

**ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ Π.Μ.Σ. «ΓΝΩΣΗ, ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»  
ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ,  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ - ΡΕΘΥΜΝΟΥ  
ΤΟΥ  
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΦΟΙΤΗΤΗ:  
ΒΕΝΕΤΣΑΝΟΥ Ι. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ**

**ΘΕΜΑ ΕΡΓΑΣΙΑΣ: Ο ΈΡΩΤΑΣ ΩΣ ΠΟΡΕΙΑ ΓΝΩΣΗΣ ΣΤΟ *ΣΥΜΠΟΣΙΟ*  
ΚΑΙ  
ΣΤΟΝ *ΦΑΙΔΡΟ* ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ**

**ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΚΑΡΑΜΑΝΩΛΗΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ**



# Περιεχόμενα

Ο παιδικός έρωτας στην Αρχαία Ελλάδα.....	3-14
Τα Συμπόσια των Αρχαίων Ελλήνων.....	15-19
Εισαγωγή στο Συμπόσιο Του Πλάτωνα.....	20-24
Ο λόγος του Φαίδρου.....	25-28
Ο λόγος του Πανσανία.....	29-31
Ο λόγος του Ευρυξίμαχου.....	32-35
Ο λόγος του Αριστοφάνη.....	36-39
Ο λόγος του Αγάθωνα.....	40-42
Ο λόγος της Διοτίμας.....	43-54
Ο λόγος του Αλκιβιάδη.....	55-57
Πρόλογος του Φαίδρου.....	58-62
Ο λόγος του Λυσία.....	63-68
Ο λόγος του Σωκράτη.....	69-89
Επίλογος.....	90-91
Παραπομπές.....	92-98
Βιβλιογραφία.....	99

Η παιδεραστία, ο ιδιόμορφος αυτός ερωτισμός, εμφανίζεται για πρώτη φορά στον Θέογνι από τα Μέγαρα ο οποίος ενδύει την βιοτική του σοφία και την πολιτική του πείρα στις παραινέσεις προς τον ερωμένο του τον Κύρνο, όπως και στον Πίνδαρο με τους περιπαθείς στίχους του προς τον Τενέδιο Θεόξενο. Πανάρχαιες επιγραφές σε βράχους της Θήρας, αποικία λακωνική, οι ανασκαφές αποκάλυψαν στον περίβολο των Θεών, και ιδίως του Καρνείου Απόλλωνος, επιγραφές από τον έβδομο κιόλας αιώνα π.Χ., στις οποίες με απίστευτη ειλικρίνεια στις εκφράσεις διαιωρίζονται τέτοιες σχέσεις που δεν ήταν ασυμβίβαστοι με τη θρησκεία., τα βαθιά ριζωμένα κρητικά και σπαρτιατικά έθιμα, μαρτυρούν για τη μεγάλη ηλικία αυτής της ροπής του δωρικού κλάδου. Από έναν αιγυπτιακό πάπυρο μαθαίνουμε ότι η παιδεραστία είχε διαδοθεί στην χώρα των Φαραώ πριν 4500 χρόνια. Στους Δωριείς είχε αναγνωρισθεί από το κράτος και είχε επιτραπεί από τη θρησκεία. Ο έραστής ονομαζόταν «εἰσπνήλας» (ὁ ὑπὸ τοῦ ἔρωτος εἰσπνεόμενος) και «φιλήτωρ», ο ερώμενος «αἴτης» (αἴτας) και «κλεινός», ανάλογα την περιοχή. Ο Τίμαιος αναφέρει ότι η παιδεραστία έγινε γνωστή στην Ελλάδα από τους Κρήτες. Η παιδεραστική σχέση (που κατέληξε σε βιασμό) του Λάιου με τον Χρύσιπο, νόθο γιο του Πέλοπα, που προκάλεσε την ύβρη και εν τέλει την οργή της Ήρας, αναφέρεται στο ποίημα του θηβαϊκού κύκλου «Οιδιπόδεια». Αναμφισβήτητο είναι το γεγονός ότι η παιδεραστία στην αρχαία Ελλάδα ήταν ευρέως διαδεδομένη. Ρητά λέει ο Ξενοφώντας: «ἐν πολλαῖς τῶν πόλεων οἱ νόμοι οὐκ ἐναντιοῦνται ταῖς πρὸς τοῖς παιδας ἐπιθυμίαις». Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η παιδεραστία στην Κρήτη δεν ήταν μόνο ανεκτή, αλλά και επιβαλλόταν για ν' αποσοβηθεί ένας υπερπληθυσμός [2].

Σύμφωνα με τον Έφορο [FrGrH 70 απ. 149] και τον Στράβωνα [10.4.21] ένας άνδρας εραστής στην Κρήτη μπορούσε να εκφράσει τα αισθήματά του στους συγγενείς και φίλους του αγοριού που είχε ερωτευτεί (θαύμαζε) τρεις μέρες πριν, όπως ακριβώς στην Σπάρτη ο γαμπρός, πριν απαγάγει

εικονικά την νύφη. Τότε οι γονείς του νέου αποφάσιζαν εάν θα ματαιώσουν ή όχι την αρπαγή. Εικονική ήταν άλλωστε και η αντίσταση των συγγενών. Ο εραστής στην Κρήτη, κοιτίδα των δωρικών θεσμών και κατά τον Πλάτωνα πατρίδα του εθίμου, αφού οδηγήσει το παιδί στην κατοικία του και του δώσει ένα δώρο, τελικά το παίρνει πάλι και το πηγαίνει σ' ένα καταφύγιο στην εξοχή για δύο μήνες, σε ένα είδος μήνα του μέλιτος. Μετά από αυτό το διάστημα σκληραγωγήσεως μέσω του κυνηγιού και της χρήσης όπλων (τόξου, σφενδόνες κλπ.) το ζευγάρι επιστρέφει στην πόλη, όπου στο παιδί δίνεται από τον εραστή του η πρώτη του στρατιωτική στολή (πανοπλία), μία κούπα ποτού (κύπελλο) και έναν ταύρο, τον οποίο ο νέος έπρεπε να θυσιάσει προς τιμή του Δία. Αυτά τα έθιμα ήταν χωρίς αμφιβολία απομεινάρια τελετών εφηβείας. Θεωρούνταν επαίσχυντο στην Κρήτη για ένα ευγενή νέο να μην είχε εραστή, αν δεν λάμβανε δηλαδή το όνομα κλεινός, που ταυτιζόταν με το πέρας της όλης διαδικασίας και τη λήψη των αντίστοιχων τιμών από μέρους των συγγενών και φίλων. Επίσης, στο εξής ο νέος θα λεγόταν και παρασταθής, ως συμπαραστάτης του εραστή του δηλαδή στις μάχες που θα ακολουθούσαν [3].

Στις περισσότερες από τις δωρικές πόλεις η ομοφυλοφιλία εμφανίστηκε πιο εμφανής από ότι στην Αθήνα και γενικά στις ιωνικές πόλεις, και ήταν θεσμός αναγνωρισμένος, σχεδόν κρατικός, σύμφωνα με τον Συκουτρή. Η αιτία είναι εύκολα αντιληπτή αν δεχθούμε τη θεωρία ότι η παιδεραστία έχει τις ρίζες της στην συντροφικότητα των στρατιωτών, μιας και η προετοιμασία για τον πόλεμο υπήρξε εξαιρετικά σημαντική. Αγόρια μεγαλύτερα από την ηλικία των επτά ετών εισάγονταν σε στρατιωτικές μονάδες εκπαίδευσης παιδιών, και ζούσαν σε συνεχή επαφή με τους μεγαλύτερους άνδρες στα γεύματα και στους κοιτώνες.

Σύμφωνα με τον Πλούταρχο «τα αγόρια που έφταναν στην ηλικία των δώδεκα ετών και είχαν καλή φήμη προσέλκυαν πολλούς πιστούς

φίλους (εραστές)» [*Βίος Λυκούργου*]: αλλά, όπως γράφει ο Ξενοφώντας, ο Λακεδαιμών νομοθέτης στην *Λακεδαιμόνια Πολιτεία*: στην Βοιωτία οι άνδρες και τα αγόρια έμοιαζαν με ζευγάρια έξω από τον πραγματικό γάμο [4]. Στην Σπάρτη η σχέση του εραστή προς τον ερώμενο τόσο νόμιμη θεωρούταν, ώστε ο εραστής κατείχε θέση αναγνωρισμένου κηδεμόνα και ήταν υπεύθυνος απέναντι στην πολιτεία και την κοινωνία για τυχόν παρεκτροπές εκείνου· ο Αγησίλαος υπήρξε ερώμενος του Λυσάνδρου [Πλουτ. *Αγησ.* 2] [5].

Στην Ηλεία, όπως αναφέρει ο Πλάτων στο *Συμπόσιο* [182b], και στη Θεσσαλία η σχέση εραστή και ερώμενου ήταν δημόσια γνωστή. Ότι ο Φαίδρος [178d-179a] κηρύσσει ως ιδεώδες, την οργάνωση στρατιωτικού σώματος από ζεύγη εραστών και ερωμένων, είχε γίνει πραγματικότητα στις Θήβες, τον περίφημο ιερό λόχο, θεσμό πολύ παλιό, αναδιοργανωθέντα τον τέταρτο αιώνα λίγο πριν της μάχης των Λεύκτρων [Αθην. 561f]: δείχνοντας τον ηρωισμό τους στις μάχες στα Λεύκτρα, στην Μαντινεία [6] και τη Χαιρώνεια, όπου μόνο αυτοί μέσα στην επαίσχυντο φυγή των αθηναϊκών όχλων, έσωσαν την τιμή της Ελλάδας, όταν δεν μπορούσαν πλέον να σώσουν την ελευθερία τους. Τα 150 ζευγάρια δεσμεύονταν με όρκο, τον οποίο έδιναν στο ιερό του Ιολάου, επιστήθιο φίλο του Ηρακλή [Πλουτ. *Ερωτ.* 761d] [7]: όρκο τον οποίο κράτησαν πέφτοντας μέχρι ενός από το στρατό του Φιλίππου Β' του Μακεδόνα στη μάχη της Χαιρώνειας το 338 π.Χ. [Ξενοφών *Κύρου Παιδεία* 7.1.30] [8].

Η ρύθμιση της παιδεραστικής δραστηριότητας βάσει κανόνων κατέληξε σε μια καλλιέργεια της «παιδεραστίας». Μέσω ισχυρών κοινωνικών κανόνων αυτή η ιδιαίτερη μορφή ομοφυλοφιλικής συμπεριφοράς απελευθερώθηκε από τον αρνητικό τόνο, τον οποίο είχε η ομοφυλοφιλία καθαυτή, προσαρμόστηκε στις απαιτήσεις της αστικής ιδεολογίας των Αθηναίων, και νομιμοποιήθηκε επάνω στη βάση μιας παιδαγωγικής λειτουργίας η οποία διαμόρφωνε τον χαρακτήρα. Μόνο η

δημιουργία κανόνων και ταμπού υποδηλώνει την κοινωνική σημασία της παιδευαστίας. Η απαρχή και η προέλευση της «ελληνικής παιδευαστίας» δεν μπορούν να δώσουν καμία πληροφορία για το ζήτημα της κοινωνικής αξίας, διότι αυτές, παρά την επίμονη συζήτηση, δεν κατέστησαν δυνατόν μέχρι τώρα να εξηγηθούν επαρκώς. Τον σεξουαλικό πυρήνα της «ελληνικής παιδευαστίας» δε μπορεί να τον θέσει σε αμφισβήτηση καμιά από τις θεωρίες προέλευσής της. Τόσο η αντίληψη περί νομαδικής στρατιωτικής καταγωγής της από δωρικά φύλλα, όσο και η δημιουργία της μέσα από μια μυσταγωγική τελετουργία ανδρικών κοινωνιών του νεαρού σε ένα μελλοντικό ανδρικό και κοινωνικό ρόλο, εμφορούνται από μια πρωταρχική ομοφυλοφιλική σεξουαλική πράξη. [9]

Πολλά ανέκδοτα από την ελληνική ιστορία και τον θρύλο περιγράφουν τη δύναμη της παιδευαστίας στην ενστάλαξη αριστοκρατικών αξιών όπως η πολεμική τόλμη και πίστη. Ακόμη και ο ομηρικός Αχιλλέας, ο κατεξοχήν αριστοκρατικός ήρωας, και ο φίλος του Πάτροκλος για τον οποίο πεθαίνει παίρνοντας εκδίκηση, είναι και οι δυο τους ετεροφυλοφιλικοί στην Ιλιάδα, κατά τις αρχές του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα μέσω του έργου του Αισχύλου *Μυρμιδόνες*, [απ.135,136N] μετατρέπονται σ' ένα παιδευαστικό ζεύγος, αν και υπάρχουν αντιρρήσεις για το ποιος ήταν ο μεγαλύτερος και ποιος ο νεαρότερος σύντροφος. Μεγάλη σημασία είχε η παιδευαστία προφανώς μέσα στην αριστοκρατική κοινωνία της αρχαϊκής εποχής [10].

Την εποχή αυτή εμφανίστηκε επίσημα για πρώτη φορά η παιδευαστία μέσα στη νομοθεσία. Οι νόμοι του Σόλωνος έθεταν υπό τιμωρία το σκλάβο ο οποίος θα ερωτευόταν ή θα ενοχλούσε έναν ελεύθερο αγόρι [Αισχ. 1,139]. Με τον ίδιο τρόπο απαγόρευαν οι νόμοι αυτοί στο δούλο να αθλείται στην παλαίστρα. Ο συνδυασμός καθιστά σαφές ότι η παιδευαστία καθώς και η άθληση χαρακτήριζε τον ελεύθερο άνθρωπο και έπρεπε να προορίζεται μόνο γι' αυτόν. Ο σολώνειος κανονισμός σημαίνει

ότι γύρω στο εξακόσια η παιδευαστία ήταν κιόλας ένας τρόπος συμπεριφοράς ο οποίος γινόταν δεκτός ως κοινωνικός και όχι ιδιωτικός και συνεπώς έπρεπε να οριοθετηθεί. Η αγωγή κατά την αρχαϊκή εποχή, όπου δεν υπήρχαν καθόλου δημόσια σχολεία, βρισκόταν εξ ολοκλήρου στα χέρια των ιδιωτών. Το πλαίσιο της τό πρόσφερε ο θεσμός της παιδευαστίας. Στη σχέση ενός πρεσβύτερου με έναν νεότερο ταξικό σύντροφο βρισκόταν η μετάδοση ταξικών ιδανικών και τρόπων συμπεριφοράς ακριβώς όπως σχεδόν και η παραλαβή δοκιμασμένων προτύπων προέκυπτε ως αυτονόητη. Ο εραστής ξεπλήρωνε εδώ έναν ρόλο πατέρα, πρόσφερε παιδαγωγική εργασία, έστω κι αν η δύναμη της σεξουαλικής έλξης ήταν καθαυτό ελατήριο για μια παιδευαστική σχέση. Σε καμιά άλλη εποχή δεν ήταν πλουσιότερη μέσα στη λογοτεχνία και την τέχνη η καταγραφή της παιδευαστίας όσο στην αρχαϊκή εποχή. Η λυρική ποίηση δείχνει ένα πλήθος ερωτικών ποιημάτων τα οποία απευθύνονται σε αγόρια: παράδειγμα αυτού αποτελεί και η ποίηση του Σόλωνα ο οποίος κατά τον Πλούταρχο (Σόλων 1) πρέπει να υπήρξε εραστής του νεαρού Πεισίστρατου, του μεταγενέστερου τυράννου [απόσπασμα 25 και 13D] [11].

Ο Ξενοφώντας στην ιστορία του για τους Έλληνες μισθοφόρους που πήγαν να βοηθήσουν στον πόλεμο τον Κύρο, διεκδικητή του περσικού θρόνου, αφηγείται την ιστορία του Επισθένη ο οποίος προσφέρθηκε να πεθάνει αντί ενός αιχμαλώτου όμορφου αγοριού. Το πιο σημαντικό παράδειγμα, ωστόσο, ήταν η αγάπη μεταξύ του Αριστογείτονα και του ερωμένου του Αρμόδιου. Όπως αφηγείται ο Θουκυδίδης, το 514 π. Χ., ο τελευταίος καταδιωκόταν ερωτικά από τον Ίππαρχο, αδερφό του Ιππία, τυράννου των Αθηνών. Αφού ο Αρμόδιος αρνήθηκε, ο Ίππαρχος θίχτηκε και πρόσβαλε την αδερφή του Αρμόδιου ισχυριζόμενος πως ήταν ανάξια να γίνει κανηφόρος στα Παναθήναια επειδή δεν ήταν παρθένα. Διπλά προσβεβλημένοι, ο Αρμόδιος και ο Αριστογείτονας συνωμότησαν για τη

δολοφονία του Ιππάρχου. Τα κατάφεραν και τα επακόλουθα αντίμετρα οδήγησαν τελικά στην πτώση της τυραννίας. Για την ακρίβεια οι δύο σπαρτιατικές εισβολές διευκόλυναν την ανατροπή του Ιππία. Οι δύο εραστές τιμώνται έκτοτε ως ελευθερωτές της Αθήνας κι ένα άγαλμα τους στήθηκε στην Αγορά [Αριστοφάνης Σφήκες, 1066-70]. Έτσι, ο Αριστογείτονας και ο Αρμόδιος έγιναν ιδιαίτερος σημαντικά πρόσωπα-πρότυπα για τους αριστοκράτες. Η επίζηλη έγνοια τους για τη δόξα, η προθυμία τους να διακινδυνέψουν τη ζωή τους για να πάρουν εκδίκηση – ο Αρμόδιος σκοτώθηκε επί τόπου και ο Αριστογείτονας αφού βασανίστηκε- και η γενναιότητά τους θύμιζε επικούς ήρωες σαν τον Αίαντα και τον Αχιλλέα [12].

Θα ήταν εξαιρετικά χρήσιμο όμως να εστιάσουμε και στην ανάλυση του όρου *παιδεραστία*, όπως αυτός τουλάχιστον παρουσιάστηκε την περίοδο εκείνη, και όχι φυσικά με τον σύγχρονο όρο που παραπέμπει απευθείας στην ποινικά κολάσιμη πράξη της παιδεραστίας ή παιδοφιλίας, μία δηλαδή από τις μορφές κλινικών συμπεριφορών (ασθενειών) παραφιλίας της ανθρώπινης σεξουαλικότητας. Η παιδεραστία αποτελείται από τις λέξεις «*παίς*» που σήμαινε το παιδί, και «*έράν*»: ποθώ-ερωτεύομαι.

Με την λέξη «*παίς*» δεν χαρακτηριζόταν μόνο μια βαθμίδα της ηλικίας, αλλά και κάποιος ο οποίος βρισκόταν σε κοινωνική εξάρτηση, όπως το παιδί. Η φυσική κατωτερότητα του παιδιού μεταφερόταν επομένως στην κοινωνική. Έτσι για παράδειγμα και ο σκλάβος ανεξαρτήτου ηλικίας ονομαζόταν «*παίς*». Στον ομοφυλικό σύνδεσμο ο *παίς* σύμφωνα με αυτά δεν ήταν μόνο ο κατά την ηλικία νεότερος, αλλά και ανάλογα με το ρόλο του συντρόφου ήταν ο νεότερος, ο υποκείμενος, το παθητικό μέρος. Αυτό το νοηματικό επίπεδο της έννοιας έπαιζε ρόλο στις ερωτικές σχέσεις μεταξύ σχεδόν ομηλικών οι οποίοι βρισκόνταν ακόμη στην φάση του παιδός. Εδώ ο νεότερος, το αγόρι, το οποίο βρισκόταν στην αρχή της



νεανικής ηλικίας, ήταν ο παίς του μεγαλύτερου, του νεαρού ο οποίος ήδη είχε σχεδόν ξεφύγει από την ηλικία αυτή. Απέναντι σ'έναν ώριμο άντρα ωστόσο και ο νεαρός ήταν ακόμη παίς. Αν λοιπόν αυτή η ανισότητα εξαφανιζόταν με την ενηλικίωση του αγοριού, τότε ένας τέτοιος ομοφυλικός έρωτας μεταξύ ανδρών γινόταν σκανδαλώδης [13].

Σύμφωνα με τον Συκουτρή, εκτός από την στρατιωτική προετοιμασία των νέων ανδρών της πόλης, στόχος του θεσμού αυτού ήταν και παιδαγωγικός, ιδίως στην Αθήνα όπου το πρόβλημα της αγωγής του πολίτη είχε καθολικότερη σημασία απ' ό,τι σήμερα. Σε αντίθεση με ανάλογα ομοφυλικά φαινόμενα άλλων εθνών και άλλων εποχών στην Ελλάδα ο θεσμός αυτός βοηθούσε τους νέους στην πνευματική και ηθική τους αγωγή, ώστε να αποκτήσουν ως αυριανοί πολίτες και μέλη της εκκλησίας υπεύθυνη γνώμη σε πλήθος ζητημάτων της πόλης. Αλλά και στην ιδιωτική ζωή τους έπρεπε να γνωρίζουν τους τρόπους του φέρεσθαι και τους κανόνες ευπρέπειας, έπειτα έπρεπε να αποκτήσουν και καλλιεργημένο πνεύμα, ώστε να μπορούν να παρακολουθήσουν και να κρίνουν μια τραγωδία του Σοφοκλή, μια μουσική σύνθεση, μια φιλοσοφική συζήτηση κλπ.. Όλα αυτά και άλλα πολλά απαρτίζουν ότι ο αρχαίος ονόμαζε αρετή, ό, τι αποτελεί τον εσωτερικά και εξωτερικά τέλειο άνθρωπο, τον καλόν καγαθόν. Αν και ο ρόλος του παιδαγωγού-εραστή στη χριστιανική κοινωνία τον παίζει ο πατέρας ως παραγωγός αγωγής, ωστόσο, στην αρχαιότητα η σημασία της οικογένειας δεν είχε την ίδια σημασία, ήταν ένας πολιτικός και οικονομικός θεσμός ευδιάλυτος και ατελής. Εξάλλου ιδιαίτερος στον έφηβο, όπως λεπτότατα είχαν παρατηρήσει οι Έλληνες, έρχεται καιρός, που ο πατέρας έχει την υποχρέωση να αποσυρθεί από το προσκήνιο της ζωής του. Και ο βασικός λόγος είναι η μεγάλη διαφορά ηλικίας, γι' αυτό μέχρι και σήμερα μεταξύ πολλών δασκάλων μεγαλύτερη επιρροή ασκούν στους νεότερους οι νεότεροι δάσκαλοι [14].

