πλάτων πρώτα πήγε στην Ιταλία και μετά στη Σικελία, όταν ο ίδιος ήταν περίπου σαράντα ετών (Bormann, 2006). Ενώ έμενε στις Συρακούσες, έγινε εκπαιδευτής του Δίωνα, ο οποίος ήταν γαμπρός του τυράννου Διονυσίου Ι. Σύμφωνα με αμφιβόλου προελεύσεως ιστορίες, από την ύστερη αρχαιότητα, ο Διονύσιος ενοχλήθηκε από τον Πλάτωνα κατά τη διάρκεια αυτής της επίσκεψης και κανόνισε να πουληθεί ο φιλόσοφος ως σκλάβος. Εν πάση περιπτώσει, ο Πλάτων επέστρεψε στην Αθήνα και ίδρυσε μια σχολή, τη γνωστή ως Ακαδημία. Εκτός από δύο ταξίδια που έκανε ακόμα στη Σικελία, η Ακαδημία φαίνεται να ήταν η έδρα του Πλάτωνος για το υπόλοιπο της ζωής του (Friedlander, 1973).

2.3 Τα έργα του Πλάτωνος

Σύμφωνα με τον Διογένη, ο Πλάτων διακατέχονταν από μια εξαιρετικά πνευματική και καλλιτεχνική ικανότητα, ακόμα και από τα νεανικά του χρόνια. Ξεκίνησε την καριέρα του ως συγγραφέας τραγωδιών, αλλά όταν άκουσε μια ομιλία του Σωκράτη, εγκατέλειψε αυτό το μονοπάτι και μάλιστα έκαψε μια τραγωδία με την οποία ήλπιζε να πάρει μέρος σε έναν αγώνα δράματος. Ο Πλάτων δεν ήταν ο μόνος

που συνέγραψε Διαλόγους στους οποίους ο Σωκράτης εμφανίζεται ως κύριος χαρακτήρας και ομιλητής (Bormann, 2006).

Ακόμα και σήμερα δεν υπάρχει ομοφωνία ανάμεσα στους μελετητές για την χρονολογική κατάταξη των έργων του. Πολλοί από τους μελετητές προσεγγίζουν το θέμα αυτό οργανώνοντας τους διαλόγους σε σχετικές ημερομηνίες. Πολλοί είναι εκείνοι που θεωρούν πως αν μπορέσει κάποιος να ορίσει μια ακριβή χρονολόγηση για το πότε ο Πλάτων έγραψε καθέναν από τους διαλόγους, μπορεί και να παρέχει κάποιο αντικειμενικό κριτήριο στον ισχυρισμό ότι ο Σωκράτης εκπροσωπείται με μεγαλύτερη ακρίβεια από τον Πλάτωνα στους προγενέστερους διαλόγους του και με λιγότερη ακρίβεια στους μεταγενέστερους (Wilamowitz - Moellendorff, 2005).

Οι πιο σύγχρονοι μελετητές φαίνεται να υποθέτουν ότι οι διάλογοι του Πλάτωνος μπορούν να ταξινομηθούν σε διαφορετικές ομάδες. Είναι συχνό φαινόμενο οι συγγραφείς σε πολλά βιβλία και άρθρα, που αφορούν τη φιλοσοφία του Σωκράτη, να δηλώνουν ότι με τον όρο «Σωκράτης» αναφέρονται στον χαρακτήρα των προγενέστερων έργων του Πλάτωνος ή στους Σωκρατικούς Διαλόγους, διότι υποστηρίζουν ότι αυτός ο Σωκράτης είναι ό,τι πιο κοντινό έχουμε στον ιστορικό Σωκράτη (Friedlander, 1973). Οι πιθανές ημερομηνίες και οι ομάδες των Διαλόγων έχουν ως εξής:

Προγενέστερα-Πρώιμα Έργα

(Όλα μετά το θάνατο του Σωκράτη, αλλά πριν από το πρώτο ταξίδι του Πλάτωνος στη Σικελία το 387 π.Χ.)

Απολογία, Χαρμίδης, Κρίτων, Ευθύδημος, Ευθύφρων, Γοργίας, Ιππίας Μείζων, Ιππίας Ελάσσων, Ίων, Λάχης, Λύσις, Πρωταγόρας

Προγενέστερα Μεταβατικά

(Είτε στο τέλος της πρώιμης ομάδας ή στην αρχή της ενδιάμεσης ομάδας, 387-380 π.Χ.)

Κρατύλος, Μενέξενος, Μένων

Ενδιάμεσα-Μεσαία Έργα

(380-360 π.Χ.)

Φαίδων, Πολιτεία 2-10 βιβλία, Συμπόσιο

Μεταγενέστερα- Μεταβατικά

(Είτε στο τέλος της ενδιάμεσης ομάδας, ή στην αρχή της μεταγενέστερης ομάδας, 360-355 π.Χ.)

Παρμενίδης, Θεαίτητος, Φαίδρος

Μεταγενέστερα

(355 - 347 π.Χ. ενδεχομένως σε χρονολογική σειρά)

Σοφιστής, Πολιτικός, Φίληβος, Τίμαιος, Κριτίας, Νόμοι (Wilamowitz - Moellendorff, 2005)

2.4 Το έργο του Πλάτωνος και η Έβδομη Επιστολή

Η Έβδομη Επιστολή του Πλάτωνος είναι ένα κείμενο, το οποίο σύμφωνα με την παράδοση ανήκει στον ίδιο τον Πλάτωνα, όχι σε κάποιον μαθητή του. Είναι μακράν η μεγαλύτερη από τις επιστολές του, στην οποία δίνει έναν αυτοβιογραφικό απολογισμό των δραστηριοτήτων του στη Σικελία. Περιέχει επίσης μια εκτεταμένη φιλοσοφική παρένθεση σχετικά με τη δυνατότητα της γραφής φιλοσοφικών έργων και τη θεωρία των Ιδεών. Υποθέτοντας ότι η επιστολή είναι αυθεντική, γράφτηκε μετά την δολοφονία του Δίωνα από τον Κάλιππο το 353 π.Χ, και πριν από την ανατροπή του δεύτερου ένα χρόνο αργότερα. Η έβδομη Επιστολή περιέχει πολλά στοιχεία που είναι σχετικά με τη βιογραφία του Πλάτωνος καθώς και μια κριτική προς την δυνατότητα της μεταφοράς της φιλοσοφίας σε γραπτή μορφή (Benson, 2006).

Το όνομα "Συρακούσες" στην Έβδομη Επιστολή έρχεται να σταθεί ως έμβλημα της προβληματικής σχέσης μεταξύ της φιλοσοφίας και της πολιτικής. Αν και οι πηγές διαφέρουν σε λεπτομέρειες, μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι ο Πλάτων επισκέφθηκε τουλάχιστον τρεις φορές τις Συρακούσες μεταξύ του 387 και 362 π.Χ. Στο πρώτο του ταξίδι, κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Διονύσου του πρώτου, γνωρίστηκε με το Δίωνα ο οποίος ήταν γαμπρός του τυράννου. Όταν ο γέροντας

Διόνυσος πέθανε, ο Δίωνας, λάτρης της φιλοσοφίας ο ίδιος, ξανακάλεσε τον Πλάτωνα για να διδάξει τον διάδοχο της Τυραννίας, πιστεύοντας ότι ο νεαρός τύραννος έχοντας λάβει φιλοσοφική εκπαίδευση θα άφηνε την τυραννία υπέρ ενός νέου καθεστώτος το οποίο θα βασιζόταν στο κράτος δικαίου. Το σχέδιο απέτυχε, επειδή οι εχθροί του Δίωνα χρησιμοποίησαν την έκλυτη ζωή του Διόνυσου στο δικαστήριο. Ο Δίωνας εξορίστηκε, και ο Πλάτων επέστρεψε στην Ακαδημία. Ο Δίωνας εκλιπαρούσε τον Πλάτωνα να επιστρέψει στις Συρακούσες. Η δεύτερη επίσκεψη όμως του Πλάτωνος δεν ήταν ιδιαίτερα επιτυχής, όπως συνέβη με την πρώτη, αλλά και πάλι θεώρησε τον εαυτό του πολύ τυχερό που είχε δραπετεύσει ζωντανός από εκεί (Δεσποτόπουλος, 1980).

Η κύρια υπόμνηση αυτού του δυσάρεστου επεισοδίου περιέχεται στις επιστολές που έχουν περιέλθει σε μας με το όνομα του Πλάτωνος, ιδιαίτερα σε εκείνες που αριθμούνται ως επτά και οκτώ. Η ακαδημαϊκή συζήτηση για την έβδομη Επιστολή του Πλάτωνος συνήθως επικεντρώνεται σε τρία ζητήματα: το δογματικό περιεχόμενο της επιστολής και τη σχέση της με το δογματικό περιεχόμενο των Διαλόγων, τον χαρακτήρα της επιστολής που φαίνεται να είναι μια απολογία γύρω από τις δραστηριότητες του Πλάτωνος στις Συρακούσες και εν τέλει τη γενική αυθεντικότητα της επιστολής (Κορμπέτη, 1986). Ενώ η δεύτερη από αυτές τις ερωτήσεις εστιάζει στον ρητορικό χαρακτήρα της επιστολής, αγνοεί την πιο προφανή πτυχή, αλλά φαίνεται κυρίως να ασχολείται με τους ρητούς αποδέκτες της επιστολής: τους φίλους και συντρόφους του Δίωνα, και το αίτημά τους για πολιτικές συμβουλές. Αν πάρουμε αυτό το ρητορικό στοιχείο με αρκετή σοβαρότητα, θα δούμε ότι το περιεχόμενο της επιστολής είναι απόλυτα συνεπές με τις διδασκαλίες των πολιτικών διαλόγων, σε σημείο που να μην επιτρέπει την διάψευση της γνησιότητας του εγγράφου (Bormann, 2006). Συγκεκριμένα, η εστίαση στο ρητορικό χαρακτήρα της επιστολής προκύπτει από το ότι το περιεχόμενό της καθορίζεται, κυρίως από αυτό που αναδύεται μέσα από αυτήν, ως μια προσπάθεια δηλαδή από τον Πλάτωνα να επηρεάσει τους οπαδούς του Δίωνα, ώστε να μετριάσει την κατανοητή επιθυμία τους για εκδίκηση και έτσι να αποτρέψει περαιτέρω αιματοχυσία και διαταραχή στις Συρακούσες (Κορμπέτη, 1986).

Αυτό που είναι πιο σημαντικό για την επιστολή, δεν είναι τόσο ο απολογισμός των δράσεων του Πλάτωνος στις Συρακούσες, αλλά η αποκάλυψη των προθέσεών του σε σχέση με τους οπαδούς του Δίωνα. Αν κανείς διαβάσει την Επιστολή υπό το

πρίσμα αυτό, η επιστολή αποκτά ακόμη μεγαλύτερη σημασία, δεδομένου ότι έρχεται σε αντίθεση με τη δημοφιλή εικόνα του Πλάτωνος ως υπέρμαχου των πολιτικών ουτοπιών και απεικονίζει μια πιο λεπτή σχέση μεταξύ της φιλοσοφίας και της πολιτικής (Windelband & Heimssoeth, 2001). Οι σχολιαστές έχουν συνήθως επικεντρωθεί στον Πλάτωνα (ο όποιος είναι ο συντάκτης) και στην υπεράσπιση των δικών του ενεργειών στη Σικελία, στο βαθμό που η ρητορική της επιστολής το επιτρέπει, επειδή έχει υποστεί και επεξεργασία. Ενώ έχει ξεκαθαριστεί αυτή η προσέγγιση, δηλαδή της ρητορικής του, το πιο σημαντικό γεγονός για την επιστολή αφορά στο προοριζόμενο ακροατήριό του, τους "συγγενείς και συντρόφους του Δίωνα." Όπως ο Πλάτων εξηγεί στο άνοιγμα της επιστολής, αυτοί είναι οι άνθρωποι που τον έχουν αναζητήσει όχι μόνο για τις συμβουλές του, αλλά και για την συνεργασία και την ολοκλήρωση του πολιτικού σχεδίου τους που διακόπηκε από το θάνατο του Δίωνα (Κάλφα & Ζωγραφίδη, 2014).

Για τους αναγνώστες και τους μαθητές του Πλάτωνος αλλά και της ελληνικής φιλοσοφίας, το ενδιαφέρον για την έβδομη Επιστολή έγκειται στη συνάντηση του Πλάτωνος με τον Διονύσιο τον Β' (Διονύσιος ο νεότερος), τύραννο των Συρακουσών. Η συνάντηση του Πλάτωνος με τον Διονύσιο τον Β' των Συρακουσών είχε προσελκύσει το ενδιαφέρον του φιλόσοφου στην προσπάθειά του, που όπως φαίνεται ήταν και η μοναδική, να εφαρμόσει την ιδεατή πολιτική του φιλοσοφία στον πραγματικό κόσμο της πολιτικής. Όμως η απόλυτη αποτυχία του εγχειρήματός του φαίνεται να προσέκλυσε αρκετές αρνητικές κριτικές ως προς την πρακτική εφαρμογή του Πλατωνικού συστήματος στον πραγματικό κόσμο της πολιτικής (Κορμπέτη, 1986).

Καταληκτικώς, η έβδομη Επιστολή παρέχει μια λεπτομερή ανάλυση του δόγματος του Πλάτωνος για τις Ιδέες. Προς το τέλος της επιστολής δίνει μια εξήγηση για τον τέλειο κύκλο ως κάτι υφιστάμενο, αμετάβλητο και με αιώνια Ιδέα, και αναφέρεται πως η οποιαδήποτε αναπαραγωγή ενός κύκλου δεν συνεπάγεται ότι αυτός είναι ο τέλειος κύκλος (Κάλφα & Ζωγραφίδη, 2014). Η θεωρία του Πλάτωνος περί των Ιδεών υποστηρίζει ότι οι μη-υλικές και αφηρημένες (αλλά σημαντικές) Ιδέες είναι γνωστές σε μας μέσω των αισθήσεων. Στα μεταγενέστερα έργα του, ένα από τα οποία είναι και η Έβδομη επιστολή, διεύρυνε το φάσμα των θεμάτων που πρέπει να διερευνηθούν στα γραπτά του (χωρίς να περιορίζεται πια μόνο στο θέμα της ηθικής) τοποθετώντας τη θεωρία των Ιδεών (και τις σχετικές του αντιλήψεις για τη

γλώσσα, τη γνώση και τον έρωτα) στο κέντρο της διανόησής του. Αποδέχτηκε λοιπόν τον έρωτα ως εφαρμογή της ηθικής, θεωρώντας πως η ιδέα του έρωτος ενυπάρχει μέσα στο Θεό σε «καθαρή κατάσταση», δίχως δηλαδή να αναμιγνύεται με την ιδέα της ηδονής, που είναι κατ' ουσίαν εφήμερη, φθαρτή και παροδική (Bormann, 2006). Ο έρωτας όμως που ενυπάρχει στην έννοια του θεού πλημμυρίζει από πάθος για το κάλλος (φυσικό και ηθικό). Όπως τονίζει ο Πλάτων ο έρωτας συνιστά μια ορμή για μάθηση και γνώση. Με τον ίδιο τρόπο που το ερωτευμένο άτομο κατευθύνεται προς το πρόσωπο που αγαπά, έτσι και η ψυχή οδηγείται προς τις Ιδέες, τις οποίες αγαπά και οι οποίες προϋπήρχαν του σώματος (Price, 1990).

2.5 Οι θέσεις του Πλάτωνος για την Φιλία και τον Έρωτα - Ο πλατωνικός έρωτας

Ο Πλάτων περιγράφει την φιλία και τον έρωτα σε δύο κυρίως διαλόγους, στον "Λύσιον" και στο "Συμπόσιο" αντιστοίχως, αν και ο "Φαίδρος" προσθέτει αρκετά και σημαντικά στοιχεία πάνω στο θέμα αυτό. Σε κάθε έργο, ο Σωκράτης είναι στο επίκεντρο με δύο τρόπους: πρώτον, ως εραστής της Σοφίας και της Διαλεκτικής και δεύτερον, ως ο αμφισβητίας των κανόνων του έρωτος, όπως τους εκφράζουν οι συνομιλητές του (Mooney, 2002). Οι απόψεις του Πλάτωνος για τον έρωτα αντανακλώνονται μέσα από το διαλογισμό του Σωκράτη και τη γοητευτική, παιδευτική δύναμη που έχουν οι φιλοσοφικές συζητήσεις του. Οι περισσότεροι μελετητές συμφωνούν ότι η σειρά συγγραφής των "Ερωτικών" Διαλόγων είναι 1) «Λύσις», 2) «Συμπόσιο», 3) «Φαίδρος», αν και μερικοί έχουν τοποθετήσει τον «Φαίδρο» νωρίτερα από το «Συμπόσιο». Ωστόσο είναι αδιαμφισβήτητο πως πρώτος γράφτηκε ο «Λύσις» (Reeve, 2006).

Ο «Λύσις» είναι ένας διάλογος του Πλάτωνα, που ασχολείται με τη φύση της φιλίας. Βασικοί χαρακτήρες σε αυτόν είναι ο Σωκράτης, τα αγόρια Λύσις και Μενέξενος, που είναι φίλοι, όπως επίσης και ο Ιπποθαλής, ο οποίος βιώνει έναν έρωτα χωρίς ανταπόκριση για τον Λύσι και, ως εκ τούτου, μετά την αρχική συζήτηση, κρύβεται πίσω από τους γύρω ακροατές (Reeve, 2006). Στον διάλογο αυτό ο Σωκράτης προτείνει τέσσερις πιθανές έννοιες σχετικά με την πραγματική φύση της φιλίας: α) τη φιλία μεταξύ των ανθρώπων που είναι όμοιοι (ερμηνεύεται από τον Σωκράτη ως η φιλία μεταξύ καλών ανδρών), β) τη φιλία μεταξύ ανδρών που είναι ανόμοιοι, γ) τη φιλία μεταξύ ανδρών που δεν είναι ούτε κακοί ούτε και καλοί και δ) τη σταδιακά αναδυόμενη φιλία ανάμεσα σε εκείνους που είναι οικείοι εξαιτίας της φύσης της ψυχής τους. Από όλες αυτές τις επιλογές, ο Σωκράτης θεωρεί ότι η μόνη λογική πιθανότητα είναι η φιλία μεταξύ των ανδρών, οι οποίοι είναι καλοί και των ανδρών που δεν είναι ούτε καλοί ούτε κακοί (Penner, Terry, & Rowe, 2005). Στο τέλος, ο Σωκράτης φαίνεται όμως να απορρίπτει όλες αυτές τις ιδέες ως λάθος. Η πλήρης φιλοσοφική και λογοτεχνική εξερεύνηση του διαλόγου δείχνει πως στην πραγματικότητα παρέχει μια συστηματική και συνεκτική εξήγηση της ανθρώπινης

επιθυμίας και δράσης. Επιπλέον, δείχνει πώς η θεωρία και η εξήγηση είναι θεμελιώδεις για ολόκληρο το φάσμα των υπολοίπων πλατωνικών διαλόγων (Wilamowitz - Moellendorff, 2005).

Ο «Φαίδρος», σε αντίθεση με άλλους πλατωνικούς διαλόγους, είναι κυριολεκτικά ένας διάλογος, μια συνομιλία μόνο μεταξύ δύο ανθρώπων. Μέσω του διαλόγου του με τον νεαρό Φαίδρο, ο Σωκράτης αναπτύσσει τις ιδέες του για τη φύση του έρωτα, τη ρητορική, τη φιλοσοφία και την ψυχή. Το πρώτο μισό του διαλόγου αντιμετωπίζει το θέμα του έρωτα, ενώ το δεύτερο μισό περιστρέφεται γύρω από την τέχνη της ρητορικής και πώς αυτή θα πρέπει να ασκείται, και εμμένει σε ποικίλα θέματα όπως είναι μετεμψύχωση και η ερωτική αγάπη (Πλάτων, 2001).

Το «Συμπόσιο» είναι ένα φιλοσοφικό κείμενο που ασχολείται με τη γένεση, το σκοπό, τη φύση της αγάπης και την προέλευση της έννοιας του πλατωνικού έρωτα. Το ζήτημα του έρωτος εξετάζεται μέσα από μια σειρά από ομιλίες από τους άνδρες που παρευρίσκονται σε ένα συμπόσιο. Κάθε άνθρωπος πρέπει να εκφωνήσει ένα εγκώμιο, μια ομιλία για τον έρωτα. Το «Συμπόσιο» λαμβάνει χώρα στο σπίτι του Αγάθωνα στην Αθήνα. Ο διάλογος χρησιμοποιείται ως πηγή από τους κοινωνικούς ιστορικούς, οι οποίοι προσπαθούν να ρίξουν φως στη ζωή στην αρχαία Αθήνα και ιδιαίτερα στη σεξουαλική συμπεριφορά των ανθρώπων, όπως και στο συμπόσιο ως θεσμό (Plato, 1989).

Για τον Πλάτωνα, το ερώτημα "τι είναι έρωτας;" δημιουργεί μια σειρά από ζητήματα: Για κάποιους ο έρωτας είναι μια αφηρημένη ουσιαστικά έννοια, μια λέξη δηλαδή ασύνδετη με οτιδήποτε πραγματικό ή λογικό. Για άλλους όμως ο έρωτας είναι ένα μέσο με το οποίο η ύπαρξή τους, ο εαυτός τους, και ο κόσμος τους, είναι άρρηκτα συνδεδεμένοι με αυτόν από τη στιγμή που τους άγγιξε. Έτσι, κάποιοι προσπάθησαν να αναλύσουν την έννοια και τη σημασία του έρωτα, ενώ άλλοι προτίμησαν να τον αφήσουν στη σφαίρα του ανείπωτου (Mooney, 2002). Ωστόσο, είναι αναμφισβήτητο ότι ο έρωτας διαδραματίζει τεράστιο ρόλο σε πολλές κουλτούρες. Τον συναντάμε σε τραγούδια, ταινίες, και μυθιστορήματα, είναι μια σταθερά ωρίμανσης της ανθρώπινης ζωής και ένα θέμα μείζον και φλέγον για τη νεολαία. Φιλοσοφικά, η φύση του έρωτα, από την εποχή των αρχαίων Ελλήνων, αποτέλεσε ένα στήριγμα στη φιλοσοφία και στην παραγωγή θεωριών, που κυμαίνονται από την υλιστική αντίληψή του ως την θεώρησή του ως ένα καθαρά

φυσικό φαινόμενο, ένα ζώδες ή γενετήσιο ένστικτο που υπαγορεύει τη συμπεριφορά μας. Άλλες θεωρίες του έρωτα διακατέχονται έντονα από το στοιχείο της πνευματικότητας, που στο υψηλότερο σημείο της μας επιτρέπει να αγγίξουμε την θέωση (Connolly, 1989).

Το «Συμπόσιο» του Πλάτωνος εισάγει τον αναγνώστη στο θέμα αυτό και παρέχει μια ελκυστική ιδέα σύμφωνα με την οποία ο έρωτας χαρακτηρίζεται από μια σειρά αισθήσεων, στις οποίες η ζώδης επιθυμία ή η λαγνεία έχουν αντικατασταθεί από μια πιο πνευματική αντίληψη του έρωτος, ο οποίος επίσης έχει ξεπεράσει την ερμηγεία του θεολογικού οράματος, του έρωτα που έχει αντικαταστήσει την αισθησιακή έλξη και την αμοιβαιότητα (Sheffield, 2006). Από τότε έχουν υπάρξει επικριτές και υποστηρικτές του πλατωνικού έρωτα, καθώς και μια σειρά από εναλλακτικές θεωρίες, συμπεριλαμβανομένης εκείνης του μαθητή του Πλάτωνος, του Αριστοτέλη, με την πιο κοσμική θεωρία του για την αληθινή αγάπη που αντανακλά αυτό που περιέγραψε ως "δύο σώματα-μια ψυχή" (Gould, 1963).

Η φιλοσοφική αντιμετώπιση του έρωτα υπερβαίνει μια ποικιλία επιμέρους κλάδων όπως η επιστημολογία, η μεταφυσική, η θρησκεία, η ανθρωπολογία, η πολιτική και η ηθική. Συχνά δηλώσεις ή επιχειρήματα σχετικά με τον έρωτα, τη φύση του και το ρόλο του στη ζωή του ανθρώπου συνδέονται με μία ή με όλες τις κεντρικές θεωρίες της φιλοσοφίας και συγκρίνονται ή εξετάζονται σε σχέση με την φιλοσοφία περί της ερωτικής συνεύρεσης των δύο φύλων, όπως και τη φιλοσοφία περί του σώματος (Hyland, 1965). Στόχος της φιλοσοφίας του έρωτα είναι να παρουσιάσει τα κατάλληλα ζητήματα με έναν εύστοχο τρόπο, αξιοποιώντας τις σχετικές θεωρίες για την ανθρώπινη φύση, την επιθυμία, την ηθική και λοιπά (Sternberg, 1998).

Ο όρος "έρως" συνηθέστερα αναφέρεται σε εκείνο το κομμάτι του έρωτα που αποτελεί μια παθιασμένη, έντονη επιθυμία για κάτι και συχνά αναφέρεται ως σεξουαλική επιθυμία. Στα γραπτά του Πλάτωνος, ωστόσο, ο έρωτας θεωρείται ως μια κοινή/αμοιβαία επιθυμία που επιδιώκει το υπερβατικό κάλλος, την ιδιαίτερη δηλαδή ομορφιά ενός συγκεκριμένου ατόμου ή αντικειμένου, που μας θυμίζει το αληθινό κάλλος που ενυπάρχει στον κόσμο των Ιδεών (Connolly, 1989). Η Πλατωνική / Σωκρατική θέση υποστηρίζει ότι ο έρωτας για το κάλλος σε αυτή τη γη δεν μπορεί ποτέ να είναι πραγματικά ικανοποιημένος ή κορεσμένος ως το θάνατο του ανθρώπου, αλλά ωστόσο θα πρέπει να μπορεί κανείς να βλέπει πέρα από την ιδιαίτερα διεγερτική

του εικόνα, προς την ενατένιση δηλαδή του ίδιου του αρχέτυπου κάλλους (Gould, 1963). Ο υπαινιγμός της Πλατωνικής θεωρίας του Έρωτα έγκειται στο ότι το ιδανικό κάλλος, το οποίο αντικατοπτρίζεται σε συγκεκριμένες εικόνες του κάλλους που έχουμε βρει, διαφέρει από άνθρωπο σε άνθρωπο αλλά και σε πράγματα, σε ιδέες και στις τέχνες. Η αμοιβαιότητα δεν είναι απαραίτητη σύμφωνα με την άποψη του Πλάτωνος για τον έρωτα, ούτε η συντροφικότητα, οι κοινές αξίες και οι επιδιώξεις αλλά η επιθυμία για το αντικείμενο του κάλλους (Hyland, 1965).

Στο «Συμπόσιο», το οποίο συνήθως χρονολογείται στην αρχή της μέσης περιόδου, και στο «Φαίδρο», που χρονολογείται στο τέλος της μέσης περιόδου ή αργότερα, ο Πλάτων εισάγει τη θεωρία του Έρωτα. Πολλά αποσπάσματα και εικόνες από αυτούς τους διαλόγους συνέχισαν να εμφανίζονται στο δυτικό πολιτισμό, όπως για παράδειγμα, η εικόνα των δύο εραστών που ο ένας είναι το "άλλο μισό" του άλλου, την οποία ο Πλάτων παρουσιάζει ως ιδέα του Αριστοφάνη στο «Συμπόσιο». Επίσης, σε αυτό το Διάλογο, ο Πλάτων αναφέρεται στη «σκάλα του έρωτα», με την οποία ο εραστής μπορεί να ανέλθει για να κατευθυνθεί στη γνωστική επαφή με το ίδιο το κάλλος (Πλάτων, 2001). Στον «Φαίδρο», ο έρωτας χαρακτηρίζεται ως μεγάλη και «θεία τρέλα», μέσω του οποίου τα φτερά της ψυχής του εραστή μπορεί να βλαστήσουν, επιτρέποντας στον εραστή να επιτύχει όλες τις υψηλές φιλοδοξίες και τα επιτεύγματα που είναι δυνατά για την ανθρωπότητα. Στους δύο αυτούς διαλόγους του, ο Πλάτων θεωρεί την σωματική ή σεξουαλική επαφή μεταξύ των εραστών ως υποβαθμισμένη και ανούσια μορφή ερωτικής έκφρασης (Gould, 1963). Ο ιδανικός στόχος του Έρωτα είναι το πραγματικό κάλλος και το πραγματικό κάλλος είναι η Ιδέα του κάλλους, δηλαδή αυτό που αποκαλεί ο Πλάτων ως το Κάλλος το ίδιο. Έτσι, σύμφωνα με αυτό, ο Έρωτας βρίσκει την εκπλήρωσή του μόνο εντός της πλατωνικής φιλοσοφίας (Reeve, 2006).

Πολλοί υποστηρικτές της πλατωνικής φιλοσοφίας για τον έρωτα εκτιμούν ότι αυτός έχει υψηλότερη αξία από ό,τι το πάθος και η σαρκική επιθυμία. Η σαρκική επιθυμία, σημειώνουν, ξεκινάει από κοινού με το ζωικό βασίλειο. Ως εκ τούτου, είναι κατώτερης τάξης αντίδραση και ερέθισμα σε σχέση με έναν λογικά επαγόμενο έρωτα, δηλαδή έναν έρωτα που δημιουργείται από την ορθολογική συζήτηση και διερεύνηση των Ιδεών, ο οποίος με τη σειρά του καθορίζει την αναζήτηση του ιδανικού κάλλους (Nussbaum, 1990). Κατά συνέπεια, ο φυσικός έρωτας ενός αντικειμένου, μιας ιδέας, ή ενός προσώπου από μόνος του δεν αποτελεί κατάλληλη μορφή του έρωτα. Ο

έρωτας είναι η αντανάκλαση εκείνου του τμήματος, του αντικειμένου, της ιδέας, ή του προσώπου, που μετέχει στο ιδανικό κάλλος (Solomon, 1991).

Στον Διάλογο "Χαρμίδης" γίνεται αναφορά στο σώμα και στη σχέση που αυτό έχει με την ψυχή και τις ερωτικές επιθυμίες. Στο Διάλογο λοιπόν αυτό εισάγονται δύο παράγοντες: η παρουσία της ερωτικής επιθυμίας του ανθρώπινου όντος και η επιθυμία του να αποκτήσει γνώση. Η αφηγηματική καταγραφή του Σωκράτη για τη μανιακή υπέρβαση της ερωτικής επιθυμίας του για τον Χαρμίδα και οι πρώτες στιγμές του προλόγου θυμίζουν στον αναγνώστη την ένταση μεταξύ του ανθρώπινου σώματός του και της ψυχής του (Holler, 2002). Ακόμα και ο Σωκράτης παρουσιάζει τον εαυτό του ως ευαίσθητο στα πάθη της σάρκας, αναφερόμενος σε όλα τα ανθρώπινα όντα, που φανερώνουν την ύπαρξή τους καθώς η ψυχή τους συνδέεται με το σώμα. Δηλαδή, σύμφωνα με τον Σωκράτη, η ψυχή των ανθρώπινων όντων αναπόφευκτα ενώνεται με το σώμα τους. Η ευαισθητοποίηση του Σωκράτη για τη δύσκολη θέση του, του θυμίζει ότι ο ίδιος δεν θέλει να γίνει βορά του πάθους του για τον Χαρμίδα, και η ομιλία του αυτή τον επαναφέρει στον παλιό του εαυτό (Snell, 1997). Ως εκ τούτου, βλέπουμε μια σκηνή όπου όλοι οι άντρες αντιμετωπίζουν επίσης την ίδια επιθυμία για τον Χαρμίδα και έρχονται σε σύγκρουση ο ένας με τον άλλον, προκειμένου να πραγματοποιήσουν την επιθυμία τους. Ενώ όλοι οι άνδρες υιοθετούν μια ερωτική επιθυμία για τον Χαρμίδα και το δείχνουν με τις ενέργειές τους, η ομιλία του Χαρμίδα αποκαλύπτει την επιθυμία του να αποκτήσει γνώσεις, φανερώνοντας μια γεύση από τη θέλησή του, κάτι που θα υποστηριχθεί πλήρως από τον Κριτία κατά το δεύτερο μισό του διαλόγου (Kahn, 1996).

Η αφήγηση του Σωκράτη της υπέρβασης της επιθυμίας του για τον μικρό, όμορφο Χαρμίδα, μεταφέρει τη σπουδαία σχέση ανάμεσα στο ανθρώπινο σώμα, την ανθρώπινη ψυχή και το νου (Kahn, 1996). Ο μύθος της ιατρικής του Ζαλμόξιδος (ξακουστός γιατρός από τη Θράκη) προτείνει να ξεφύγουμε από τα στενά όρια της εξέτασης μόνο ενός τμήματος του ανθρώπινου σώματος αγνοώντας το σύνολο, μια φιλοσοφία που φημολογείται ότι ασκούνταν στην ελληνική ιατρική. Τελικά, η απομάκρυνση από αυτή τη στενή και τεχνική εξέταση της αιτίας του γιατί ξεκινά από την παραδοχή του τι δεν ξέρουμε. Η άγνοια του ατόμου είναι πράγματι στο επίκεντρο της γνώσης του (Mircea, 1972).

Ο Σωκράτης ώθησε τον Χαρμίδα σε μια νέα κατανόηση της σχέσης ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή. Ακόμη πιο σημαντικό είναι το γεγονός πως με τον τρόπο αυτό ο Σωκράτης παρουσίασε μια νέα κατανόηση του πώς η ανθρώπινη ψυχή φτάνει στην αληθινή γνώση, μέσα από μια αναγνώριση των περιορισμών που όλα τα ανθρώπινα όντα αντιμετωπίζουν. Ο μύθος του Σωκράτη αντιτάσσεται ευθέως στον ισχυρισμό ότι η γνώση είναι κάτι που κατέχει κάποιος, όπως προτάθηκε από τον Κριτία, τον Χαρμίδα και τους σοφιστές (Kahn, 1996). Πράγματι, η αναγνώριση της άγνοιας κάποιου είναι απαραίτητη για τη γνώση (*γιγνώσκειν*), για να κατευθύνεται ορθά προς το καλό. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι το να γνωρίζει κανείς τον εαυτό του απαιτεί να είναι παρών, είναι μια μορφή γνώσης, η οποία δεν απευθύνεται στο μέλλον, αλλά, αντίθετα, στο παρόν, ανακαλώντας το παρελθόν. Και είναι αυτή η αίσθηση του να γνωρίζει κανείς τους δικούς του περιορισμούς που ορθώς κατευθύνει τον φιλόσοφο στην αναζήτηση της γνώσης, καθώς και το γιατρό στην επιδίωξη της υγείας (Murphy, 2007).

Σε αντίθεση με την επιθυμητή και παθιασμένη λαχτάρα του έρωτα, η φιλία συνεπάγεται μιαν αγάπη και μιαν εκτίμηση για τον άλλον. Για τους αρχαίους Έλληνες, ο όρος φιλία ενσωμάτωνε όχι μόνο τη φιλία, αλλά και τη πίστη στην οικογένεια, στην πολιτική κοινότητα, την εργασία, ή την πειθαρχία (Haden, 1983). Η φιλία ενός ατόμου για κάποιο άλλο, κατά τον Αριστοτέλη, μπορεί να έχει κίνητρα, ή να κρύβει σκοπούς, όπως ο ίδιος εξηγεί στα "*Ηθικά Νικομάχεια*" (Allan, 1970). Έτσι, η φιλία, επί παραδείγματι, είναι απολύτως χρήσιμη στην περίπτωση των εμπορικών συναλλαγών. Μπορεί, ωστόσο, οι υποκινούμενες σχέσεις να προέρχονται και από το γεγονός ότι ο χαρακτήρας και οι αξίες δύο ανθρώπων είναι κοινές ή από το γεγονός ότι δύο άνθρωποι ταιριάζουν ως φίλοι ανεξάρτητα από τα συμφέροντά τους (Haden, 1983).

Κεφάλαιο 3ο: Ο έρωσ στους πλατωνικούς διαλόγους

3.1 Ο Διάλογος "Λύσις" και το ζήτημα της φιλίας

Το θέμα που πραγματεύεται ο Διάλογος «Λύσις» είναι η συζήτηση της φιλίας. Η φιλία είναι ένας γενικός όρος, αλλά είναι σαφές ότι στο «Λύσι» και γενικότερα στην ελληνική φιλοσοφική παράδοση το νόημά της δεν εξαντλείται με τη σύγχρονη λέξη «φιλία». Συχνά χρησιμοποιείται εναλλακτικά για τον όρο Έρωσ, αλλά περιλαμβάνει επίσης το αίσθημα της στοργής που κανείς έχει σε σχέση με πράγματα, καθώς και για την οικογενειακή αγάπη/στοργή, ακόμη και για την επιθυμία και το καλό (Hoerber, 1959).

Στο «Λύσι», ο Πλάτων χρησιμοποιεί τους όρους, "*φιλεῖν*", "*ἀγαπᾶν*", "*ἐπιθυμεῖν*" και "*περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι*" μερικές φορές εναλλακτικά, αλλά χαλαρά οριοθετημένους, οι οποίοι συνδέονται στενά με υπο-κατηγορίες της φιλίας. Το ιστορικό συζήτησης της φιλίας είναι αισθητά ερωτικό και η επακόλουθη συζήτηση σφραγίζεται με όλο τον σεξουαλικό προσανατολισμό του όρου (Haden, 1983). Στην πραγματικότητα, η λέξη «φιλία» χρησιμοποιείται αποκλειστικά και μόνο κατά τη συζήτηση που γίνεται για την οικογενειακή αγάπη και στην προσπάθεια του Πλάτωνος να διευκρινίσει την έννοια του τι είναι «αγαπητός/φίλος». Στα υπόλοιπα τμήματα, υπάρχει ένα μίγμα όλων των όρων, που αναφέρονται παραπάνω, και μερικές φορές χρησιμοποιούνται εναλλακτικά, πολλές φορές με μόνο ανεπαίσθητες αλλαγές του νοήματος (O'Connor, 1991). Το σημείο που πρέπει να ληφθεί υπόψη από τον Διάλογο αυτό είναι η ουσιαστική συμφωνία, η θέση πως η φιλία και ο έρωτας δεν αποτελούν ξεχωριστές σφαίρες της έννοιας, αλλά ότι υπάρχει ένας βαθμός επικάλυψης μεταξύ των δύο αυτών όρων (Shorey, 1934).

Το επιχείρημα του Βλαστού (1973) για το κατά πόσο ή όχι ο "Λύσις" εμπεριέχει την θεωρία των Ιδεών, επανασυνδέει μια μακρά συζήτηση, που γίνεται μεταξύ των μελετητών. Μεγάλο μέρος αυτής της συζήτησης ασχολείται με την

κατανόηση της Φιλίας στο έργο και τη σχέση που αυτή έχει με τον Έρωτα στα ενδιάμεσα και μεταγενέστερα Πλατωνικά έργα. Η συζήτηση αυτή προήλθε από μια γενικότερη ανησυχία για τη διαλεύκανση του αν οι Πλατωνικοί Διάλογοι εμφανίζουν μια εξέλιξη ή αν ο Πλάτων είχε από την αρχή μια συστηματική φιλοσοφία την οποία απεικονίζει με διαφορετικούς τρόπους σε διαφορετικούς διαλόγους (Vlastos, 1973).

Το ζήτημα αυτό, ως κάποιο βαθμό, οφείλεται στην τοποθέτηση του έργου "Λύσις" στα χρονολογικά πλαίσια του πλατωνικού corpus. Οι Raeder και Ritter, παραδείγματος χάριν, υποστηρίζουν ότι ο "Λύσις" θα πρέπει να βρίσκεται αμέσως πριν από τα έργα "Συμπόσιο", "Φαίδων", "Πολιτεία" και "Φαίδρος", ενώ ο Grube επισημαίνει ότι ο "Λύσις" είναι πιθανώς μεταγενέστερο έργο και δεν ανήκει στους πρώιμους διαλόγους (Haden, 1983).

Ο Βλαστός ισχυρίζεται ότι το φιλοσοφικό περιεχόμενο της Φιλίας, όπως παρουσιάζεται στο "Λύσι" συγκλίνει κατ' ουσία με τις θεωρίες που παρουσιάζονται στους μεταγενέστερους/ύστερους διαλόγους. Η κριτική του για τη θεωρία της φιλίας στο «Λύσι» επικεντρώνεται στην έννοια του όρου «χρησιμότητα». Τι σημαίνει δηλαδή όταν ο Πλάτων χρησιμοποιεί τη λέξη "χρηστός", η οποία μπορεί να αποδοθεί ως "χρήσιμος" ή "κερδοφόρος" (Vlastos, 1973).

Ο Βλαστός υποστηρίζει πως ο Διάλογος "Λύσις" και δη ο τρόπος με τον οποίο αποτυπώνεται σε αυτόν η έννοια της φιλίας είναι η βάση της θεωρίας του Έρωτα στο Διάλογο "Συμπόσιο". Ένα από τα κλειδιά για την κατανόηση του "Λύσι" και αυτό που ανακοινώνει τη στενή σχέση της μορφής και του περιεχομένου του βρίσκεται στον ίδιο τον τίτλο του διαλόγου. Και αυτό γιατί η λέξη "Λύσις" αναφέρεται ταυτόχρονα στο όνομα ενός από τους κύριους χαρακτήρες στο διάλογο, αλλά είναι επίσης και μια λέξη που αποδίδεται στην νέα ελληνική γλώσσα ως "απελευθέρωση", με την έννοια της απελευθέρωσης από τα δεσμά. Όταν ο διάλογος μελετάται υπό την άποψη αυτή, το αγόρι "Λύσις" διαδοχικά απελευθερώνεται από μια σειρά αλυσίδων: γονικούς κανόνες, αδιαμφισβήτητη ευσέβεια, τη φιλία, την πίστη του στο πολιτικό σύστημα, τους ποιητές και σοφούς του παρελθόντος, ακόμη και από την "πόλη" υπό την έννοια των απόψεων των συμπολιτών του, αλλά το πιο σημαντικό είναι ότι απελευθερώνεται από ορισμένα εμπόδια του ίδιου του εαυτού του. Και αυτό που είναι αλήθεια για το Λύσι ισχύει και για τους άλλους συμμετέχοντες στο διάλογο, ίσως ακόμη και για τους αναγνώστες του διαλόγου (Vlastos, 1973).

Οι διάφορες μορφές του έρωτα και της φιλίας και οι βάσεις τους στην έλξη συζητούνται φιλοσοφικά στο διάλογο, που έχει ήδη προδιαγράψει δραματικά τις σχέσεις μεταξύ των χαρακτήρων του διαλόγου: τη φιλία, τους διαφορετικούς βαθμούς του ερωτικού κινήτρου/ώθησης μεταξύ του Ιπποθαλή και του Λύσι, του Κτήσιππου και του Μενέξενου, την οικογενειακή αγάπη, και πίσω από αυτές την προσωπικότητα του Σωκράτη, ο οποίος ενσαρκώνει την κορυφή της σχέσης έρωτας / φιλία και παρουσιάζεται ως ο πιο τελειοποιημένος φίλος / εραστής, που φανερώνει την αγάπη του υπό τη μορφή της παιδείας (Terence, 2007).

Ο διάλογος ανακοινώνει αμέσως ένα δίκτυο σχέσεων: έτσι, ο Λύσις και ο Μενέξενος είναι οι "καλύτεροι φίλοι" μεταξύ μιας μεγαλύτερης ομάδας φίλων. Αυτές οι φιλίες χαρακτηρίζονται ως νεανικές. Οι διάφοροι βαθμοί της ερωτικής στερέωσης εκπροσωπούνται μέσω των χαρακτήρων του Κτήσιππου και του Ιπποθαλούς που είναι μεγαλύτεροι από ό,τι οι δυο αγαπημένοι τους. Παρουσιάζεται επίσης (το δίκτυο των σχέσεων) με την εικόνα του Σωκράτη ως εραστή και φίλου (Frede, 2004). Η παρουσίαση της σωκρατικής προσωπικότητας από μόνη της ανέρχεται σε επιχείρημα κατά της ερμηνείας του Βλαστού ότι η θεωρία του Πλάτωνος για την αγάπη είναι εγωιστική. Αν κάποιος αναρωτηθεί το τι ο Σωκράτης λαμβάνει ή σε τι επωφελείται από την φιλία του με τους νέους άνδρες, η απάντηση φαίνεται να είναι "τίποτα" (Vlastos, 1973). Ο Σωκράτης φαίνεται να παρουσιάζεται στο διάλογο αυτό πως αγαπά με έναν ανεπιτήδευτο, γενναιόδωρο και σίγουρα μη εγωιστικό τρόπο. Ο Διάλογος προσαρμόζεται στα πρόσωπα που μιλούν στο έργο "Λύσις". Ο Σωκράτης μιλάει εδώ με διαφορετικό τρόπο από ό,τι σε άλλους διαλόγους. Ο Λύσις είναι ένας νεαρός άνδρας και ως εκ τούτου η προσέγγιση του Σωκράτη χρωματίζεται από αυτό το γεγονός (Hoerber, 1959).