Το αγόρι – ερώμενος λοιπόν, δεν αποτελούσαν προσωπική ευχαρίστηση ή σχέση, αλλά ήταν μέρος της κοινωνικής δομής της πόλεως, μία από τις «τεχνολογίες» της για τον έλεγχο της ισχυρής δύναμης του έρωτα. Ο έρωτας στην αρχαία ελληνική σκέψη, αν εξαιρέσουμε ορισμένους φιλοσόφους, είναι «πολύμορφα διεστραμμένος» και ρέει προς κάθε πράγμα. Αλλά εάν αυτά τα «πράγματα» είναι αγόρια ή άνδρες πολίτες, τότε οι κίνδυνοι από τον έρωτα μεγαλώνουν, γιατί ο πολίτης υπόκειται σε πρωκτική διακόρευση, διαθέτει την ψυχή του σε μια καταναγκαστική επιθυμία που είναι καταστροφική για την κοινωνική και την πολιτική τάξη, η οποία ενσαρκώνεται και τηρείται από τους άνδρες πολίτες [15].

Κατά την αρχαιότητα η παιδεραστία συγκρινόταν συχνά με τον έρωτα προς τις γυναίκες, και όχι σπάνια ήταν προτιμότερη απ' αυτήν. Οι ομιλίες για τον έρωτα στο Συμπόσιο του Πλάτωνα απαιτούν και τα δύο είδη του έρωτα, αλλά οπωσδήποτε την προτεραιότητα έχει η παιδεραστία. Αντίθετα, στο Συμπόσιο του Ξενοφώντα ο έρωτας προς τη γυναίκα σύζυγο βρίσκεται στην πρώτη γραμμή. Μ' αυτόν τον έρωτα συντάσσεται στενά και ο Σωκράτης. Η παιδεραστία ως τρόπος ομοερωτικής συμπεριφοράς δεν ήταν με κανέναν τρόπο κατακριτέα ή λόγος για να ντρέπεται κανείς, και να την κρύβει. Η αντιπαραβολή και η εκτίμηση των δύο τρόπων του έρωτα στη γραμματεία ξεκαθαρίζει τη συνύπαρξη ομοφυλικής και ετεροφυλικής ερωτικής πράξης μέσα σε ένα και το αυτό πρόσωπο. Η εκλογή του ενός ή του άλλου είδους έρωτα δεν ήταν κανένα πρόβλημα ατομικής κλίσης, αλλά μιας κοινωνικής συμβατικότητας, εξαρτημένης από την ηλικία και την κοινωνική θέση [16]. Χαρακτηριστικό προς τούτου είναι το γνωστό απόφθεγμα, που παραδίδει ο Διογένης Λαέρτιος [IV 7, 49], ότι ο Αλκιβιάδης στα νιάτα του άρπαζε τους άνδρες από τις γυναίκες τους, και αργότερα τις γυναίκες από τους άνδρες τους. Εκτός αυτού η παιδεραστία ήταν ένας τρόπος κοινωνικής συμπεριφοράς, με αυστηρούς κανόνες, του οποίου οι ανωμαλίες παρέμεναν μάλλον στην κρυφή σφαίρα

της ιδιωτικής ζωής. Ήταν μια ιδιαίτερη μορφή ομοφυλικής δραστηριότητας. Το αν πρέπει να χαρακτηριστεί ως ομοφυλοφιλία, αυτό είναι έντονα αμφισβητήσιμο. Το πρόβλημα όμως αυτό πρέπει εδώ να παραμερισθεί, επειδή το ζήτημα της σημασίας των εννοιών δε βοηθάει για να εξηγήσει το περιεχόμενο του φαινομένου, μόνο βυθομετρεί την έννοια της ομοφυλοφιλίας. Από αυτήν την άποψη μπορεί να χρησιμοποιείται εδώ ο όρος *παιδεραστία* ή η γερμανική του μετάφραση ως «παιδικός έρωτας», εκείνη η έκφραση, με την οποία οι Αρχαίοι Έλληνες ονόμαζαν αυτή την ομοφυλική εκδήλωση.

Έτσι η γνήσια σεξουαλική έλξη για τ' αγόρια από αυτούς που ανήκουν στην κυβερνητική ελίτ ήταν περισσότερο ασταθής από τον ετεροφυλοφιλικό έρωτα. Η σύζυγος-πολίτης η οποία διαφθείρεται δεν παραβιάζει την ουσιαστική γυναικεία της φύση. Βρίσκεται υπό την επήρεια των άλογων παθών της, τα οποία, έτσι κι αλλιώς, καθιστούν αναγκαίο τον έλεγχο του γάμου και των συζύγων. Αλλά ο άνδρας αναμένεται να είναι περισσότερο ορθολογιστής, να ελέγχει περισσότερο τις επιθυμίες του, και γι' αυτό κυβερνά την πόλη. Η «τεχνολογία» του αγοριού-ερωμένου, τότε, απαιτεί μια λεπτή ισορροπία μεταξύ παραδοχής του ομοφυλοφιλικού έρωτα χωρίς να διαφθείρεται το αγόρι που είναι το αντικείμενο του εν λόγω έρωτα των αγοριών και τις εναγώνιες προφυλάξεις με τις οποίες τον πραγματεύονται οι αρχαίες πηγές [17].

Πως έπρεπε να φαίνεται μια παιδεραστική ερωτική συνάντηση, αυτό το δείχνουν οι εικόνες των αγγείων. Ο μοναδικός «νόμιμος» και κοινωνικά αποδεκτός τρόπος της ομοφυλοφιλικής γενετήσιας επικοινωνίας ήταν ολοφάνερα η πράξη ανάμεσα στους μηρούς, η οποία και μόνο απεικονιζόταν, έστω κι αν όχι συχνά. Φαίνεται πως ήταν κατάλληλη για τις αντιλήψεις σχετικά με την αξιοπρέπεια μιας ερωτικής σχέσης μεταξύ ενός αγοριού και ενός άνδρα. Η ομοφυλοφιλική επικοινωνία δια του πρωκτού αντίθετα, η οποία εμφανίζεται κάπου κάπου σε δοχεία ποτού ή

κρασιού, ανήκει αποκλειστικά στην περιοχή της πορνείας ή του συμποσίου [18]. Το ότι η ανδρική σεξουαλική πράξη, δηλαδή η διείσδυση του πέους, θεωρούνταν ως επίθεση και αντιστοίχως μπορούσε να λειτουργήσει και ως σημάδι υποδούλωσης και ταπείνωσης, αυτό δείχνεται από ένα αγγείο ιδιωτικής κατοχής, το οποίο με τον υποδηλούμενο βιασμό ενός Πέρση από έναν Έλληνα παρασταίνει την οριστική νίκη των Ελλήνων επί των Περσών (465 π.Χ.). Με το νόημα αυτό μπορούσε ο φαλλός, που ήταν ένσαρκος της ανδρικής ικανότητας, με την απειλή που έδειχνε βίαιη διείσδυση του πέους, να έχει ταυτόχρονα και το χαρακτήρα σημαδιού αποτρεπτικού, δηλαδή εκφοβιστικού [19].

«Ο μόνος αληθινός έρωτας ήταν ο έρωτας προς τα αγόρια. Ο έρωτας αυτός ήταν εκείνη η σεξουαλική σχέση για την οποία ήταν απολύτως αναγκαίος ο πνευματικός και ψυχικός δεσμός, ενώ η σεξουαλική επαφή παρέμενε σε δευτερεύουσα και κατά τις περιστάσεις περιοριζόταν σε πολύ λεπτές εκδηλώσεις αισθησιακής επιθυμίας και ερωτικής προσέγγισης. Η σεξουαλική χαλιναγώγηση ήταν, τουλάχιστον κατά την υστεροκλασσική εποχή, το ιδεώδες που απαιτούσε η Ηθική. Η συμπάθεια και η ομοφωνία για τον έρωτα προς τις γυναίκες θεωρούνταν βέβαια και στο πλαίσιο του γάμου ιδανική, αλλά δεν ήταν η ουσιώδης προϋπόθεσή του. Αντίθετα, η παιδεραστία βασιζόταν επάνω σε μια αμοιβαία κλίση, που διακρινόταν για την ανθρωπινή ηθική, μετά από μία αρχική παιδεραστική φάση οδηγούσε σε μια ισόβια φιλία. Αυτή η ερωτικά χρωματισμένη ιδιότητα του μέντορος, ενός ενήλικα δηλαδή ο οποίος εύρισκε ανταπόκριση στο θαυμασμό και στην ευγνωμοσύνη του αναπτυσσόμενου, μεταβαλλόταν μόνη της μέσω της ηθικής της αξιώσεις σε εκείνη την σεβαστή σχέση μεταξύ νέου και άνδρα, η οποία χωρίς τον παιδαγωγικό έρωτα ήταν βλαπτική πορνεία, ή και πάρα φύσιν ασέλγεια» [Πλάτων, *Νομοί*, 636c' και 835c-842a].

Παραπάνω είδαμε μερικούς από τους λόγους που ένας νέος της εποχής εκείνης επεδίωκε τη σύναψη αυτής της ιδιότυπης φιλίας με έναν μεγαλύτερο ηλικιακά άνδρα. Όπως υπήρχε βέβαια ο ηλικιακός περιορισμός για τους ερωμένους (εφήβους), έτσι υπήρχε αντίστοιχα και για τους εραστές. Οι μεν, με την εμφάνιση τριχών στο πρόσωπο ή το σώμα ολοκλήρωναν τη περίοδο εκείνη ως ερωμένου, και οι δε, για να θεωρηθούν εραστές θα έπρεπε συνήθως να βρίσκονται γύρω στην ηλικία των τριανταπέντε ετών, όχι όμως αρκετά μεγαλύτεροι από αυτή, καθώς όπως είπαμε στην περίπτωση του πατέρα, η μεγάλη απόσταση χρονικά μεταξύ των γενεών δημιουργεί ένα χάσμα και ένα έλλειμα επικοινωνίας που δύσκολα μπορεί να γεφυρωθεί. Ποια όμως είναι η κινητήριος δύναμη στην περίπτωση του εραστή; Ήταν μόνο η κοινωνική υποχρέωση που τον καλούσε να συμβάλλει στην εκπαίδευση των νέων μελών, με σκοπό την ομαλή συνέχισή της κοινότητας, ή μήπως είναι και κάτι παραπάνω από αυτό; Αναμφισβήτητα, η σχέση αυτή δε θα μπορούσε να είναι ούτε φιλία, αφού δεν υπήρχε κάποια ισότητα μεταξύ τους (στην αρχή τουλάχιστον), έστω σχετική» [21]· ούτε, φυσικά, καθαρά ομοφυλοφιλικός σεξουαλικός έρωτας.

Ήταν έρως αλλά με ένα αίσθημα τεκνογονίας πνευματικής, η επιθυμία να φέρει στον κόσμο παιδιά της ψυχής του, ομοιώματα του ανώτερου του εγώ. Τον έρωτα αυτόν τον προκαλούσε η ωραιότητα του ανδρικού σώματος, καθώς σύμφωνα με την ελληνική αισθητική υπερείχε του γυναικείου, όπως φαίνεται και στον *Χαρμίδα* του Πλάτωνα όταν ακόμη και τα παιδιά σήκωσαν τα βλέμματά τους όταν εκείνος μπήκε στην παλαιίστρα [154c]. Για τη ακρίβεια όμως, *σῶμα* στα αρχαία ελληνικά σήμαινε ό,τι σήμερα η λέξη πρόσωπο. Έτσι, παρουσιάζεται το ωραίο σώμα στα μάτια του Έλληνα ως έκφραση μιας ψυχής, ως μια ορατή ψυχή· γι' αυτό θα δυσκολευόταν πολύ να πιστέψει ότι ένα ωραίο σώμα δεν έχει και ανάλογα ψυχικά χαρίσματα. Αυτός είναι επίσης ο λόγος για τον οποίο

ο παιδικός έρωτας δεν μπορούσε να θεωρηθεί για τα παιδικά μαρτύριο θηλυπρέπειας, αλλά ανδρισμού, αρρενωπότητας και αρετής. Αυτό φαίνεται άλλωστε και στα όσα λέει ο Αριστοφάνης στο *Συμπόσιο* ότι «αί άνδρεϊαι φύσεις» τρέπονται προς την παιδερασσία [191e]. Έπειτα η λέξη *καλόν* δεν είχε για τον αρχαίο την σημασία μόνο του ωραίου αισθητικά· σήμαινε και το ευπρεπές, το τιμητικό, το αρμονικό, το λαμπρό, το ένδοξο κλπ. Αλλά αν ο παιδικός έρωτας κατέληγε σε φιλία, σίγουρα για τον Συκουτρή, δεν ήταν αυτή η αρχική του μορφή, ούτε το κύριο στοιχείο του. Η φιλία λέει πάντοτε κάτι το ξηρό και υπολογισμένο, είναι ένα αίσθημα λιγότερο θερμό και λιγότερο ανεπιφύλακτο, ένας δεσμός στον οποίο δεν μπορεί να δώσει καθένας ολόκληρο το είναι του, όπως στον έρωτα. Ακριβώς αυτή την έξαρση εύρισκαν στον έρωτα οι αρχαίοι, σε σχέση με την παιδαγωγική συμβολή της φιλίας. Μια έξαρση που λάμβανε όλες τις μορφές αισθηματολογικών εκδηλώσεων (λ.χ. ο λόγος του Πausανία ή του Λυσία) και όλη την τρυφερότητα και στοργή που χρειάζονται για να επιτύχει αυτή η ψυχική τεχνολογία, στην οποία έβλεπαν το έργο της γνήσιας αγωγής. Το πάθος που κατείχε την ψυχή του εραστή ήταν κατά κανόνα όχι αισθησιακή μέθη, αλλά βακχεία αισθητική και αισθηματική. Η βακχεία αυτή δεν διακρίνει πλέον λογικά μεταξύ του τί είναι, τί δεν είναι ακόμη, τί πρέπει να γίνει το ερώμενο πρόσωπο· αλλά αντικρύζει ως μια συνέχεια το πραγματικό και το ιδανικό. Ανάγοντας το ωραίο στο καθολικό αξιολογικό κριτήριο, αποκτούσαν μοναδική ευαισθησία ενώπιον κάθε άσχημου, στις εξωτερικές μορφές, στις πράξεις, στα λόγια, στη ζωή και στον θάνατο, παντού. Αντιθέτως, του εφήβου τα αισθήματα δεν ήταν έρωσ, αλλά όπως παρατήρησε στον *Φαίδρο* ο Πλάτων, ήταν αντέρως. Στα μάτια του εφήβου ο εραστής φάνταζε ως η ενσάρκωση του ιδανικού και των πόθων του, ως το ιδεώδες πρότυπο, προς το οποίο απέβλεπε, κατά τον οποίο θα διέπλαθε την προσωπικότητά του [21].

Το συμπόσιο ήταν μια «εναλλακτική κοινωνία», με τους δικούς της κανόνες και με ιδιαίτερο τελετουργικό, που αντανakλούσε αλλά και συχνά αντέστρεφε τις συμβάσεις της κοινωνίας. Στον κλειστό χώρο των ανδρικών συναναστροφών και κάτω από την απελευθερωτική επίδραση του Διονύσου και του κρασιού, πολλοί συμβατικοί περιορισμοί που επέβαλλε η κοινωνία μπορούσαν να χαλαρώσουν και η εορταστική διάθεση να αφηνιάσει. Η εναλλακτικότητα άλλωστε του συμποτικού χώρου έπαιξε σημαντικό ρόλο σε πολλούς από τους λόγους που ακούστηκαν, όπως φαίνεται και στο πλατωνικό *Συμπόσιο*. Επιπλέον, από την αρχή της εμφάνισής της, η ίδια η διεξαγωγή του συμποσίου αποτελεί σημαντικό θέμα της συμποτικής λογοτεχνίας. Το κυρίαρχο ενδιαφέρον για τις ιδιαίτερες τελετουργίες και διαδικασίες που χαρακτηρίζει τα μέλη πολλών σύγχρονων λεσχών και οργανώσεων είχε το αρχαίο αντίστοιχό του στην ενασχόληση των συμποσιαζομένων με τα συμπόσια. Το *Συμπόσιο* του Πλάτωνα πρέπει να αντιμετωπιστεί στο πλαίσιο μιας εξελισσόμενης τον τέταρτο αιώνα παράδοσης πεζών συμποτικών, έργων που αναπτύσσουν τα θέματα της συμποτικής ποίησης της προγενέστερης αρχαϊκής περιόδου. Ένας από τους γνωστότερους εξιδανικευτικούς στοχασμούς για τη συμπεριφορά στα συμπόσια είναι αυτός του Ξενοφάνη του Κολοφώνιου [*Ξενοφάνης*, απ. Ι], όπου παρουσιάζεται μια ελιτίστικη δραστηριότητα, χαρακτηριστική μιας κοινωνικά και πολιτικά προνομιούχου ομάδας [22].

Τα συμπόσια στις αρχαίες πόλεις είχαν αναπτυχθεί σε οργανωμένο και χαρακτηριστικό κοινωνικό θεσμό με κανονισμούς και καθορισμένη εθιμοτυπία. Ήταν η κατεξοχήν μορφή κοινωνικής συγκέντρωσης, σε εποχή κατά την οποία έλειπαν τα καφενεία και οι θεατρικές παραστάσεις αποτελούσαν εξαιρετικό γεγονός ορισμένων μόνο εορτάσιμων ημερών του έτους. Μαζί με τα γυμνάσια και με τις σοφιστικές επιδείξεις, που άρχισαν να γίνονται σε σπίτια πλουσίων από τον πέμπτο αιώνα, ήταν τα

κέντρα ανταλλαγής ιδεών και πνευματικών ζυμώσεων, αφού ανώτερες σχολές δεν υπήρχαν, ούτε βιβλιοθήκες, ούτε άλλα μέσα πρόχειρης δημοσιότητας, η κυκλοφορία δε και διάδοση των λογοτεχνικών έργων γινόταν κυρίως προφορικός. Λίγο αργότερα, ο Πλάτων θα υιοθετούσε τον θεσμό αυτό και στην Ακαδημία του, για να τον προστατέψει από τον νεότερο σύστημα των σοφιστικών επιδείξεων [23].

Μιλώντας γενικά, το Συμπόσιο του Πλάτωνα απεικονίζει μια ευκατάστατη ελίτ, όπως ακριβώς η ίδια ελίτ αποτελούσε και τον κύκλο του Σωκράτη, και είναι πολύ πιθανό αυτά τα τυποποιημένα και αρκετά τελετουργικά συμπόσια, σε αντίθεση με τη λιγότερο επίσημη οινοποσία μεταξύ φίλων, να θεωρούνταν θεσμός των «ανώτερων τάξεων» και να είχαν ελάχιστη σχέση με τα πρακτικά ζητήματα και τον περιορισμένο χρόνο και οικιακό χώρο που είχαν στη διάθεσή τους οι απλοί, εργαζόμενοι άνθρωποι. Ο Σωκράτης ανήκει και συγχρόνως δεν ανήκει σε αυτή την ελίτ. Οι σύγχρονοι μελετητές της ιστορίας του συμποσίου ορθά διαχωρίζουν τα γλέντια και τις γιορτές του ομηρικού συμποσίου από το συμπόσιο της αρχαϊκής και της κλασικής περιόδου, στο οποίο, λόγου χάρη, οι συνδαιτημόνες ήταν πλαγιασμένοι σε κοινά ανάκλιτρα, ενώ στον Όμηρο καθένας καθόταν μόνος του. Παρ'όλα αυτά, η φιλοξενία που περιγράφεται στην *Οδύσσεια* (του Νέστωρα στην Πύλο, του Μενελάου στη Σπάρτη, του Αλκίνοου στη Σχερία) πρόσφερε το δόκιμο ομηρικό μοντέλο που μπορούσαν να μιμηθούν οι μεθομερικοί συμποσιαστές, ακριβώς όπως ο Κύκλωπας και οι μνηστήρες της Πηνελόπης πρόσφεραν ένα πρότυπο προς αποφυγή [24]. Αυτόν τον χαρακτήρα πνευματικής άνεσης και αδέσμευτης κοινωνικότητας μπορούσε να συναντήσει κανείς σε πόλεις της Ιωνίας και της Αθήνας. Αντίθετα, σε καθαρά δωρικές πόλεις (εκτός της Κορίνθου και των Μεγάρων), αναπτύχθηκαν τα συσσίτια με μορφή μάλλον στρατιωτικής συνεστίασης, πειθαρχημένης και λιτής [25].



Στους «χρυσούς στίχους» του Οδυσσέα περιγράφεται το ιδανικό πρότυπο ενός ομηρικού συμποσίου [Οδύσσεια ι 3-11], όταν σ' αυτό κυριαρχεί το γέλιο και η απολλώνεια μουσική, αν και ποτέ δεν απουσιάζουν εντελώς κάποιες φραστικές αψιμαχίες, όπως ακριβώς συνέβαινε και μεταξύ των ολύμπιων θεών [Ιλιάς α 571-611]. Παράδειγμα του τελευταίου αυτού στοιχείου αποτελεί η ιστορία της απιστίας της Αφροδίτης την οποία αντιλαμβάνεται ο άνδρας της Ήφαιστος την ώρα που βρίσκεται στο κρεβάτι τους με τον Άρη, ιστορία με τεράστια σημασία για το μεταγενέστερο συμπόσιο. Ο Ήφαιστος φέρεται να τους παγιδεύει με αόρατα δίχτυα που ο ίδιος είχε φτιάξει, ώστε το θέαμα αυτό να δουν και οι υπόλοιποι θεοί και να τους λαιδορήσουν. Αυτή η μυθοπλαστική ιστορία πόθου, ολοφάνερα απευθύνεται σε ανδρικό ακροατήριο [Οδύσσεια θ 367-69], εξασφαλίζει το γέλιο [Οδ. θ 326, 343] και τη διασκέδαση [368] που ταιριάζουν σε ένα συμπόσιο, και που αποτελούν επίσης την αντίδραση στην αφήγηση του Αλκιβιάδη για τις «ερωτικές σχέσεις» του με τον Σωκράτη [222c1] [26].