Οι γονείς του Λύσι τον αγαπούν, αλλά δεν του επιτρέπουν να κάνει ό,τι θέλει ή επιθυμεί, επειδή σε ορισμένους τομείς του λείπει η γνώση. Θα ήταν λάθος να υποθέσει κανείς, όπως κάνει ο Βλαστός, ότι οι γονείς θέλουν μόνο το παιδί τους να αποκτήσει γνώσεις έτσι ώστε να μπορούν να επωφελούνται από αυτό, όπως επί παραδείγματι, να είναι σε θέση να διαχειρίζεται την περιουσία της οικογένειας (Vlastos, 1973). Στην πραγματικότητα, θέλουν ο Λύσις να εκπληρώσει τις δυνατότητές του ως άτομο και ως εκ τούτου απαιτούν να εκπαιδευτεί, κάτι που έρχεται σε συμφωνία με την Σωκρατική θέση, ότι δηλαδή μόνο ο σοφός άνθρωπος είναι πραγματικά αξιαγάπητος. Ο Λύσις πρέπει να γίνει χρήσιμος κυρίως για τον

εαυτό του, σύμφωνα με την εκπλήρωση των δυνατοτήτων του. Η σωκρατική διαλεκτική αποφαίνεται για τον νεαρό. Στο Λύσι δεν επιτρέπεται να κάνει ορισμένα πράγματα, γιατί θα ήταν άχρηστα για αυτόν (οδήγηση άρματος, μαγείρεμα, κλπ). Ωστόσο, ο Σωκράτης επισημαίνει ότι είναι η γνώση που επιτρέπει στο άτομο να κάνει τα πράγματα σωστά. Έτσι, το να έχει κανείς γνώση σημαίνει ότι είναι χρήσιμος (Reeve, 2006).

Ο Σωκράτης απευθύνει έκκληση στο αίσθημα φιλοδοξίας του Λύσιδος, στην ιδέα του για το τι είναι σήμερα και τι θέλει να γίνει στο μέλλον. Ο Σωκράτης, μόνο όταν ο Λύσις κάνει τη σύνδεση ανάμεσα στη νοημοσύνη και τη χρησιμότητα, αναφέρεται σε αυτόν ως άριστο, εξαιρετικό ή ευγενή (Reeve, 2006). Επιπλέον αυτή η άποψη του Σωκράτη συγκλίνει πιο εύκολα με το γενικό ελληνικό ιδεώδες περί της βιοδομής του ανθρώπου. Ο άνθρωπος, σύμφωνα με την ελληνική παράδοση, μόνο όταν είναι ευγενής ξεπερνά την ατομικότητά του και στοχεύει στο ιδανικό. Το να είναι κανείς χρήσιμος είναι το να είναι σοφός. Συνιστά την εξωτερική εκδήλωση μιας εσωτερικής ποιότητας (Hoerber, 1959).

Η ανησυχία του Πλάτωνος στον «Λύσι» είναι να αναδείξει και να επισημάνει τη δομή της φιλίας. Η ένδεια παρέχει τη βάση της αστάθειας ή ευπάθειας που χαρακτηρίζει ενδεχομένως την ανθρώπινη ύπαρξη. Πράγματι, ο άνθρωπος είναι σκεπτόμενο ον, αλλά τι και γιατί σκέφτεται; Αισθάνεται, την επιθυμία, την ελπίδα και το φόβο, αλλά γιατί συμβαίνει αυτό; Είναι η έλλειψη πληρότητας, ή το γεγονός ότι δεν βρίσκει τη δική του αιτία και λόγο ύπαρξης μέσα του, όπως αποκαλύπτεται, από ένδεια και επιθυμία, που εμποδίζει τη δυνατότητά του να ενεργεί στον κόσμο με τέτοιους τρόπους (Benson, 2006). Η πράξη της φιλίας (της παροχής κάτι πολύτιμου σε κάποιον) είναι μια μέθοδος, η οποία τείνει προς την οντολογική υπέρβαση και καταδεικνύει τη μεταφυσική ανάγκη του ατόμου να ολοκληρώσει τον εαυτό του. Αυτό απαιτεί το ον να παίρνει στα σοβαρά υπόψη του τη φύση του και, συνεπώς, να αφήνει περιθώρια στον εαυτό για συναισθήματα όπως η εμπιστοσύνη, η ανοχή, η συγχώρεση, η συμπόνια, ο σεβασμός (Penner, Terry, & Rowe, 2005)

Στην πραγματικότητα, όπως δείχνει ο Λύσις, η φιλία στα καλύτερά της απαιτεί δύο φίλους που έχουν όλα τα πράγματα κοινά. Στην ιεραρχία των φίλων, είναι ο φίλος αυτός καθαυτός, το υπερβατικό αντικείμενο δηλαδή, που καθιστά όλα τα συγκεκριμένα πράγματα αγαπητά (Hoerber, 1959). Για να συλλάβει κανείς την έννοια

της φιλίας και το πώς αυτή μπορεί τελικά να τερματιστεί, να πάψει δηλαδή να υφίσταται, θα πρέπει το άτομο να αποτύχει να εκτιμήσει τη δυναμική που εμπλέκεται στη σχέση της φιλικής αγάπης. Αυτό μπορεί να συμβεί επειδή στην ανθρώπινη φιλία η σχέση δεν είναι στατική, μιας και το άτομο, ενώ ελπίζει για το καλό του άλλου, σκέφτεται παράλληλα το δικό του καλό, αισθάνεται συνεπαρμένος από το δικό του καλό ή αισθάνεται πληγωμένος από την έλλειψή του, επιθυμεί την ευτυχία του, αισθάνεται φόβο ότι κάποιο απρόοπτο γεγονός θα νικήσει το φιλικό δεσμό και ότι η δυναμική των σχέσεων απαιτεί προσανατολισμό προς το Καλό. Έτσι, η σχέση της ανθρώπινης φιλίας είναι η αμοιβαία υπέρβαση της προσωπικής ένδειας, είναι η δημιουργία μιας μονάδας έναντι στην υπέρβαση της διχοτομίας μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου (Haden, 1983).

Και ακόμη και αν είναι αλήθεια ότι σε κάποιο βαθμό στη φιλία αγαπάμε την αντικειμενοποίηση του καλού, του όμορφου και του αληθινού, αυτό δεν σημαίνει ταυτόχρονα και λογικά ότι δεν αγαπάμε και τις ιδιαιτερότητες του άλλου στην προσωπικότητά του (Mooney, 2002). Το πλεονέκτημα της μελέτης της θεωρίας του Πλάτωνος, με τον τρόπο αυτό, είναι να δει κανείς το πώς η θεωρία της ανιδιοτελούς αγάπης συνάδει πλήρως με την κατοχή ορισμένων ειδικών σχέσεων με συγκεκριμένα άτομα. Ακριβώς όπως υπάρχει κάτι «οικείο» ανάμεσα στο άτομο και σε κάθε μέλος του ανθρώπινου είδους, λόγω του γεγονότος ότι ανήκει σε αυτό, έτσι μπορεί να υπάρχει κάτι περισσότερο συγγενές ανάμεσα σε ένα ον και σε ένα ξεχωριστό για αυτό πρόσωπο με το οποίο συναναστρέφεται ενεργά (Hoerber, 1959).

Η απορία, στο τέλος του Διαλόγου του «Λύσι» έχει ένα διδακτικό στόχο, καθώς ο Πλάτων αν και χωρίς αμφιβολία υπήρξε εύστοχος στην περιγραφή του για τη δομή της φιλίας, ωστόσο αυτή παραμένει απροσδιόριστη. Η φιλία είναι συνδεδεμένη σε κάποιο βαθμό με τις ιδιαιτερότητές της και αυξάνεται, με ένα εσωτερικό τρόπο, μέσα από την εμπειρία της, την ύπαρξη ενός φίλου και με το πώς ορίζει κανείς το να είναι φίλος (Κάλφα & Ζωγραφίδη, 2014). Ο Σωκράτης, μέσα από τα λεγόμενά του ίσως και να φώτισε τη θεωρητική ή τυπική δομή της και μερικές από τις ουσιαστικές πτυχές της, αλλά η φιλία, σε ατομικό και συγκεκριμένο πλαίσιο, χωρίς καμία αμφιβολία, δεν μπορεί να είναι πλήρως καθορισμένη. Ως εκ τούτου, ο Πλάτων αφήνει ανοικτό το θέμα ως προς τις τροποποιήσεις που αυτή χρειάζεται για κάθε επιμέρους άτομο (O'Connor, 1991).

Κάποιος μπορεί να ισχυριστεί ότι ο όρος «φιλία» αντικατοπτρίζει τα φιλικά αισθήματα, την ανησυχία και τη φροντίδα, ενώ ο όρος «έρωτας» συχνά χρησιμοποιείται για την περιγραφή της έντονης επιθυμίας για ένα συγκεκριμένο πρόσωπο, ή για τη νίκη ή τη γνώση. Στο πλαίσιο του διαλόγου "Λύσις" η φιλία περιγράφεται ως το όνομα μιας σχέσης. Ο όρος «φιλία» σημαίνει την αγάπη για τους γονείς, τα παιδιά και τους στενούς φίλους - αν και μπορεί επίσης να χρησιμοποιηθεί για να περιγράψει τη σχέση του συζύγου και της συζύγου, ή υπονοεί σεξουαλικά συναισθήματα μεταξύ φίλων. Επιπλέον, όταν μιλάμε για τους φίλους, μπορούμε να πούμε ότι η φιλία είναι η σχέση μεταξύ ομότιμων ατόμων που στέκονται το ένα δίπλα στο άλλο και ότι η φιλία μπορεί επίσης να σχετίζεται με την αμοιβαία χρησιμότητα, ενώ ο έρωτας συνδέεται με κάποιο είδος κάλλους και πιο συγκεκριμένα με τις ερωτικές σχέσεις, οι οποίες συχνά περιγράφονται με ιεραρχικούς όρους μεταξύ του εραστή και της αγαπημένης του (Haden, 1983). Ο έρωτας επίσης συχνά περιγράφεται με λιγότερο κολακευτικούς όρους από τη φιλία: σαν ένα είδος "μανίας", μια ασθένεια που προκαλεί πυρετό, ζεστασιά και ιδρώτα, κάτι που καθιστά την έννοια αδύναμη και "δουλική". Εν συντομία, δύναται να συμφωνήσει κανείς με τη Σαπφώ ότι η εμπειρία του έρωτα είναι γλυκόπικρη (Reeve, 2006).

3.2 Οι Διάλογοι "Συμπόσιο" και "Φαίδρος"

Ο Πλάτων ξεχωρίζει τη φιλία από την ορατή πηγή του έρωτα. Σύμφωνα με την Πλατωνική θεωρία ο έρωτας είναι ο εκπρόσωπος της φιλοσοφικής εξιδανίκευσης του πάθους, που έχει ως σκοπό τη μεταφυσική πορεία της ψυχής στο κόσμο των Ιδεών. Είναι η αντανάκλαση ενός πάθους θρησκευτικού, για την ένωση και συμμετοχή με τις ιδέες που δεν αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις, οι οποίες όμως προσφέρουν νόημα στον ψεύτικο κόσμο του ανθρώπου και το βίο που διάγει μέσα σε αυτό. Γίνεται στην ουσία το σπουδαιότερο μέσο της λύτρωσης του ατόμου στο καθαρό και διατεταγμένο κόσμο των Ιδεών (Πλάτων, 2000).

Ο έρωτας δεν είναι απλώς μια αρχή ή ένας όρος, καθώς περιγράφεται επίσης ως θεός, από τον Σωκράτη ως ημίθεος, ως δαίμονας. Υπάρχουν πολλοί μύθοι σχετικά με τον έρωτα. Ορισμένοι φιλόσοφοι υποστήριζαν ότι είναι ο πιο παλιός και ο πρώτος

από όλους τους Θεούς, ενώ άλλοι ότι είναι ο νεότερος. Κάποιοι ισχυρίστηκαν ότι ήταν γιος της Αφροδίτης και άλλοι εραστής της. Σε άλλους μύθους, επίσης περιγράφεται ως γυναίκα. Σε κάθε περίπτωση, όμως στόχος της παρούσας εργασίας είναι ο έρωτας, έτσι όπως ο ίδιος εμφανίζεται στους διαλόγους του Πλάτωνος. Στο "Συμπόσιο", συναντούμε ένα μύθο για τη γένεσή του. Η μητέρα του, η "Πενία", της οποίας το όνομα σημαίνει «έλλειψη» ή «φτώχεια», εξαπάτησε τον πατέρα του "Πόρο", έτσι ώστε να αποκτήσει μαζί του ένα παιδί. Αυτή η διπλή καταγωγή οδηγεί στην "ενδιάμεση" φύση του έρωτα (Nussbaum, 1990). Υπάρχουν αρκετές βαρυσήμαντες πτυχές διαμεσολάβησης μεταξύ της στέρησης και της αφθονίας. Έτσι, ο έρωτας περιγράφεται ως μεσολαβητής μεταξύ του κόσμου των Ιδεών και του πραγματικού κόσμου, του όντος και του μη όντος, του όμορφου και του άσχημου, του καλού και του κακού, της σοφίας και της άγνοιας. Αν ήταν απολύτως όμορφος, δε θα είχε καμία ανάγκη να αγαπά το κάλλος, ακριβώς όπως "εκείνοι, που είναι ήδη σοφοί δεν αγαπούν πλέον την σοφία, είτε είναι θεοί είτε άνθρωποι" (Plato, 1989).

Μια μεθοδολογική μελέτη, συζήτηση και ανασκόπηση είναι πάντα απαραίτητη, όταν κανείς μελετά τα έργα του Πλάτωνος. Γιατί πώς αλλιώς μπορεί να καθορίσει κανείς το τι ο Πλάτων εννοούσε; Μία από τις πτυχές των έργων του Πλάτωνος, που τον κάνει να αμφισβητείται είναι το γεγονός πως γράφει τα έργα του ως "ποιητής φιλόσοφος", με μια εγγύτητα, με ίσως ειρωνική "μυθοπλαστική άποψη για τον κόσμο". Δεν γράφει διαλέξεις ή σημειώσεις, δεν γράφει καν προσωπικά με τη δική του φωνή και σκέψη (Benson, 2006). Πολλοί δραματικοί διάλογοί του εμπεριέχουν διαφορετικούς χαρακτήρες, με διαφορετικό υπόβαθρο και απόψεις, οι οποίοι δεν είναι πάντα συνεπείς στις δικές τους απόψεις και επιχειρήματα. Ωστόσο, το να θεωρήσει κανείς τον Σωκράτη ως μοναδική αυθεντία, δεν καθιστά την ερμηνεία του Πλάτωνος ευκολότερη δεδομένου ότι ο Σωκράτης, όπως και οι περισσότεροι από τους άλλους χαρακτήρες στον Πλάτωνα, αποτελούν μια σύνθετη παρουσία και προσωπικότητα στους διαλόγους (Jaspers, 1957).

Στο "Συμπόσιο", επί παραδείγματι, η πολυπλοκότητα του χαρακτήρα του Σωκράτη βρίσκεται σε άλλο επίπεδο. Αυτός ο διάλογος εμπεριέχει αρκετές ομιλίες σχετικά με τον έρωτα και διαφορετικούς χαρακτήρες, κάποιοι από τους οποίους ιστορικοί, στην συνάντηση που γίνεται στο σπίτι του τραγικού ποιητή Αγάθωνα (O'Connor, 1991). Όταν έρχεται η σειρά του Σωκράτη να μιλήσει, "διαχωρίζει" τον εαυτό του σε δύο διαφορετικούς χαρακτήρες. Από τη μία πλευρά, ο ίδιος εμφανίζεται

ως ένας άπειρος και νεανικός Σωκράτης και από την άλλη πλευρά, μιλά για τη σοφή Διοτίμα. Ο Σωκράτης αναφέρει στους συνομιλητές του ότι επισκέφτηκε κάποτε τη σοφή ιέρεια Διοτίμα, επειδή κατάλαβε ο ίδιος ότι βρισκόταν σε ανάγκη - όπως ακριβώς η αίσθηση της ανάγκης παρακίνησε τη μητέρα του έρωτα Πενία να αρχίσει να αναζητεί τον Πόρο (Hyland, 1965).

Μια άλλη μεθοδολογική ανασκόπηση και συζήτηση που επιβάλλεται να κάνει κανείς στη μελέτη των έργων του Πλάτωνος είναι αυτή που αφορά στη διάσταση που θα πρέπει να δοθεί στους μύθους και τις μεταφορές. Όλοι γνωρίζουμε την έκφραση «πλατωνικός έρωτας». Αυτή η φράση, στην σύγχρονη χρήση της, περιγράφει τον έρωτα αποκομμένο από κάθε είδους σεξουαλική εμπλοκή (Singer, 1984-7). Παρ' όλα αυτά, στο "Συμπόσιο", από όπου πιθανότατα προήλθε η γνωστή έκφραση «πλατωνικός έρωτας», η γλώσσα του Πλάτωνος είναι ερωτική και γεμάτη από σωματικές μεταφορές και μύθους, δηλαδή "αισθητικά στολίδια", που όμως είναι πολύτιμα για την κατανόηση της θεωρίας του Πλάτωνος περί έρωτος, καθώς διαδραματίζουν έναν παιδαγωγικό ρόλο (Levi, 1974). Όσον αφορά τους κοσμικούς μύθους και τις αλληγορίες, αυτές οι κοσμικές περιγραφές του έρωτα δεν είναι απλοί μυθολογικοί αταβισμοί που υπερνικούν τον Πλάτωνα στην κατεύθυνση της φιλοσοφικής του προσοχής στα ηθικά ζητήματα της ανθρώπινης επικοινωνίας. Στους πιο πολλούς από τους Έλληνες στοχαστές και ποιητές, μεταξύ των οποίων και ο Πλάτων, βρίσκουμε την ιδέα ότι αν γνωρίζουμε την αρχή ενός φαινομένου, δηλαδή τη γένεσή του, τότε γνωρίζουμε και τη φύση του φαινομένου, ιδίως για τον τρόπο κατανόησης του ζητήματος του πλατωνικού έρωτα. Οι μύθοι και οι μεταφορές συνεπώς, διαδραματίζουν σπουδαίο ρόλο στην ερμηνεία του φιλοσοφικού αυτού ζητήματος (Hyland, 1965).

Το "Συμπόσιο" είναι ένας πλατωνικός διάλογος, που περιγράφει ένα συμπόσιο που πραγματοποιείται έχοντας ως θέμα του τη φύση της αγάπης ή του έρωτα. Από τις πέντε ομιλίες που αναφέρονται σε αυτόν, η μια προέρχεται από το μεγάλο θεατρικό συγγραφέα Αριστοφάνη και είναι ίσως η πιο δημοφιλής, εκείνη που άσκησε την μεγαλύτερη επιρροή κατά τη διάρκεια των ετών και η πλέον σύμφωνη με τις ρομαντικές επιθυμίες των ανθρώπων (Plato, 1989). Στην ομιλία του ο Αριστοφάνης επικεντρώνεται στην ανθρώπινη φύση και στο ρόλο που ο έρωσ διαδραματίζει στη ζωή των ανθρώπων. Αρχικά, διευκρινίζει ότι εδώ και πολύ καιρό υπάρχουν τρία είδη ατόμων: το αρσενικό, το θηλυκό, και το ανδρόγυνο, μια μορφή που αποτελείται από

αρσενικά και θηλυκά στοιχεία. Το αρσενικό είδος προήλθε από τον ήλιο, το θηλυκό ήταν γέννημα της γης, και το ανδρόγυνο από το φεγγάρι (Bormann, 2006).

Κεντρικό θέμα της ομιλίας του Αριστοφάνη είναι η προέλευση του έρωτα, ο οποίος μετατοπίζει την προσοχή από τα οφέλη του έρωτος στη φύση αυτού, κάτι που οι άλλοι ομιλητές παραμελούν ή παραλείπουν. Παρατίθεται μια ομιλία με στοιχεία προέλευσης/καταγωγής, όπου ο έρωτας συνδέεται με δυνάμεις πέρα από τον ανθρώπινο βασίλειο. Η αναφορά στην προέλευση του έρωτα χρησιμεύει ως μια προειδοποίηση: οι άνθρωποι χωρίστηκαν από το έτερον τους ήμισυ από υπερβολική φιλοδοξία, κάτι που μπορεί να συμβεί ξανά (Reeve, 2006). Ωστόσο, με την ευσέβεια προς τους θεούς, οι άνθρωποι μπορούν να επιστρέψουν στην αρχική τους μορφή. Έτσι ο Έρωτας είναι ο ηγέτης της ευσέβειας, ο οποίος μπορεί να προκαλέσει ασεβείς δράσεις, όπως για παράδειγμα η μοιχεία, αλλά ωστόσο είναι ευνοϊκός λόγω του στόχου της επανένωσης των ανθρώπων. Ο Αριστοφάνης επισημαίνει στο λόγο του την αίσθηση της αδυναμίας να περιγράψει αυτό που κάνει τους ανθρώπους να αισθάνονται ολόκληροι όταν είναι με το άλλο μισό τους, προετοιμάζοντας τον αναγνώστη για τον λόγο της Διοτίμας. Ο Πλάτων στο διάλογο αυτό επικεντρώνεται στο Σωκράτη, ή, ακριβέστερα, σε μια ιέρεια που ονομάζεται Διοτίμα, την οποία ο Σωκράτης φέρεται να συνάντησε στο παρελθόν και που του αποκάλυψε τα βαθύτερα μυστικά του έρωτα. Τον τρόπο αυτό επιλέγει ο Πλάτων για να εξηγήσει τη δική του θεωρία όσον αφορά το ζήτημα του έρωτος (Mooney, 2002).

Ο Αριστοφάνης με έναν κωμικό και πολυεπίπεδο μύθο, ερμηνεύει την έννοια του έρωτος, που είναι η αναζήτηση του ανθρώπου για το άλλο του μισό, το κομμάτι εκείνο, που θα κάνει το άτομο να είναι και να αισθάνεται και πάλι ολόκληρο. Ο έρωτας είναι η θεραπεία για την αρχαία πληγή που προκλήθηκε σε εμάς από τους θεούς, οι οποίοι χώρισαν τα ανθρώπινα όντα στα δύο για να τα τιμωρήσουν για την αλαζονεία τους (Plato, 1951). Από εκείνους τους αρχέγονους καιρούς, καθένας από εμάς είναι μόνο το μισό του εαυτού του, που ψάχνει και αναζητά απελπισμένα την ολοκλήρωσή του. Όταν έρχεται η σειρά του Σωκράτη να μιλήσει, εκείνος αναφέρεται στην άποψη του Αριστοφάνη, αλλά προσθέτει και κάτι που αλλάζει τα πάντα: ο άνθρωπος δεν λαχταρά το μισό ή το ολόκληρο εκτός αν αυτό είναι καλό. Με αυτό εννοεί ότι κινητήρια δύναμη του ατόμου στον έρωτα είναι η λαχτάρα του για το καλό και όχι μόνο η ολοκλήρωσή του (Plato, 1989).

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Σωκράτης, ο οποίος συνήθως ισχυρίζεται ότι είναι αδαής, σε αυτόν τον διάλογο διακηρύσσει ότι «δεν καταλαβαίνει τίποτα - με μόνη εξαίρεση τον έρωτα», και, επιπλέον, διαβεβαιώνει ότι «επιθυμεί να πει την αλήθεια». Συγκεκριμένα αναφέρει: *«ἐγὼ μὲν γὰρ ὑπ' ἀβελτερίας ᾤμην δεῖν τάληθῆ λέγειν περὶ ἐκάστου τοῦ ἐγκωμιαζομένου, καὶ τοῦτο μὲν ὑπάρχειν, ἐξ αὐτῶν δὲ τούτων τὰ κάλλιστα ἐκλεγομένους ὡς εὐπρεπέστατα τιθέναι· καὶ πάνυ δὴ μέγα ἐφρόνουν ὡς εὐῆρων, ὡς εἰδὼς τὴν ἀλήθειαν τοῦ ἐπαινεῖν ὅτι οὖν»* (μτφρ. Εγώ, με την ευήθειά μου, νόμιζα ότι πρέπει να πούμε την αλήθεια για τον κάθε ένα που έχει την τιμητική του και αυτό είναι ρεαλιστικό· απ' αυτή την αλήθεια να επιλέξουμε και να αφιερώσουμε τα πιο καλά και τα πιο ταιριαστά. Και πολύ περηφανευόμουν πως θα μιλήσω ωραία, γιατί πιστεύω προς δεν είμαι άσχετος με το πλέξιμο εγκωμίων που έχουν, ρεαλιστικό υπόβαθρο) (Συμπόσιο, 198d). Παρ' όλα αυτά, το να τον αντιμετωπίσει κανείς ως φερέφωνο του Πλάτωνος φαίνεται μη συνετό: Λέει ο Σωκράτης στην πραγματικότητα την αλήθεια για τη φύση του έρωτα, όπως ο ίδιος ισχυρίζεται, ή μήπως απλά νομίζει ότι λέει την αλήθεια; Μήπως ισχυρίζεται ότι γνωρίζει την αλήθεια, γιατί αυτό είναι ένα θέμα που «όλοι» γνωρίζουν, ή είναι αυτό το μόνο θέμα που βλέπει ως αντάξιο για βαθιά έρευνα; Ή μήπως είναι απλά ειρωνικός; (Reeve, 2006)

Ο Βλαστός (1973) παρέχει σαφώς στην Διοτίμα την εξουσία αφού διαβλέπει τη θέση/άποψη του Πλάτωνος στις δηλώσεις της. Ωστόσο, φαίνεται πράγματι να προκαλείται από την ομιλία της. Πρώτον, η Διοτίμα κάνει διάκριση μεταξύ του ατόμου και του καλού, και υποστηρίζει ότι «αυτό που ο καθένας αγαπά δεν είναι τίποτε άλλο παρά το καλό". Αυτό, σύμφωνα με την θέση του Βλαστού, κάνει το άτομο περιττό, όταν πρόκειται για την αγάπη, και μειώνει το άτομο. Σύμφωνα με αυτό, υποστηρίζει ότι ο Πλάτων αποτυγχάνει να δώσει έναν ορισμό για τον έρωτα και την αγάπη, που κατευθύνεται προς τα φυσικά πρόσωπα, και επιπλέον, αποτυγχάνει να εκτιμήσει τα άτομα στην ολότητα της μοναδικότητάς τους. Δεύτερον, ο Βλαστός κάνει μια ρητορική ερώτηση για το βαθμό στον οποίο η θεωρία του Πλάτωνος για τον έρωτα αναγνωρίζει τον έρωτα να είναι για το καλό της αγαπημένης (Vlastos, 1973). Η ομιλία της Διοτίμας περιγράφει τον διαπροσωπικό έρωτα από την άποψη της χρησιμότητας, και τον έρωτα του ατόμου ως "δουλικό": «Κοιτάζοντας τώρα το πλήθος της ομορφιάς, όχι πλέον, όπως ένας σκλάβος, αλλά ως προς την ομορφιά σε ένα άτομο. Τρίτον, η Διοτίμα λέει ότι ο εραστής αγαπά κάτι ή κάποιον γιατί πιστεύει

ότι αυτό/ος θα τον κάνει, τον ίδιο τον εραστή, ευτυχισμένο (Vlastos, 1973). Συγκεκριμένα ο Πλάτων στο «Συμπόσιο» αναφέρει: «πολλοὺ γε δεῖ, ἔφη, ἀλλ' οἶμαι ὑπὲρ ἀρετῆς ἀθανάτου καὶ τοιαύτης δόξης εὐκλεοῦς πάντες πάντα ποιοῦσιν, ὅσῳ ἂν ἀμείνους (ε) ᾤσιν, τοσοῦτῳ μᾶλλον· τοῦ γὰρ ἀθανάτου ἐρῶσιν. οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες, ἔφη, κατὰ τὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς γυναῖκας μᾶλλον τρέπονται καὶ ταύτῃ ἐρωτικοὶ εἰσιν, διὰ παιδογονίας ἀθανασίαν καὶ μνήμην καὶ εὐδαιμονίαν, ὡς οἴονται, αὐτοῖς εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα ποριζόμενοι» (μτφρ. Πολύ απίθανο μου φαίνεται, αλλά νομίζω ότι οι πάντες πράττουν τα πάντα για την αθάνατη αρετή και για μια τόσο λαμπρή δόξα και όσο πιο ανδρείοι είναι, τόσο πιο πολύ προσπαθούν γιατί αγαπούν το αθάνατο. Εκείνοι που είναι εγγαστρωμένοι στα σώματα, προς τις γυναίκες πιο πολύ στρέφονται και εκδηλώνουν τον ερωτισμό τους με τον τρόπο αυτό, καθώς με την απόκτηση παιδιών εξασφαλίζουν, όπως πιστεύουν, για την υπόλοιπη ζωή τους αθανασία και ανάμνηση και ευτυχία) (Συμπόσιο, 208d,e).

Εκτός από την κριτική του λόγου της Διοτίμας στο "Συμπόσιο", ο Βλαστός καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η εγωιστική προοπτική του πλατωνικού έρωτα είναι ολοφάνερη και στο διάλογο "Λύσις" (Vlastos, 1973). Ο Βλαστός υποστηρίζει, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ότι ένα πρόσωπο θα αγαπηθεί μόνο μέχρι το βαθμό που το ίδιο "παράγει" κάποιο καλό για το πρόσωπο που αγαπά (Vlastos, 1973). Στον διάλογο "Λύσις", ο Σωκράτης συμμετέχει σε συνομιλίες με όμορφα έφηβα αγόρια από διακεκριμένες αθηναϊκές οικογένειες, όπου ένα από τα αγόρια αυτά ονομάζεται Λύσις. Ο Σωκράτης λέει στο Λύσι: "έτσι αποδεικνύεται ότι ο πατέρας σου δεν σε αγαπά, και πως κανείς δεν αγαπά κανέναν άλλον, αν δεν του είναι χρήσιμος.". Σύμφωνα με την οπτική του Βλαστού, αυτό προστίθεται στην αντίληψη της πλατωνικής αγάπης ως "απλή/ειλικρινής χρησιμότητα-αγάπη", και βασιζόμενος στα παραδείγματα, δια στόματος Σωκράτη, που ακολουθούν στο διάλογο "Λύσις" του γιατί αγαπάμε, συμπεραίνει ότι "δεν υπάρχει κανένας λόγος που να μπορούμε να αγαπήσουμε κάποιον εκτός από το λόγο του τι μπορούμε να πάρουμε από αυτόν" (Vlastos, 1973).

Από αυτό συμπεραίνει ότι ο έρωτας πάντα κατευθύνεται προς το τι είναι καλό, καθώς το ίδιο το καλό είναι το μόνο αντικείμενο της αγάπης. Όταν αγαπάμε κάτι, πραγματικά επιδιώκουμε την απόκτηση του καλού που εμπεριέχεται σε αυτό, όχι προσωρινά βέβαια, αλλά μόνιμα. Και εκεί ο Πλάτων δίνει τον πρώτο ορισμό του έρωτα: "ο έρωτας είναι η επιθυμία για την αέναη κατοχή του αγαθού". Τα πάντα σε

αυτόν τον ορισμό είναι καινοτόμα και ενδιαφέροντα (Cooper, 1999). Πρώτον, το ότι "ο έρωτας είναι επιθυμία" εκφράζει ήδη μια βασική προϋπόθεση, ότι δηλαδή, τα ανθρώπινα όντα είναι βασικά κτητικά. Η ζωή είναι μια συνεχής αναζήτηση για τα πράγματα που θα ικανοποιήσουν και θα εκπληρώσει τις ανάγκες του όντος, προσφέροντας του ευτυχία. Δεύτερον, το να επιθυμεί κανείς πάντα υπονοεί την επιθυμία να κατέχει ό,τι είναι καλό. Επιθυμεί δηλαδή το άτομο κάτι επειδή νομίζει ότι θα του κάνει κάποιο καλό (Taylor, 1989).

Ο Πλάτων, στο διάλογο αυτό, εξηγεί πως πάντοτε ό,τι κάνουν, στοχεύουν ή επιθυμούν οι άνθρωποι, με άμεσο ή έμμεσο τρόπο, αποσκοπεί στην απόκτηση του αγαθού. Δεδομένου ότι ο Πλάτων θεωρεί ότι τα πάντα, όχι δηλαδή μόνο τα ανθρώπινα όντα, αγωνίζονται για την επίτευξη κάποιου αγαθού/καλού, ολόκληρο το σύμπαν φαίνεται να είναι συνεχώς υπό την επήρεια του έρωτα (Nussbaum, 1990). Πράγματι, είναι ο έρωτας που κάνει τον κόσμο να περιστρέφεται και χωρίς αυτόν τίποτα δεν θα μπορούσε να υπάρχει. Όμως, αν και όλα τα πράγματα ερωτεύονται, και όλοι οι άνθρωποι είναι υπό μια έννοια εραστές, λίγοι είναι εκείνοι που αναγνωρίζουν το αντικείμενο του έρωτά τους, αυτό που κινητοποιεί όλη τους την προσπάθεια, αυτό που κρύβεται πίσω από κάθε επιθυμία τους, που θα τους εξασφαλίσει "διαρκή κατοχή" (Holler, 2002). Αυτό το αντικείμενο ο Πλάτων το αποκαλεί Καλό/Αγαθό ή απόλυτο Κάλλος. Αξίζει στο σημείο αυτό να ειπωθεί για την ταύτιση του καλού και του κάλλους: δεν ήταν ο Σωκράτης καλός, αλλά άσχημος; δεν μπορεί μια γυναίκα να είναι όμορφη και κακιά; Όχι στην πραγματικότητα, τουλάχιστον όχι σύμφωνα με τον Πλάτωνα, παρότι υπερβαίνεται η φυσική ασχήμια του Σωκράτη στο «Συμπόσιο» και εξομολογείται νικημένος τον έρωτά του για εκείνον ο Αλκιβιάδης. Για τους Έλληνες, το κάλλος είναι συνάρτηση της αρμονίας, το οποίο προκύπτει από την αρμονική σχέση μεταξύ των μερών που δεν θα μπορούσαν να έχουν συνοχή, εκτός αν ήταν καλά το ένα για το άλλο. Από αυτό ο Πλάτων καταλήγει στο συμπέρασμα ότι αυτό που είναι πραγματικά όμορφο πρέπει να είναι καλό, ότι είναι πραγματικά καλό πρέπει να είναι όμορφο (Bormann, 2006).

Για να καταλάβουμε τι εννοούσε ο Πλάτων με τον όρο καλό/αγαθό ή απόλυτο κάλλος, απαιτείται κάποια κατανόηση της θεωρίας των Ιδεών. Η απόλυτη πραγματικότητα, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, δεν είναι ο κόσμος που αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις μας, αλλά μερικές αιώνιες οντότητες, τις οποίες ο ίδιος αποκαλεί Ιδέες. Καθώς όλα τα πράγματα που υπάρχουν είναι εμφανίσεις αυτών

των Ιδεών, η γνώση για τον κόσμο είναι πάντα η γνώση των Ιδεών. Το σύμπαν δεν είναι τυχαίο, αλλά σκόπιμο, και η υψηλότερη γνώση μας δείχνει πως καθετί προσπαθεί να επιτύχει αυτό που είναι καλό για τον εαυτό του και για την εκπλήρωση της ύπαρξής του (Cornford, 1957).

Αφού όλα τα πράγματα συμμετέχουν σε μια ενιαία παγκόσμια τάξη, τότε πρέπει να υπάρχει ένα μόνο καλό για το οποίο λαχταρούν. Αυτό είναι το Καλό ή το Όμορφο, το απόλυτο καλό ή το απόλυτο κάλλος, το ύψιστο των Ιδεών, η απόλυτη κατηγορία με γνώμονα την οποία όλες οι άλλες πραγματικότητες, πρέπει να εξηγούνται. Είναι παρόν σε κάθε ύπαρξη, υπό την έννοια ότι όλα στοχεύουν σε αυτό. Αλλά η ύπαρξή του δεν περιορίζεται από τίποτα στη φύση ή την ίδια τη φύση, και το ύψος του έρωτα συνίσταται στη γνώση αυτού στην μεταφυσική καθαρότητά του. Οι εραστές συχνά παρασύρονται από την αίσθηση του κάλλους της αγαπημένης τους (Nygren, 1982). Ο υπέρτατος έρωτας, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, θα αποκαλύψει το μυστικό κάλλος σε όλα, την κρυμμένη αρμονία, η οποία οδηγεί όλα τα όντα προς το καλύτερο όλων των δυνατών σκοπών. Όλοι επιθυμούμε το απόλυτο κάλλος, ή τουλάχιστον έτσι φρονεί ο Πλάτων. Τίποτα άλλο δεν θα εξασφαλίσει την «αέναη κατοχή του αγαθού», επειδή όλες οι παρουσίες του καλού ή του κάλλους είναι μονάχα μέρη της υψηλότερης μορφής και μόνο υπαινιγμοί συνεπώς της αλήθειας, του αιώνιου κάλλους και του καλού/αγαθού που τρεμοπαίζουν (Jaspers, 1957).

Ως το υπέρτατο αντικείμενο του πόθου, το Καλό/Αγαθό ή το Ωραίο πρέπει να είναι παρόν σε όλες τις φάσεις της ζωής του ανθρώπου. Είναι αυτό που επιδιώκει ο καθένας, για χάρη του οποίου αναζητά τα πάντα. Αλλά λίγοι άνθρωποι το αναγνωρίζουν, γιατί στη σύγχυση της ζωής τους τα ανθρώπινα όντα γνωρίζουν ότι έχουν επιθυμίες, αλλά δεν ξέρουν τι θα τα ικανοποιήσει. Όταν είναι πεινασμένοι, τρώνε, νομίζοντας ότι τα τρόφιμα είναι το αντικείμενο του πόθου τους (Price, 1990). Αλλά από τη στιγμή που έχουν φάει, επιθυμούν άλλα πράγματα, και ούτω καθεξής, μέχρι ο θάνατος να βάλει ένα τέλος σε αυτό. Μπορεί ποτέ να μην συνειδητοποιήσουν ότι όλα όσα επιδιώκουν τους υπαγορεύονται από την αναζήτηση για το κάλλος και το καλό. Στο βαθμό αυτό, ζουν στην άγνοια και είναι ανίκανοι να ερωτευτούν και να αγαπήσουν με σωστό τρόπο (Friedlander, 1973).

Τόσο σημαντική είναι η έννοια της «διαρκούς κατοχής» του Καλού που στο "Συμπόσιο" ο Σωκράτης τροποποιεί τον παλαιότερο ορισμό του: το να αγαπάς το

κάλλος είναι να επιθυμείς να το φέρεις στο προσκήνιο. Για να το έχεις διαρκώς θα πρέπει να το δημιουργείς ξανά και ξανά ατέλειωτα. Κατά συνέπεια, ο έρωτας πρέπει να είναι από τη φύση του, η αγάπη για την αθανασία, καθώς και για το κάλλος. Αυτό εξηγεί γιατί ο έρωτας συνδέεται με την αναπαραγωγή του είδους. Ο έρωτας δημιουργεί μια επιθυμία για τεκνοποίηση γιατί η τεκνοποίηση είναι η εγγύτερη προσέγγισή μας στο διηνεκές. Οι άνθρωποι αγαπούν τα παιδιά τους, γιατί μέσω αυτών μπορούν να μετέχουν στο μέλλον. Επίσης, οι θυσίες των ηρώων πηγάζουν από τον έρωτα για τη φήμη, η οποία δεν είναι άλλη από την αγάπη για αθανασία (Plato, 1989). Όμως ο έρωτας του φιλοσόφου τον φέρνει τόσο κοντά στην αθανασία όσο το δυνατόν. Όταν μελετά κανείς το απόλυτο κάλλος με μια αδέσμευτη ψυχή, έρχεται σε επαφή με το αιώνιο, κατά τρόπο που να εξασφαλίζει το διηνεκές. Μπορεί ποτέ να μη καταφέρει όμως να κάνει παιδιά ή να δημιουργήσει έργα τέχνης ή ακόμη και να κάνει μια πράξη μεγάλης σημασίας. Παρ' όλα αυτά, η επίτευξη του φιλοσόφου θα είναι υπέρτατη: θα έχει το προνόμιο να είναι ο αγαπημένος του Θεού, και να γίνει, αν ποτέ ένας άνθρωπος μπορεί, αθάνατος ο ίδιος (Reeve, 2006).

Επίσης στο "*Φαίδρο*", η αναζήτηση για το απόλυτο Καλό ή το Κάλλος λογίζεται σε σχέση με τα προβλήματα που αντιμετωπίζει η ψυχή για να γίνει αθάνατη. Σύμφωνα με την δυαδική άποψη του Πλάτωνος για την ανθρώπινη φύση, η ψυχή είναι άυλη και άφθαρτη, και ως εκ τούτου, από μόνη της αθάνατη (Πλάτων, 2001). Αλλά από τη στιγμή που κατεβαίνει στον κόσμο της φύσης, περικλείεται με το υλικό περίβλημα ενός υλικού σώματος. Στην αρχική της κατάσταση η ψυχή ζούσε ανάμεσα στους θεούς, απολαμβάνοντας την πραγματική ύπαρξη των αιώνιων Ιδεών. Καθώς δημιουργούνται τα ανθρώπινα όντα, οι περισσότεροι ψυχές ξεχνάνε τη θεϊκή τους καταγωγή. Η βύθιση στο σώμα αμβλύνει τη συνείδηση της πνευματικής τους πηγής, παρόλο που το παρελθόν παραμένει ως μια κατάσταση ολότητας, την οποία όλοι οι άνθρωποι κρυφά επιδιώκουν (Plato, 1928).

Σύμφωνα με τον Πλάτωνα η φύση του ανθρώπου είναι διττή, μια ασταθής σύνθεση του σώματος και της ψυχής, και η καθεμία διέπεται από αντίθετες παρορμήσεις. Κάθε μέρος αγωνίζεται να παρασύρει το ανθρώπινο όν στη δική του κατεύθυνση, ωθούμενο από τις προσταγές του έρωτα, αλλά για διαφορετικά είδη αντικειμένων (Borrmann, 2006). Το σώμα επιτρέπει στους σαρκικούς πειρασμούς να το παρασύρουν προς τα κάτω στο βούρκο του αισθησιασμού. Η ψυχή θέλει να κινηθεί προς τα επάνω προς το σπίτι της, ανάμεσα στις αιώνιες Ιδέες. Η τελευταία

νοιάζεται μόνο για την επίτευξη της αριστείας, μέσω μιας καθαρής, ευγενούς, πνευματικής σχέσης που επιτρέπει τόσο στον εραστή όσο και στην αγαπημένη να βελτιωθούν στην αναζήτηση για την αρετή. Ωστόσο, η ανθρώπινη φύση βρίσκει ευκολότερο να ακολουθήσει το δέλεαρ της σάρκας (Hyland, 1965).