Τέλος, υπάρχουν αρκετά κοινά στοιχεία μεταξύ της ιστορίας αυτής και της ιστορίας του Αριστοφάνη, ως προς την ένωση των ερωμένων σε ένα. Αν και γενικά στα πλαίσια των συμποσίων ο λεγόμενος «σπουδαιογέλοιος» τόνος θεωρούνταν ο καταλληλότερος για τις επιμέρους «παραστάσεις» (βλ. το συμπέρασμα του Αγάθωνα στο [197e7] και τον πρόλογο του Αλκιβιάδη στο 215a5-6, αλλά και το άσμα του Άρη και της Αφροδίτης περιγράφεται από τον Αθήναιο ως «μύθος με αστεϊσμούς, που δίνει συμβουλές στον Οδυσσέα για τον φόνο των μνηστήρων» [Ξενοφών, Συμπόσιον, 4.28]), ωστόσο ο Σωκράτης συνήθιζε να παραμένει «εγκρατής και απέφευγε τις υπερβολές» [Ξενοφών, Απομνημονεύματα, 1.3.6-8]. Άλλωστε ο σπουδαιογέλοιος τόνος δεν περιοριζόταν, φυσικά, στα συμπόσια, αλλά εμφανίζεται και στην αριστοφανική κωμωδία [Αριστοφάνης, Όρνιθες, 391-2], στον Μένανδρο

[Πλούταρχος, *Ηθικά*, 712 b-c], και στη σάτιρα [Οράτιος, *Saturae* 1.1.24-5] [27].

Ο σπουδαιογέλιος τόνος εντοπίζεται στην Παράβαση η οποία είναι ένα εντελώς ιδιαίτερο γνώρισμα της Παλαιάς Κωμωδίας· διακρίνοντας το θεατρικό αυτό είδος τόσο από την τραγωδία όσο και από τη μεταγενέστερη κωμική παράδοση. Ο όρος *παράβασις* ετυμολογείται από το ρήμα *παραβαίνω*, που σημαίνει, στα συμφραζόμενα του θεάτρου, «προσεγγίζω τους θεατές», κάνω ένα βήμα προς το μέρος τους. Την κίνηση αυτή προς τους θεατές την κάνει ο χορός, ο οποίος, στο μέρος αυτό της κωμωδίας, μιλά απευθείας στους θεατές. Το μήνυμά του είναι συνδυασμός επαίνων, ψόγων και συμβουλών. Στην Παράβαση, με άλλα λόγια, ο χορός δεν ενδιαφέρεται καθόλου να διατηρήσει τη λεγόμενη «θεατρική ψευδαίσθηση», δηλαδή τη συνειδητά πλαστική εντύπωση ότι ο κόσμος της σκηνής είναι πραγματικός. Η θεατρική ψευδαίσθηση επομένως διαλύεται, όταν υπάρχει επικοινωνία μεταξύ της σκηνής και των θεατών, όταν οι ηθοποιοί επί σκηνής επιδεικνύουν συναίσθηση ότι παίζουν θέατρο. Στην Παράβαση, ο χορός σχολιάζει την επικαιρότητα, πάνω από όλα όμως προεκτείνει και συνοψίζει τον ηθικό προβληματισμό του έργου. Στην Παράβαση ανακεφαλαιώνονται όλα τα μεγάλα θέματα του έργου. Ο τόνος είναι γενικά σοβαρός, ειδικά στην κυρίως παράβαση — πιο σοβαρός τουλάχιστον από ό,τι στο υπόλοιπο έργο. Αλλά, ακόμη και όταν ο λόγος είναι πιο ευτράπελος, όπως ειδικά στο αντεπίρρημα των Νεφελών και το παράπονο της Σελήνης, τα θέματα που θίγονται είναι πολύ σοβαρά και ως τέτοια καλούνται οι θεατές να τα λάβουν υπόψη. Στην Παράβαση, με άλλα λόγια, είναι πια εντελώς εμφανής η διδακτική αποστολή της Κωμωδίας, καθώς και το γνώρισμα εκείνο που οι αρχαίοι γραμματικοί ονόμασαν *σπουδαιογέλιον*. Η Παλαιά Κωμωδία γενικώς διακονεί το *σπουδαιογέλιον*: να μιλάς δηλαδή για σοβαρά

ζητήματα της πόλης μέσα από χιουμοριστικές ή ακόμη και φαρσικές καταστάσεις, να περικλείεις σοβαρά μηνύματα σε ιλαρό περιτύλιγμα [28].

Υπάρχουν, όπως θα δούμε παρακάτω, δύο αξιοπρόσεκτα στοιχεία στη χρήση του κωμικοτραγικού από τον Πλάτωνα. Το *Συμπόσιο* περιέχει μερικά από τα λαμπρότερα δείγματα παρωδίας και αυτοπαρωδίας που έγραψε ο Πλάτων. Η αυτοπαρωδία εντοπίζεται κυρίως στην κωμική περιγραφή της ανάκρισης του Σωκράτη από τη Διοτίμα· το παρωδιακό αυτό στοιχείο αντιστοιχεί στη μεταξύ σοβαρού και αστείου «υπόδυση ρόλων» που ήταν χαρακτηριστικό της διασκέδασης σε ένα υποδειγματικό συμπόσιο, όπου οι καλεσμένοι «έδιναν παράσταση» για να διασκεδάσουν τους υπόλοιπους καλεσμένους. Ο Ευρυξίμαχος, ο Αγάθων και ο Σωκράτης υποδύονται όλοι μια επινοημένη υπερβολική εκδοχή του εαυτού τους (ο ιατρός, ο ρητορικός ποιητής, ο πλατωνικός Σωκράτης). Εάν αυτοί οι χαρακτήρες ποτέ δεν αποκαλύπτουν το πραγματικό τους πρόσωπο και παίζουν το ρόλο τους ως το τέλος, ο πλατωνικός Αλκιβιάδης, παρά την υπόσχεση που αναγκάζεται να δώσει υπό την επήρεια της μέθης ότι θα πει την αλήθεια, εκμεταλλεύεται και αυτός την ανεκδοτολογική παράδοση της «εικόνας του Αλκιβιάδη» και προσπαθεί να ανταποκριθεί σε αυτήν. Σε αντίθεση με τον Άρη και την Αφροδίτη στο τραγούδι του Δημόδοκου στη θ'ραψωδία της *Οδύσσειας*, οι καλεσμένοι του Αγάθωνα ενορχηστρώνουν οι ίδιοι το γέλιο που προκαλούν και συγχρόνως γελούν και οι ίδιοι. Προσέτι, ο Σωκράτης ενσαρκώνει πλήρως τη συνύπαρξη, ή μάλλον την αλληλεξάρτηση, του σπουδαίου και του γελοίου στον ρόλο του ως σιληνός, που δεν είναι ούτε άνθρωπος, ούτε θηρίο, ούτε θεός [Ξενοφών, *Συμπόσιο*, 4.19, 5.7]. Εξωτερικά αστείος, αλλά εσωτερικά απόλυτα σοβαρός [216e4-7] [29].

Το πιο εμφανές στοιχείο στο *Συμπόσιο* είναι ότι ο δραματικός του χώρος είναι ο εορτασμός της νίκης του Αγάθωνα σε διαγωνισμό τραγωδιών, έναν διαγωνισμό που γινόταν προς τιμήν του Θεού Διονύσου. Γεγονός που άλλωστε δε θα 'πρεπε να μας εκπλήσσει, καθώς ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί σ'ολόκληρο τον διάλογο συμβολισμούς με τον Διόνυσο, ή ότι χρησιμοποιεί την παραδοσιακή διαμάχη μεταξύ Διονύσου και Απόλλωνος για να «παίξει», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Anderson. Δεν είναι καθόλου επομένως τυχαίο πως από αυτούς που επρόκειτο να μιλήσουν για τον έρωτα δύο είναι θεατρικοί συγγραφείς, προφανώς λοιπόν νοητά αντιπροσωπεύουν το θεό του δράματος, ενώ ο Ευρυξίμαχος, είναι ένας θετικός επιστήμων, και επομένως δημιουργήμα του Απόλλωνα, θεού της ιατρικής, όπως θα αναδειχθεί και μέσα στα πλαίσια των λόγων τους. Ο Διόνυσος ήταν θεός του κρασιού, της μανίας, της μαντικής (όπως και ο Απόλλων μοιραζόταν την μαντική τέχνη, όπως φανερώνει και η λατρεία τους στο Μαντείο των Δελφών, όπου η λατρεία του καθενός διαρκούσε το μισό έτος, ενώ το υπόλοιπο μισό ήταν αφιερωμένο στον άλλον, τη θερινή ισημερία ήταν αφιερωμένο στον Απόλλωνα, και αντίστοιχα στον Διόνυσο τη χειμερινή), και φυσικά του δράματος, θέματα με τα οποία καταπιάστηκε ο Πλάτων σε ένα αριθμό διαφορετικών επιπέδων. Ο Ορφικός μύθος της Δημιουργίας μιλά για τη γέννηση ενός θεού από ένα *Κοσμικό Αυγό*. Αυτός ο Θεός ήταν ο Φάνης ο οποίος λεγόταν επίσης *έρως*. Επίσης όμως, σύμφωνα με τον Διόδωρο τον Σικελιώτη [I. ii. 3] αποκαλούνταν και Διόνυσος. Αν και δε γνωρίζουμε κατά πόσο η ταυτοποίηση αυτή του Έρωτα στο πρόσωπο του Διονύσου είναι ακριβής ή όχι, ωστόσο ο Πλάτων φαίνεται να είχε σκοπό σε μία τέτοια ταυτοποίηση [30].

Ο έρωτας λοιπόν, το κεντρικό θέμα του *Συμποσίου*, από την μια μεριά εξασφαλίζει τη διαιώνιση του ανθρώπινου είδους [βλ. Ευριπίδης, *Ιππόλυτος* 449-50] και από την άλλη μπορεί να προσφέρει μεγάλη ηδονή,

όμως καλό είναι να προσεύχεται κανείς να μη γνωρίσει την καταστροφική δύναμή του [528-9]. Η διπλή φύση της δύναμης του έρωτα τον συνδέει με τον Διόνυσο, του οποίου η κυριότερη έκφανση στους ανθρώπους –το κρασί- είναι και αυτή δίκοπη, και του οποίου η καταστροφική δύναμη μνημονεύεται σε πολλούς μύθους [Θέογνις 509-20]. Το πρόβλημα, φυσικά, όπως γνώριζαν πολύ καλά οι αρχαίοι Έλληνες, έγκειται στη δυσκολία του να πίνεις με μέτρο (έπισταμένως): το κρασί σιγά σιγά θολώνει την κρίση του πότη, με αποτέλεσμα η απόφαση να πιει περισσότερο (ή λιγότερο), ακριβώς όπως και η σεξουαλική διέγερση, δεν είναι πραγματική απόφαση. Όταν λοιπόν κυριαρχεί η ηδονή και κυριεύεται το άτομο από αυτήν, τότε ονομάζεται ύβρις, σύμφωνα με τον Σωκράτη στην *παλινωδία* του Φαίδρου, και «η άλογη επιθυμία που επικράτησε της απόφασης που τείνει στο ορθό και οδηγήθηκε στην ηδονή της ομορφιάς...πήρε το όνομά της από την ίδια τη ρώμη και ονομάστηκε έρωτας» [238c]. Η μέση οδός τόσο στην οινοποσία [837-40] όσο και για την ερωτική επιθυμία (Ευρυπίδης, *Ιππόλυτος* 525-32] δεν είναι καθόλου εύκολος δρόμος. Ο διονυσιακός οίνος, όπως και ο έρωτας, εισβάλλει από έξω και σταδιακά επηρεάζει νου και σώμα· επιπλέον, οι αρχαίοι γνώριζαν εξίσου καλά με εμάς ότι το αλκοόλ (κεκραμένος οίνος) διεγείρει τη σεξουαλική επιθυμία, και αυτά τα δύο συνεχώς εμφανίζονται μαζί στην ποίηση και στον πεζό λόγο. Το δεύτερο αιώνα μ.Χ. ο μυθιστοριογράφος Αχιλέας Τάτιος το έθεσε έτσι:

«Ο Έρωτας και ο Διόνυσος, δυο βίαιοι θεοί, κυριεύουν την ψυχή και την οδηγούν στην έκσταση και την αδιαντροπιά, ο ένας πυρπολώντας την με τις γνωστές του φλόγες, ο άλλος τρέφοντας τη φωτιά με το κρασί· γιατί το κρασί είναι η τροφή του έρωτα [2.3.3.] [31].

Στο *Συμπόσιο* επίσης τονίζεται η αντοχή του Σωκράτη στο κρασί [224a 4-5] καθώς και την αδιαφορία του για την ευχαρίστηση που αυτό προσφέρει [176c 3-5]. Ύστερα από μια ολονύχτια οινοποσία, τον

βρίσκουμε να διεξάγει μια πολύ χαρακτηριστική «σωκρατική» συζήτηση για τη γνώση και την τεχνική [223d] και στη συνέχεια να περνά μια απόλυτα κανονική μέρα [223d 10]. Δεν είναι όμως μόνο το αλκοόλ που φαίνεται να μην επηρεάζει καθόλου τον Σωκράτη: και η παρουσία του ωραίου Αλκιβιάδη στο κρεβάτι του δεν φαίνεται να είχε καμιά επίδραση είτε στο νου είτε στο σώμα. Είναι σημαντικό λοιπόν να τονισθεί ο Σωκράτης, καθώς κάτω από την επήρεια του πόθου και/ή του Διονύσου, παραμένει αμετάβλητος και ανεπηρέαστος όσο παραμένει, όπως θα μάθουμε αργότερα [211a-b], και η ιδέα της Ομορφιάς. Από μια άλλη οπτική γωνία, ωστόσο, ο λόγος της Διοτίμας υποβάλλει την ιδέα ότι ο Έρωτας, ορθά κατανοημένος, κυβερνά ολόκληρη τη ζωή του Σωκράτη και την αναζήτησή του για φιλοσοφική γνώση [32].

Από την άλλη μεριά όπως επισημαίνει η Nussbaum, «ο Διόνυσος είναι ο θεός που πεθαίνει, και κάθε χρόνο υφίσταται ένα τελετουργικό θάνατο και μια αναγέννηση...Μεταξύ των θεών είναι ο μόνος που δεν είναι αυτάρκης, είναι ο μόνος που μπορεί να δράσει σχετικά με τον κόσμο... Και μετά, ως εκ θαύματος, παρά την εύθραυστη φύση του, επανακάμπτει και βλασταίνει» [33]. Έστερα είναι ο Έρωτας ο οποίος περιγράφεται από την Διοτίμα ως «ούτε αθάνατος, μήτε θνητός στη φύση του, και μέσα στην ίδια ακριβώς μέρα πότε ανθεί και ζει, βρισκόμενος σε αφθονία πόρων, τότε πεθαίνει, και ανασταίνεται πάλι, χάριν στην πατρική (θεϊκή) του φύση, και πάλι ότι αποκτά κάθε φορά διαρκώς να του φεύγει μέσ' από τα δάκτυλα»[203e]: σύμφωνα και με την ορφική παράδοση.

Σε αυτό το επίπεδο ο Διόνυσος μπορεί να ιδωθεί ως η δύναμη ζωής του Σύμπαντος. Και επομένως όλα τα έμβια όντα μπορούν να θεωρηθούν ως εκδηλώσεις του Διονύσου. Ο συμβολισμός αυτός επικρατούσε άλλωστε και στο χώρο του θεάτρου, όπου ένας ηθοποιός φορούσε μάσκα για να υποδυθεί έναν ή και περισσότερους ρόλους, και δη γυναικείους σε μια παράσταση, ελλείψει άλλωστε των γυναικών στο θέατρο. Συμβολικά

λοιπόν ο Διόνυσος ήταν και θεός των μασκών, και κάθε έμβιο ον είναι μία μάσκα (εκδήλωση) του Διονύσου. Όπως κάθε έμβιο ον, έτσι και ο άνθρωπος δεν είναι ένα πράγμα συγκεκριμένο, δεν έχει προσωπικότητα, ούτε χαρακτήρα, και βγάζοντας τις μάσκες του Διονύσου, όπως ξεφλουδίζοντας ένα κρεμμύδι, με τον ίδιο τρόπο δεν θα μείνει καμιά μάσκα στο τέλος, πίσω από τις υπόλοιπες. Η διαδικασία αυτή της αφαίρεσης της μάσκας είναι στην πραγματικότητα μια διαδικασία ανάπτυξης της αυτογνωσίας. Όσο αφαιρείς τη μάσκα, τόσο αναπτύσσεται ο «πραγματικός εαυτός», όχι δηλαδή η εμφάνιση κάποιας άλλης μάσκας, καθώς δεν υπάρχει άλλη μάσκα πίσω από αυτή· αλλά η αποκάλυψη του αληθινού εαυτού εκείνου που δεν θ' αλλάξει ποτέ. Αυτός ο αμετάβλητος εαυτός γίνεται ξεκάθαρος στο λόγο της Διοτίμας: Ωστόσο, αν και μόνο οι άνθρωποι έχουν την πνευματική δύναμη της αναγνώρισης τέτοιου είδους μασκών, οι περισσότεροι μπορούν να διακρίνουν τις μάσκες των άλλων, όχι όμως και των εαυτών του. Εδώ ακριβώς εντοπίζεται και η χρησιμότητα της διαλεκτικής μεθόδου, καθώς εκείνοι που δεν δέχονται ότι φορούν και οι ίδιοι μάσκες θα χρειαστεί να πεισθούν ότι φορούν μέσω μιας διαδικασίας πειθούς, την διαλεκτική [34].

Υπό αυτούς τους όρους ο έλεγχος, ως τμήμα της διαλεκτικής οδηγεί στην αναγνώριση της άγνοιας κάποιου, πράγμα που συντελεί τελικά και στην ανακάλυψη της ύπαρξης της μάσκας και στην επιθυμία να μάθει ότι μέχρι τότε νόμιζε πως ήξερε. Ένα παράδειγμα είναι ο πλατωνικός διάλογος του Μένωνος παρουσιάζοντας μας τρεις διαφορετικές πνευματικές καταστάσεις ανθρώπων, δηλαδή αυτή του Άνυτου ο οποίος απλά αρνείται να ακούσει οτιδήποτε και επομένως αποφεύγει την ανακάλυψη συνολικά, του Μένωνα που όταν ανακαλύπτει τη μάσκα ταυτόχρονα αρνείται να την αποδεχτεί, και τέλος, του νεαρού σκλάβου που προσπαθεί να διορθώσει την άγνοιά του με αυτό που ανακάλυψε, αφαιρώντας την πίστη- δόξα (belief), δηλαδή την μάσκα. Σύμφωνα με τα

παραπάνω η διαλεκτική προϋποθέτει λοιπόν και τη γνώση της άγνοιας κάποιου, αλλά και την επιθυμία να μάθει: για τον λόγο αυτόν ο Άνυτος στερείται και των δύο, και ο Μένων της επιθυμίας να μάθει, ενώ αντίθετα ο νεαρός σκλάβος είναι περισσότερο άνθρωπος από τους άλλους δυο. Επομένως, για να υπάρξουμε ως άνθρωποι πλήρεις πρέπει να αποδεχτούμε τη διαλεκτική διαδικασία, αναζητώντας πάντα να ανακαλύψουμε τις μάσκες που φορούν οι άλλοι, αλλά και εμείς [35].



Ο λόγος του Φαίδρου ξεκινάει με την τοποθέτησή του πως ο έρωτας, πέρα από μέγας θεός και θαυμαστός, είναι και ο αρχαιότερος όλων των θεών, θέση την οποία προσπαθεί και να επιβάλλει έναντι των υπάρχουσών παραδοσιακών κοσμολογικών αντιλήψεων [178b 4-10]. Ύστερα από την προσπάθεια του να επιχειρηματολογήσει υπέρ της προτεραιότητας του έρωτα, υποπίπτει σε λογική αοριστία, καθώς ορίζει ως κριτήριο (ἄιτιος) της χρησιμότητας του έρωτα την αρχαιότητά του [178 c 5-6]. Βάσει αυτού στηρίζει και την σπουδαιότητα του έρωτα συνδέοντάς τον με τον ανθρώπινο βίο [178 c 8-9]. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει, πως η ανάπτυξη της ντροπής και της φιλοτιμίας παρουσιάζονται σαν χαρακτηριστικά του έρωτα, τα οποία προκαλεί στα άτομα, και τα ωθεί σε άμεμπτη και άξια συμπεριφορά· χαρακτηριστικά τα οποία συμβάλλουν καθοριστικά και ουσιαστικά στο άτομο, αλλά και στην κοινωνία γενικά. Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ως προς εκτύρωση της θεωρίας του, μας θυμίζει τον Ιερό Λόχο των Θηβών [178c 6-9]: ζευγάρια εραστών που εξαιτίας του έρωτά τους έμειναν στη μάχη μέχρι τέλους. Κάτι αντίστοιχο φαντάζεται και στα πλαίσια της καλής διακυβέρνησης ενός κράτους, αφού η άμιλλα μεταξύ των πολιτών θα έπαιζε σημαντικό ρόλο στο πεδίο αυτό [178 e 3-7], καθώς «έτσι τιμούν και οι θεοί τον ζήλο στον έρωτα και τον ηρωισμό» [179 c 8-9], αν και «περισσότερο θαυμάζουν και καμαρώνουν και ανταμείβουν, όταν ο ερώμενος αφοσιώνεται στον εραστή του» [179 e11- 180b 2]. Ύστερα ακολουθούν τρεις μυθολογικές αναφορές που κάνει ο Φαίδρος προκειμένου να ενισχύσει περαιτέρω τη θέση του, όπως αυτή της ιστορίας της Άλκηστις, του Ορφέα, και του Αχιλλέα που καταδεικνύουν την δύναμη του έρωτα. Επομένως, η θυσία υπέρ του εραστή είναι θυσία υπέρ του έρωτα που τον κατέχει, όπως παρατηρεί και ο Συκουτρής στα σχόλιά του· ένας έρωτας που για τον Φαίδρο οδηγεί στην «απόκτηση προσωπικής αξίας και ευδαιμονίας στην ζωή του, αλλά και μετά θάνατο» [180 b 8-10].