Στο "Συμπόσιο" ο έρωσ γενικά παρουσιάζεται ήρεμος και γαλήνιος, όπως ο χαρακτήρας του Σωκράτη και η ομαλή πρόοδος προς το απόλυτο κάλλος (Plato, 1989). Στον "Φαίδρο" είναι τόσο ταραγμένος και συντριπτικός που αξίζει να καλείται "θεία μανία". Συγκεκριμένα ο Πλάτων στο «Φαίδρο» αναφέρει: *«λεκτέος δὲ ὧδε, ὅτι οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος ὃς ἂν παρόντος ἐραστοῦ τῷ μὴ ἐρῶντι μᾶλλον φηδεῖν χαρίζεσθαι, διότι δὴ ὁ μὲν μαίνεται, ὁ δὲ σωφρονεῖ. εἰ μὲν φγὰρ 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»* (μτφρ. Και πρέπει να λέει τ' ακόλουθα· πως «δεν είναι αληθινός ο λόγος» που λέει ότι πρέπει να χαρίζεται κανείς πιο πολύ σ' έναν που δεν κατέχεται από έρωτα, την ώρα που έχει μπροστά του έναν εραστή, γιατί τάχα ο ένας είναι μανιακός, ενώ ο άλλος είναι φρόνιμος. Αν βέβαια ήταν απλό να πει κανείς πως η μανία είναι κάτι κακό, τότε ο προηγούμενος λόγος θα ήταν καλά ειπωμένος· μα εδώ τα μεγαλύτερα καλά μας έρχονται από τη μανία, που μας χαρίζεται σαν ένα θείο δώρο) (Φαίδρος 244a). Στον «Φαίδρο» ο Σωκράτης παρέχει μια περιγραφή των ειδών της μανίας. Συγκεκριμένα υποστηρίζει ότι υπάρχουν δύο κύριοι τύποι: α) ο ένας προκύπτει από τις ανθρώπινες ασθένειες, μπορεί δηλαδή η μανία να είναι παθολογική, και να προκύπτει από την ανθρώπινη αδυναμία και β) ο άλλος τύπος μπορεί να προκύπτει από τη θεϊκή απελευθέρωση των εθιμικών συνηθειών, να είναι δηλαδή μια «θεϊκή απελευθέρωση της ψυχής από το ζυγό της συνήθειας και της σύμβασης». Ο αληθινός έρωτας αποτελεί μανία του τελευταίου είδους και είναι ιδιαίτερα επιθυμητός. Όταν τελικά το ίδιο το φωτισμένο πνεύμα απομακρύνεται από τη βάση, από την ευρύτατη επιρροή του σώματος, φαίνεται να χάνει την αίσθηση της ισορροπίας. Στην πραγματικότητα, όμως ανακτά την ελευθερία και επιτρέπει την αληθινή πνευματική υγεία του ανθρώπου (Πλάτων, 2001). Το θέαμα του κάλλους, που η ψυχή συνάντησε κατά την προηγούμενη κατάστασή της, αλλά γρήγορα ξέχασε, δημιουργεί σύγχυση στο πνεύμα εκ νέου κάθε φορά που εμφανίζεται μπροστά στον εραστή. Ο Πλάτων περιγράφει πολύ έντονα τον ενθουσιασμό του εραστή που βλέπει σε ένα άλλο πρόσωπο την έκφραση του θεϊκού κάλλους. Συγκεκριμένα αναφέρει: *«Τοσαῦτα μὲν σοι καὶ ἔτι*

πλειώ ἔχω μανίας γιγνομένης ἀποθεῶν λέγειν καλὰ ἔργα. ὥστε τοῦτο γ' εαὐτὸ μὴ φοβώμεθα, μηδέ τις ἡμᾶς λόγος θορυβεῖτω δε διττόμενος ὡς πρότου̅ κεινημένου τὸν σώφρονα δεῖ προαιρεῖσθαι φίλον· ἀλλὰ τό δε πρὸς ἐκείνω δεῖξας φερέσθω τὰ νικητήρια, ὡς οὐκ ἐπ' ὠφελία ὁ ἔρωσ τῶ ἐρῶντι καὶ τῶ ἐρωμένω ἐκθεῶν ἐπιπέμπεται. ἡμῖν δὲ ἀποδεικτέον αὐτοῦ ναντίον, ὡς ἐπ' εὐτυχία τῇ μεγίστη» (μτφρ. τόσα πολλά ἔχω να σου ειπώ κι ακόμα πιο πολλά καλά ἔργα της μανίας που ἔρχεται ἀπὸ τους θεούς. Ὡστε αὐτὴν την ἴδια ας μην την φοβόμαστε, οὔτε να μας φοβίζει και να μας θορυβεῖ ο λόγος που λέει πως πρέπει να προτιμάει κανεῖς για φίλο το φρόνιμο παρά το φρενιασμένο· ἀλλὰ αν εἶναι αὐτός ο λόγος και κοντά σ' ἐκεῖνο που λέει ἀποδείξει και τούτο, πως ο ἔρωσ δεν δίνεται για καλό ἀπὸ τους θεούς στον εραστή και στον ἀγαπημένο, τότε να πάρει τα νικητήρια. Ἐμεῖς ὁμως πάλι πρέπει ν' ἀποδείξουμε το ἀντίθετο, πως η μανία αὐτή δίνεται ἀπὸ τους θεούς για την πιο μεγάλη εὐτυχία) (Φαῖδρος 245b). Μπορούμε να ερμηνεύσουμε την ἀντίδραση αὐτή ως σεξουαλική ἀνταπόκριση, ἀλλὰ δεν εἶναι αὐτό που ο Πλάτων ἔχει στο νου του. Ἐξηγεῖ μέσα ἀπὸ τη γλώσσα του συναισθήματος πῶς η ψυχὴ ἀποκτὰ φτερά. Για τον Πλατωνισμό, αὐτή η λατρεία εἶναι η ἀρχὴ του ἔρωτα. Ὅταν ἀνεβαίνει τη σκάλα του ἔρωτα, ο ἀληθινός εραστής κατέχει το καλό ἐπιτρέποντας στο Καλό να τον κατέχει. Ὅταν συμβαίνει αὐτό, ο εραστής φθάνει στην γνώση της πραγματικότητας. Το μονοπάτι που οδηγεῖ σε αὐτὴν την κατάσταση εἶναι μια ἰσόβια περιπέτεια, ἀλλὰ δομημένη μέσω καθορισμένων σταδίων (Nygren, 1982).

Στην ἀρχὴ της ἀναζήτησής του, ο εραστής ἐξετάζει, ὅπως εἶναι φυσικό, το φυσικό κάλλος. Αὐτός τελικά θα ερωτευτεῖ με ἕνα συγκεκριμένο πρόσωπο, τον οποίο βρίσκει ἰδιαίτερα ἐλκυστικό. Ὅταν ο ἔρωτας εἶναι εφήμερος σε αὐτό το στάδιο, ο εραστής μετακινεῖται ἀπὸ ἕνα ὁμορφο πρόσωπο σε ἕνα ἄλλο. Συνειδητοποιώντας ὅτι το φυσικό κάλλος δεν περιορίζεται σε μία και μοναδική ἀγαπημένη, γίνεται εραστής ὅλου του φυσικού κάλλους (Cooper, 1999). Ὡς εκ τούτου, ο ἴδιος θα χαλαρώσει την ἔνταση του πάθους του για ἕνα συγκεκριμένο πρόσωπο, γιατί θα συνειδητοποιήσει ὅτι ἕνα τέτοιο πάθος εἶναι ἀνάξιο για αὐτόν και μικρό σε ἔνταση. Αὐτή εἶναι μια εὐεργετική συνέπεια, κατὰ τη γνώμη του Πλάτωνος, γιατί ἐλευθερώνει τελικά το άτομο ἀπὸ την τυραννία των αἰσθήσεων (Plato, 1951).

Το ἐπόμενο στάδιο εἶναι η συνειδητοποίηση ὅτι το κάλλος της ψυχῆς εἶναι πιο πολύτιμο ἀπὸ το κάλλος του σώματος. Στην διάσταση της καλῆς και ὁμορφῆς ψυχῆς, που μπορεῖ να παγιδευτεῖ σε ἄσχημα σώματα, ο εραστής θα προχωρήσει στο ἐπόμενο

στάδιο. Εκεί θα εκτιμήσει το κοινωνικό και ηθικό κάλλος αναλογιζόμενος το κάλλος των θεσμών και των ευγενών δραστηριοτήτων (Holler, 2002). Το τέταρτο στάδιο είναι η μελέτη της επιστήμης και η απόκτηση γνώσεων. Εκεί η ψυχή θα είναι ελεύθερη επιτέλους από κάθε προσκόλληση σε άτομο, που είναι παράδειγμα του κάλλους - είτε πρόκειται για το σώμα, την ψυχή, ή την κοινωνία. Στο στάδιο αυτό θα γεννήσει πολλά όμορφα και υπέροχα συναισθήματα και ιδέες, μέχρι που στο τέλος, ενισχύοντας και αυξάνοντας το ανάστημά της από την εμπειρία της, θα δει τη θέα μιας μοναδικής επιστήμης που έχει ως αντικείμενο το κάλλος (Singer, 1984-7).

Αυτή η ομορφιά είναι η απόλυτη ομορφιά, η οποία κορυφώνει τα μυστήρια του έρωτα και αποκαλύπτει τη φύση του σύμπαντος: αυτή η ομορφιά είναι πρώτα απ' όλα αιώνια, δεν δημιουργείται ούτε πεθαίνει, δεν αναζωπυρώνεται ούτε εξασθενεί, δεν είναι μερικώς όμορφη ούτε μερικώς άσχημη, ούτε όμορφη σε μια δεδομένη χρονική στιγμή και άσχημη σε μια άλλη, καθώς ποικίλλει ανάλογα με τους θεατές της. Ούτε πάλι θα εμφανιστεί αυτή η ομορφιά, όπως η ομορφιά μιας σκέψης ή μιας επιστήμης, ή όπως η ομορφιά που έχει την θέση της σε κάτι άλλο από τον εαυτό της, είτε πρόκειται για ένα ζωντανό πράγμα ή για τη γη ή τον ουρανό ή οτιδήποτε άλλο οπουδήποτε αλλού. Θα την δει ως απόλυτη, αυτούσια, μοναδική, αιώνια, ως μέθεξη (Benson, 2006). Η υπέρτατη γνώση, της οποίας μοναδικός σκοπός είναι αυτή η απόλυτη ομορφιά, είναι το τελικό βήμα σε αυτήν την πλατωνική σκάλα. Ο Πλάτων αρνήθηκε να γράψει γι' αυτό το στάδιο, αν και λέγεται ότι έδωσε διάλεξη για το Καλό, η οποία άφησε το κοινό με κομμένη την ανάσα. Η επιτυχία στον έρωτα δεν υπόσχεται στον καθένα: αυτό εξαρτάται τελικά από μυστηριώδεις δυνάμεις που αψηφούν την ανθρώπινη κατανόηση (Sternberg, 1998).

Τα πέντε στάδια που περιγράφηκαν παραπάνω υποδεικνύουν την κατεύθυνση για τον ιδανικό εραστή, όπως περιγράφεται στο "Συμπόσιο". Ωστόσο υπάρχει διαφορά, μεταξύ της άποψης του ιδανικού εραστή, όπως αυτή παρουσιάζεται στο "Συμπόσιο" και αυτής που παρουσιάζεται στον "Φαίδρο" (Mooney, 2002). Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι: στην πρώτη τάξη, υπάρχει μια νέα απόφαση που δεν είναι απαραίτητη, ή ίσως ακόμη και δυνατή, για τον φιλόσοφο να θέσει τον εαυτό του εκτός του έρωτα και να πάψει να χρειάζεται τους ιδιαίτερους φίλους του. Αν είναι πραγματικά εραστές της σοφίας, η μόνη επαφή που αυτοί θα έχουν θα είναι η ορθολογική διερεύνηση από κοινού (Penner, Terry, & Rowe, 2005) Αν, ωστόσο, είναι άνθρωποι δεύτερης τάξης, η συνεχής εγγύτητά τους μπορεί να είναι έντονη γι' αυτούς

και θα βρουν μια σεξουαλική έκφραση για τον έρωτά τους. Όντας ουσιαστικά καλοί άνθρωποι, θα επιδοθούν σε σεξουαλικές απολαύσεις πολύ σπάνια, κατανοώντας και τις δυσάρεστες επιπτώσεις που αυτές έχουν για την ελευθερία της σκέψης στην αναζήτηση των Ιδεών (Reeve, 2006).

Ο Πλάτων κατέβαλε μεγάλες προσπάθειες να αναπτύξει μια μέθοδο που θα βοηθούσε τα ανθρώπινα όντα να αποσαφηνίσουν την επιθυμία τους και να την κατευθύνουν απροκάλυπτα και αυθεντικά προς τον πραγματικό στόχο της. Μέχρι να συνειδητοποιήσουν οι άνθρωποι ότι όλη τους η προσπάθεια έχει ως κίνητρο την αναζήτηση για την ομορφιά και το καλό, ζουν στην άγνοια και είναι ανίκανοι να ερωτευτούν σωστά (Woolf, 2004).

Η παρούσα εργασία υποστηρίζει ότι τόσο από το "Συμπόσιο" όσο και από τον "Φαίδρο", μπορεί κανείς να έχει μια εποικοδομητική κατανόηση της ύπαρξης του έρωτα, της απουσίας του, του έρωτα ενός ατόμου για τους δικούς του λόγους και την ερωτική αγάπη. Για να μπορέσει κανείς να επιχειρηματολογήσει για αυτά τα θέματα, που σχετίζονται με τον έρωτα, είναι σημαντικό να εξετάσει τα έργα του Πλάτωνος υπό "επίσημη" και "ανεπίσημη" σκοπιά (Πλάτων, 2001). Ο Πλάτων ερμηνεύει το δόγμα του εραστή ή του έρωτος για δικούς του λόγους: αυτοί σχετίζονται με τις απόψεις της Διοτίμας, οι οποίες επαναλαμβάνονται από τον Σωκράτη. Αναφορικά με τον τελευταίο, είναι δυνατόν να δοθεί εξήγηση όσον αφορά τον έρωτα ή την απουσία αυτού. Η ερωτική αγάπη θα πρέπει να ερμηνευθεί ως επέκταση της φιλοσοφικής αντίληψης για τον έρωτα, με την έννοια που αυτός αναφέρεται στο "Συμπόσιο" συνολικά, εκτός δηλαδή από τις απόψεις της Διοτίμας που ο Σωκράτης αναφέρει (Sheffield, 2006).

Στο διάλογο "Συμπόσιο", ο Αγάθων κάλεσε τον Σωκράτη και άλλους ομιλητές. Συμπεριλαμβανομένου του οικοδεσπότη, είχαν συγκεντρωθεί έντεκα άτομα και το δωδέκατο προσήλθε στο συμπόσιο μεθυσμένο όταν αυτό είχε σχεδόν τελειώσει. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, κάθε συμμετέχων μιλούσε για το τι είναι ο έρωτας. Καθισμένοι σε έναν κύκλο ξεκίνησαν να μιλούν από αριστερά προς τα δεξιά και πρώτος ομιλητής ήταν ο Φαίδρος. Ο Φαίδρος παρουσίασε μια εξήγηση της ύπαρξης του έρωτα, σύμφωνα με την προέλευσή του: στην αρχή υπήρχε το χάος και στη συνέχεια γεννήθηκε ο πρώτος θεός, ο Έρως. Ο έρωτας οργανώνει τα πάντα στο σύμπαν, σύμφωνα με τη δική του φύση (Sheffield, 2006). Ο ορισμός που δίνει ο

Φαίδρος για τον έρωτα προτείνει μια κατάκτηση του χάους, θεωρώντας πως ο έρωτας είναι κάτι καλό και έντιμο. Αν δεν υπήρχε ο έρωτας μεταξύ των ανθρώπων, αυτοί θα ζούσαν σε μια κατάσταση χάους. Η αρμονία είναι εξασφαλισμένη από τον έρωτα μεταξύ των ανθρώπων που φυσιολογικά οδηγεί στην τεκνοποίηση. Αν και δεν αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση του έρωτα κατ' ουσία, η ενσωμάτωση από τον Φαίδρο της ιδέας της αναπαραγωγής οδηγεί έμμεσα (από τα συμφραζόμενα) στην σεξουαλική επαφή ή τη σαρκική απόλαυση. Ο έρωτας για τον Φαίδρο θεωρείται ως προσωπικός και παθιασμένος - ένας οικείος δεσμός μεταξύ των εραστών (Sheffield, 2006).

Για να αποδείξει ότι ο έρωτας είναι το μεγαλύτερο καλό, ο Φαίδρος προχωρά δείχνοντας τον τρόπο που οι εραστές ενεργούν σε ορισμένες περιπτώσεις. Ο έρωτας εμπνέει τους εραστές να κάνουν εξαιρετικά πράγματα που θεωρούνται ότι είναι έντιμα και ηρωικά: *«Καὶ μὴν ὑπερ ἀποθνήσκειν γεμόνοι ἐθέλουσιν οἱ ἐρῶντες, οὐ μόνον ὅτι ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ αἱ γυναῖκες»* (μτφρ. Ἄλλωστε, κανείς δεν θα πεθάνει για σένα, παρά μόνο ένας εραστής, ακόμη και αν είναι γυναίκα) (Συμπόσιο, 179B). Το να είσαι κανείς ερωτευμένος για τον Φαίδρο είναι σαν να βρίσκεται σε μια εμπνευσμένη κατάσταση τρέλας. Αυτό το θεωρεί ως θετικό από την άποψη του τι ένας εραστής μπορεί να κάνει για την αγαπημένη του (Mooney, 2002). Και προσθέτει: *«εἰ οὖν μηχανή τις γένοιτο ὥστε πόλιν γενέσθαι ἢ στρατόπεδον ἐραστῶν τε καὶ παιδικῶν, οὐκ ἔστιν ὅπως ἂν ἄμεινονοικήσει ἀν τὴν ἑαυτῶν ἢ ἀπεχόμενοι πάντων τῶν αἰσχροῶν καὶ φιλοτιμούμενοι πρὸς ἀλλήλους»* (μτφρ. Αν, λοιπόν, κατά κάποιο τρόπο, υπήρχε η δυνατότητα να δημιουργηθεί πόλη ή στρατόπεδο εραστών και περιπόθητων αγοριών, δεν θα υπήρχε καλύτερη μορφή οργάνωσης και δια-βίωσης για τους πολίτες από το να απέχουν απ' όλα τα αισχρά και να συναγωνίζονται στο καλό μεταξύ τους) (Συμπόσιο, 179A).

Ένας εραστής είναι πρόθυμος να θυσιάσει τη ζωή του για την αγαπημένη του. Οι εραστές είναι οι καλύτεροι άνθρωποι για την προστασία όσων αγαπούν. Όλα αυτά δεν δείχνουν μόνο μια έντονη και στενή σχέση μεταξύ των εραστών, αλλά δείχνουν επίσης ότι ο έρωτας του ενός για τον άλλον είναι αμοιβαίος. Προφανώς, ο έρωτας αφορά την αμοιβαία έλξη, την στοργή, τη σεξουαλική επαφή, την ευαισθησία και τις πνευματικές ανταποκρίσεις: όλα αυτό το μίγρμα και τα συναισθήματα είναι εκείνο που συνήθως θεωρούμε ως προσωπικό έρωτα (Holler, 2002). Αν και ο Φαίδρος μας δείχνει τι μπορούν να κάνουν οι εραστές για τους/τις αγαπημένους/ες στο

"Συμπόσιο", στο διάλογο "Φαίδρος", μας πληροφορεί για τις συνέπειες όταν συμβαίνει το αντίθετο. Ο Πλάτων αναφέρει το διάλογο μεταξύ του Σωκράτη και του Φαίδρου. Ο Φαίδρος αποδέχεται το περιεχόμενο του γραπτού λόγου του Λυσία και το ανακοινώνει στο Σωκράτη. Το κείμενο παρέχει μια εύγλωττη ανάλυση της εμπειρίας του να μην είναι κανείς ερωτευμένος, της οποίας η ερμηνεία μας παρέχει ανεπίσημα την άποψη του Πλάτωνος (Reeve, 2006). Η άποψη του Λυσία, η οποία μπορεί να συνοψιστεί σε τρεις προτάσεις, αποκαλύπτει ότι το να είναι κανείς ερωτευμένος δεν οδηγεί πάντοτε σε μια μόνιμη δέσμευση μεταξύ των εραστών. Υπάρχουν και αρνητικές συνέπειες στο να είναι κανείς ερωτευμένος. Το να πει κανείς ότι είναι ερωτευμένος αποτελεί μια μεταβατική κατάσταση, η οποία επιβεβαιώνει ότι ένας εραστής καταστέλλει την συναισθηματική, αισθησιακή και σεξουαλική έλξη που νιώθει για την αγαπημένη του και αυτή η στάσιμη περίοδος μπορεί να συνεχιστεί έως ότου υπάρξει χωρισμός μεταξύ τους - το να μην είναι πια ερωτευμένος (Nygren, 1982) Το να είναι πια κανείς εκτός του έρωτα δύναται να συμβεί με οποιονδήποτε από τους παρακάτω τρόπους:

1. Με μια αξιόπιστη σχέση μεταξύ των ανθρώπων χωρίς όμως σαρκική απόλαυση
2. Με σεξουαλική επαφή χωρίς να υπάρχει κανένας συναισθηματικός δεσμός και
3. Με τη έλλειψη συναισθηματικής και σεξουαλικής σχέσης (O'Connor, 1991)

Η πρώτη, αναφέρεται γενικά στη σχέση του ατόμου με όμορφα πράγματα και ανθρώπους, στις διαπροσωπικές σχέσεις, τη φιλία, την υπεράσπιση των ευθυνών, το αίσθημα του καθήκοντος κ.λπ. Όλα αυτά θεωρούνται ως εξάρτηση μιας σχέσης χωρίς να υπάρχει σεξουαλική επαφή. Σε γενικές γραμμές, η αμοιβαία επιθυμία για σεξουαλική επαφή είναι απύσαστα, αναγνωρίζοντας το γεγονός ότι ο εραστής μπορεί να επιθυμεί τη σαρκική απόλαυση, ενώ η αγαπημένη όχι (Woolf, 2004).. Επιπλέον, οι σχέσεις εξάρτησης μπορεί να είναι αμοιβαίες, και αφορούν τη δέσμευση ενός εραστή και τη συμφωνία με την αγαπημένη του. Μπορεί να αφορούν αυτού του είδους οι σχέσεις τυπικές ή άτυπες συμβάσεις ή συμφωνίες μεταξύ των ατόμων. Μπορεί επίσης να υπάρξει μια μονομερής απόφαση και δράση από τον έναν από τους δύο, να εξακολουθήσει δηλαδή να επιθυμεί τον άλλο, χωρίς όμως στην πραγματικότητα να είναι ερωτευμένος με αυτόν. Στην περίπτωση αυτή, η σεξουαλική συνιστώσα δεν λείπει. (O'Connor, 1991)

Στη δεύτερη περίπτωση, αν και ο προσωπικός έρωτας περιλαμβάνει την έλξη, τον αισθησιασμό και τις γνωσιακές και σεξουαλικές αμοιβαίες ανταποκρίσεις προς τον άλλο, ωστόσο καταδεικνύει τη σεξουαλική επαφή και το περιστασιακό σεξ χωρίς όμως να υπάρχουν άλλα στοιχεία του προσωπικού έρωτα. Το τελευταίο σημείο θα πρέπει να εκλαμβάνεται ως ένα ακόμα παράδειγμα του να είναι κανείς εκτός του ερωτικού συναισθήματος, και αυτό συμβαίνει, αν και οι δύο εραστές συμφωνήσουν σε ψυχοσωματικό διαχωρισμό του ενός από τον άλλο. Με το να μην είναι κανείς ερωτευμένος, δεν σημαίνει ότι δεν μπορεί περιστασιακά να αναδιοργανώσει τη σχέση του στο επίπεδο της ύπαρξης ερωτικού συναισθήματος, αλλά αυτό εξαρτάται από τους ίδιους τους συμμετέχοντες (Bormann, 2006). Όσον αφορά τη διάκριση μεταξύ ενός εραστή και ενός μη-εραστή, ο Λυσίας γράφει: *«τοῖς δὲ οὐκ ἔστι χρόνος ἐν ᾧ μεταγῶναι προσήκει. οὐ γὰρ ὑπ' ἀνάγκης ἀλλ' ἐκόντες, ὡς ἀνῆριστα περὶ τῶν οἰκείων βουλευσαιντο, πρὸς τὴν δύναμιν τὴν αὐτῶν εὖ ποιούσιν. ἔτι δὲ οἱ μὲν ἐρόντες σκοποῦσιν ἅ τε κακῶς διέθεντο τῶν αὐτῶν διὰ τὸν ἔρωτα καὶ ἅ πεποιήκασιν εὖ, καὶ ὄν εἶχον πόνον προστιθέντες»*, ότι δηλαδή θα πρέπει κανείς να γνωρίζει ότι ένας εραστής μετανιώνει για τις χάρες που έχει κάνει όταν η επιθυμία του φτάνει στο τέλος της, ενώ δεν υπάρχει στιγμή που ο μη-εραστής να μετανιώσει (Φαίδρος, 231α). Γιατί εάν ο ίδιος αποφασίσει να κάνει μια χάρη, την κάνει πολύ πρόθυμα. Αν και μπορεί να υπάρξει μια απότομη ή σταδιακή μετάβαση από το να είναι η όχι κανείς ερωτευμένος, ο Λυσίας τονίζει ότι το να είναι κανείς παράφορα ερωτευμένος μοιάζει να είναι μια προσωρινή δέσμευση, και προσθέτει πως όταν οι άνθρωποι είναι ερωτευμένοι, παραμελούν τους φίλους, τις οικογένειές τους, τις περιουσίες τους κ.λ.π. (Penner, Terry, & Rowe, 2005)

Συχνά οι εραστές προσπαθούν πολύ σκληρά για να ευχαριστήσουν ο ένας τον άλλο, και όταν ένας εραστής συνειδητοποιήσει πόσο μικρός ο κόσμος του έχει γίνει, η ευαισθησία του απέναντι στην αγαπημένη του αρχίζει να μειώνεται δραστικά. Το μίσος, η φιλονικία, η ζήλια και ο θυμός, ξεσηκώνονται και υπονομεύουν τον έρωτα. Κατά συνέπεια, ένας εραστής μπορεί να στραφεί προς κάποιον άλλο/άλλη **Error! Reference source not found.** (Holler, 2002). Αν και υπό αυτή τη περίπτωση, μπορεί κανείς να εξετάσει την άποψη του Φαίδρου ως ανεπαρκή, μέσα στο πλαίσιο αυτό, ο ισχυρισμός του Λυσία θα πρέπει να θεωρηθεί ως εξέλιξη του ισχυρισμού του Φαίδρου. Ο Λυσίας, επισημαίνει επίσης ότι πολλά νεαρά άτομα ερωτεύονται, χωρίς να γνωρίζουν τον χαρακτήρα τους πολύ καλά, και μερικά από αυτά τελικά παύουν

κάποια στιγμή να είναι ερωτευμένα. Ο Λυσίας μας δείχνει με τον τρόπο αυτό ότι η αντίληψη του Φαίδρου για τον έρωτα είναι ελλιπής (Penner, Terry, & Rowe, 2005)

Μετά την ανάλυση του Φαίδρου για τον προσωπικό έρωτα, ως έντονη δραστηριότητα της ύπαρξης, στο διάλογο "Συμπόσιο", ο επόμενος ομιλητής, ο Πausανίας, εκφράζει την άποψή του για τον έρωτα, τον ουράνιο και αμοιβαίο έρωτα (Plato, 1951). Ο Πausανίας συμβάλλει στην κατανόηση του ζητήματος του έρωτος διακηρύσσοντας τη δυαδικότητα του έρωτα και εξευγενίζει την άποψη του Φαίδρου. Τάσσεται υπέρ του ουράνιου και αμοιβαίου έρωτα, ο οποίος είναι πνευματικός, και προβάλλει επιχειρήματα για την πνευματική επιδίωξη της δικαιοσύνης, της γνώσης, της συντροφικότητας, της ομορφιάς, της υγείας της κοινωνίας, και άλλων. Προάγει τη θέση ότι μπορεί κανείς να αγαπήσει τη δικαιοσύνη, την ομορφιά και την υγεία, αλλά δεν μπορεί κανείς να είναι ερωτευμένος με την υγεία ή τη δικαιοσύνη. (Plato, 1989)

Ο Πausανίας υποστηρίζει ότι ο σωματικός έρωτας υποδηλώνει μια χρονική διάρκεια, δεδομένου ότι το ανθρώπινο σώμα υφίσταται εμφανείς αλλαγές, και ότι είναι αυτό που οι κοινοί άνθρωποι επιδιώκουν. Ασχολείται, επίσης, με την εκμετάλλευση των ανθρώπων και τον έρωτα - με τους εραστές που εκμεταλλεύονται την/τον αγαπημένη/ο τους, όπως είναι οι ηλικιωμένοι άνδρες που κακοποιούν σεξουαλικά τα νεαρά αγόρια, κ.λπ. Ο Πausανίας υποστηρίζει ότι πρέπει να υπάρχουν νόμοι που να αποτρέπουν τις άδικες σχέσεις στην κοινωνία. Δηλώνει, ότι θα πρέπει να υπάρχει νόμος που να απαγορεύει τις ερωτικές σχέσεις με τα νεαρά αγόρια. Οι ενάρετοι άνδρες, βέβαια, είναι πρόθυμοι να θεσπίσουν ένα νόμο, αλλά οι εραστές, που είναι χυδαίοι, χρειάζονται εξωτερική αυτοσυγκράτηση. Αυτοί οι χυδαίοι εραστές είναι οι άνθρωποι που έχουν προσδώσει στον έρωτα μια τόσο κακή φήμη. Κάποιοι ηλικιωμένοι όχι μόνο παίρνουν νεαρά αγόρια για να τα εκπαιδεύσουν για την κοινωνία, τους νόμους και την πολιτική, αλλά τα κάνουν επίσης εραστές τους. Ο Πausανίας αντιδρά έντονα στις καταναγκαστικές σεξουαλικές πρακτικές. Παρ' όλα αυτά, ο αμοιβαίος έρωτας-αγάπη μεταξύ των ανθρώπων είναι όμορφος όταν και τα δύο μέρη επωφελούνται, και όταν η ανταμοιβή δεν συνίσταται μόνο σε αμοιβαία πλεονεκτήματα, κάτι που θεωρείται άσχημο. Επιπλέον, ο Πausανίας αναφέρει ότι τα συναισθήματα που ο έρωτας δημιουργεί σε ένα άτομο είναι από μόνα τους ευγενή. Έτσι, ο προσωπικός έρωτας θεωρείται ότι είναι και αυτός ευγενής (Plato, 1989)

Ο Πανσανίας τονίζει τη δυαδικότητα του έρωτα, χωρίς να δείχνει όμως πώς συνδέονται οι δύο υποστάσεις του μεταξύ τους. Επόμενος ομιλητής στο «Συμπόσιο», είναι ο Ερυξίμαχος. Ο Ερυξίμαχος τάσσεται υπέρ μιας ισορροπίας μεταξύ του ουράνιου (πνευματικού) έρωτα και του κοινού (φυσικού) έρωτα. Ο ίδιος ισχυρίζεται πως η δύναμη του έρωτα είναι τόσο μεγάλη και παρουσιάζει τόσο μεγάλη ποικιλία και τόσο διαφορετικές περιπτώσεις, που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μια άνευ συγκρίσεως αίσθηση. Ωστόσο, επισημαίνει πως είναι ακόμα μεγαλύτερος ο έρωτας όταν στρέφεται στην εγκράτεια και τη δικαιοσύνη, κατευθυνόμενος προς το καλό, είτε στον ουρανό είτε στη γη: η ευτυχία και η καλή τύχη, οι δεσμοί της ανθρώπινης κοινωνίας, πηγάζουν από την ομόνοια με τους Θεούς (Plato, 1989)

Αν και ο Φαίδρος μας δείχνει μια πρακτική πτυχή του έρωτα, ο Ερυξίμαχος αναπτύσσει το προαναφερθέν σημείο και αναφέρει περαιτέρω ότι η υγεία είναι όμορφη και οι ασθένειες άσχημες, αλλά υπάρχουν στο ίδιο σώμα. Επειδή έχουμε πρακτικές γνώσεις, μπορούμε να μεταβάλλουμε μια κατάσταση σε μια άλλη, προκειμένου να επιφέρουμε ισορροπία. Σε αυτό το πλαίσιο, ένα άτομο δεν νοείται μόνο σωματικά, αλλά επίσης η αίσθησή του για δικαιοσύνη, καλό/καλοσύνη, συμπόνια, ευγένεια είναι επίσης πολύτιμη (Plato, 1928). Αν ένα άτομο έχει ορισμένες ανεπιθύμητες συμπεριφορές ή πτυχές της προσωπικότητάς του, είναι δυνατόν να τις αλλάξει, με τον ίδιο τρόπο που γιατρεύει μια ασθένεια (Reik, 1944). Ο Ερυξίμαχος υποστηρίζει ότι είναι δυνατό να διδάξει κανείς σε έναν άξεστο τον έρωτα γιατί έχει την ικανότητα να ερωτεύεται και επιπλέον υποστηρίζει ότι ένας καλός επαγγελματίας μπορεί να θεραπεύσει ένα άρρωστο άτομο. Ένας καλός επαγγελματίας ξέρει πώς να επηρεάζει το σώμα και πώς να μετατρέπει τις επιθυμίες του. Έτσι, μπορεί να εμφυτεύσει το κατάλληλο είδος έρωτα, όταν αυτός απουσιάζει, και να εξαλείψει κάποιο άλλο είδος όποτε το επιθυμεί. Ο Ερυξίμαχος αναφέρει ότι ένας ασθενής μπορεί να ανακάμψει από μια ασθένεια και, στη συνέχεια, να μάθει πώς να προλαμβάνει ορισμένες ασθένειες. Το ζήτημα αυτό σχετίζεται με την εκπαίδευση: ένα άτομο μπορεί να μάθει για τη δικαιοσύνη, την αμεροληψία, κ.λπ. Είναι δυνατόν, ισχυρίζεται, να διδάξουμε πραγματικά σε ένα άλλο πρόσωπο τον έρωτα για ένα άλλο πρόσωπο, αισθησιακά, συναισθηματικά, και με πάθος (Price, 1990) Ο

Σωκράτης υποδεικνύει ότι ο έρωτας είναι μια δημιουργική δύναμη που επιδιώκει όμορφα πράγματα, και κάθε πρόσωπο είναι εφοδιασμένο με τη δυνατότητα να ερωτευτεί. Κάθε άτομο φέρει την αναπαράσταση ενός ιδανικού προσώπου για αυτόν

ή αυτήν, και όταν συναντά αυτόν/η που σχεδόν ταιριάζει στην νοητική αναπαράσταση του/της, δύναται να υπάρξει μια έλξη μεταξύ των δύο προσώπων, δεδομένο ότι οι δύο αναπαραστάσεις τους γενικά ταιριάζουν. Αν και μπορεί να είναι ψυχική έλξη (απόψεις, ιδέες, πεποιθήσεις, κλπ), η πιο κοινή είναι η φυσική (Gould, 1963).

Στον έρωτα οι ομοιότητες επιβεβαιώνονται και οι διαφορές συχνά διαφεύγουν της προσοχής ή υπονομεύονται. Μιας και ο έρωτας τείνει να περιλαμβάνει αμοιβαία έλξη, αισθησιασμό, κλπ, οι ομοιότητες μεταξύ των ανθρώπων μπορεί να φέρουν τα άτομα κοντά και τότε ο έρωτας μπορεί να ανθίσει μεταξύ των συμβατών εραστών (Nygren, 1982) Επιπλέον, η ηλικία παίζει σημαντικό ρόλο στην έλξη. Για παράδειγμα, οι νέοι αναζητούν ερωτικούς συντρόφους και οι μεγαλύτεροι σε ηλικία επιθυμούν συντροφικότητα και φιλία. Έτσι, η υπαγωγή στον έρωτα δεν αναπαρίσταται από το λευκό άλογο, όπως καταγράφεται από τον Πλάτωνα στον «Φαίδρο», παρόλο που και τα δύο άλογα ανταποκρίνονται στην ομορφιά. Το άσπρο άλογο αντιπροσωπεύει την άρνηση μιας αμοιβαίας σχέσης (Bormann, 2006).

Στο "Συμπόσιο", ο Αγάθωνας, ο οποίος μίλησε μετά τον Αριστοφάνη, δίνει έμφαση στην/στον αγαπημένη/ο. Ως εκ τούτου, υπάρχουν κεντρικά σημεία στην ομιλία του, τα οποία αξίζει να εξεταστούν. Αρχικά, ο Αγάθωνας παρέχει μια δυαδική αντίληψη του έρωτα και προσπαθεί να εντοπίσει την ποιότητά του. Ο έρωτας είναι ο νεότερος θεός, που είναι όμορφος και νεανικός. Στον άνθρωπο ο έρωτας επιδιώκει τη μετριοπάθεια και έχει ηθικό χαρακτήρα (Terence, 2007). Σε αντίθεση με την ερμηνεία του Πλάτωνος για τις βασικές αρετές, ο Αγάθων αντιλαμβάνεται τη δικαιοσύνη, την ανδρεία και τη σοφία ως αυτοέλεγχο, γενναιότητα και καλλιτεχνικές δεξιότητες, αντίστοιχα. Υποστηρίζει ότι η επιθυμία για τη δημιουργία ή την παραγωγή έργων τέχνης επηρεάζεται από τον έρωτα. Ισχυρίζεται, επίσης, ότι ο έρωτας έλκεται από όμορφα πράγματα και όχι άσχημα. Ο Σωκράτης απορρίπτει το επιχείρημα του Αγάθωνα για τον έρωτα. Αφού ο Σωκράτης αμφισβητεί τον Αγάθωνα, ορισμένοι συλλογισμοί για τον έρωτα φαίνονται να είναι σαφείς, και ο Σωκράτης τους χρησιμοποιεί ως σημείο εκκίνησης για αυτόν. Ο Αγάθωνας αποδέχεται εντέλει τους ακόλουθους συλλογισμούς (Plato, 1989) Ο έρωτας είναι ο έρωτας για κάτι, και επιθυμεί αυτό το οποίο αγαπά.

1. Αν ο έρωτας επιθυμεί κάτι που χρειάζεται, υπάρχει μια αναγκαία σχέση μεταξύ της επιθυμίας και του αντικειμένου του έρωτα.
2. Ο έρωτας είναι η διατήρηση αυτού που ένα άτομο έχει και θέλει να έχει στο μέλλον.
3. Ο έρωτας είναι η αγάπη για τα όμορφα και καλά πράγματα και όχι για τα άσχημα.

Η προοπτική του Αγάθωνα θεωρείται ως μια μετάβαση της επίσημης άποψης του Πλάτωνος για τον έρωτα και της αντίληψής του για την πραγματικότητα (Connolly, 1989).

Η επιθυμία της δημιουργίας προκαλείται από όμορφα πράγματα και όχι από άσχημα. Μερικοί άνθρωποι εκφράζουν τη δημιουργική τους δύναμη μέσω της διαδικασίας της γέννησης ενός παιδιού, πράγμα που είναι όμορφο και ταυτόχρονα αποτελεί διαδικασία της αθανασίας. (Holler, 2002). Για τον Πλάτωνα, η γέννηση ενός παιδιού αποτελεί σύνδεση με τον πνευματικό κόσμο, διότι είναι μια συνεχής διαδικασία - δεν είναι αυτοσκοπός. Μπορεί κανείς ωστόσο να επισημάνει ότι η γέννηση ενός ατόμου δεν μπορεί να συμβεί χωρίς ουσιαστικές ανθρώπινες σχέσεις, όπως η στοργή, ο αμοιβαίος σεβασμός και η εμπιστοσύνη. Φαίνεται ότι ο προσωπικός έρωτας αναγνωρίζεται εμμέσως στην γέννηση ενός παιδιού, επειδή η έννοια της συνέχισης προϋποθέτει ορισμένες θεμελιώδεις προϋποθέσεις: δύο ανθρώπους να ζουν μαζί, την φροντίδα, την εκπαίδευση, κ.ά. (Benson, 2006).

Οι εραστές θεωρούνται ως ομάδα, και αυτό συνάγεται από τον εξής ισχυρισμό: η γέννηση ενός ατόμου δεν θεωρείται αυτοσκοπός αλλά μια διαδικασία που απαιτεί ορισμένες βασικές αρχές συνεργασίας και φροντίδας μεταξύ τους. Κάποιος μπορεί να υποστηρίξει ότι αυτή είναι μια πολύ στενή αντίληψη του προσωπικού έρωτα (Gould, 1963) Αν και αυτό μπορεί όντως να υφίσταται, παρέχοντας έναν πολύτιμο λόγο για τον οποίο δύο άνθρωποι επιθυμούν να ζήσουν μαζί. Η άποψη του Πλάτωνος δείχνει ότι η φροντίδα και η ευθύνη συμπεριλαμβάνονται στην διαδικασία της γέννησης, γιατί είναι μια δημιουργική διαδικασία. (O'Connor, 1991)

Στο "Συμπόσιο", η ρητή διάκριση μεταξύ της αγαπημένης και του εραστή φανερώνει ότι μεγαλύτερη έμφαση δίνεται στον εραστή από ότι στο υποκείμενο/αντικείμενο του έρωτα. Η επιδίωξη και η εμπειρία του εραστή έχουν

σημασία. Ο Σωκράτης αναφέρει ότι ένας αληθινός εραστής αναζητά την αθανασία τονίζοντας πως όταν ο εραστής έρχεται σε επαφή με κάποιον όμορφο/αγαπημένο και κάνει συντροφιά μαζί του, συλλαμβάνει και γεννά ό,τι κουβαλάει μέσα του για πολύ καιρό(Plato, 1989). Σύμφωνα με την κύρια άποψη του Πλάτωνος, ένα εραστής πρέπει να θρέψει την ψυχή του, και πράττοντας αυτό, ο ίδιος καλλιεργεί τις ανθρώπινες σχέσεις, χωρίς να εγκαταλείπεται στη σαρκική απόλαυση. Επιπλέον, θα πρέπει κανείς να ερμηνεύσει το πώς ένας εραστής αφοσιώνεται στα όμορφα σώματα. Ο Σωκράτης αναφέρει πως η ομορφιά όλων των σωμάτων είναι ένα και το αυτό (O'Connor, 1991)

Στο "*Συμπόσιο*" ο Πλάτων ισχυρίζεται ότι ένας εραστής μπορεί να κινηθεί ελεύθερα από ένα όμορφο πρόσωπο σε ένα άλλο για να αναδυθεί/εξελιχθεί. Ο ίδιος εξηγεί πως το αποτέλεσμα της μετάβασης αυτής θα είναι να δει το όν την ομορφιά της γνώσης και κυρίως να μην αναζητά την ομορφιά σε μια μόνο περίπτωση. Έτσι αποκτά εμπειρία αυτών των γνώσεων και τη γνώση αυτής της ομορφιάς (Benson, 2006) Ως εκ τούτου, κανείς μπορεί να φανταστεί τον φιλόσοφο ως εραστή της σοφίας, γιατί αυτός αναζητά την ηθικότητα μέσα από την ψυχή του και όχι μέσω της γέννησης ή του προσωπικού έρωτα. Για τον Πλάτωνα, ο έρωτας είναι ένα πνεύμα μεταξύ των πολλών, το οποίο επιδιώκει το αγαθό και τα όμορφα πράγματα, και δια μέσου αυτού, ένας εραστής μπορεί να φτάσει στο μεγαλύτερο καλό, σε μια μυστικιστική δηλαδή κατάσταση της συνείδησης (Benson, 2006) Δεδομένου ότι τα αντικείμενα της αγάπης είναι όμορφα πράγματα, ποια είναι τα όμορφα πράγματα; Πώς πρέπει κάποιος να ακολουθήσει όμορφα πράγματα; Σε απάντηση αυτών των ερωτημάτων, κάποιος μπορεί να ισχυριστεί ότι είναι δυνατόν να αγαπάς την ομορφιά, ένα πρόσωπο, και ότι είναι δυνατόν να αγαπάς πολλά πράγματα ταυτόχρονα (Shorey, 1934)

Στο "*Φαίδρο*", ο Πλάτων υποστηρίζει πως η ψυχή έχει μια ανάμνηση των όμορφων πραγμάτων και ότι η ομορφιά επιδιώκεται μέσω της ενατένισης. Έτσι ο Σωκράτης αναφέρει ότι ένας άνθρωπος πρέπει να έχει γνώση των παγκόσμιων σταθερών και να είναι σε θέση να προχωρήσει από τα πολλά στοιχεία της αίσθησης σε μία αντίληψη της λογικής, την οποία συσχετίζει με την ανάμνηση από εκείνα τα πράγματα που η ψυχή του είδε κάποτε, όταν ακολουθούσε το Θεό, ενώ αγωνιζόταν προς την αληθινή της φύση (Plato, 1928).

Αυτό ταιριάζει απόλυτα με την άποψη του Πλάτωνος για το ότι η πραγματικότητα είναι δυαδική. Ο πραγματικός/υπαρκτός κόσμος αναφέρεται στον

φυσικό κόσμο που είναι διαθέσιμος στις αισθήσεις μας και έτσι αντιλαμβανόμαστε τις αλλαγές. Ο άλλος είναι ο νοητός κόσμος, δηλαδή είναι ο κόσμος των ιδεών και είναι απόλυτος, ανεξάρτητος, υπερβατικός και δεν αλλάζει ποτέ. Ο τελευταίος προκαλεί τον πραγματικό κόσμο και τη φύση των πραγμάτων **Error! Reference source not found.** (Terence, 2007) Η ψυχή έχει ανάμνηση του νοητού κόσμου (παγκόσμιες σταθερές και στοιχεία) στον πραγματικό/υπαρκτό κόσμο. Έτσι, όταν η ψυχή αντιλαμβάνεται την ομορφιά ενός ατόμου αναγνωρίζει επίσης πως και ένα άλλο είναι όμορφο, και ούτω καθεξής. Η ψυχή δηλαδή εξελίσσεται και τα φτερά της διογκώνονται στην παρουσία της ομορφιάς. Κατά συνέπεια, η οπτική του Σωκράτη για τον έρωτα επικεντρώνεται στον εραστή των όμορφων πραγμάτων, στα όμορφα πράγματα που γίνονται αντιληπτά από το νου, και στην ώθηση της ψυχής προς τα πάνω (Cornford, 1957).

Ο Σωκράτης είναι σαφής σχετικά με το τι σημασιοδοτεί η φράση "ο έρωτας της ομορφιάς". Υπάρχουν δύο σημεία που πρέπει να αναλυθούν. Πρώτον, ένα πρόσωπο είναι ο στόχος της ομορφιάς που συλλαμβάνει ο νους. Η σωματική ομορφιά δεν παρουσιάζεται από την άποψη της φυσικής της υπόστασης. Μετέχει συνολικά το πρόσωπο που το μυαλό αντιλαμβάνεται και βλέπει. Δεύτερον, δεν μπορεί ένα ον ούτε να είναι ερωτευμένο, ούτε να ερωτευτεί έναν στόχο της ομορφιάς. Και οι δύο δραστηριότητες συνεπάγονται αμοιβαία αλληλεπίδραση (Singer, 1984-7).

3.3 Κριτική στο έργο του Πλάτωνος

Οι Πλατωνικοί διάλογοι "Συμπόσιο" και "Φαίδρος", κατά πολλούς, παρέχουν μια λογική διασάφηση του ερωτικού φαινομένου. Ο Βλαστός (1973) και η Nussbaum (1990) δεν συμφωνούν με τη γνώμη αυτή. Ο πρώτος υποστηρίζει ότι η άποψη του Πλάτωνος για τον έρωτα είναι να αγαπάς μόνο την ομορφιά ενός προσώπου, αλλά όχι ολόκληρο το πρόσωπο. Έτσι, υπολείπεται μιας κατάλληλης εξήγησης για τον έρωτα. (Vlastos, 1973) Η δεύτερη υποστηρίζει ότι η θεωρία του έρωτα πρέπει να είναι πλήρης, και ότι αυτή του Πλάτωνος είναι ελλιπής με την αιτιολογία ότι δεν αντιπροσωπεύει τον προσωπικό έρωτα (Nussbaum, 1990). Αυτές οι επικρίσεις επαναξιολογήθηκαν υπό το φως της δυαδικότητας του έρωτα (τα λευκά και τα μη-

λευκά άλογα στο «Φαίδρο») καθώς και από τις απόψεις των συμμετεχόντων στο «Συμπόσιο».