Στο επίκεντρο του λόγου του Φαίδρου βρίσκεται ο ισχυρισμός ότι ο έρωτας προκαλεί ένα αξιέπαινο αίσθημα ντροπής για αναίσχυντες πράξεις και τη φιλοδοξία να επιδοθεί κανείς σε έντιμες πράξεις. Ο εραστής θα έκανε τα πάντα για να μην εκτεθεί στα μάτια του ερώμενου του διαπράττοντας κάτι επαίσχυντο, και το αντίθετο. Ο έρωτας, μπορεί επομένως, να αναπληρώσει «φυσικές» ελλείψεις, λόγου χάρης ανδρείας [1797a7-b3], όσων βρίσκονται στην εξουσία του. Είναι σημαντικό ότι στην αρχή της σειράς των λόγων προβάλλονται τα θετικά κοινωνικά και ηθικά αποτελέσματα του έρωτα, καθώς αυτό θα αποτελέσει το κύριο σημείο εστίασης όλου του διαλόγου. Ο Φαίδρος, φυσικά, αναφέρεται μόνο σε πολύ παραδοσιακές (ακόμη και αρχαϊκές) αντιλήψεις για το «επαίσχυντο», το «έντιμο» και την «αρετή», όπως φαίνεται από τις αναφορές του Ομήρου (π.χ. Αχιλλέας-Πάτροκλος). Παρ' όλα αυτά, στο πλαίσιο ενός σωκρατικού διαλόγου μπορούμε να θεωρήσουμε σημαντικό το γεγονός ότι ο Φαίδρος δεν προσπαθεί καθόλου να υποστηρίξει ότι ο έρωτας θα βοηθούσε έναν εραστή να αντιληφθεί τη διαφορά ανάμεσα στο επαίσχυντο και το ενάρετο. Υπό αυτή την έννοια, ο Φαίδρος προοικονομεί ένα βασικό στοιχείο (και μειονέκτημα) του ερωτικού προγράμματος του Πausανία: η παρατήρηση του Πausανία ότι διάφορες πράξεις (η οينوποσία, το τραγούδι, η συζήτηση, ο έρωτας) δεν είναι από μόνες τους ενάρετες ή επαίσχυντες, επειδή αυτό εξαρτάται από τον τρόπο που γίνονται, ίσως αποσκοπεί με τη σειρά της να υπερθεματίσει τους απλοϊκούς ισχυρισμούς του Φαίδρου' [180e4-81a6] [36].

Η συλλογιστική της ομιλίας είναι ότι ο έρωας αξίζει να τιμάται για δύο λόγους: για την *εὐγένειάν* του, που την αποδεικνύει η αρχαιότητά του, και για τα ευεργετήματα που μας παρέχει. Για την πρώτη γίνεται επίκληση του Ησιόδου και των κοσμογονικών ποιητών γενικά, που προϋποθέτουν τον έρωτα – τη γενεσιουργό αρχή- ως πρώτη και βασική αρχή του σύμπαντος. Αυτή η θεμελίωση αποτελεί κοινό τόπο των εγκωμιαστών,

που συνηθίζουν να προβάλλουν τη «γενεαλογία» του ήρωά τους (ο Σωκράτης θεωρούσε την περηφάνεια λόγω καταγωγής καθαρή ματαιοδοξία, όπως λέει στον *Θεαίτητο* [175a-b], όπου κατακρίνει σχετικά τους κοινούς συνθέτες πανηγυρικών λόγων). Ο δεύτερος λόγος θεμελιώνεται με το επιχείρημα ότι ο έρωσ αποτελεί το ισχυρότερο κίνητρο φιλοδοξίας. Ένας εραστής είναι ικανός να κάνει και να υποστεί οτιδήποτε για να κερδίσει το θαυμασμό του αγαπημένου του και να αποφύγει το ενδεχόμενο να χάσει την εκτίμησή του. Άρα, αν μπορούσε κανείς να συγκροτήσει μια στρατιά από εραστές, η στρατιά αυτή θα ήταν αήττητη. Κοντολογίς, η μεγάλη υπηρεσία που ο έρωσ παρέχει στους ανθρώπους είναι ότι τους εμπνέει μένος «τόλμη» (αυτή ακριβώς η άποψη επικρατούσε στη Σπάρτη και σε άλλες δωρικές κοινότητες, όπου ο ομόφυλος έρωτας ενθαρρυνόταν στην πιο χυδαία του μορφή, επειδή πιστευόταν ότι συντελεί στον στρατιωτικό «ιπποτισμό»). Παραδείγματα αποτελούν εδώ οι περιπτώσεις της Άλκηστης και του Ορφέα. Έτσι, σε τελευταία ανάλυση, ο λόγος του Φαίδρου είναι απλώς υπεράσπιση μιας αφύσικης συνήθειας, με το επιχείρημα ότι η πρακτική αυτή έχει αξία στον πόλεμο, απολογητική αιτιολόγηση δηλαδή της σπαρτιάτικης θεωρίας και πράξης [37].

Στον λόγο του Φαίδρου υπάρχει κάποια ηθική έξαρση· ειλικρινής και γνήσια· αλλά ο ομιλητής δεν κατορθώνει να την υποβάλει στον αναγνώστη. Ο ενθουσιασμός αυτός παραμένει έτσι σαν κάτι ξένο και επίπλαστο, και την εντύπωση αυτή επαυξάνουν οι υπερβολές των κτυπητών φράσεων και τα λίγα μεν, αλλ' αρκετά ψυχρά φραστικά στολίδια (παρονομασίες [178c], χιαστό σχήμα [178d], συσώρευση περιπτώσεων ή συνωνύμων [179b, 179d, 180b]). Αυτήν την εντύπωση αφήνει ο λόγος του Φαίδρου: την έμπνευση αντικαθιστά ο δογματισμός, την εσωτερική συγκίνηση οι υπερβολές, τα ζωντανά εκφραστικά μέσα, οι παραθέσεις στίχων. Αντί επιχειρημάτων παρατάσσει μυθολογικά

παραδείγματα, ένα προλογικό μέσο απόδειξης, και την θέση πρωτότυπων απόψεων και ψυχολογικών παρατηρήσεων καταλαμβάνουν οι καινοτυπίες και ο μικρολόγος δασκαλισμός, με τον οποίο συζητούνται τα κείμενα των ποιητών· επικρίνεται ο Αισχύλος και διαστρέφεται το νόημα του μύθου του Ορφέα στον Άδη. Τέλος, οι πλατειασμοί και οι επαναλήψεις παρέχουν την εντύπωση μάλλον ενός μαθητικού κατασκευάσματος, χωρίς τις αναγκαίες λογικές διακρίσεις, χωρίς αρχιτεκτονική· αλλά και εκεί που υπάρχει κάποια σειρά, όπως στην εξέταση μυθολογικών παραδειγμάτων, η μετάβαση γίνεται με τρόπο μονότονο ή μηχανικό [179c, 179e]. Υφολογικά αποτελεί φτωχό, αδέξιο και κοινότοπο εγκώμιο [R.G.Bury, Symposium, σ. xxv] [38].

Ο Πausανίας αρχίζει τον λόγο με μια διάκριση ανάμεσα σε δύο είδη έρωτα. Αυτή η «έξυπνη» κίνηση χρίζει τον Πausανία νομοθέτην του συμποσίου σύμφωνα με τον Συκουτρή. Σκοπός του τώρα είναι να εντοπίσει πρώτα ποιο από τα δύο είδη έρωτα θα έπρεπε να εγκωμιαστεί και ύστερα θα προβεί στη σύνθεση ενός λόγου πανηγυρικού [180d1-4]. Στηριζόμενος στην ύπαρξη δύο διαφορετικών μυθολογικών εκδοχών ως προς την γέννηση ή μη της Αφροδίτης, θεωρεί πως είναι και δυο ξεχωριστά πρόσωπα· και εφόσον ο έρωτας είναι αμοιβαίος με την θεά Αφροδίτη δε μπορεί να υπάρχει μόνο ένας· αλλά όπως στην περίπτωση της Αφροδίτης, έτσι και στον έρωτα, θα έπρεπε να υπήρχαν δύο είδη: ο ουράνιος και ο πάνδημος. Στη συνέχεια προσπαθεί να εξηγήσει το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του ουράνιου έρωτα, όπως άλλωστε και της αγάπης, που δεν είναι άλλο από την παρακίνηση σε ευγενικά ερωτικά αισθήματα, δηλαδή σε ορθές και ηθικές πράξεις [181 a1-8]. Εκτός βέβαια αυτού ο Πausανίας προ-βαίνει και σε μία ακόμη διάκριση των δύο ερώτων δικαιολογώντας με τον τρόπο αυτό τα παιδικά. Η διάκριση αυτή είναι πιο ουσιαστική αφού αναφέρεται στην φύση τους: ο ένας αναφέρεται διφυής, ενώ ο ουράνιος αντίθετα διαθέτει μόνο το αρσενικό στοιχείο [c1-4]· και όσοι είναι παρακινημένοι από αυτόν τον έρωτα «αρέσκονται σε ότι έχει μεγαλύτερη ρωμαλεότητα και νοημοσύνη»[c8-9] και «δεν ερωτεύονται ανώριμα παιδιά» [d1] (ή γυναίκες) [b3]. Στη συνέχεια γίνεται εμφανής η διαφορά μεταξύ Φαίδρου και Πausανία: για τον ένα ο έρωτας είναι δημιουργός αρετής, ενώ για τον Πausανία ο ανώτερος έρωτας είναι η αρετή, αφού ο πάνδημος είναι «κακοήθης» [183d10-11] «που το σώμα μάλλον αγαπά παρά την ψυχή» [e1-2]. Άλλωστε, όπως κάνει γνωστό στο τέλος της ομιλίας του ο Πausανίας, ύστερα από έναν μακροσκελή συλλογισμό φτάνει στο συμπέρασμα πως «είναι ηθικά προτιμότερο να χαρίζεται κανείς για χάρη της αρετής, διότι υποχρεώνει να καταβάλλουν

σοβαρή φροντίδα υπέρ της αρετής και ο ίδιος ο εραστής για τον εαυτό του και ο ερώμενος»[185b4-6].

Στον λόγο του Πausανία μπορούμε να συγκρίνουμε τον τρόπο με τον οποίο στον Φαίδρο ο Σωκράτης, μιλώντας ως εραστής που προσποιείται ότι δεν είναι ερωτευμένος με το αγόρι που ελπίζει να κατακτήσει, ξεπερνά τον λόγο του Λυσία για το ίδιο θέμα. Στην πραγματικότητα όμως ο αρχικός προβληματισμός του Πausανία δεν αφορά το τί είναι έρωτας, αλλά ποιο είδος έρωτα αξίζει να εγκωμιαστεί. (Το ότι υπάρχει «καλός» και «κακός» έρωτας είναι μία αντίληψη σημαντική τόσο για τον Πausανία, όσο και για τον Ευρυξίμαχο, ενώ η δεύτερη ομάδα ομιλητών (Αριστοφάνη, Αγάθωνα, Σωκράτη/Διοτίμας) ο έρωτας είναι κάτι θετικό. Το δεύτερο τμήμα του λόγου του Πausανία, για το οποίο μας ετοίμασε το πρώτο, είναι μια κανονιστική περιγραφή της «αθηναϊκής παιδεραστίας», που αναγνωρίζει ότι είναι περίπλοκη (ποικίλη), «δύσκολα κατανοητή» [182b1] και θα έδινε την εντύπωση σε έναν εξωτερικό παρατηρητή ότι είναι γεμάτη ασυνέπειες. Η παιδεραστία είναι πράγματι άλλη μια δραστηριότητα που δεν είναι αφέαυτης ενάρετη ή επαίσχυντη, αλλά η αξιολόγησή της εξαρτάται εξολοκλήρου από τον τρόπο διεξαγωγής της [183d4-8], διακρίνοντας με αυτόν τον τρόπο την καλή παιδεραστία από την κακή. Αυτό λοιπόν που ενδιαφέρει τον ομιλητή είναι οι προϋποθέσεις κάτω από τις οποίες η σεξουαλική παράδοση του ερώμενου είναι κάτι το ενάρετο [39].

Από ορισμένες απόψεις, το ηθικό επίπεδο του λόγου του Πausανία είναι ανώτερο από του Φαίδρου. Το γεγονός ότι εισάγει ως θεμελιακό στοιχείο τη διάκριση μεταξύ ενός εκλεκτού και ενός ταπεινού έρωτα προάγει ουσιαστικά τη συζήτηση. Ο Πausανίας, στο βαθμό που θεωρεί τον εκλεκτό έρωτα ανεξάρτητο από την οφθαλμοφανή χάρη και ελκυστικότητα και πρεσβεύει ότι στόχος του είναι το *consortium totius vitae* (η σύζευξη για όλη τη ζωή), με την πληρέστερη σημασία της φράσης που

ακολουθεί μια σωστή διαίσθηση. Πιστεύει ότι το πάθος καθοσιώνεται όταν υποταγεί στην υπηρεσία της αρετής, αλλά η αντίληψη του για την αρετή, αν και λιγότερο χοντροκομμένη από του Φαίδρου, που την εξισώνει απλώς με την τόλμη, δεν παύει ωστόσο να στερείται πνευματικότητας. Ενώ λοιπόν ένας «Ιερός λόχος» αποτελεί πρότυπο του Φαίδρου, στην περίπτωση του Πausανία, οι «τυραννοκτόνοι» Αρμόδιος και Αριστογείτων αποτελούν το πρότυπο του εκλεκτού έρωτα και των υπηρεσιών που παρέχει στους ανθρώπους [40].

Η εξήγηση του Πausανία στηρίζεται πάντως σε ένα πλήθος ορθών παρατηρήσεων, γόνιμος επίσης είναι η διάκριση των δύο ερώτων. Εντούτοις, η όλη ανάπτυξη του έχει ένα βασικό ελάττωμα: είναι στενά ορθολογιστική. Ο Πausανίας αντικρύζει τις ηθικές κρίσεις ως συνειδητή ενέργεια ενός φανταστικού νομοθέτη, ο οποίος τις ρύθμισε στη βάση λογικής αυστηρής στάθμισης των υπέρ και των κατά, γνήσιος σε αυτό μαθητής των σοφιστών. Τα κοινωνικά φαινόμενα ζητά να ερμηνεύσει ως κείμενα νομικά, λογικά δηλαδή και περιπτωσιολογικά, όχι ψυχολογικά και ιστορικά. Είναι όλα μια εγκεφαλική σύλληψη κοινωνιολόγου· δεν αντλήθηκαν από την ζωντανή συνείδηση του λαού, ο οποίος καταδικάζει τους ερωμένους, αλλά θαυμάζει και ζηλεύει τους ευτυχείς εραστές [41].

Ως συνέχεια της ομιλίας του Πανυσανία ορίζεται εξ αρχής αυτή του Ευρυξίμαχου, και από τον ίδιο όπως παρατηρεί ο Συκουτρής στηριζόμενος στη χρησιμοποίηση του *τοίνυν*. Το ότι θα αποτελέσει συνέχεια του λόγου του προηγούμενου το δηλώνει και στη συνέχεια, άλλωστε ο Ευρυξίμαχος, λέγοντας πως «θα προσπαθήσει να ολοκληρώσει την ανάπτυξη» [186 a 2]. Συμφωνεί «λοιπόν» (*τοίνυν*) στην διττή υπόσταση του έρωτα, όμως διαφωνεί ως προς το πεδίο εφαρμογής του «δεν υφίσταται μόνο στην περιοχή της ανθρώπινης ψυχής, αλλά και προς άλλα πολλά πεδία», όπως στα ζώα και στα φυτά [186 a 4-6, 7-8]. Ξεκινώντας την επιχειρηματολογία του, με βάση τον κλάδο της επιστήμης του, διατυπώνει τη διαφορά μεταξύ υγιούς και ασθενούς σώματος [186 b 5-7], ώστε να εξάγει το πρώτο του βασικό συμπέρασμα ότι εφόσον η υγεία ή η ασθένεια του σώματος είναι μεταξύ τους ανόμοια, έτσι και στην περίπτωση του έρωτα: ο ένας είναι υγιής, ο άλλος νοσηρός [186 b 9-10]. Με τον τρόπο αυτό ο Ευρυξίμαχος επιπλέον προσπαθεί να συνδέσει την επιστήμη της ιατρικής με τον έρωτα χαρακτηρίζοντάς την ως «επιστήμη εσωτερικών ερωτικών τάσεων προς πλήρωση και κένωση» [186 c 7-9], όροι που θυμίζουν τον Εμπεδοκλή, όπως θα φανεί και παρακάτω. Αφού όρισε θεωρητικά τη μελέτη του πάνω στον σώμα και τον έρωτα, πλέον θα μιλήσει ως πρακτικός γιατρός· προβαίνοντας από τη διάγνωση στη θεραπεία από την μια μεριά, και από την άλλη προβάλλοντάς την επιστήμη του ιατρού ως ικανή να ρυθμίσει «τα σφόδρα αλληλομαχόμενα στοιχεία στο εσωτερικό του σώματος με το να διενεργεί φιλία και αμοιβαίο έρωτα» [186c 5-7]. Επικαλούμενος τον Ασκληπιό στον οποίο πιστώνει ότι ανακάλυψε την χρυσή μεσότητα που προσφέρει ο έρωτας και η αρμονία, καθώς η αρμονία είναι «ένα είδος συμφωνίας μεταξύ αντιτιθέμενων πραγμάτων» [187 b 4-7] την οποία παρουσιάζει με το ηρακλείτειο παράδειγμα της λύρας [187 a 8]]· επιθυμεί να καταδείξει μία



συνοχή μεταξύ των αντιθέτων, δίχως όμως να μπορούν και να εναρμονιστούν, όντας αντίθετα. Τέλος, αποδεχόμενος την χρήση του πάνδημου έρωτα που υπάρχει στα πάντα: από την ιατρική, τη γεωργία, τη γυμναστική, τη μουσική, μέχρι και τη μαντική, και τη γαστρονομία («τελούν υπό την διεύθυνση του θεού Έρωτα») [186e5-7], μας καλεί να απολαμβάνουμε «μεν την ηδονή, να μη γίνει όμως πρόξενος ακολασίας δε» [187 e 2-3], σε αντίθεση με τον ουράνιο έρωτα που είναι ανεπιφύλακτα καλός και ωραίος. Με τον τρόπο αυτό δίνει την σκυτάλη στον επόμενο να μιλήσει, αλλά και να συμπληρώσει όσα ο ίδιος παρέλειψε [188 e 2-3].

Ο αρκετά δυσνόητος λόγος του ιατρού Ευρυξίμαχου απλώς θεωρήθηκε παρωδία των γεμάτων τεχνικούς όρους «μεγαλεπήβολων ενωτικών θεωριών» που παρουσιάστηκαν στον χώρο των επιστημών και της ιατρικής του πέμπτου αιώνα. Η επίδειξη του Ευρυξίμαχου αποτελεί ένα είδος δείγματος ιατρικής θεωρίας και ιατρικού τρόπου γραφής, και γνωρίζουμε ότι οι γιατροί πράγματι έκαναν δημόσιες επιδείξεις των εμπορευμάτων και των ικανοτήτων τους, ιατρικών και ρητορικών. Ωστόσο, η προφανώς επιτηδευμένη ερμηνεία που επιχειρεί ο Ευρυξίμαχος μιας σκοτεινής ρήσης του Ηρακλείτου [187a3-b2], όπως και η χρησιμοποίηση χωρίων ιπποκρατικού λόγου συμμαρτίζεται το φανερό ενδιαφέρον του συγγραφέα του ιπποκρατικού *Περί διαίτης* τόσο για τον Ηράκλειτο [1.5,187a], όσο και για την αρμονία υψηλών και χαμηλών τόνων ως ανάλογη της δημιουργίας αρμονίας στον σώμα [1.8, 187b-d], με στόχο την θεωρητική θεμελίωση της ιατρικής στα πλαίσια της ηρακλείτειας κοσμολογίας (στην Αθήνα του τελευταίου τρίτου του πέμπτου αιώνα, οι κύριες ιδέες της σικελικής ιατρικής θα μπορούσαν να ήταν γνωστές στους διανοούμενους, όπως φαίνεται γενικότερα από την άφθονη χρήση, στους ηθικούς διαλόγους του Πλάτωνα, παρομοιώσεων βασισμένων σ' αυτές. Ο λόγος του Ευρυξίμαχου δεν χρησιμοποιεί απλώς τη γνωστή προσωκρατική ιδέα της ανάγκης να εναρμονιστούν τα

αντίθετα, αλλά προικονομεί επίσης και τη βασική θεωρία της Διοτίμας ότι ο έρωτας πρέπει να είναι προς κάτι που δεν έχεις: το ψυχρό δε μπορεί να «αγαπά» το ψυχρό παρά μόνο το θερμό [42].

Στόχος του λόγου του Ευρυξίμαχου είναι η εμφατική προβολή της κοσμικής σημασίας του Έρωτα. Υποφώσκει σ' αυτόν βασικά η αντίληψη πως η φύση αποτελείται παντού από αντίθετα, που έχουν ανάγκη να συνδυάζονται ή να αλληλοσυμπληρώνονται. Άλλοτε συνδυάζονται σε αναλογίες που δημιουργούν σταθερότητα, οπότε το αποτέλεσμα είναι οι κατακλυσμοί, η ασθένεια, η κακοδαιμονία, η βία και αρρωστημένη ταραχή. Σε όλες τις περιπτώσεις, έργο της επιστήμης είναι να ανακαλύπτει τις αναλογίες εκείνες που παράγουν καλά αποτελέσματα. Εύκολα επισημαίνονται οι πηγές τις διδασκαλίας αυτής, όπως διακρίναμε προηγουμένως: την επίδραση της ηρακλείτειας ιδέας ότι η εξήγηση των φαινομενικών μονιμοτήτων της παγκόσμιας τάξης αποτελεί η ισορροπία των ανταλλαγών (*ἀνταμοιβῶν*), την πυθαγόρεια διδασκαλία ότι όλα τα πράγματα αποτελούν συνδυασμούς αντιθέτων, και την ειδική βιολογική εφαρμογή της σκέψης που διέπει τη φιλοσοφία του Εμπεδοκλή, ιδρυτή της σικελικής ιατρικής [43].