Η επιλογή των Διαλόγων για το ζήτημα του έρωτα και της φιλίας είναι ένα μεθοδολογικό ερώτημα που κανείς καλείται να αντιμετωπίσει κατά τη μελέτη των έργων του Πλάτωνος (Woolf, 2004) Σύμφωνα με τον Βλαστό, ο "Λύσις" αποτυγχάνει να δώσει έναν ικανοποιητικό ορισμό για τον έρωτα προς τα άλλα άτομα, για τους δικούς τους λόγους. Στην αναζήτησή του για το σκοπό αυτό, στη συνέχεια, στρέφεται προς τον Σωκράτη και τον ορισμό του έρωτα, όπως αυτός αποτυπώνεται στο διάλογο "Συμπόσιο". Ωστόσο, ένας άλλος διάλογος που παρέχει επίσης ερμηνεία του ζητήματος του έρωτα είναι ο "Φαίδρος", αλλά ο Βλαστός μόλις που τον αναφέρει. Παρ' όλα αυτά, θα πρέπει να δίδεται προσοχή σε αυτό το διάλογο, καθώς, ο διάλογος αυτός πιστεύεται ότι εξετάζει περισσότερο τη σχέση ανάμεσα στον έρωτα και το άτομο, για τρεις τουλάχιστον λόγους: (1) για τις διάφορες σχέσεις έρωτα που μελετά. (2) για το ότι μας παρέχει χρήσιμες πληροφορίες για την αθηναϊκή παιδευτική και τη σύνδεσή της με την έννοια της ατομικής μάθησης (και μια πιο βαθιά διερεύνηση αυτού του ζητήματος είναι απαραίτητη προκειμένου να κατανοήσουμε καλύτερα τη θεωρία του Πλάτωνος για τον έρωτα). Ακόμα ένας λόγος για να στραφεί κανείς στον διάλογο "Φαίδρος" είναι (3) ότι ο διάλογος αυτός παρέχει την καθαρότερη συμβολή σχετικά με το πώς το ίδιο το άτομο θα πρέπει να προσανατολιστεί στις ερωτικές σχέσεις, και πώς οι προσωπικές σχέσεις πρέπει να είναι τελικά, γεγονός που αποτελεί κεντρικό σημείο της θεωρίας του Πλάτωνος περί έρωτος (Vlastos, 1973).

Ο Γρηγόρης Βλαστός στο άρθρο του με τίτλο " Το άτομο ως αντικείμενο της αγάπης στον Πλάτωνα" κατακρίνει τις αντιλήψεις του Πλάτωνος για τον έρωτα. Συγκεκριμένα ο Βλαστός αναφέρει: Πρώτον, ότι αδυνατεί να δώσει μια ικανοποιητική εξήγηση του έρωτα ενός ατόμου προς ένα άλλο και, δεύτερον, ότι η θεωρία του έρωτα είναι ουσιαστικά εγωιστική. Οι δύο αυτές επικρίσεις θα μπορούσαν να συνδεθούν με τον ακόλουθο τρόπο: ο πλατωνικός εραστής αγαπά φαινομενικά την αγαπημένη μόνο στο μέτρο που η αγαπημένη ενσωματώνει ιδιότητες οι οποίες θεωρούνται συμφέρουσες για τον ίδιο τον εραστή (Vlastos, 1973).

Για τον Βλαστό, οι δύο αυτές επικρίσεις οδηγούν στο αναπόφευκτο συμπέρασμα ότι μέσα στην θεωρία του Πλάτωνος, "το άτομο, μέσα στη μοναδικότητα και την ακεραιότητα της προσωπικότητάς του, ποτέ δεν θα είναι το

αντικείμενο της αγάπης μας» (Vlastos, 1973). Σε σύγκριση με τις σύγχρονες αντιλήψεις για την αγάπη και τη σύγχρονη ευαισθησία για τη σημασία και την αξία του ατόμου, είναι δίκαιο να ειπωθεί ότι ο Πλάτων εμφανίζεται ως ένας ψυχρός εγωιστής, βάσει της εικόνας που ο Βλαστός παραθέτει στους αναγνώστες του. Αναλύοντας τις επικρίσεις του Βλαστού, εναντίον της θεωρίας του Πλάτωνος για τον έρωτα όμως, μπορούν να δοθούν απαντήσεις σε γενικότερα ερωτήματα, όπως το πώς ο Πλάτων έβλεπε το άτομο και τη φύση της συχνά αναφερόμενης σύνδεσης μεταξύ του ευδαιμονισμού και του εγωισμού. Τα ζητήματα αυτά είναι χρήσιμα για όλους τους αναγνώστες του Πλάτωνος, καθώς επηρεάζουν βαθύτατα την ερμηνεία που παρέχεται από τα γραπτά του, η οποία μας οδηγεί προς την κατεύθυνση των βασικών πλατωνικών θεμάτων. Αυτά αφορούν τη θεωρία των Ιδεών και το θεμελιώδες ερώτημα του συνόλου της αρχαίας φιλοσοφίας για το πώς πρέπει το άτομο να ζει τη ζωή του (Vlastos, 1973).

Εάν τα ανθρώπινα όντα δεν είναι κατεξοχήν άριστα, μερικά από τα χαρακτηριστικά/ιδιότητές τους δεν είναι όμορφα. Αν η θεωρία του Πλάτωνος για τον έρωτα αφορούσε το άτομο ως σύνολο και όχι μόνο την ομορφιά και το καλό του, ο Βλαστός θα μπορούσε να την αποδεχθεί. Ο Βλαστός θεωρεί ότι η οπτική του Πλάτωνος για τον έρωτα αφορά μόνο την ομορφιά ενός ατόμου και όχι ολόκληρο το άτομο. Από την άλλη πλευρά, ο Βλαστός υποστηρίζει ότι αν κάθε άνθρωπος έχει κάποιες όμορφες και άσχημες πτυχές, τότε ο Πλάτων παρέχει μια διαστρεβλωμένη εικόνα των ανθρώπων. Ο Πλάτων υποστηρίζει ότι υπάρχουν ιδιαίτερες περιπτώσεις της ομορφιάς στο φυσικό κόσμο. Αυτό είναι το ζήτημα και όχι τόσο το αν ένα πρόσωπο είναι όμορφο ή άσχημο (Vlastos, 1973).

Οι δύο αντιρρήσεις του Βλαστού, ως προς τη θεωρία του Πλάτωνος για τον έρωτα, επισημαίνουν ότι ο Πλάτων φαίνεται να αποτυγχάνει στην παροχή μιας ικανοποιητικής εξήγησης για την αγάπη μεταξύ των ατόμων, δηλαδή, την αγάπη μεταξύ γονέα και παιδιού, άνδρα και γυναίκας, εραστή και ερωμένης και φίλων. Αν και προηγουμένως επισημάνθηκαν κάποιες αποχρώσεις μεταξύ των όρων φιλία και έρωτας, που χρησιμοποιούνται από τον Πλάτωνα στην περιγραφή των σχέσεων, ωστόσο κατά τη συζήτηση των πιο οντολογικών πτυχών της αγάπης, η έννοια του έρωτα αποκλείεται όταν αναφερόμαστε στο έργο "Λύσις", όπου θα πρέπει να χρησιμοποιείται η λέξη φιλία για να περιγράψει, επί παραδείγματι, την αγάπη μεταξύ γονέων και παιδιού (Vlastos, 1973).

Αρκετοί μελετητές επικρίνοντας τον Βλαστό υποστήριξαν ότι προσδίδει στην μυστηριώδη Διοτίμα φαινομενικά όλη την εξουσία, σύμφωνα με τον τρόπο που προσεγγίζει ο ίδιος το «Συμπόσιο», χωρίς κανένα δισταγμό. Αυτό, βέβαια, δημιουργεί το "απλό" ερώτημα, γιατί. Υπάρχουν ωστόσο δύο λόγοι γι 'αυτό:

- A. Η Διοτίμα είναι το μόνο πρόσωπο που περιγράφεται ως σοφό στα θέματα της αγάπης.
- B. Η Διοτίμα επονομάζεται σοφή σε αυτά τα θέματα από τον ίδιο το Σωκράτη, ο οποίος είναι συνήθως ο πνευματικός ήρωας στους διαλόγους του Πλάτωνος (Woolf, 2004).

Επίσης αρκετοί μελετητές έχουν επικρίνει τη θέση του Βλαστού και τη χρήση που προέκρινε σε αρχαίους ελληνικούς όρους, υποστηρίζοντας ότι απέτυχε να δει τον έρωτα και τη φιλία ως δύο διαφορετικές αντιλήψεις. Ο αγγλικός όρος "love", τον οποίο χρησιμοποιεί κυρίως ο Βλαστός, αποτυγχάνει να διακρίνει ανάμεσα στον έρωτα και τη φιλία, καθώς ο όρος καλύπτει και τα δύο. Τόσο ο έρωτας όσο και η φιλία αποτελούν ρίζα πολλών παραγόμενων λέξεων, που κάνουν τη μετάφραση προβληματική, και εξάλλου, οι λέξεις από μόνες τους δεν είναι πάντα αξιόπιστες ως οδηγοί για την εξεύρεση του είδους της αγάπης. Επιπλέον, ο Πλάτων παρέχει στα έργα του διάφορων ειδών σχέσεις αγάπης, που ποικίλλουν σε βαθμούς οικειότητας και βάθους (Reeve, 2006).

Η άποψη που διατύπωσε ο Πλάτων για τον έρωτα δέχτηκε, όπως ειπώθηκε και προηγουμένως, αρκετές επικρίσεις. Η Nussbaum (1990) παρέχει μια λεπτομερή ανάλυση της "αποκάλυψης" του Αλκιβιάδη ως μιας ειδικής περίπτωσης "πικρού" εραστή, του εραστή του Σωκράτη, και η ίδια αμφισβητεί την εξέλιξη/αναβάθμιση (της ψυχής) ως παρεπόμενη γιατί ο έρωτας έχει ένα πρακτικό ρόλο στη ζωή όλων μας, καθώς προκαλεί στους ανθρώπους οικειότητα, συγκίνηση και διαμορφώνει τις πνευματικές τους αξίες. Η Nussbaum(1990)αναλύει επίσης τον τρόπο ζωής του Σωκράτη θεωρώντας τον αποξενωμένο από την καθημερινή πραγματικότητα και ότι ο εσωτερικός του κόσμος είναι αδιαπέραστος από τους άλλους. Η αξιολόγησή της και το σχόλιο σχετικά με την ομολογία του Αλκιβιάδη είναι συναφή, με το αιτιολογικό ότι, μετά την ανάγνωση της θεωρίας του Πλάτωνος περί έρωτος, θα πρέπει, τουλάχιστον, το άτομο να κάνει τη ζωή του πιο ουσιαστική σε συνάρτηση με τη

βελτίωση της διωποκειμενικής του σχέσης. Η ουσία είναι ότι ο έρωτας θα πρέπει να ενισχύει την ευτυχία ενός ατόμου, και αυτό το απέσπασαν βίαια από τον Αλκιβιάδη.

Ο Gass αναγνωρίζει ότι ο έρωτας δεν έχει μια παραδοσιακή σημασία. Ο έρωτας υποτίθεται ότι είναι μια μακροπρόθεσμη πρόταση, όπως η πίστη, η υπακοή και η εμπιστοσύνη. Ένας εραστής αναμένεται να είναι συναισθηματικά και αισθησιακά συνδεδεμένος με την αγαπημένη του με τους εξής τρόπους: να είναι αλτρουιστής, αξιόπιστος, υπεύθυνος, υπάκουος, σταθερός, ένα πρόσωπο που νοιάζεται, ένας αξιόπιστος φίλος, ένας ήρεμος άνθρωπος, να είναι δίκαιος και ισότιμος, μεγαλόθυμος, υποστηρικτικός στην αγαπημένη του, να έχει διαισθητική γνώση για τα συναισθήματα της αγαπημένης του, για τη συμπεριφορά, και τις προσδοκίες της. Όταν ο έρωτας παραμείνει στάσιμος, άλλες σχέσεις κρατούν συνήθως τα άτομα μαζί και ορισμένες σχέσεις εξάρτησης κάνουν τους εραστές να απομακρύνονται (Gass, 1991)

Στις περισσότερες περιπτώσεις, το να είναι κανείς ερωτευμένος (και όταν το μεταγενέστερο στάδιο λαμβάνει χώρα) οι εραστές εντατικά, συναισθηματικά, αισθησιακά, σεξουαλικά μοιράζονται ο ένας τον άλλον με έναν οντολογικό τρόπο. Δηλαδή, οι βλέψεις τους και η αγάπη τους είναι αμοιβαία. (Woolf, 2004) Κάποιος μπορεί να ισχυριστεί ότι το να μην είναι κανείς ερωτευμένος αποτελεί απρόσωπη σχέση στο βαθμό που δεν είναι εξίσου αμοιβαία μεταξύ των ατόμων, ή όταν η σεξουαλική έλξη και η επιθυμία να μοιράζονται πράγματα μεταξύ τους είναι απύσχα. Αν και υπάρχουν αρκετοί λόγοι για τους οποίους μπορεί κάποιος να μην είναι ερωτευμένος, κατά τη διάρκεια μιας εκτεταμένης περιόδου όπου ζουν μαζί, οι εραστές πολλές φορές διανύουν περιόδους που είναι ερωτευμένοι και άλλες όχι, όπως και το αντίστροφο (Mooney, 2002)

Επιλεγόμενα

Σύμφωνα με τη θεωρία του Πλάτωνος, ο Έρωσ αποτελεί ένα ενδιάμεσο επίπεδο που βοηθά τον άνθρωπο να αναβαθμιστεί διαβαίνοντας από το ένα «καλόν» στα δύο και μετά στα πολλά, για να μπορέσει στο τέλος να καταλήξει στο καθαυτό

«καλόν» και να καταφέρει να γοητευτεί από τη θέα του. Αυτό είναι μια οντολογική διαδικασία όπου, στο χρόνο που αυτή διαρκεί, η πραγματικότητα χωρίζεται σε δύο στάδια: α) στο αισθητό και β) στο ιδεατό (Friedlander, 1973). Ο έρωτας θεωρείται ότι είναι η μανία για την ομορφιά. Πιο συγκεκριμένα η κλίμακα του έρωτα, όπως αναφέρεται στο «Συμπόσιο» ξεκινά από το πιο χαμηλό επίπεδο του έρωτα του ανθρώπου για το καλό και το ωραίο που καθοδηγεί σιγά-σιγά τον εραστή στο ανώτατο στάδιο του θείου έρωτα. Η αποκάλυψη της Διοτίμας ευρισκόμενη στο τελικό στάδιο της μύησης στα μεγάλα μυστήρια παρουσιάζει μια πραγματική μυστικιστική θεία κοινωνία (Gould, 1963).

Ο Πλάτων, καθώς παρατηρούμε, ξεχωρίζει τη φιλία από την ορατή πηγή του έρωτα. Σύμφωνα με την Πλατωνική θεωρία ο έρωτας είναι ο εκπρόσωπος της φιλοσοφικής εξιδανίκευσης του πάθους, που έχει ως σκοπό τη μεταφυσική πορεία της ψυχής στο κόσμο των Ιδεών. (Woolf, 2004). Είναι η αντανάκλαση ενός πάθους θρησκευτικού για την ένωση και συμμετοχή με τις Ιδέες που δεν αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις, οι οποίες όμως προσφέρουν νόημα στον ψεύτικο κόσμο του ανθρώπου και τον βίο που διάγει μέσα σε αυτό. Γίνεται στην ουσία το σπουδαιότερο μέσο της λύτρωσης του ατόμου από τους σκοτεινούς αντικατοπτρισμούς του σπηλαίου της «Πολιτείας» στον καθαρό και διατεταγμένο κόσμο των Ιδεών (Woolf, 2004). Ο βασικός σκοπός της Ακαδημίας του Πλάτωνος η οποία αποτελείτο από μέλη που ήταν μόνο άντρες, ήταν να επιχειρήσει να γιατρέψει τις ασθένειες του πολιτικού συστήματος (Reeve, 2006).

Η όλη φιλοσοφία ήταν να μετατρέψει τον μύστη της σε «ικανόν» άρχοντα. Για να καταφέρει να αντιμετωπίσει τις ανάγκες αυτές ο Πλάτων εφάρμοσε έναν νέο τρόπο φιλοσοφικής επικοινωνίας, τον Διάλογο. Η χρήση του διαλόγου στο "Συμπόσιο" μας βοηθά να συμπεράνουμε ότι είναι μια συζήτηση φιλοσοφική ως και ο τρόπος να ανταλλάσσουν απόψεις μεταξύ τους. Αυτός που ομιλεί στο όνομα της θεωρίας και κατακρίνει την "δόξαν" προσπαθώντας να πείσει για την αλήθεια και κάνοντας το διαμεσολαβητή μεταξύ των αντιθέτων πόλων είναι το τρίτο άτομο, ο φιλόσοφος (Plato, 1989)

Κατά τον Πλάτωνα ο φιλόσοφος ονομάζεται διαλεκτικός, καθόσον κατέχει την τεχνική να ασκεί το διάλογο ενώ σε άπαντες τους διαλόγους, κατά Πλάτωνα, το τρίτο πρόσωπο είναι ο διδάσκαλος Σωκράτης. Πολλές φορές οι ιδέες που στηρίζει ο

δάσκαλος στους διαλόγους δεν είναι αυτές του ίδιου του Σωκράτη αλλά του Πλάτωνος. Όμως τα προβλήματα αντιμετωπίζονται διαλογικά με τη σωκρατική θέση στο μέτρο που η έρευνα πραγματοποιείται ώστε να γεφυρωθούν οι αντιθέσεις. Η δράση του φιλοσοφικού δράματος που φέρει ο Πλάτων στο προσκήνιο με κάθε του Διάλογο παρουσιάζει ανεξάντλητο πλούτο (Benson, 2006) Σε καμία άλλη φιλοσοφία που εμφανίστηκε μετά τον Πλάτωνα δεν παρουσιάστηκε ένα τόσο μεγαλεπήβολο σχέδιο και μια τόσο μεγαλειώδης φιλοσοφία. Επιπλέον, ο μαθητής στους πλατωνικούς διαλόγους διακρίνεται για την πνευματική του δύναμη, ώστε να θεωρηθεί ότι μπορεί να χαρακτηριστεί και ως ψυχολόγος αφού είχε προβλέψει ότι ο έρωτας έχει τη δυνατότητα να χειραγωγήσει τη φιλοσοφία (Singer, 1984-7).. Τοιουτοτρόπως έχει την ανάγκη όλες τις κρυφές σκέψεις να τις κοινοποιήσει, να τις συλλάβει φιλοσοφικά και να κάνει αντικείμενο του αισθήματός του το πρόσωπο του διδάσκαλου Σωκράτη. Το αίσθημα αυτό είναι πιο πάνω από απλή φιλία και είναι πιθανό ο Σωκράτης τη σχέση αυτή να την είχε ζήσει με τους μαθητές του (Hyland, 1965)

Η θύμηση του Σωκράτη ανυψώνει και ημερεύει τη ψυχή του μαθητή και ο πόνος μεταβάλλεται σε δίδαγμα. Γίνεται λοιπόν το σύμβολο του φιλοσόφου, του ιδανικού και του ευδαίμονα. Στο χώρο αυτού του πνεύματος ο Σωκράτης μεταφέρεται σε ένα κλίμα γνωσιακού ερωτισμού. (Levi, 1974) Σε αυτή τη στιγμή θα είχε ενδιαφέρον να συσχετιστεί το "Συμπόσιο" με τον διάλογο "*Φαίδων*" σε ό,τι αφορά ότι ο φιλόσοφος έρχεται αντιμέτωπος με το θέμα της γνώσης αλλά υπό άλλη οπτική, δηλαδή τη γνώση από την πλευρά της ζωής και του θανάτου. Ως εξάσκηση για να εξαγνιστεί η ψυχή από τα δεσμά του σώματος η φιλοσοφία αποτελεί μια προσπάθεια να προετοιμαστεί η ψυχή για το θάνατο, να διαφυλαχθούν οι αξίες και οι αλήθειες, τις οποίες μόνο ο θάνατος μας δίνει την ώθηση να αποκτήσουμε και τις οποίες η γέννηση του σώματος μας συσκοτίζει και μας καταστρέφει (Shorey, 1934)

Τα παραπάνω καθίστανται ευχερώς κατανοητά εντός ενός πολιτικού πλαισίου. Αξίζει να σημειωθεί πως ο Πλάτων δεν είχε συμμετοχή με άμεσο τρόπο στα πολιτικά πράγματα της Αθήνας παρά μόνο στην ηλικία των 60 ετών, όταν αποφάσισε να δεχτεί τη πρόσκληση του τυράννου των Συρακουσών Διονυσίου Β' για να του παράσχει βοήθεια στην συνδιοίκηση της Δυτικής Σικελίας προκειμένου να ενδυναμωθεί η παρουσία του ελληνικού στοιχείου στο νησί απέναντι στην άσκηση πίεσης από την Καρχηδόνα. Όταν το σχέδιο αυτό δεν είχε επιτυχία ο Πλάτων ξαναγύρισε στην

Αθήνα. Μετά από 6 χρόνια επέστρεψε στις Συρακούσες και πολύ γρήγορα η Ακαδημία συμμετέχοντας στις πολιτικές υποθέσεις έδρασε πιο άμεσα. Με αυτές όλες τις ενέργειες η Ακαδημία πήρε τη φήμη ενός πολιτικού κέντρου και παρέμεινε ίδια ως το τέλος της ζωής του Πλάτωνος (Friedlander, 1973).

Στη κοινωνία των Αθηνών, σε περίπτωση ανάπτυξης παιδικού έρωτα, η υπόθεση της φιλικής ή ερωτικής συναναστροφής γινόταν στα γυμναστήρια. Στο χώρο αυτό οι μελλοντικοί φίλοι και εραστές μπορούσαν να αντικρύσουν γυμνά τα σώματα των νέων και να φανερώσουν αρχικά τις ερωτικές προθέσεις τους. Το αισθητικό αυτό κριτήριο ήταν η αρχή για να προχωρήσει το ερωτικό στοιχείο. Όσον αφορούσε τους αρχαίους Έλληνες η ομορφιά του σώματος δεν περιοριζόταν μόνο στη φυσική του υπεροχή. Θεωρούσαν το σώμα σαν το ναό της ψυχής και σαν μέσο δια του οποίου αυτή παίρνει μορφή (O'Connor, 1991)

Ο Farrington διακηρύσσει ότι τον θρησκευτικό χιτώνα, με τον οποίο που ο Πλάτων καλύπτει τη φιλία και τον έρωτα, τον λαμβάνει από τον τρόπο που εξιδανικεύει την πρωτόγονη ζωή, η οποία δεν αφορά έναν βάρβαρο τρόπο ζωής αλλά ένα είδος πολιτισμού που εξελίσσεται και η οποία ακολουθεί τη πραγματική φύση του ανθρώπου. Βέβαια η ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου ήταν γνωστή στον Πλάτωνα αφού η βασική φροντίδα του ήταν η εγκαθίδρυση της πολιτείας και του δικαίου (Farrington, 1974).