Η ομιλία του Ευρυξίμαχου, γεμάτη γενικότητα και αοριστία, τόσο ώστε να λησμονείται τί είναι ο έρωσ και να συγχέεται ο αγαθός και ο κακός έρωσ με τις μεταφυσικές αρχές του Εμπεδοκλή, το «νείκος» και τη «φιλία», με τα καλά ή κακά αποτελέσματα μιας φυσικής δύναμης, είναι ως σύνολο πολύ κατώτερα από τον Λόγο του Πausανία. Μας παρουσιάζει όμως μια πλευρά της φυσικής φιλοσοφίας, την οποία ο Πλάτων δε συμπαθεί πολύ, αλλά δεν ήθελε και ν' αγνοήσει κυρίως όμως μας υπενθυμίζει ότι κατόπιν θ' αναπτύξει η Διοτίμα, ότι το φαινόμενο έρωσ έχει μεταφυσική αρχή και μεταφυσική ερμηνεία χρειάζεται. Βεβαίως, ο Ευρυξίμαχος διαισθάνεται μάλλον παρά αποδεικνύει τον στενό δεσμό μεταξύ της φύσης και του ανθρώπινου οργανισμού, του θείου προς την ψυχή, και η

όλη του ανάπτυξη είναι επιφανειακή και σταματά εκεί που θα αρχίσει η Διοτίμα [203a], αφού εξαντλείται σε άσκοπη ισορρόπηση των αντιθέτων, χωρίς την ανάβαση προς κάτι ανώτερο· αλλά οπωσδήποτε είναι μια απόπειρα να τοποθετηθεί ο άνθρωπος σε ευρύτερο πλαίσιο, και προπαρασκευάζει την πολύ σοβαρότερη ανάπτυξη του Αριστοφάνη αντίληψης του έρωτα (η εισαγωγή της κοσμολογικής αρχής δίνει λαβή για τη θαυμάσια κοσμολογική παρωδία που εξαγγέλλει ο Αριστοφάνης), όπως ο λόγος του Φαίδρου στην ανάπτυξη του Πausανία [44].

Σε συνάρτηση με την όλη συλλογιστική του Συμποσίου, κύριος σκοπός του λόγου του Ευριξίμαχου είναι να αποσπάσει την προσοχή από το θέμα του σαρκικού έρωτα, ώστε αυτός να αντιμετωπιστεί στο λόγο του Σωκράτη με την κατάλληλη φιλοσοφική αντικειμενικότητα και να τη στρέψει στην κοσμολογική καθολικότητα της αντίληψης ότι τα αντίθετα συμφιλιώνονται σε μια ανώτερη αρμονία. Το στοιχείο αυτό προοιωνίζει επομένως την εγκιβωτισμένη ομιλία της Διοτίμας στο λόγο του Σωκράτη, όπου εκεί θα δούμε ότι η ανώτερη αρχή έχει μάλιστα υπερκόσμια σημασία [45].

Ο λόγος του Αριστοφάνη αποτελεί ένα από τα πιο γνωστά πλατωνικά χωρία, που δεν πρέπει να παρερμηνευθεί, αλλά να γίνει αντιληπτός ως ένα δραματουργικό, σαρκαστικό και αστειό επινόημα του ίδιου του ποιητή. Αντί εγκωμίου λοιπόν ο Αριστοφάνης επιλέγει να εξιστορήσει μια δική του μυθοπλαστική ιστορία της εξέλιξης του ανθρώπου, ερχόμενος σε αντίθεση με τα λεγόμενα των προηγούμενων ομιλητών περί διττού έρωτα, δίνοντας μια νέα διάσταση στον όρο «ανδρόγυνο». Σύμφωνα με τον αριστοφάνειο μύθο λοιπόν, ο άνθρωπος δεν διέθετε μόνο τα δύο γνωστά σε εμάς φύλα, το αρσενικό και το θηλυκό, αλλά και ένα τρίτο· αυτό που αποκαλούμε ερμαφρόδιτο άνθρωπο, δηλαδή «αποτελούμενο και από τα δύο φύλα» [189 d 10-11]. Όμως, ύστερα από την *ἀπέραντον ἔπαρσιν* που έδειξαν προς τους θεούς με την ανάβασή τους στον Όλυμπο, ο Δίας τούς διαχώρισε σε δύο σώματα, με αποτέλεσμα όσα από τα άτομα υπήρξαν μαζί ενωμένα σε ένα σώμα, να επιδιώκουν εκ νέου την ένωση τους, όπως ήταν στο παρελθόν, δηλαδή «ανδρόγυνο». Η αναζήτηση όμως του άλλου μισού για τον Αριστοφάνη εξαρτάται από τί φύλο ήταν ο καθένας: αρσενικό, θηλυκό, ή μεικτό. Η εξήγηση του για αυτούς που λαμβάνουν μέρος στα παιδικά είναι ότι προέρχονται από το αρσενικό φύλο, αντίστοιχα για τις λεσβιάδες από το θηλυκό και απ' το μεικτό όσοι αναζητούν αυτό που δεν έχουν πια, το αρσενικό δηλαδή το θηλυκό και το ανάποδο. Έρωτας για τον Αριστοφάνη είναι, επομένως, η επιθυμία τους να ξαναυπάρξουν μαζί «επανορθώνοντας το πάθημα του ανθρώπινου οργανισμού» [191 d 1-4]: «του ολόκληρου (σώματος) λοιπόν ο πόθος και η ορμή έχει το όνομα έρωτας» [192e15- 193 a 1]. Η ομιλία του Αριστοφάνη κλείνει λιτά με μία υπενθύμιση προς τους ανθρώπους ώστε να σέβονται τους Θεούς, και την αξία του έρωτα ο οποίος είναι υπεύθυνος «για το πλήθος των ευεργεσιών που προσφέρει στο παρόν, αλλά και για τις πλούσιες ελπίδες που χαρίζει στο μέλλον» [193d 1-5].

Και όμως υπό την κωμικότητα της μορφής διαφαίνεται ένα τόσο βαθυστόχαστο περιεχόμενο [189b]: ο ίδιος ο Πλάτων εκφράζει το φόβο του για όσα θα πει ο Αριστοφάνης μήπως δεν είναι μόνο κωμικά, αλλά και γελοία, ώστε δεν είναι περιέργο, ότι η ομιλία του Αριστοφάνη είναι η μόνη που αξίωσε κριτικής η Διοτίμα [205d]. Δεν είναι μόνο η μεγαλειότητα στην απλότητα της σύλληψης, από ένα σημείο να ερμηνευθεί η διαφορά και η έλξη των φύλων, ούτε η σκέψη να συνδέσει την γενετήσια πράξη με την ιδέα της ολοκλήρωσης. Στην ομιλία του Αριστοφάνη για πρώτη φορά μας παρουσιάζεται ο έρως υπό την αληθινή του φύση, ως ένστικτο πρωταρχικό του ανθρώπινου οργανισμού, ως το μεγάλο μυστήριο και το μεγάλο θαύμα της δημιουργίας, που ίσως μόνο μυθολογικά μπορεί να συλληφθεί. Απέναντι της διάκρισης των ερώτων μας υπενθυμίζει ο Αριστοφάνης, ότι ένας είναι ο έρως, ούτε πάνδημος, ούτε ουράνιος, αυτός που εξασφαλίζει τη συμπλήρωση του οργανισμού, αυτός που θα γεμίζει το κενό, αυτός που συνειδητοποιεί μαζί, αλλά και θεραπεύει τον εσωτερικό διϊσμό του ανθρώπινου είδους. Εξάλλου, η ομιλία του Αριστοφάνη είναι η μόνη που αφήνει μία θέση υψηλή στην γυναίκα, πράγμα που δε συμβαίνει ούτε ακόμη και σ' αυτήν της Διοτίμας. Τέλος, ένα άλλο σημείο που ανταποκρίνεται περισσότερο στους συγχρόνους μας ο λόγος του Αριστοφάνη είναι σχετικά με τις ερωτικές μας αντιλήψεις. Συγκεκριμένα, εξατομικεύει τον έρωτα, τον συγκεντρώνει σε ένα ορισμένο πρόσωπο, που είναι το δεύτερο ήμισυ, η αδελφή μας ψυχή· δε στρέφεται προς το ωραίο ούτε αφηρημένα ούτε αδιακρίτως [46].

Όσον αφορά τη σημασία του λόγου του Αριστοφάνη για τη θεώρηση της αρχαιότητας, ο απίστευτα πρωτότυπος μύθος αποτελεί ένα κλασικό κείμενο για την ανίχνευση της μετατόπισης από τις ιεραρχικές δομές της παιδεραστίας όπως την περιγράφει ο Πανσανίας σ' ένα πιο συμμετρικό και αμοιβαίο μοντέλο ερωτικών σχέσεων, τόσο ομοφυλοφιλικών όσο και ετεροφυλικών, που εντοπίζεται τόσο σε υπαρκτά κοινωνικά μοντέλα όσο

και στη λογοτεχνία της ύστερης αρχαιότητας. Και καθώς ο λόγος οδεύει στο τέλος του, όπως και στα αριστοφανικά έργα που συνήθως τελειώνουν με τους πανηγυρισμούς των ηρώων, «ευλογημένων και ευτυχισμένων» πια, σε έναν κόσμο προφανώς βελτιωμένο (η αποκατάσταση μιας προγενέστερης ευτυχίας είναι πράγματι βασικό μοτίβο των αριστοφανικών υποθέσεων π.χ. *Αχαρνής*, *Ειρήνη*, *Λυσιστράτη*: μακάριος και ευδαίμων είναι οι λέξεις που αποδίδονται συχνά σε επιτυχημένους ήρωες της κωμωδίας, έτσι και στο πλατωνικό *Αριστοφάνη* παρατηρούμε πως στόχος στο λόγο του παραμένει η ευδαιμονία [204e6-5a3], δεν πρέπει όμως να αναζητάμε το χαμένο μισό του εαυτού μας, αλλά να ψάξουμε μέσα μας σε αυτό που ήδη έχουμε [47].

Η περιγραφή που δίνει ο Αριστοφάνης για την ερωτόπληκτη κατάσταση του όντους που ψάχνει να βρει το χαμένο του ήμισυ κρύβει πραγματική τρυφερότητα και ειλικρινή εκτίμηση της ανιδιοτελούς αφοσίωσης στον σύντροφο που αποτελεί τον δεύτερο εαυτό μας. Ο Αριστοφάνης δείχνει μεγαλύτερη και γνησιότερη ευαισθησία από όλους τους προηγούμενους ομιλητές. Βέβαια, παρουσιάζει μια αμυδρή προσέγγιση της αντίληψης που θα αναπτύξει ο Σωκράτης, ότι ο έρως είναι η επιθυμία της ψυχής να ενωθεί με το πραγματικό της καλό. Αλλά οι διαφορές είναι μεγαλύτερες από τις ομοιότητες. Στόχος του έρωτα, για τον Σωκράτη, δεν είναι η σωματική ένωση, όπως θα φανεί παρακάτω, αλλά ο ιερός γάμος της ψυχής με την αιώνια σοφία σε μια περιοχή πολύ πιο πάνω από την ανάσα του ανθρώπινου πάθους. Επίσης, σαν τον Πausανία και ο Αριστοφάνης υποβιβάζει τον έρωτα των αντρών για τις γυναίκες στο πιο χαμηλό επίπεδο, επειδή δήθεν η γυναίκα αποτελεί το «ασθενέστερο δοχείο», το γήινο συστατικό της αρχικής μας σύνθεσης, (απορρίπτοντας έτσι τη σωκρατική και πλατωνική αρχή ότι η αρετή του άντρα και της γυναίκας είναι ίδια) και θέλει να αποδείξει την άποψή του με τον

ισχυρισμό [192a] ότι όσο είναι ευάλωτοι στα γυναικεία θέληγτρα δείχνονται κατώτεροι στην πολιτική [48].

Ο λόγος του Αγάθωνα [49] χωρίζεται σε πρόλογο και κύριος μέρος, γεγονός που δείχνει τα κατάλοιπα από τη σοφιστική ρητορική. Αυτό μπορεί να ερμηνευτεί και στην έντονη κριτική που ασκεί στους προηγούμενους ομιλητές. Γενικά, θεωρεί πως κανένας τους δεν εγκωμίασε τον έρωτα, αλλά τους ανθρώπους [194 e 5-8], ενώ ειδικά, δείχνει καθαρά την αποστροφή του στον λόγο του Φαίδρου που υποστήριξε την αρχαιότητα του θεού Έρωτα, ενώ, ο ίδιος υποστηρίζει στην ομιλία του πως είναι ο πιο νέος και πιο ωραίος από όλους τους θεούς· αφού πρώτα εξυμνήσει σε υπερθετικό βαθμό τα χαρακτηριστικά του έρωτα: την ευδαιμονία, την καλοσύνη, και την αρετή (*εις τὴν εὐδαιμονία πρῶτος, εἰς τὸ κάλλος καὶ τὴν ἀρετὴν*) [195 a7-10]. Ὑστερα, πάλι, επικρίνει τον Πausανία, και αδικώς τον Παρμενίδη, ώστε να μειώσει τον Φαίδρο που τους επικαλέστηκε· αντίθετα, χρησιμοποιεί τα λόγια του Ομήρου, αν και λίγο παραφρασμένα για να ενισχύσει το επιχείρημά του περί απαλότητας του έρωτα, ότι ο έρωτας έχει σχέση με τα αισθήματα και τις ψυχές των θεών και ανθρώπων [195 e5-6]. «Εκτός βέβαια από αυτό είναι απαλός, είναι και υγρός ως προς την μορφή» [196 a 1-2] για να προσαρμόζεται στην κάθε ψυχή όταν μπαίνει [3-4], αλλά και ευπρεπής και όμορφος (*εὐσχήμοσύνη*), γι' αυτό και αναζητά τα ωραία ἄνθη. Πέρα όμως από το κάλλος του έρωτα το σημαντικότερο για τον Αγάθωνα είναι και η αρετή του, καθώς ο ἔρως οὔτε ἀδικεῖ οὔτε ἀδικεῖται [196 b 7]· και εκτός από δικαιοσύνη διακατέχεται από ἄφθονη σωφροσύνη, γενναιότητα και σοφία· μια σοφία που παρουσιάζεται ως αφοσίωση προς το έργο και ως πόθος δημιουργικός (*τόκος ἐν τῷ καλῷ*): «όταν εφηύρε ο Απόλλωνας και την τέχνη των τόξων και την ιατρική και την μαντική τον δρόμο τού τον έδειξε ο έρωτας και ο πόθος» [197 a 8-10]. Ο Αγάθων κλείνοντας το πρώτο μέρος του λόγου του, ολοκληρώνει το «ανάθημά» του με ένα αυτοσχέδιο ποίημα με εξάμετρους στίχους, που σε αντίθεση προς τους



ιαμβικούς στίχους, έχουν κάτι το πομπικό και εξαλλαγμένο [Αριστοτέλης, *Ποιητική* 1449 a 26].

Φυσικά τα θετικά στοιχεία σε αξιόλογες ιδέες και ψυχολογικές παρατηρήσεις δε λείπουν από τον λόγο του Αγάθωνα. Τη διάκριση της Αγάπης και της Ανάγκης τη συναντούμε ξανά στον Τίμαιο σχετικά με τη διάκριση μεταξύ του Νου, που δημιουργεί την τάξη και την αρμονία, και της Ανάγκης, της ωμής μηχανικής αιτιότητας. Η υγρότητα του έρωτα που εισδύει ή εξαφανίζεται απαρατήρητος στην ψυχή [196a], ο έρωτας ως ασυμβίβαστος προς την βία [196b] ή την ασχημοσύνη [196a] είναι ωραίες ψυχολογικές διαπιστώσεις. Την ιδέα ότι ο έρωτας στρέφεται προς το καλό θα παραλάβει κατόπιν ο Σωκράτης, για ν' αναπτύξει ευρύτερα και βαθύτερα· συμφωνεί δε προς ότι ο έρωτας είναι εμπνευστής της ποιητικής και κάθε άλλης δημιουργίας [196e]. Εντούτοις, ολόκληρος ο λόγος είναι μια παρωδία της σύγχρονης ρητορικής, την οποία όχι άδικα ο Πλάτων αναγνώριζε ως τον ισχυρό αντίπαλο της αληθινής και στηριζόμενη στην αλήθεια παιδεία. Από αυτήν, παραλαμβάνει την λογική των ακριβόλογων υποδιαίρέσεων, όπως και την αφθονία των φραστικών σχημάτων [198c] που θυμίζουν την ρητορική τεχνοτροπία του Γοργία με την ανεύθυνη και επιφανειακή ωραιολογία. Άλλωστε το ομολογεί και ο ίδιος ο Αγάθων στον επίλογό του (*σπουδῆς μετρίας*) [197e], όπως κάνει και ο Γοργίας στο τέλος του εγκωμίου της *Ελένης* δηλώνοντας την παραδοξολογία του λόγου του: «ἐμὸν δὲ παιγνίον» [50].

Κατά τον Ευρυξίμαχο, ένας ικανός τεχνίτης λόγου χάρις ένας γιατρός, πρέπει να γνωρίζει «τα ερωτικά» που συνδέονται με το αντικείμενό του. Ο Αγάθων απλώς συνάγει από αυτό την άποψη ότι ένας καλός τεχνίτης, δηλαδή κάποιος που καταφέρνει να αποκαταστήσει τον σωστό έρωτα, πρέπει να καθοδηγείται στην προσπάθειά του από τον έρωτα. Κατά συνέπεια, οι θεοί που επινόησαν τις διάφορες τέχνες (οι οποίες αφορούν όλες τον έρωτα) καθοδηγούνταν και αυτοί από τον έρωτα, αν και το

συμπέρασμα ολισθαίνει στη συνέχεια σε ένα διαφορετικό, σχετικό ωστόσο, ισχυρισμό ότι αυτός ο καθοδηγητής έρωτας ήταν «έρωτας της ομορφιάς» (κάλλους) [197b4-5], εφόσον οι τέχνες είναι ωραίες/καλές (καλαί), για θεούς και ανθρώπους. Λίγο πριν από τη λαμπρή κατακλείδα και τον επίλογο μιας ιδιαίτερα επισφαλούς συλλογιστικής, ο Αγάθων εισάγει σχεδόν τυχαία μια ιδέα που στη συνέχεια θα γίνει κεντρική: ο έρωτας πρέπει να είναι έρωτας για κάτι. Στον ισχυρισμό του ότι πρόκειται για «έρωτα ολοφάνερα της ομορφιάς, γιατί δεν υπάρχει έρωτας της ασχήμιας» [197b4-5][51].

Στα χείλη του Αγάθωνα, ο έπαινος για τον έρωτα, χαριτολογία χωρίς νόημα, αποβάλλει κάθε χυδαιότητα· ταυτόχρονα όμως χάνει και κάθε σχέση με την πραγματικότητα. Σαν τους σονετίστες του σωρού, ο Αγάθων έχει τόσο μεθύσει με τις καλογυαλισμένες του φράσεις, ώστε αγνοεί πια ποιον έρωτα άραγε εγκωμιάζει: τον ουράνιο ή τον χυδαίο; Η καρικατούρα και η χονδρή κωμωδία του λόγου του Αριστοφάνη έκρυβε γνήσιο συναισθηματισμό· ο Αγάθων έχει μόνο να προσφέρει λέξεις. Ο Σωκράτης δεν παραλείπει να επισημαίνει το γεγονός με τις χιουμοριστικές παρατηρήσεις με τις οποίες εισάγει τη δική του συμβολή στην ψυχαγωγία. Καθώς, λέει, ο τόνος του Αγάθωνα γινόταν ολοένα και πιο διθυραμβικός, είχε πράγματι αρχίσει να φοβάται για τον εαυτό του μήπως το «κεφάλι του Γοργία» τον απολιθώσει και του πάρει τη λαλιά. Συνειδητοποιεί – πολύ αργά- ότι ήταν επιπόλαιο από μέρους του να αναλάβει να εκφωνήσει το παραμικρό εγκώμιο για τον έρωτα [52].

Ο Σωκράτης από τη αρχή κάνει γνωστό στους υπόλοιπους πως ο ίδιος δε θα εκφωνήσει κανένα εγκώμιο για τον έρωτα, αφού ειρωνικά ομολογεί, ότι οι προηγούμενοι λόγοι ήταν τόσο πλήρεις σε σημείο να ντρέπεται (ὕπ' αἰσχύνῃς). Ξεκαθαρίζει λοιπόν πως ο δικός του λόγος δεν θα είναι απλά ένα εγκώμιο, εφόσον είναι ανίκανος σε αυτό, αλλά θα αναπτύξει την αλήθεια να πει σχετικά με τον έρωτα· επειδή θα αποκλίνει της συνέχειας των εγκωμίων για αυτό το λόγο ζητάει πρώτα την άδεια των συμποσιαστών να του επιτρέψουν να μιλήσει όπως ξέρει. Από την στιγμή που την παίρνει, όμως ζητάει, επίσης, να του επιτραπεί να κάνει κάποιες ερωτήσεις στον Αγάθωνα· την οποία φυσικά και παίρνει και πάλι. Αρχικά αναγνωρίζοντάς του τον σωστό τρόπο που μίλησε στον πρώτο μέρος του λόγου του, αναφορικά με την μοναδική φύση του έρωτα, αλλά ακόμη και ως προς τα χαρακτηριστικά που του απέδωσε, αρχίζει τελικά ο Σωκράτης να ρωτάει τον Αγάθωνα εάν στη φύση του «ο Έρωτας είναι έρωτας (που στρέφεται) προς κάποιον ή όχι». Η θετική αναμενόμενη απάντηση του Αγάθωνα ανοίγει τον δρόμο για μια σειρά μαιευτικών ερωτήσεων: «άραγε ο Έρωτας εκείνο, του οποίου είναι έρωτας, το επιθυμεί ή όχι;», «έχει άραγε αυτό που επιθυμεί και το αγαπά, ή δεν το έχει;», και, μήπως «αυτός που έχει την επιθυμία και επιθυμεί ότι στερείται, ειδάλλως, να μην επιθυμεί, αν τύχει και δεν το στερείται». Ο Αγάθων έτσι συνεχίζει να παραδέχεται επίσης πως ο έρωτας επιθυμεί το αντικείμενο του πόθου του, και ότι λόγω της έλλειψής του το επιθυμεί, διαφορετικά αν δεν το στερούταν το αντικείμενο του πόθου του δεν θα το επιθυμούσε γι' αυτό είναι έρωτας προς κάτι συγκεκριμένο. Τέλος, ο Σωκράτης επικαλείται τον λόγο του Αγάθωνα για να δείξει πως ο έρωτας στρέφεται προς τα ωραία πράγματα, μολονότι φαίνεται να τον περιπαίζει ρωτώντας αυτή τη φορά, αν πιστεύει ότι ο Έρωτας είναι ωραίος· μία ερώτηση παγίδα του Σωκράτη, που σκοπό

είχε να προοικονομίσει το λόγο που θα ακουστεί, που προέρχεται όχι από τον Σωκράτη, αλλά από την Διοτίμα.

Ο Σωκράτης τώρα παρουσιάζεται στη θέση του Αγάθωνα εκφράζοντας την ίδια απορία προς την Διοτίμα, όπως ακριβώς έκανε ο Αγάθων στον Σωκράτη, από την στιγμή που απάντησε καταφατικά στην ερώτηση εάν δηλαδή ο έρωτας σχετίζεται με τα ωραία και αγαθά πράγματα ή όχι: «άσχημος λοιπόν είν' ο έρωτας και κακός»; Στο σημείο αυτό η Διοτίμα κάνει ένα είδος αναφορά στην μεσότητα μεταξύ των πραγμάτων και πιο συγκεκριμένα για τον έρωτα· όπως λέει χαρακτηριστικά: «ότι δεν είναι ωραίο (ή αγαθό) δεν είναι απαραίτητα και άσχημο (ή κακό)», αλλά «κάτι μεταξύ αυτών των δύο [201 e 12- 202 a 1]. Αντίστοιχα λοιπόν και μεταξύ της επιστήμης (σοφίας) και της αγνοίας (μωρίας) βρίσκεται η ορθή δόξα. Με τη διαπίστωση αυτή η Διοτίμα προχωρά στο επόμενο βήμα της επιχειρηματολογίας της που είναι να καταδείξει, ότι ο έρωτας δεν είναι Θεός· εφόσον, βέβαια, δεν είναι θεός αυτό δε σημαίνει ταυτόχρονα πως είναι θνητός, αλλά κάτι μεταξύ τους, δηλαδή δαίμονας. Συμπέρασμα που προκύπτει από την ιδέα της ευδαιμονίας και της ωραιότητας των θεών· γιατί εφόσον οι θεοί είναι ευδαιμόνες και ωραίοι δε θα επιθυμούσαν αυτά που ήδη έχουν (πέρα από τη διατήρησή της υπάρχουσας κατάστασης τους), αντίθετα, ο έρωτας λόγω της έλλειψης των αγαθών και των ωραίων «τα ποθεί ακριβώς, επειδή του λείπουν». Ο έρωτας λοιπόν ως δαίμων γεμίζει το κενό, το οποίο θα υπήρχε και θα χώριζε τους δύο κόσμους, τον θείο και τον ανθρώπινο, εντός του σύμπαντος. Έτσι και ο έρωτας ενώνει τους δύο κόσμους, του όντος και του γιγνομένου, όπως αναπτύσσει στον *Φαίδρο* ο Πλάτων [53]: «οι δαίμονες λοιπόν αυτοί είναι πολυάριθμοι και διαφόρων ειδών, ένας από αυτούς είναι και ο έρως [203 e 8-10]. Με τον τρόπο αυτό όμως όσα ήταν γνωστά μέσα από την μυθολογία για τον έρωτα ως θεό αναιρούνται, και αυτός είναι ο λόγος που ο Σωκράτης

σπεύδει να ρωτήσει, ώστε προσδιοριστεί από την αρχή πλέον, ποιοι είναι οι γονείς του έρωτα τελικά.

Αφού λοιπόν η Διοτίμα αναφέρει τα ονόματα των γονιών του έρωτα, στη συνέχεια περιγράφει και την κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο έρωτας: «αιώνια δηλαδή φτωχός, κάθε άλλο παρά απαλός και ωραίος» [203 c 8-9], όντας γιος της Πενίας (φτώχειας), αλλά συνάμα «παγιδευτής πανούργος των ωραίων και εκλεκτών» χαρακτηριστικό στοιχείου του πατέρα του Πόρου· «έτσι ούτε άπορος ποτέ τελείως είν'ο έρωτας, ούτε πλούσιος σε μέσα» [203e6]. Ο έρωτας για την Διοτίμα χαρακτηρίζεται ως φιλόσοφος και αυτό γιατί «θεός κανένας δεν φιλοσοφεί, ούτε ποθεί σοφός να γίνει, αφού είναι ήδη»· ούτε πάλι «οι μωροί φιλοσοφούν, ούτε ποθούν σοφοί να γίνουν»[204 a 1-4]. Επομένως, αυτοί που φιλοσοφούν «βρίσκονται στο μέσο αυτών των δύο» νοητικών καταστάσεων, δηλαδή «μεταξύ σοφίας και μωρίας» [204 b 1-5]·οφείλεται όμως και στην καταγωγή του «επειδή είναι από πατέρα σοφό και πολυμήχανο από την μια μεριά, από την άλλη από μητέρα αμήχανη και όχι σοφή» [204 b 6-8]. Το επόμενο ζήτημα που ρωτά την Διοτίμα ο Σωκράτης να θιχτεί είναι σχετικά με την χρησιμότητα που προσφέρει ο έρωτας στους ανθρώπους. Υπενθυμίζοντας αρχικά στον Σωκράτη πως ο έρωτας στρέφεται προς τα ωραία, και σκοπός του είναι να τα κάνει δικά του, στην συνέχεια τροποποιώντας το ωραίο με το αγαθό, καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι η χρησιμότητα του έρωτα δεν είναι άλλη από την ευδαιμονία, καθώς στόχος του έρωτα είναι να αποκτήσει (και) τα αγαθά, τα οποία όταν τελικά τα αποκτήσει θα γίνει ευδαίμων. Άλλωστε, προηγουμένως [202c] έχει αναφερθεί ξανά η σχέση προς την ευδαιμονία: *εὐδαιμόνας τούς τὰγαθὰ καὶ καλὰ κεκτημένους*. Όστε η πρώτη (και γενικώτατη) δόση του έρωτα είναι η ευδαιμονία [53]. Παρακάτω, η Διοτίμα, ένεκα της ανάγκης ειδικότερου ορισμού, διαχωρίζει αυτούς που «επιδίδονται στον έρωτα με διάφορους άλλους τρόπους του είτε με οικονομικές ενασχολήσεις, είτε με

το πάθος προς τον αθλητισμό, ή προς την επιστήμη», από την καθολική του σημασία που είναι ταυτόσημη με κάθε πόθο των αγαθών και της ευδαιμονίας [205 d 1-6]. Ως προς το αντικείμενο λοιπόν του έρωτα η Διοτίμα δεν δέχεται πως είναι το άλλο μας μισό, αλλά «η παντοτινή κατοχή του αγαθού [206 a 7-8]». Ύστερα, η Διοτίμα φέρεται να ανασκευάζει μερικώς πως ο έρωτας στρέφεται προς τα ωραία [204 b 2-3], λέγοντας στον Σωκράτη ότι στρέφεται προς την «γέννηση (τόκος) εντός του ωραίου, και σωματική και ψυχική»· εφόσον η γέννηση η οποία εξασφαλίζει την αθανασία, είναι κάτι θεϊκό, χρειάζεται και ανάλογο περιβάλλον. Άλλωστε ότι στο θεϊκό αρμόζει μόνο το ωραίο το έχει τονίσει ήδη από το 202c [53]. Αντικείμενο λοιπόν του έρωτα είναι και η αθανασία επίσης, αφού όπως επισημαίνει η Διοτίμα: «ο έρωτας οφείλει να ποθεί την αθανασία και το αγαθό» [206 e 6-7], καθώς ο έρωτας στρέφεται, όπως διευκρίνισε προηγουμένως και τονίζει και εδώ, προς την παντοτινή κατοχή του αγαθού» [207 a 1-2]. Το γιατί όμως η αθανασία είναι αντικείμενο του έρωτα τόσο για τους ανθρώπους [206c], όσο και για τα ζώα άλλωστε, [207 d 1] εξηγείται από την θνητή φύση τους που επιδιώκει να είναι αιώνια, και αυτό επιτυγχάνεται από το γεγονός της γέννησης· «μέσω της αναπαραγωγής, με το να αφήνει πάντοτε στη θέση του παλαιού ένα νέο παρόμοιο [207 d 4-5]. Όπως όμως σε κάθε οργανισμό συμβαίνει σωματικά να αναπτύσσεται και να μεταβάλλει τα συστατικά του κατά τη διάρκεια της ζωής του, καθόσον μεγαλώνει ηλικιακά, έτσι και πνευματικά ο άνθρωπος εξελίσσεται και ανασκευάζει τις αντιλήψεις του για παράδειγμα, και γενικά την ψυχοσύνθεση του. Σαν τις προσωπικές ιδέες όμως χάνεται και η γνώση, η γνώση η οποία στηρίζεται μόνο στο να μελετά, λόγω της λήθης κινδυνεύει να ξεχαστεί για πάντα. Μόνο η μνήμη είναι σε θέση να διατηρήσει τη γνώση, αντικαθιστώντας πάντα την υπάρχουσα με μια νέα μελέτη, ώστε να φαίνεται πως παραμένει η ίδια συνεχώς: «πράγματι, μ' αυτό μόνο τον μέσο διατηρείται κάθε θνητή

ύπαρξη, όχι με το να παραμένει αιώνια αναλλοίωτη, όπως το θείο, αλλά με το να αφήνει καθετί που φεύγει και παλαιώνει, ένα άλλο νέο στην θέση του, όμοιο όπως αυτό» [208 a-b1].

Κάτι αντίστοιχο άλλωστε συναντάμε και όταν ο Σωκράτης στον *Φαίδωνα* παρουσιάζει την φιλοσοφία ως μελέτη θανάτου, εισάγοντας μια νέα οπτική απέναντι στο θέμα, αντικαθιστώντας την παραδοσιακή αντιμετώπιση με την προσωπική του μελέτη, ως δική του συνέχεια [54]. «Χάριν της αθανασίας συνοδεύει τα όντα όλα ο ζήλος αυτός και ο έρωτας» [208b6-7], γι' αυτό όλα αποδίδουν σημασία στη συνέχειά τους (π.χ. παιδιά). Με βάση το ίδιο σκεπτικό πως η μνήμη καθιστά κάτι αθάνατο παραθέτει η Διοτίμα τα τρία μυθολογικά παραδείγματα ερωτικής αυτοθυσίας και ηρωισμού: του Αχιλλέα, της Άλκηστις, και του Κόδρου· προκειμένου να δείξει ότι εξαιτίας της αθανασίας και της προσωπικής τους υστεροφημίας ενεργούν όλοι, «διότι προς την αθανασία είναι ο έρωτας τους» [208d8-e2]. Στο σημείο αυτό η Διοτίμα διευκρινίζει τον διαχωρισμό μεταξύ όσων «εγκυμονούν κατά το σώμα» [208 e 3] και σε όσους στην ψυχή» [208e 8]. Οι μιν «στρέφονται περισσότερο προς τις γυναίκες», ώστε να εξασφαλίσουν μέσω της απόκτησης παιδιών «αθανασία του εαυτού τους, υστεροφημία και ευδαιμονία· όπως φαντάζονται», λέει χαρακτηριστικά η Διοτίμα: ασκώντας έτσι τη μόνη κριτική της, χωρίς να καταδικάζει, εκφράζοντας την φόβο της ότι η πίστη τους αυτή έχει μεγάλη δόση αυταπάτης, γιατί διαιώνίζουν το ζωολογικό είδος, όχι την αρετή· αυτοί τώρα που εγκυμονούν στην ψυχή, από «όσα μια ψυχή είναι σωστό να κυοφορήσει και να γεννήσει» [209a 2] δηλαδή τη φρόνηση και τ' άλλα προτερήματά της, όπως είναι η σωφροσύνη και η δικαιοσύνη· εξάλλου για τους αρχαίους, και τον Πλάτων ειδικότερα, η ύψιστη σε αξία ενέργεια του ανθρώπου είναι η αναφερόμενη στα κοινά· αυτός είναι και ο λόγος που ο Πλάτων χρησιμοποιεί ως παράδειγμα αυτού το επάγγελμα της διαρρύθμισης των πόλεων και των σπιτιών. Όστε και η δικαιοσύνη και η

σωφροσύνη είναι είδη της φρόνησης (υπό την έννοια της εποπτεία των ιδεών), και επομένως γέννημα του έρωτα· έτσι ο έρωτας περιλαμβάνει όλη του ανθρώπου την πνευματική παραγωγή [55].

Έφτασε όμως η ώρα που η Διοτίμα θα αποκαλύψει στον Σωκράτη τη πορεία μυσταγωγίας του έρωτα, τους αναβαθμούς της τελικής μύησης που θα πρέπει να ακολουθήσουν όσοι σκοπεύουν να εγκυμονήσουν μέσα στην ψυχή. Αυτοί οφείλουν να αναζητήσουν και να πλησιάζουν τα ωραία σώματα (πρόσωπα), «εφόσον ορθώς τον καθοδηγεί ο οδηγητής του», όταν ερωτευτεί ένα και μόνο σώμα εκεί θα ζητήσει «να γεννήσει σκέψεις ωραίες» [210 a 9]. Έπειτα πρέπει να αντιληφθεί την αδελφική συγγένεια της ωραιότητας του κάθε σώματος χωριστά, αλλά παράλληλα και να συλλάβει με γενική ιδέα της ωραιότητας της εξωτερικής εμφάνισης που ενυπάρχει σε όλα τα σώματα, τότε, «θα ήταν μεγάλη ανοησία να μην αναγνωρίζει ως μία και αυτή την ωραιότητα επί όλων των σωμάτων ...Και όταν το αντιληφθεί, θα γίνει εραστής όλων των ωραίων ανθρώπων και θα μετριάσει την σφόδρα εκείνη προσήλωση προς ένα πρόσωπο» [210 b 5-6] ύστερα, «θα μάθει να θεωρεί το κάλλος της ψυχής άξιο μεγαλύτερης τιμής παρά το σωματικό» [b 6-8]. Όταν λοιπόν βρει κάποιον «με ψυχή καθώς πρέπει και να παρουσιάζει έστω μέτρια θέλγητρα, να το θεωρεί αρκετό και να του χαρίζει τον έρωτα και την φροντίδα του, ώστε να γεννά και να ζητά να φτιάξει λόγους τέτοιους, που θα εξυψώνουν την νεολαία [b9]. Με τον ίδιο τρόπο εντοπίζοντας την εσωτερική συγγένεια του κάλλους συνολικά, αργότερα, θα αντικρύσει το κάλλος των πράξεων και των θεσμών, και από τις πράξεις θα οδηγηθεί στις γνώσεις, και από εκεί πάλι τελικά στην επιστήμη, «τη μια και μοναδική, της μιας ωραιότητας»[210 d 7-8]. Φτάνοντας στον τελευταίο αναβαθμό, το αντίκρισμα του αιώνιου, αγέννητου, και άφθαρτου κάλλους· δεν γίνεται πλέον μεθοδικά και βαθμηδόν, όπως στους προηγούμενους αναβαθμούς, αλλά με μια ξαφνική, στιγμιαία ενόραση (εικόνα σπινθήρα/7<sup>η</sup> επιστολή



[341c]. Εδώ βρισκόμαστε αληθινά στην περιοχή των μυστηρίων [56]. Όλα όμως αυτά προϋποθέτουν φυσικά την «ορθή εφαρμογή της παιδευαστίας [211 b7], δηλαδή τη μάθηση του απόλυτου κάλλους [211c 10].

Το νόημα του λόγου είναι αρκετά σαφές. Στα πρώιμα στάδια της «ανόδου» που περιγράφεται αναγνωρίζουμε αμέσως την περίθαλψη της ψυχής ή την επιμέλεια του ηθικού Είναι του ανθρώπου, την οποία ο Σωκράτης, στα έργα του Πλάτωνα, κηρύσσει συχνά τους νεαρούς του φίλους ως τη σπουδαιότερη δραστηριότητα του βίου. Το ότι η δραστηριότητα αυτή πρέπει να ξεπερνά την απλή διαμόρφωση ηθικών συνηθειών και κανόνων συμπεριφοράς, ότι απαιτεί την άσκηση του νου στην ανώτατη επιστήμη και την εξοικείωσή του μαζί της και, τέλος, ότι καθήκον του γνήσιου φιλοσόφου είναι να ενοποιήσει τις επιστήμες κατανοώντας βασικές αρχές και να εφαρμόσει τα πορίσματα της ώριμης φιλοσοφικής σκέψης σε όλες τις πτυχές της ζωής αποτελούν ακριβώς το μάθημα που διδάσκει στην *Πολιτεία* με το εκπαιδευτικό πρόγραμμα που προβλέπεται εκεί από τον φιλόσοφο πολιτικό. Όπως στην *Πολιτεία* η μελέτη των επιμέρους επιστημών οδηγεί στην υπέρτατη επιστήμη της διαλεκτικής ή μεταφυσικής, όπου ενατενίζονται οι αρχές από τις οποίες εξαρτάται κάθε άλλη γνώση, έτσι και εδώ ο Σωκράτης δηλώνει ότι ο άνθρωπος που πλησιάζει στη θέαση του προορισμού του διακρίνει μια και μόνη επιστήμη, εκείνη του Ωραίου [210d7] [57].

Το θέμα του λόγου αποδεικνύεται ότι είναι η επιδίωξη της γνώσης του καθαυτού ωραίου. Το καθαυτό ωραίο είναι το ανώτατο ον, εκείνο για το οποίο καθετί άλλο είναι ωραίο. Έρωτας είναι η ορμή για τη γνώση του ανώτατου όντος. Αφού το ωραίο ταυτίζεται με το αγαθό [204e], έρωτας είναι ο πόθος της γνώσης του αγαθού. Ο δρόμος του έρωτα οδηγεί τον άνθρωπο από το επιμέρους σωματικά ωραίο (*εἶδωλον* [212a]) στο να εννοήσει ότι ένα και το αυτό είναι το ωραίο σε καθετί σωματικό. Κι από εδώ ο δρόμος οδηγεί στο ψυχικά ωραίο, και σ'αυτό το στάδιο

επαναλαμβάνεται η πορεία από το εκάστοτε επιμέρους ωραίο στο μοναδικό ωραίο· το ωραίο στις πολλές ωραίες ψυχικές εκδηλώσεις είναι ένα. Από το ωραίο που εκδηλώνεται στα πράγματα της ψυχής ο έρωτας οδηγεί στο ωραίο των επιστημών, έως ότου τελικά φανεί το καθαυτό ωραίο ανυπόκριτα και ξεκάθαρα. Αυτό το ωραίο δεν είναι σωματικά και ψυχικά ωραίο· δεν είναι ωραίο όπως μια σωματική μορφή ούτε όπως μια παράσταση ή σκέψη· δεν είναι υποκειμενικά μόνο ωραίο, αλλά προσφέρει πάντοτε την ίδια ουσιώδη όψη του εαυτού του· δεν υπόκειται σε αύξηση ή φθορά ούτε σε αύξηση και ελάττωση. Καθετί ωραίο στις επιστήμες, στο πεδίο της πρακτικής ζωής, στις τέχνες και στην περιοχή του σωματικού είναι ωραίο μόνο γιατί μετέχει στο ίδιο το ωραίο. Η βαθμιαία πρόοδος στη γνώση του ωραίου είναι δυνατή βάσει της συνεχούς μεθέξεως, της μέθεξης στο ίδιο το ωραίο, η οποία βέβαια σε κάθε βαθμίδα είναι υποδεέστερη σε σύγκριση με την ανώτερη βαθμίδα. Το σωματικό μετέχει λιγότερο στο ωραίο απ'ότι το ψυχικό· πάνω απ'όλα βρίσκεται το καθαυτό ωραίο, η γνώση του οποίου γεννά την πραγματική αρετή, και επιφέρει έτσι την παντοτινή κατοχή του αγαθού και του ωραίου [58].

Για να καταλήξει η Διοτίμα πως η παντοτινή κατοχή του αγαθού είναι το αντικείμενο του έρωτα, αρχικά, προωθεί την επιχειρηματολογία της αναγκάζοντας τον Σωκράτη να συμφωνήσει στην αντικατάσταση του όρου *καλόν* (ωραίο) με τον *ἀγαθόν* (ενάρετο). Αυτή η δύναμη προβληματική αντικατάσταση ίσως είναι ευκολότερη στα αρχαία ελληνικά, δεδομένης της σημασιολογικής αλληλοεπικάλυψης των δύο λέξεων στην καθημερινή χρήση. Ωστόσο, οι δυο λέξεις και οι δυο ιδέες δεν είναι (για τη Διοτίμα) απλώς συνώνυμες ή εναλλάξιμες· στην πραγματικότητα, η μεταξύ τους σχέση παραμένει κάπως ασαφής στο *Συμπόσιο*, μολονότι δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι απώτερο αντικείμενο του έρωτα, όπως κάθε ανθρώπινης δραστηριότητας σύμφωνα με την *Πολιτεία* [6.505a-e], είναι το *ἀγαθόν*· συγκεκριμένα η κατοχή του. Το

δεύτερο αυτό στάδιο της ομιλίας της Διοτίμας που σηματοδοτείται με μια νέα αναφορά του Σωκράτη στη μαντεία [206b9] εντάσσεται σε έναν μυστικιστικό κόσμο μεταφοράς: ο έρωτας είναι επιθυμία για γέννηση μέσα στο ωραίο· αυτός ο τοκετός είναι για μας κάτι αθάνατο και μας ωθεί μέσω της επιθυμίας μας, να γίνουμε αθάνατοι, μιας και ο έρωτας είναι επιθυμία και της αθανασίας [59].