Ο Πλάτων δεν κάνει προσπάθεια να αποσύρει τη σύγχυση που υφίσταται μεταξύ της ανθρώπινης ζωής και της έντονης δράσης που αρκετές φορές βεβαίως παρουσιάζεται με τρόπο βίαιο σε κάθε προσπάθεια να εξιδανικευτεί η ανθρώπινη πραγματικότητα. Η με επιμονή αλλά και μετριοπάθεια στάση του αποδεικνύεται από τον τρόπο που διαχειρίζεται τη φιλία και τον τρόπο που παθιάζεται όταν πραγματεύεται ότι η φιλία υπάρχει ανεξάρτητα από τη χρησιμότητά της. Αυτό δείχνει ότι η φιλία δεν ξεκινά για να καλύψει κάποιες υπάρχουσες ανάγκες και δεν έχει ως κατάληξη τον αυτοσκοπό (Reeve, 2006).

Ο Κικέρων, στο δεύτερο βιβλίο που αναλύει τη θεωρία του Πλάτωνος όσον αφορά τη φιλία και έχοντας σκοπό να δείξει την αρνητική του θέση, ομιλεί για τον αρνητικό ρόλο που παίζει η φιλία. Γράφει για αυτό «τη φιλία δε μπορείς να τη

ξεχωρίσεις από την ηδονή. Χρειάζεται να την καλλιεργείς, διότι χωρίς αυτή δε μπορεί να ζήσει κανείς με ασφάλεια και χωρίς φόβο, δηλαδή να ζει ευχάριστα» (Reeve, 2006). Φυσικά δεν είναι η ασφάλεια αλλά η αίσθηση της γαλήνης που είναι ο σκοπός του κάθε ανθρώπου και βέβαια είναι όχι μόνο ευχάριστο και καλό να είναι αγαπητός κάποιος αλλά από την άλλη πλευρά πρέπει και είναι ωφέλιμο να δημιουργούνται φιλικά και ευγενικά αισθήματα προς ειδικά «αντικείμενα», όπως οι Θεοί και οι σοφοί (Terence, 2007).

Είναι μεγάλη τύχη να περιστοιχίζεται ο άνθρωπος από φίλους για αυτό και ο Πλάτων δημιούργησε τη σχολή του σαν κοινότητα φίλων. Οι φίλοι χαίρονται με τη συντροφιά, θυμούνται τις χαρές που είχαν στις παλαιές συναναστροφές τους και προσβλέπουν στις φιλίες τους για το μέλλον (Haden, 1983) Ο Πλάτων είχε την πίστη ότι ενώ η σοφία και η φιλία δεν είναι αυτές που καθορίζουν έναν άνθρωπο ως ευγενή, μόνο η σοφία θα είναι αυτή που θα έχει διάρκεια πέραν της ζωής του ανθρώπου που την κατέχει ενώ η φιλία δε μπορεί να είναι αθάνατη καθόσον η κοινωνία των σοφών εξακολουθεί να ζει (Price, 1990)

Σε αντίθεση με τα όσα ο Πλάτων υποστηρίζει για τη φιλία, ο Αριστοτέλης ξεκινά από την παραδοχή ότι υπάρχουν τρεις βασικοί λόγοι για τους οποίους ένα άτομο μπορεί να αρέσει σε κάποιο άλλο. Θα μπορούσε λοιπόν κανείς να αρέσει σε κάποιον γιατί είναι καλός, γιατί είναι χρήσιμος, ή γιατί είναι ευχάριστος. Έτσι, υπάρχουν τρεις βάσεις για την ανθρώπινη φιλία, ανάλογα με το ποια από αυτές τις ιδιότητές της δεσμεύει τους φίλους μαζί. Η ατελής φιλία, στην οποία εστιάζει ο Αριστοτέλης, δεν συνιστά άνισες σχέσεις που βασίζονται στον καλό χαρακτήρα των ατόμων **Error! Reference source not found.** (Allan, 1970). Αντίθετα, για τον Αριστοτέλη η φιλία αποτελεί μια σχέση που συγκρατεί τα άτομα μεταξύ τους, διότι κάθε άτομο την θεωρεί ως ένα είδος πλεονεκτήματος για το ίδιο ή λαμβάνει από αυτή κάποια ευχαρίστηση. Όταν ο Αριστοτέλης αποκαλεί αυτές τις σχέσεις «ατελείς», βασίζεται σε ευρέως αποδεκτές υποθέσεις για το τι κάνει μια σχέση ικανοποιητική. Για τον Αριστοτέλη τέτοιες φιλίες είναι ελαττωματικές διότι τα πρόσωπα που συμμετέχουν σε αυτές έχουν λίγη ή σχεδόν καθόλου εμπιστοσύνη το ένα για το άλλο, φιλονικούν συχνά, και είναι έτοιμα να διακόψουν τη σχέση τους αυτή απότομα (Farrington, 1974; Frede, 2004).

Όταν ο Αριστοτέλης ξεκινά τη συζήτηση περί φιλίας, εισάγει μια έννοια που είναι κεντρικής σημασίας για την κατανόηση του φαινομένου αυτού: ένας γνήσιος φίλος είναι κάποιος που αγαπάει ή θέλει το καλό του άλλου προσώπου (Frede, 2004).. Το να θέλει το άτομο εκείνο που είναι καλό για το καλό του άλλου (το οποίο ο ίδιος αποκαλεί «καλή θέληση/εύνοια) αυτόματα σημαίνει ότι η φιλία συνιστά αμοιβαία καλή θέληση, υπό τον όρο ότι κάθε μέλος που συμμετέχει σε αυτή αναγνωρίζει την ύπαρξη αυτής της στάσης/πρόθεσης του άλλου. Μέσα από την ανάλυση των θέσεων του ο Αριστοτέλης πλησιάζει στο να καταλήξει ότι οι σχέσεις που βασίζονται στο κέρδος ή την ευχαρίστηση, δεν θα πρέπει να ονομάζονται φιλίες (Allan, 1970).

Η θεωρία του Πλάτωνος δείχνει ότι το ενδιαφέρον του για τη φιλία ήταν σε αναλογία με τη συμπεριφορά που είχε απέναντι στους φίλους του. Δεν προέβαινε στην επιλογή των φίλων του προς χάριν της ηδονής αλλά είχε την προθυμία να υποστεί μεγάλη ταλαιπωρία για αυτούς. Οι επικριτές του Πλάτωνος όμως διέκριναν μια αντίθεση που υπάρχει μεταξύ της παραδεκτής ευγένειας, που διακατείχε τον Πλάτωνα προς τους φίλους του, και στο δόγμα ότι «η ευτυχής ζωή είναι η ζωή της μέγιστης ηδονής» (Benson, 2006). Βέβαια ο Πλάτων θα αντέκρουε αυτό ισχυριζόμενος ότι η επιλογή των φίλων μας γίνεται με φροντίδα και όχι προς χάριν της ηδονής. Επομένως ως συμπέρασμα μπορούμε να πούμε ότι αν δεν είμαστε έτοιμοι να τους βοηθήσουμε δε θα αποκτήσουμε φίλους και συνεπώς θα έχουμε χάσει την ηδονή της φιλίας. Άλλωστε δε θεωρούσε ότι ο σοφός είναι ο μοναδικός που μπορεί να ικανοποιήσει αυτούς που του προσέφεραν ωφέλεια. Η αλληλογραφία του αποδεικνύει την ευγνωμοσύνη που έτρεφε προς τους φίλους του και των φίλων του προς αυτόν (Reeve, 2006).

Οι κριτικοί της αρχαιότητας τον κατηγορούσαν, και τον ίδιο αλλά και τους οπαδούς του, για κολακεία και για ρητορική υπερβολή. Η Πλατωνική φιλία δεν είναι ένας θαυμασμός μεταξύ αλλήλων αλλά έχει προορισμό να προσδώσει στους ανθρώπους την αίσθηση της θαλπωρής (Κάλφα & Ζωγραφίδη, 2014). Η Πλατωνική φιλία δεν αποτελεί «σκοπό» αλλά ένα μέσο με σπουδαίο ρόλο στη ζωή της σχολής, βασικό στοιχείο για την έννοια της σοφίας, η οποία διδάσκεται μέσα στην σχολή, αν και αυτό αποτελεί αντικείμενο κριτικής μέχρι σήμερα (Gould, 1963).

Ο Zeller υποστηρίζει ότι η Πλατωνική φιλία δεν πηγάζει από την ατομική άποψη, όπως και όλη η θεωρία του η οποία βασίζεται στην ελευθερία του ατόμου για την εκλογή και την προσωπική κλίση. Η σχέση της φιλίας στην κοινότητα του Πλάτωνος δεν έχει τις πηγές της στα κατώτερα αισθήματα του ατόμου (Δεσποτόπουλος, 1980). Ο Πλάτων ήταν πλήρης από αισθήματα αγάπης και αφοσίωσης, που δημιουργούσαν σύνδεσμο μεταξύ του δασκάλου και των σπουδαστών, άνδρες, γυναίκες, δούλους, ξεχύνονταν έξω προς τους γύρω αγγίζοντας τα πάντα και κατέληγαν σε φιλανθρωπία και ανθρωπισμό. Η φιλία είναι από μόνη της μια «πράξη ελευθερίας» (Connor, 1989).

Η γενετήσια ορμή αποτελεί για τον άνθρωπο ένα ανεξήγητο μυστήριο για αυτό και την ανέμειξε με διάφορες μυθικές παραστάσεις. Διάφοροι λαοί μεταξύ των οποίων και οι Έλληνες, ανέφεραν μόνο τις αρνητικές πλευρές της και απεφάνθησαν ενίοτε με απαξίωση για αυτή. Βέβαια ο γάμος, η γέννηση των παιδιών και κυρίως των αγοριών, υπάρχουν στη ζωή σαν μια πράξη ιερή και αρεστή στους Θεούς από όλους τους λαούς. Αντίθετα όμως η σεξουαλική πράξη θεωρείται πράξη ανίερη και με το να απέχει από αυτήν ο άνθρωπος ανεβαίνει σε ανώτερο επίπεδο, εκείνο δηλαδή του ιερέα ή του φιλοσόφου (Farrington, 1974) Οι Έλληνες όμως είχαν άλλη στάση σε απέναντι σε αυτό το θέμα, σχετικά με τους υπόλοιπους λαούς της αρχαιότητας. Ο έρωσ και η σεξουαλική πράξη είναι μέρος της ζωής και καλύπτονται με νόμο που δεσμεύει άντρες και γυναίκες. Οι Θεοί αντίθετα δεν έχουν την ικανότητα να φιλοσοφούν, διότι είναι ήδη σοφοί (Connolly, 1989).

Στο ενδιαμέσο των δύο υπάρχει ο έρωτας, που είναι ο μεσολαβητής μεταξύ των Θεών και των θνητών και ο θνητός μόνο μέσω του έρωτα θα μπορέσει να συμμετέχει στη σοφία, η οποία αποτελεί μέρος του θείκου στοιχείου. Επειδή ο Θεός είναι και αθάνατος θα μπορέσει και ο άνθρωπος να έχει την ευκαιρία να μετέχει και στην αθανασία. (Cooper, 1999)

Κατά τον Πλάτωνα ο έρωτας έχει ως αφετηρία την σεξουαλική σχέση που συνοδεύεται με πόνο και πόθο. Ο Πλατωνικός έρωτας έχει ως βασική προϋπόθεση τόσο την αισθησιακή όσο και την πνευματική έλξη. Ο έρωτας, όπως και η γνώση, είναι κυρίαρχα στοιχεία στο πλατωνικό «Συμπόσιο» (Plato, 1989). Ο στόχος όμως της πλατωνικής φιλοσοφίας είναι να μπορεί να κατακτήσει το ανώτερο αγαθό που είναι η απόλυτη σοφία. Βοηθός σε αυτόν τον αγώνα για τον άνθρωπο είναι, σύμφωνα

με την διήγηση της Διοτίμας, ο έρωσ ο οποίος δεν είναι Θεός αλλά μια φύση δαιμονική, καθόσον δεν κατέχει τη σοφία που αποτελεί κτήμα των Θεών

(Robinson, 1962)

Ο έρωτας δεν έχει ομορφιά όπως οι Θεοί αλλά ούτε είναι άσχημος. Είναι το μεταξύ της γνώσης και της άγνοιας και βρίσκεται μεταξύ ανθρώπων και Θεών, δηλαδή είναι ένας δαίμονας που μεσολαβεί ώστε οι άνθρωποι να δύνανται να έχουν επικοινωνία με τους Θεούς διαμέσου αυτού. (Sternberg, 1998). Ο Πλατωνικός έρωτας δεν έχει καμία σχέση με την συνεχή κτήση ενός προσώπου αλλά επιθυμεί να αποκτήσει αξίες και η ψυχή αναλαμβάνει δράση για το ερωτικό γίνεσθαι, έχει δε το σπουδαιότερο ρόλο στο πλησίασμα του έρωτα, από τη πλευρά της πλατωνικής θεωρίας. Αν το σώμα είναι δεσμώτης της ύλης, η ψυχή είναι το εργαλείο για τη γνώση αυτού, που είναι παντοτινό. Η ψυχή είναι αθάνατη και παντοτινή και η σχέση της με το σώμα θα τελειώσει με το θάνατό του (Gould, 1963). Ο έρωσ έχει την ιδιότητα να είναι η δύναμη που προσελκύει τη ψυχή προς τις Ιδέες. Προσφέρει στην ψυχή εκείνη την ορμή που θεωρείται αναγκαία προκειμένου να στραφεί αυτή προς την αληθινή γνώση. Αν και είναι ένα από τα σπουδαιότερα πάθη του σώματος του ανθρώπου, μπορεί να ξεφύγει από τους γήινους σκοπούς του καθόσον κατάγεται από την ψυχή. Στην αρχή η ερωτική επιθυμία στρέφει τον εραστή προς την ομορφιά του σώματος του ερωμένου, όμως η ψυχή έχει τη δυνατότητα να προβεί σε αναγνώριση μέσω της αισθησιακής ομορφιάς του ιδεατού που είχε θεωρήσει στην χωρίς σώμα ζωή της. (Benson, 2006) Εξετάζοντας την Πλατωνική μεταφυσική στο χώρο του ιδεατού δεν υπάρχει ούτε η φθορά αλλά ούτε και η παρακμή. Ο Πλατωνικός έρωτας υπερβαίνει την αίσθηση χωρίς όμως να την σταματά. Παρόλα αυτά όμως η σεξουαλική πράξη δεν απαγορεύεται σε καμία περίπτωση αλλά ως ένα είδος λειτουργίας της υλικής φύσης του ατόμου έρχεται σε δεύτερη θέση. Άλλωστε είναι ανάγκη να διατηρούμε την υπόμνηση ότι η αλήθεια για την πλατωνική φιλοσοφία δεν βρίσκεται σε αυτό που είναι εμφανές και αισθητό αλλά στον ουράνιο και εξιδανικευμένο κόσμο (Mooney, 2002).

Βιβλιογραφία

Ξενογλώσση

Allan, D. J. (1970). *The Philosophy of Aristotle, 2nd ed.* London/Oxford/New York: Oxford University Press.

Benson, H. (2006). *A Companion to Plato.* Blackwell.

Bormann, K. (2006). *Πλάτων.* Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα.

Connolly, D. (1989). «Τὰ φτερά τοῦ ἔρωτα ἢ ὁ ἔρωσ ὡς παρόρμησις γιὰ μάθησις». *Ἐν Εἰσηγήσεισι σεμιναρίου Πλατωνικῆς Φιλοσοφίας, Ἐρωτας, Παιδεία καὶ Φιλοσοφία* (pp. 67-82). Ἀθήνα.

Connor, D. K. (1989). The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship. *Greek, Roman and Byzantine Studies, 30* .

Cooper, J. M. (1999). *Reason and Emotion.* New Jersey: Princeton University Press.

Cornford, F. M. (1957). *Plato's Theory of Knowledge.* Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc.

Farrington, B. (1974). *Hellenist philosophy.* London: Dyckworth.

Frede, M. (2004). “Aristotle’s Account of the Origins of Philosophy”. *Rhizai, 1* , pp. 9-44.

Friedlander, P. (1973). *Plato: An Introduction.* Princeton: Bollinger Series LIX.

Gass, W. (1991). “Throw the Emptiness out of Your Arms,”. In R. C. Higgins, *The Philosophy of Erotic Love* (p. 453). Kansas: University Press of Kansas.

Gould, T. (1963). *Platonic Love.* New York: The Free Press.

Haden, J. (1983). 'Friendship in Plato's Lysis'. *Review of Metaphysics, 37* , p. 339.

Hoerber, R. (1959). 'Plato's Lysis'. *Phronesis, 4* , pp. 15-28.

Holler, L. (2002). *Erotic Morality.* New Jersey: Rutgers University Press.

Hyland, D. A. (1965). *Eros and Philosophy : A Study of Plato's Symposium*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

Jaspers, K. (1957). *Plato and Augustine, The Great Philosophers. Vol. 1. Edited by Hannah Arendt. Translated by Ralph Manheim*. New York: Harcourt Brace.

Kahn, C. H. (1996). "Charmides and the Search for Beneficial Knowledge," . In *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.

Levi, A. W. (1974). *Philosophy As Social Expression*. Chicago: The University of Chicago Press.

Mircea, E. (1972). "Zalmoxis, the Vanishing God." . *History of Religions, 11* , pp. 257-302.

Mooney, T. B. (2002). "Plato and the Love of Individuals". *The Heythrop Journal Volume 43, (3)* , pp. 311-327.

Murphy, D. J. (2007). "Critical Notes on Plato's Charmides." . *Mnemosyne, 60* , pp. 213-234.

Nussbaum, M. (1990). *Love's Knowledge*. New York: Oxford University Press.

Nygren, A. (1982). *Agape and Eros. Trans. P. S. Watson*. Chicago: University of Chicago Press.

O'Connor, E. (1991). *Introduction. In: On Homosexuality: Lysis, Phaedrus, and Symposium. Trans. B. Jowett, with selected retranslation, notes, and introduction by E.O'Connor*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.

Penner, C., Terry, C., & Rowe, C. (2005). *Plato's Lysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Plato. (1928). "Phaedrus." In *The Works of Plato, ed. Irwin Edman*. New York: Modern Library.

Plato. (1989). *Symposium, trans. by Alexander Nehamas and Paul Woodruff* . Indianapolis: Hackett Publishing Co.

Plato. (1951). *The Symposium. Trans. W. Hamilton*. New York: Penguin Books.

- Price, A. (1990). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford : Oxford University Press,.
- Reeve, C. (2006). "Plato on Eros and Friendship". In H. H. Benson, *A Companion to Plato*. Blackwell Publishing Ltd.
- Reeve, C. D. (2006). *Plato on Love: Lysis, Symposium, Phaedrus, Alcibiades, with Selections from Republic, Laws*. Chapel Hill: Hackett Publishing Company, 2006.
- Reik, T. (1944). *A Psychologist Looks at Love*. New York: Farrar & Rinehart.
- Robinson, R. (1962). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.
- Sheffield, F. (2006). *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Shorey, P. (1934). *What Plato Said*. Chicago.
- Singer, I. (1984-7). *The Nature of Love*. 3 vols: vol. 1: *Plato to Luther* (1984), vol. 2: *Courtly and Romantic* (1984), vol. 3: *The Modern World* (1987). Chicago: The University of Chicago Press.
- Snell, B. (1997). *Η ανακάλυψη του πνεύματος. Ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής σκέψης*, μτφ. Ιακώβ Δανιήλ. MIET.
- Solomon, R. C. (1991). "The Virtue of (Erotic) Love,". In *The Philosophy of Erotic Love* (pp. 492-518). Kansas: University Press of Kansas.
- Sternberg, R. J. (1998). *Cupid's Arrow: the Course of Love through Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Terence, I. (2007). *Plato's Ethics*. Oxford : Oxford University Press.
- Vegetti, M. (2000). *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, μτφ. Δημητρακόπουλος Χ. Γ. Αθήνα: Τραυλός.
- Vlastos, G. (1973). "The Individual as Object of Love in Plato". In *Platonic Studies* (pp. 3-42). Princeton.

Wilamowitz - Moellendorff, U. (2005). *Πλάτων, η ζωή και το έργο του. μετ. Ξενοφών Αρμόριος. - 1η έκδ.* Αθήνα: Κάκτος.

Windelband, W., & Heimsoeth, H. (2001). *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας, μτφ.Σκουτερόπουλος Ν.Μ.* ΜΙΕΤ.

Woolf, R. (2004). Love and Knowledge in Plato. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17 , p. 24.

Ελληνική

Βλάχος, Σ. Α. (2000). *Ησιόδου Θεογονία (αρχαίο κείμενο, εισαγωγή, μετάφραση), 2η έκδ.* Αθήνα: Δημ. Ν. Παπαδήμα.

Δεσποτόπουλος, Κ. (1980). *Πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνος.* Αθήνα : Ζήτρος.

Καλαχάνης, Κ., Πάνου, Ε., Θεοδοσίου, Ε., Κωστίκας, Ε., & Μανιμάνης, Β. (2013). “Από την ενότητα της φύσεως κατά τον Εμπεδοκλή, σε μια Θεωρία Ενότητας των Πάντων κατά την Σύγχρονη Φυσική”: *Διά-Λογος, Επετηρίδα Φιλοσοφικής Έρευνας.* Αθήνα: Παπαζήση.

Κάλφα, Β., & Ζωγραφίδη, Γ. (2014). *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι.* Αθήνα: Κέντρο Εκπαιδευτικής Έρευνας & Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών.

Κορμπέτη, Η. Ε. (1986). Πλάτωνος ΕΠΙΣΤΟΛΗ Ζ΄ . *Εποπτεία, 109* .

Πλάτων. (2000). *Συμπόσιον*, κείμενο, μετάφραση και ερμηνεία-Συκουτρής. Αθήνα: Εστία.

Πλάτων. (2001). *Φαίδρος*, επιμ. Δοϊκος Π. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.

Σταμπολίδης, Ν. Χ., & Τασούλας, Γ. (2009). *Έρωσ. Από τη Θεογονία του Ησιόδου στην ύστερη αρχαιότητα, Κατάλογος της Έκθεσης.* Αθήνα: Μουσείο Κυκλαδικής Τέχνης.