Έτσι, ο έρωτας λαμβάνει τεράστιες μεταφυσικές διαστάσεις, και οι αναβαθμοί του έρωτα έχουν άμεση αναλογία προς τους αναβαθμούς της διαλεκτικής σκέψης από των αισθητών προς την ιδέα του αγαθού, από της εικασίας στην πίστη, απ' αυτής στην διάνοια και από τη διάνοια στην επιστήμη, όπως μας περιγράφεται στο έκτο βιβλίο της *Πολιτείας* [511d] και συμβολικά στην παραβολή του άντρου. Ό, τι εδώ είναι η θέα του ωραίου, είναι εκεί η διαλεκτική, ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν [534d], που προς τα πάνω το «μάτι» της ψυχῆς ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῶ τινι κατορωρυγμένον [533d]. Αυτό βέβαια δε σημαίνει, ότι η πλατωνική θεωρία περί έρωτος τοποθετείται στο τελευταίο τούτο στάδιο επί της διαφορετικής βάσης, όπως πίστεψαν μερικοί. Βεβαίως, η θέα του ωραίου λαμβάνει τώρα περισσότερο αυθυπόστατη σημασία, παρά στα προηγούμενα στάδια όπου το ωραίο είναι μέσο και δοχείο μάλλον προς την αποτέλεση του τόκου· έπειτα εδώ παρουσιάζεται και πάλι (όπως στην αρχή [201a]) ο έρωτας ως πόθος ωραίου (καλού) ή αθανασίας, ενός καλού μάλιστα που θυμίζει το αγαθό στην *Πολιτεία*. Αλλά το ωραίο (καλόν) συνταυτίστηκε ήδη με το αγαθό και στην αρχή του λόγου της Διοτίμας [204e], και η αθανασία παραμένει το ύψιστο επίτευγμα και του τελικού αναβαθμού [212a], η εικόνα δε του τόκου επανέρχεται συχνά και στην τελευταία ανάπτυξη [210a-c, 210d, 212a]· είναι άλλωστε τόσο συνυφασμένη με τη φύση της πλατωνικής μεταφυσικής, ώστε επανέρχεται και στην *Πολιτεία* [490b] με τις ίδιες σχεδόν εκφράσεις [60].

Πιο συγκεκριμένα, και στους δύο αυτούς διαλόγους η ψυχή περιγράφεται να έχει ξεπεράσει, την τελευταία στιγμή της επίτευξης του υπέρτατου στόχου, την απλή επιστήμη. Η επιστήμη καταλήγει να γίνεται άμεση αντίληψη του αντικειμένου, η οποία πια δε συνίσταται στη γνώση προτάσεων που του κατηγορούνται αλλά σε σχέση πραγματικής αλληλοκατοχής με το αντικείμενο αυτό. Στην *Πολιτεία* λοιπόν, όπως και στο *Συμπόσιο*, η σκέψη αυτή διατυπώνεται με φρασεολογία δανεισμένη από τον «ιερό γάμο» της αρχαίας πάνδημης λατρείας και των στοιχείων της, που επιβίωναν στα μυστήρια. Στο *Συμπόσιο* η ψυχή νυμφεύεται την Ωραιότητα· στην *Πολιτεία* το αγαθό εκείνο που, αν και αιτία κάθε είναι και κάθε αρετής, βρίσκεται, αυτό καθαυτό, από την άλλη πλευρά του είναι. Δεν πρέπει επομένως, ιδιαίτερα στο φως της αμοιβαίας μετατρεψιμότητας των όρων ωραίος (καλός) και καλός (ἀγαθός), η οποία τονίζεται περισσότερες από μία φορές στο διάλογο, να κάνουμε το λάθος να αμφιβάλλουμε για την απόλυτη ταυτότητα της ιδέας του καλού της *Πολιτείας* και της έννοιας *αὐτὸ τὸ καλὸν* του *Συμποσίου* [61].

Η αφήγηση της Διοτίμας είναι κάτι για το οποίο ο Σωκράτης έχει πειστεί απόλυτα [212b 2]: η επιλογή του λεξιλογίου αναγνωρίζει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της αφήγησης ως μιας αποκάλυψης αυτού που ίσως βρίσκεται πέρα από λογική απόδειξη (πρβ. *Πολιτεία*[10.621 c 1] ύστερα από τον μύθο του *Ηρόδου*: «ο μύθος μπορεί να μας σώσει, αν πειστούμε από αυτόν) [*Γοργίας* 524 a 8- b 1, *Φαίδων*108 e, 109 a7]. Ασφαλώς, ίσως είναι πέρα από τις δυνατότητες των παρακαθήμενων να κατανοήσουν τον Σωκράτη, και ο έπαινός τους για τον λόγο του [212c 4] δεν είναι διατυπωμένος με τρόπο που να υποδηλώνει ότι τον κατάλαβαν ή επιθυμούν να ασχοληθούν μαζί του (εκτός του Αριστοφάνη). Ο Σωκράτης μας έδειξε τί είναι πράγματι ο έρωτας αν κατανοηθεί σωστά, πώς λειτουργεί η ομορφιά καθώς μας οδηγεί στην ανάβαση της κλίμακας της

γνώσης, και τί μπορεί να μας προσφέρει ο έρωτας ως προς την αρετή και την κατανόηση [62].

Η ουσία όλων αυτών είναι πως η Διοτίμα κατάφερε να στερήσει το σεξ από τη σεξουαλική του δύναμη. Χρησιμοποιεί τις μεταφορές της καταστροφικότητας του έρωτα, αρρώστια και σκλαβιά, για να περιγράψει όχι μόνο την αταξία της σεξουαλικότητας αλλά και το χάος του υλικού και προσωρινού κόσμου. Το πρόβλημα με το σεξ, με άλλα λόγια, είναι ότι είναι φυσικό, σαρκικό, περιπτωσιακό, απείθαρχο. Αλλά η προσπάθεια της Διοτίμας ν' αφαιρέσει την ισχύ του έρωτα μας αφήνει με ένα ασυνήθιστο παράδοξο. Όλα τα χαρακτηριστικά του θείου, απόλυτου, «πραγματικά» αληθούς Κάλλους που εμπνέει τον έρωτα, είναι εντελώς αντίθετα από εκείνα που ορίζουν τον ανθρώπινο έρωτα ο οποίος είναι ενέργημα του σώματος και των παθών του. Κατά κάποιον τρόπο, άγνωστο πως, η ενέργεια του έρωτα έχει αποσταχθεί από το σώμα κι έχει δοθεί στην ορθολογική ψυχή. Βλέπουμε εδώ ένα όραμα των σχέσεων μεταξύ του ίδιου φύλου που απέχει έτη φωτός από τη σημερινή ομοφυλοφιλική εμπειρία, στην οποία η σωματική και η συναισθηματική ικανοποίηση φαίνονται να έχουν βασικό ρόλο στις σχέσεις τέτοιων ζευγαριών και του σεξ –και μιλάμε βέβαια για μια φυσική ικανοποίηση, επιπροσθέτως, την οποία περισσότεροι αρχαίοι Έλληνες θα έβρισκαν αποκρουστική. Στην ομοερωτική μεταφυσική του Πλάτωνα συναντάμε την πιο ακραία περίπτωση προσπάθειας του πνεύματος να ελέγξει την πιο άστατη επιθυμία του σώματος με τον σφετερισμό και την εκμετάλλευση της ενέργειάς του, για να τροφοδοτήσει την υπέρβαση αυτού του συγκεκριμένου, χαοτικού κόσμου της μεταβολής, της οδύνης [63].

Επιπλέον, η Διοτίμα, ως επιλογή της θηλυκής παρουσίας στο Συμπόσιο μας προσφέρει μια περαιτέρω υπέρβαση, όσο δυνατόν μεγαλύτερη, όχι απλά του φύλου μας, αλλά τελικά, ακόμη και της ανθρώπινης φύσης μας, σε μια προσπάθεια να έχουμε συνουσία και ίσως

να μιμηθούμε, όσο μπορούμε, τις μη ανθρώπινες και τις άνευ φύλου Ιδέες. Βιολογική ερωτική συνεύρεση και πολιτιστικό φύλο και όλες οι μεταθέσεις των σχέσεων τους είναι κομμάτι του σωματικού κόσμου του γίνεσθαι και της παροδικότητας: ο τελικός σκοπός είναι το εξωσωματικό, εξωτερικό βασίλειο του όντος, δηλαδή οι Ιδέες. Αυτό είναι τελικά το γενικό πλαίσιο μέσα στο οποίο ο Πλάτων χρησιμοποιεί τη γυναικεία εικόνα όπως θα έπρεπε να ιδωθεί. Η Διοτίμα η ίδια εκφράζει επίσης ένα παθιασμένο ενδιαφέρον για την ευημερία της ανθρωπότητας στις γραμμές που ακολουθούν αμέσως μετά το 211e. Προσέτι, αυτό το βαθύ ενδιαφέρον και η ευχαρίστηση μπορούν πολύ καλά να συνδυαστούν με την επίγνωση της ασημαντότητας των ανθρώπων στο μεγαλύτερο σχέδιο των πραγμάτων και την αναγνώριση της απόλυτης αδιαφορίας για το φύλο, που είναι μέρος της προσωρινή μας ενσάρκωσης και δε θα επιζήσει μετά τον θάνατο. Το Συμπόσιο λοιπόν δεν είναι περισσότερο μια απόρριψη του θηλυκού στοιχείου, αλλά αντίθετα, ο Πλάτων ενδιαφέρεται κυρίως όχι για την ακαταλληλότητα της γυναίκας, αλλά για την απελευθέρωση αντρών και γυναικών, ομοίως, από τους επουσιώδεις σωματικά και πολιτισμικά περιορισμούς [64].

Τέλος, η προφανής απόρριψη της αξίας του μακροχρόνιου έρωτα ανάμεσα σε δύο άτομα έχει δώσει συχνά την εντύπωση σε μερικούς σύγχρονους αναγνώστες ότι πρόκειται για μια άκαρδη και διανοητική αντίληψη του έρωτα που παραγνωρίζει βασικές, καθολικές αλήθειες της ανθρώπινης εμπειρίας και προσφέρει μικρή παρηγοριά σε όλους εκτός από τον Σωκράτη [65]. Όπως όμως συμβαίνει με τον ήρωα ενός έπους ή μιας τραγωδίας, ο Σωκράτης του Συμποσίου ενσαρκώνει ιδανικά που ίσως θα θέλαμε να φτάσουμε, αλλά – παρόλο που δεν το αντιλήφθηκαν ούτε ο Αριστόδημος ούτε ο Απολλόδωρος- ο ίδιος δεν μας παρουσιάζεται ως πρότυπο προς μίμηση (ακόμα κι αν μπορούσαμε να τον μιμηθούμε). Η ομιλία του Αλκιβιάδη θα υποδείξει τόσο τους λόγους για τους οποίους ο

σωκρατικός έρωτας ίσως είναι πέρα από τις δυνατότητες των περισσότερων από εμάς όσο και τους τρόπους με τους οποίους πρέπει να χρησιμοποιήσουμε την ιδέα του Σωκράτη πιο παραγωγικά [66].

Μετά από τις επιδοκίμασίες προς τον Σωκράτη από τους υπόλοιπους συμποσιαστές ο Αλκιβιάδης λοιπόν, ως άλλος Διόνυσος, ζαλισμένος ήδη από το κρασί, εισβάλλει ξαφνικά και αναλαμβάνει και αυτός να εκφωνήσει ένα εγκώμιο για τον έρωτα· ή καλύτερα, για τον έρωτά του, τον Σωκράτη. Από την αρχή ξεκαθαρίζει πως ο λόγος του θα γίνει με παρομοιώσεις «χάριν ακρίβειας, όχι προς διακωμώδηση· έτσι επιλέγει να παρομοιάσει τον Σωκράτη ως Σιληνό, αλλά και ως Μαρούα [67], προκειμένου να πείσει τους υπόλοιπους για την σοβαρή επίδραση που έχουν τα λόγια του Σωκράτη σε αυτόν: «χοροπηδά η καρδιά μου ζωηρότερα» και «δάκρυα μου έρχονται» [215 e1-2], σε αντίθεση με τους λόγους των ρητόρων που μόνο «ωραία μιλούν» [4-5]. Η ομιλία του όμως φαίνεται να καταλήγει σε έκφραση και αποκάλυψη, τελικά, της απόγνωσης και των συναισθημάτων του για εκείνον «έτσι δεν ξέρω και εγώ τί να κάμω μαύρον τον άνθρωπο» [216 e 5]. Η εξομολόγηση λοιπόν του Αλκιβιάδη ξεκινά από την έναρξη του πάθους του για τον Σωκράτη και την επιθυμία του να βρίσκεται συνεχώς μαζί του. Εκεί ακριβώς εντοπίζεται και το δράμα της κατάστασης του Αλκιβιάδη, αφού κάθε φορά που προσπαθούσε ν' απομονώσει σεξουαλικά τον Σωκράτη με διάφορους τρόπους, εκείνος κάθε φορά ξέφευγε από το ερωτικό πλάνο του· εν τέλει όμως, ύστερα από δύο αποτυχημένες προσπάθειες να κοιμηθούν μαζί, ο Σωκράτης πείθεται, όμως η συνέχεια σίγουρα δεν ήταν αυτή την οποία περίμενε ο Αλκιβιάδης. Αντί αυτού, ο Σωκράτης ειρωνεύεται τον Αλκιβιάδη λέγοντάς του πως «προφανώς ένα κάλλος απερίγραπτων θα διακρίνεις μέσα μου, ανώτερο πάρα πολύ από την ωραία σου μορφή» [218 e 1-4], χρησιμοποιώντας την παροιμία από το

γνωστό επεισόδιο της *Ιλιάδας*, μεταξύ Λυκίου Γλαύκου και Διομήδη: «χάλκινα να δώσεις και χρυσά να πάρεις» [219 a 1-2], και έτσι αποκοιμήθηκε στο πλευρό του Αλκιβιάδη σαν πατέρα ή σαν αδερφός, τίποτα παραπάνω.

Εν τω μεταξύ η παρομοίωση με τον Σιληνό έχει λησμονηθεί και ο εγκωμιαστικός τόνος κινδυνεύει να μας απομακρύνει από το περιβάλλον του συμποσίου. Γι' αυτό επανέρχεται ο Αλκιβιάδης για να κλείσει μ' αυτήν τον λόγο του· για τον λόγο αυτό και ο συγγραφέας, δικαιολογούμενος με την ασυναρτησία του μεθυσμένου, παρέλειψε στην αρχή να δικαιολογήσει πλήρως την παρομοίωση. Τώρα μόλις καταλαβαίνουμε το βαθύτερο νόημά της: αν τον Σωκράτη παραβάλλει με τους μυστηριώδεις αυτούς δαίμονες της φύσεως, είναι διότι καμία άλλη μορφή από τον κόσμο της ιστορικής πραγματικότητας ή από τον κόσμο του ιδεώδους και του μύθου δεν μπορεί να ομοιάσει ούτε με το ήθος ούτε με τους λόγους του Μοναδικού. Έτσι βαθμηδόν επανερχόμαστε στον αστείο τόνο της συμποτικής ομιλίας, ώσπου να καταλήξουμε με τον επίλογο στη σύσταση προς τον Αγάθωνα να προσέχει μήπως από ερώμενος γίνει εραστής αυτός του Σωκράτη –σύσταση η οποία υπό το αστείο της περίβλημα αποκαλύπτει στον αναγνώστη την ψυχολογική υποθεμελίωση της όλης ομιλίας- είναι η ομιλία ενός εραστού περιπαθούς, ενός δυστυχισμένου, τραγικού ερωτευμένου [68].

Η εκδοχή του Αλκιβιάδη για το πιο απόκρυφο μυστήριο αποκαλύπτεται, όπως είναι σωστό, μόνο σε όσους έχουν ήδη μνηθεί στον «παράφορο ενθουσιασμό (μανία) και τον διονυσιασμό (βακχεία) της φιλοσοφίας» [218b 3-4], μια φράση που όχι μόνο ταιριάζει στο σκηνικό του συμποσίου, αλλά και μας ξαναγυρίζει στον παραλληλισμό του Σωκράτη με τον Μαρσύα, του οποίου η μουσική οδηγεί στην μανία. Πρόκειται επίσης για ένα από τα αρκετά χωρία του τύπου «είμαστε μεταξύ μας», που παίζουν με την ιδέα μιας μεγάλης ομάδας ωτακουστών ενός



συμποσίου, ή μάλλον με τους αναγνώστες του *Συμποσίου* (το σύνολο των οποίων έχει αγγίξει, σε κάποιο βαθμό, η φιλοσοφική μανία). Το μυστήριο που αφηγείται ο Αλκιβιάδης είναι η περιγραφή της στιγμής κατά την οποία αντίκρουσε τα αγάλματα που βρίσκονται μέσα στον Σωκράτη και του φάνηκαν «θεϊκά και χρυσά και πανέμορφα κι εκπληκτικά» [216e7- 217 a1]: μια ιδιαίτερα προσωπική εκδοχή, φυσικά, της θεάς Ομορφιάς με την οποία κλείνει ο λόγος της Διοτίμας. Η φιλοσοφική μανία δεν μπορεί παρά να μας θυμίσει τη μυστικιστική αφήγηση του Σωκράτη στον *Φαίδρο* αυτής ακριβώς της μανίας του φιλοσόφου η ψυχή του οποίου ανυψώνεται στο βασίλειο των Ιδεών [245b-250c6], μια αφήγηση που έχει κοινά βασικά στοιχεία με το τελικό μυστήριο της Διοτίμας: πλέον κατάλληλος να μνηθεί φυσικά παρουσιάζεται ο Αλκιβιάδης, θολωμένος από το κρασί, επαναλαμβάνει και αναδιατυπώνει τον προηγούμενο παραλληλισμό του ανάμεσα στο αποτέλεσμα της σωκρατικής επιχειρηματολογίας και τη μουσική που διεγείρει και οδηγεί σε μανία τους ακόλουθους εκστατικών λατρευτών [215c-e]. Είναι ολοφάνερο από ποιον έχει ακούσει ο Αλκιβιάδης λόγους *ἐν φιλοσοφία* [218a5] [69].

Ο έρωτας του Αλκιβιάδη προς τον Σωκράτη, που εκδηλώνεται με την κοινή ζηλοτυπία και το φθόνο, δεν ήταν τίποτε άλλο παρά η εγωπάθεια, που αρμόζει στον άνθρωπο που τον κατείχε η απεριόριστη προσωπική φιλοδοξία. Ο φθόνος αυτός είναι η ριζική αντίθεση όπως την καλοσύνη και τη χάρη, που έρχεται από τον πνευματικό άνθρωπο, τον Σωκράτη. Ο φθόνος είναι για τον Πλάτωνα η απόλυτη αντίθεση προς το αγαθό. Το αγαθό είναι δίχως φθόνο, γιατί αυτό προσφέρεται στην ψυχή ανεπίφθονα. Με τη μορφή του Αλκιβιάδη δείχνει ο Πλάτων στο *Συμπόσιο*, ότι αν μια προσωπικότητα με το φυσικό προικισμό του Αλκιβιάδη, γεμάτη γοητεία και θέλγητρο, δεν βρει τον αληθινό οδηγό της ή αν δεν μείνει όσο πρέπει κοντά του, τότε γίνεται επιζήμια στην κοινωνία και στον εαυτό της. Ο νέος, αν δεν βρει τρόπο να ανακαλύψει τον πυρήνα της προσωπικότητας

του, καλλιερμώντας τον, τότε όλη του η δράση θα την απορροφήσει το επιθυμητικό της *Πολιτείας* ή το κακότροπο άλογο της ψυχής του *Φαίδρου* [70].

Ό, τι ονομάζουμε βάθος στους πίνακες ζωγραφικής, την ιδανική δηλαδή διάσταση του χώρου, όπου μέσα τοποθετούνται από την τέχνη του ζωγράφου τα πανώρια πλάσματα των χρωμάτων, τούτο κατορθώνει ο κάλαμος του Πλάτωνα με θαυμαστό τρόπο στον *Φαίδρο*, όπου τρία μεγάλα ζωγραφικά συμπλέγματα γεννούν το απίθανο βάθος του διαλόγου. Πρώτα είναι το προοίμιο, όπου παρουσιάζονται τα πρόσωπα του διάλογου, Σωκράτης και Φαίδρος, μέσα στο όμορφο τοπίο του Ιλύσσου. Έπειτα, ακολουθούν οι τρεις λόγοι, του Λυσία ο ένας και του Σωκράτη οι άλλοι δύο, όπου ο Λυσίας και ο Σωκράτης φαίνονται ολοζώνταντοι στα μάτια μας. Και τέλος ο διάλογος ανοίγει ενώπιον μας, έστω και ανομολόγητα, την εικόνα του έργου της Ακαδημίας και αντιπαραβάλλει συνάμα το τέμενος αυτό, όπου δουλεύεται η φιλοσοφία και το πνεύμα, με την εικόνα του έργου της ρητορικής και την αγορά της Αθήνας, όπου όλα γίνονται τέχνασμα και απάτη [71].

Στο *Φαίδρο* Πλάτωνα φιλοσοφεί πάνω στον έρωτα και το λόγο. Το περιεχόμενο, η δομή και τα δρώμενα του διαλόγου αναφέρονται στα δύο θέματά του, με βάση μια προβληματική για τη σχέση μεταξύ των τελευταίων, ως λόγο για τον έρωτα. Ο Φαίδρος επικοινωνεί στον Σωκράτη τη γοητεία που του ασκεί ο γραπτός λόγος τον οποίο του έχει απευθύνει ο Λυσίας. Η σταδιακή, διαλεκτική κριτική του Σωκράτη σχετικά με την άποψη του Λυσία και το είδος του λόγου που την εκφέρει, υπαγορεύει την περαιτέρω τροπή του διαλόγου και προσδιορίζει το φιλοσοφικό στίγμα του έργου. Τα κεντρικά ζητήματα που ανακύπτουν είναι δύο. Κατά πρώτον, τί είναι ο έρωτας; Κατά δεύτερον, πώς διαμορφώνεται ο λόγος στο προαναφερόμενο ερώτημα και,

συνακόλουθα, ποια είναι τα χαρακτηριστικά ενός επιτυχημένου λόγου; Το πρώτο ζήτημα αφορά πρώτιστα σε μια οντολογία του έρωτα. Το δεύτερο, στο βαθμό που αναφέρεται στη μορφή της αλήθειας που ενεργοποιείται από το (φιλοσοφικό) λόγο, παραπέμπει στην ευρύτερα αισθητική διάσταση που προσλαμβάνει η σκέψη όταν, προκειμένου να πείσει, εκφράζεται γραπτά ή διατυπώνεται προφορικά. Στο πλαίσιο της πλατωνικής ανάληψής τους, τα δύο ζητήματα συναρτώνται με την εσωτερικότητα της αναμνησιακής γνώσης, με βάση τη διεργασία ανάκλησης της υπερβατικής αλήθειας του γνωσιακού αντικειμένου [72].

Όπως άλλωστε είδαμε και στο *Συμπόσιο* ο Φαίδρος εμφανίζεται ως ομιλητής και ως έμμεσος εμπνευστής του θέματος των λόγων, δηλαδή του έρωτα. Εδώ, σε επόμενη δραματικά ημερομηνία από αυτή του *Συμποσίου* και ταυτόχρονα ή ίσως λίγο αργότερα από αυτή της *Πολιτείας*, βρίσκουμε πάλι τον Σωκράτη να συναντάται με τον Φαίδρο. Αυτή τη φορά ο Φαίδρος είναι μόνος, και σύμφωνα με τα όσα αρχικά υποστηρίζει μπροστά στον Σωκράτη όταν τον βρίσκει στον ίδιο δρόμο, και απολάμβανε ένα υγιεινό περίπατο στη φύση, ύστερα από ένα πρωινό που πέρασε στην πόλη με τον γνωστό σοφιστή Λυσία. Αυτή η δικαιολογία ότι ακολουθεί ιατρική συμβουλή είναι απλά ένα μέρος της ιστορίας, επειδή ο Φαίδρος είχε κρύψει ένα αντίγραφο του λόγου του Λυσία κάτω από τον μανδύα του και βγήκε έξω από την πόλη, ώστε να εξασκηθεί με αυτό στην δημηγορία. Ο Σωκράτης όμως όταν τον βλέπει, αναγνωρίζει ότι ο τελευταίος μπορεί να του παράσχει ένα προσεκτικό ακροατή, από την στιγμή που ο λόγος αφορά σε κάτι που είχε ιδιαίτερο ενδιαφέρον από τη μεριά του Σωκράτη τον έρωτα [73].

Όταν ο Σωκράτης συναντά τον Φαίδρο, κοντεύει μεσημέρι (έτσι εξηγείται ότι δεν αργούν να ζητήσουν ανάπαυση κάτω από τον πλάτανο). Νωρίς το πρωί ο Φαίδρος ασκούσε ένα θαυμάσιο αλλά παράδοξο λόγον

(δοκίμιο, θα λέγαμε) του Λυσία, έχει μαζί του το κείμενο του λόγου, και ο Σωκράτης τον πειράζει λέγοντάς ότι σίγουρα βγήκε στον μοναχικό περίπατο για να τον αποστηθίσει· ενώ ο ίδιος υποστήριζε ότι τον άκουσε μόνο μία φορά και τον θυμάται σε γενικές γραμμές. Η σύντομη αυτή και χαριτόλογη στιχομυθία Σωκράτη και Φαίδρου, καθώς προχωρούν προς το σημείο που διάλεξαν για τη μεσημεριανή τους ανάπαυση [227-230], σκοπό έχει να ορίσει, κατά κάποιον τρόπο, την κλίμακα ηθικών φθόγγων που διέπει τη συνέχεια. Ο Σωκράτης δεν ενδιαφέρεται για την «εκλογίκευση μύθων», όπως του Βορέα και της Ωρείθυιας· τον απασχολεί ένα σοβαρότερο πρόβλημα: πώς να μάθει να «γνωρίζει τον εαυτό του»· και αδιαφορεί για τα θέλγητρα του εξοχικού τοπίου, γιατί τα δέντρα, αντίθετα από τους ανθρώπους που συναντά στους δρόμους, «δεν έχουν τίποτε να τον διδάξουν» σχετικά με το ύψιστο αυτό θέμα, δηλαδή την ηθική σοβαρότητα με την οποία αντιμετωπίζονται στον κυρίως διάλογο η αξία του δοκιμίου του Λυσία και οι δυνατότητες της ρητορικής [74].

Η μεγαλύτερη δυσκολία στον Φαίδρο είναι να εντοπίσει κανείς το νήμα, ή τα νήματα, που συγκρατεί (-ούν) τα υπόλοιπα τμήματά του ενωμένα, και συγκεκριμένα: να καταλάβουμε την μεταξύ τους σχέση ανάμεσα στο πρώτο μισό, όπου αποκορυφώνεται με τον λόγο του Σωκράτη για τη φύση του ιδανικού έρωτα, και του δεύτερου και μεγαλύτερου σε έκταση, στο οποίο πραγματεύεται μία περισσότερο μονότονη συζήτηση της ρητορικής θεωρίας και πρακτικής. Ο αναγεννησιακός πλατωνιστής Ficino, μαζί με τον νεοπλατωνιστή πρόδρομό του, είδαν το λόγο του έρωτα και την συναρπαστική του εικόνα με το άρμα της ψυχής να εμπεριέχονται ως τα κύρια μυστήρια του διαλόγου· και αυτή η άποψη όντως είναι πειρασμός για οποιοδήποτε νέο αναγνώστη του Συμποσίου. Όμως, από την στιγμή που δεν υπάρχει καμία άμεση αναφορά στο θέμα του έρωτα στο δεύτερο μέρος καθόλου, το

συμπέρασμα που μπορεί να εξαχθεί είναι πως το έργο ως σύνολο εμπίπτει σε δύο ιδιαίτερα διακριτά μέρη [75].

Η πρώτη σκηνή του Φαίδρου αποτελεί ένα επιδέξιο παράδειγμα καλαισθησίας και δεξιοτεχνίας κειμένου. Σε ένα καθαρά λογοτεχνικό και δραματικό επίπεδο, προσφέρει μία ελκυστική, πνευματώδη και εύγλωττη εισαγωγή του διαλόγου ως ένα σύνολο. Ύστερα αρκετά μακριά από το να καταλήξει σε μία κοινή καλλιτεχνική επαφή, η σκηνή επίσης παίζει ένα πιο ουσιαστικό ρόλο στην φιλοσοφική και διαλογική εξέλιξη στον Φαίδρο. Επίσης, εξαιτίας του αναγνωστικού προσανατολισμού προς τον υπόλοιπο διάλογο, παρέχει ένα προκαταρκτικό και ερμηνευτικό πλαίσιο προσέγγισης του διαλόγου. Στην πρώτη γραμμή που ανοίγει τον διάλογο ο Σωκράτης με τις ερωτήσεις στον Φαίδρο εγκαθιδρύει αμέσως τη θεματική σημασία της κίνησης και των ταξιδιών. Οι αναφορές αυτές στην κίνηση και τα ταξίδια (μέσω των ρημάτων που χρησιμοποιεί) είναι απλά ένα παράδειγμα χρήσης της θεματικής «προπομπού». Μία προσεκτικότερη ματιά αποκαλύπτει πως η σκηνή στην πραγματικότητα κάνει λόγο σε όλα τα θέματα και το αντικείμενο των θεμάτων που θα καταπιαστεί στον υπόλοιπο διάλογο: η αναφορά στον Λυσία και τον Φαίδρο συνδέεται με την ρητορική, ο Σωκράτης και ο Φαίδρος με τον έρωτα, και ο Βορέας και Τυφώνας με τον μύθο· τέλος, όταν ο Φαίδρος μεταφέρει τον λόγο του Λυσία μάς συνδέει με το θέμα της γραφής. Εκτός από το «τί» (το θέμα) του Φαίδρου στην πρώτη σκηνή, αλλά και το ποιός (τα πρόσωπα), όπου άμεσα γίνεται αντιληπτό πως μιλούμε για τον Σωκράτη: του διαλόγου, της εξέτασης και της έρευνας, και τον Φαίδρο· δίχως ικανή επαρκή κριτική σκέψη. Τέλος όμως, και πιο ουσιώδες ίσως, η πρώτη σκηνή του διαλόγου καθορίζει το πού –το σκηνικό- του Φαίδρου. Ο Πλάτων για πρώτη φορά βάζει έναν διάλόγο του να εξελίσσεται εκτός των τειχών και της πόλης, μεταξύ των δρόμων του υπαίθρου. Στην περιοχή όπου περπατούσαν βρίσκονταν επίσης ένας βωμός των Μουσών

και ένα ιερό επίσης της Άρτεμις· ήταν ένας χώρος που πραγματοποιούνταν τα Μικρά Ελευσίνια Μυστήρια (σαν προστάδιο δηλαδή των Μεγάλων Μυστηρίων όπου προσφερόταν η μυστική γνώση και ένα μία «ευλογημένη μετά-ζωή» [76]).

Το προοίμιο σύμφωνα με τον Θεοδωρακόπουλο είναι ένας πίνακας μεγάλης κλασικής ζωγραφικής, όπου παρουσιάζεται το τοπίο της Αττικής, πνευματωμένο από την αρχαία θρησκευτική παράδοση και ποιητική παράδοση, και μέσα του ζωγραφίζονται τα πρόσωπα και υπογραμμίζονται απ' αρχής τα κύρια χαρακτηριστικά τους. Με πόση λιτότητα κατορθώνει η τέχνη του Πλάτωνα να μας φανερώσει την ομορφιά του τοπίου του Ιλισσού, που ασφαλώς θα έμοιαζε με τον περίβολο της Ακαδημίας, όπου μέσα συνδιαλέγονταν ο ίδιος με τους έφηβους της Αθήνας, αυτό το αισθάνεται ο αναγνώστης αμέσως, πράγμα που ζωηρεύει τα μέγιστα την προσοχή του. Η σκηνογραφία αυτή του Φαίδρου με τη λιτότατη και ελληνικότατη ομορφιά της προκάλεσε πάντοτε το θαυμασμό. Σε κανένα άλλο διάλογο το τοπίο δεν έχει τόσο μεγάλη σημασίαν όση στον Φαίδρο, γιατί το δροσερό πνεύμα του τοπίου διαπνέει όλο το διάλογο του Πλάτωνα. Η ενθουσιαστική διάθεση που προκαλεί τους δύο επισκέπτες το όμορφο και ελεύθερο τοπίο του Ιλισσού, η μυστηριακή σχεδόν συγκίνηση που τους φέρνει το ιερό των Νυμφών και του Πανός, την ώρα μάλιστα του μεσημεριανού, πράγμα ασυνήθιστο για τους πλατωνικούς διαλόγους. Ο Πλάτων τα υπογραμμίζει απαλά με την τέχνη του για να δείξει ακριβώς, ότι πρόκειται για μια εξαίρεση από τον κάπως «πεζό» τρόπο της ζωής του Σωκράτη. Το εξαιρετο όμως αυτό τοπίο ανταποκρίνεται και σε κάποιο ιδιαίτερο γνώρισμα του πλατωνικού Σωκράτη, στη θεϊκή μανία, σ' αυτήν που φανερώθηκε βέβαια πολλές φορές στους προηγούμενους διαλόγους, τώρα όμως θα αποκαλυφθεί σε όλη της την πληρότητα [77].

Ο Λυσίας ξεκινάει το λόγο του με μία διάκριση μεταξύ εραστών που όταν χωρίσουν, στη μια περίπτωση οι ερωτευμένοι μετανιώνουν που βρέθηκαν στην κατάσταση αυτή, σε αντίθεση με την άλλη περίπτωση όσων δηλαδή δεν είχαν κυριευθεί από έρωτα [231 a 2-5]: χάριν της διάκρισης παραθέτει στη συνέχεια μερικές συγκρίσεις στο πλαίσιο των δύο εκφάνσεων συμπεριφοράς ως επιχειρήματα[a5- c 2] (ερωτική ανιδιοτέλεια- απολογισμός συνεπειών - προδιάθεση αυτοθυσίας των ερωτευμένων εραστών), με αποκορύφωμα την άποψη πως με τους μεν, εφόσον αγάπησαν κάποιον στο παρελθόν, το ίδιο θα συμβεί και να αγαπήσουν κάποιον άλλον αργότερα, και ίσως σε μεγαλύτερο βαθμό από τον προηγούμενο, ο οποίος με τη σειρά του μπορεί και να θελήσει να βλάψει τον νέο εραστή· όλα οδηγούν (ή καλύτερα οδηγούνται) στο συμπέρασμα πως αυτοί που διακατέχονται από έρωτα τελικά είναι οι πλέον ακατάλληλοι εκτός από λίγους σε αριθμό. Αντίθετα, ο εραστής *ἐν τοῖς πολλοῖς* ο οποίος δεν προσεφέρει αφειδώς την αγάπη του και τον έρωτα του στον ερώμενο του είναι εκείνος που αξίζει πραγματικά την φιλία του ερωμένου του: *ὥστε πολὺ πλείων ἐλπίς... τυχεῖν τὸν ἄξιον τῆς φιλίας* του [231 d 7- a 1]. Το επόμενο ζήτημα που θίγει ο Λυσίας είναι αυτό της έπαρσης και της ντροπής που νοιώθει ο εραστής (και όχι μόνο) όταν κυριευτεί από έρωτα: η έπαρση εκδηλώνεται από την ερωτική ζήλεια μεταξύ του ζευγαριού και από τον κομπασμό τους για τον έρωτά τους, με τέτοιο τρόπο που να νομίζουν πως και όλοι οι υπόλοιποι τους ζηλεύουν επίσης [231 e 3- 232 a3]: «ενώ εκείνοι που δεν κατέχονται από έρωτα ... προτιμάνε το συμφέρον τους, παρά τη φήμη τους μέσα στους ανθρώπους» [a5-7]. Όσον αφορά την ντροπή ο Λυσίας επιδοκιμάζει για ακόμη μία φορά

όσους δεν κατέχονται από έρωτα καθώς με την συμπεριφορά τους και τη στάση τους, αποφεύγοντας να δώσουν κάθε τροφή για σχόλια από τρίτους με σκοπό να τους κακολογήσουν *διὰ τὴν συνουσίαν ἐπιχειροῦσιν*· ενώ καταδικάζει ακόμη μία φορά όσους εξαιτίας του έρωτά τους αδιαφορούν και προκαλούν τους υπολοίπους [232b 2-5]. Ύστερα θίγει το θέμα της ζηλοτυπίας που αναπτύσσεται από εραστές που έχουν καταληφθεί από έρωτα προς τον αγαπημένο τους, με αποτέλεσμα την κοινωνική απομόνωση του τελευταίου προς τέρψη του εραστή του, που φοβάται μην βρεθεί κάποιος ανώτερος από αυτόν και κερδίσει την εύνοια του αγαπημένου του [232 b 6- d 1]. «Αντίθετα, όσοι έτυχε να μην κατέχονται από έρωτα ... δε φθονούν»· δεν βλάπτουν παρά ωφελούν με όσους συναναστρέφεται [d3 -4]· και είναι σε θέση να αναγνωρίσουν την πραγματική αξία του έρωτα με την παιδευτική του σημασία, παρά όπως συνηθίζουν να κάνουν οι εραστές, δίχως άλλο, να υπακούσουν στο πόθο του σώματος που δεν μπορεί να έχει καμία σχέση με την φιλία [232 e3-233 b]. Με τον τρόπο αυτό φτάνει στο συμπέρασμα πως στους «αγαπημένους ταιριάζει πιο πολύ να τους λυπάται κανείς παρά να τους ζηλεύει» [233 b 5-6] και παρέχοντας τα πειστήρια για μια *ισχυράν φιλίαν*, μιας «φιλίας που θα κρατήσει καιρό» [c6], καταλήγει να καταδικάσει τις σχέσεις που δεν στηρίζονται στη φιλία αλλά μόνο στον έρωτα, υπενθυμίζοντάς μας πως δεν αγαπάμε λιγότερο όσους δεν είμαστε ερωτευμένοι μαζί τους (π. χ. γονείς κ.α.) [233c- d3]. Ολοκληρώνοντας τον λόγο του ο Λυσίας μας παρουσιάζει μια ιδιόμορφη θεώρηση πάνω στο θέμα του *χαρίζεσθαι*: «έπειτα, αν είναι σωστό να κάνει κανείς το καλό σε εκείνους που έχουν την πιο μεγάλη ανάγκη, πρέπει και στα άλλα να κάνει κανείς το καλό, όχι στους πιο καλούς, αλλά σ' εκείνους που δεν ξέρουν τίποτα· γιατί αυτοί μόλις απαλλαγούν από τα μεγαλύτερα κακά, θα τους χρωστάνε και τη μεγαλύτερη χάρη» [233d 4-7]. Η ωφελιμιστική αυτή διατύπωση της θεώρησης του *χαρίζεσθαι* από τον Λυσία εκφράζεται χαρακτηριστικά και



από το παράδειγμα που μας εκθέτει αμέσως παρακάτω: «Και, ακόμη και στα τραπέζια που δίνει κανείς σπίτι του, δεν αξίζει να καλεί τους φίλους, αλλά τους επαίτες» [233 d7- e2], διότι θα του χρωστούν μεγαλύτερη χάρη.

Η συζήτηση αρχίζει με την απαγγελία ενός λόγου που ο Φαίδρος άκουσε από τον ρήτορα και πολιτικό Λυσία. Η ουσία του λόγου είναι το σοφιστικό παράδοξο ότι ο ερώμενος θα προτιμούσε τον εραστή που δεν είναι ερωτευμένος με αυτόν από αυτόν που είναι ερωτευμένος μαζί του [Φαίδρος 231b-233c]. Όπως λέει και ο ίδιος ο Σωκράτης, «στον λόγο υπεραφθονεί η κοινότοπη σοφία» [236a]. Αν η παιδευτική σχέση βασίζεται στην ανταποδοτικότητα, να λαμβάνει κανείς εκπαίδευση για τη σαρκική ικανοποίηση που παρέχει, τότε ο άνδρας του οποίου ο νους δεν είναι διαταραγμένος από το πάθος θα μπορέσει να δει καθαρά τί είναι αυτό που θα βελτιώσει τον χαρακτήρα του αγοριού και θα το καταστήσει καλό καγαθόν [78].

Όσον αφορά την αξία του λόγου θα μπορούσαμε να πούμε πως ό, τι είναι ο Αγάθων στο Συμπόσιο απέναντι στον Σωκράτη, αν και σε πολύ κατώτερο επίπεδο, είναι εδώ ο Λυσίας. Αξίζει επίσης ν' αντιπαραταχθεί ο λόγος του Λυσία με αυτόν του Αλκιβιάδη στο Συμπόσιο, ώστε να φανεί η κατωτερότητα του πρώτου και η ανωτερότητα του δεύτερου. Το γεγονός ότι ο λόγος του Λυσία είναι κατά σειρά πρώτος και έρχεται στην αρχή του διαλόγου είναι ήδη δείγμα για την κατωτερότητά του. Το γεγονός πάλι ότι ο λόγος του Αλκιβιάδη έρχεται τελευταίος στο Συμπόσιο σημαίνει ότι μέσα του αποκορυφώνεται το νόημα του διαλόγου. Όλη η κίνηση του Συμποσίου και όλη η υψηλή θεαματικότητά του κορυφώνεται μέσα από στο λόγο του Αλκιβιάδη, όπου ο Πλάτων με απαράμιλλη τέχνη χειρίζεται μια ερωτική σκηνή ανήκουστα τολμηρή· κι αυτή αποτελεί το κεντρικό σημείο του λόγου του. Απέναντι αυτής της υψηλής πλατωνικής τέχνης, ο λόγος του Λυσία είναι «βαναυσολόγημα». Ο λόγος του Αλκιβιάδη είναι ποιητικό κατόρθωμα του Πλάτωνα, αν και πλησιάζει τον αναγνώστη

πολύ πληρέστερα προς τα ανθρώπινα πάθη. Ιδιαίτερη απέχθεια αισθάνεται ο αναγνώστης προς το λόγο του Λυσία, κυρίως όταν βλέπει πως συνδυάζεται η βάνουση ηδονή με την ψυχρή σκέψη και τον υπολογισμό, δηλαδή μ' αυτό που υποτίθεται πως είναι αντίθετο προς το πάθος. Ο Αλκιβιάδης απεναντίας έρχεται μεθυσμένος και ομιλεί με ανώτερη νηφαλιότητα, η οποία καταδικάζει ακριβώς τον κατώτερο του έρωτα προς τον Σωκράτη και εξυμνεί τον ανώτερο έρωτα, την αγάπη που έρχεται από το πνεύμα και την ψυχή. Εκεί εξυμνείται από τον Αλκιβιάδη ο άσχημος Σωκράτης (Σιληνός), ενώ οι απέρριπτοι λόγοι του και το πνεύμα τους έχουν μέσα τους πυρήνα θεϊκών λόγων και ωραιότατα αγάλματα [79].

Η θέση του Λυσία πρέπει να αποτελούσε αποκρουστική παραδοξολογία ακόμη και για το τμήμα εκείνο της αθηναϊκής κοινωνίας το οποίο επιδιδόταν σε «αφύσικες» εκτροπές. Σύμφωνα με τις απόψεις του συρμού, οι σχέσεις αυτές εξευγενίζονται, αν πηγάζουν από γνήσια «ρομαντική» προσήλωση: αυτό υπονοούν οι εγκωμιαστές των σχέσεων αυτών στο Συμπόσιο. Η αποδοχή των προτάσεων ενός εραστή από ιδιοτελή υπολογισμό ήταν το ταπεινότερο πράγμα που μπορούσε να κάνει ένα ελληνόπουλο. Ας μην υποθέσουμε ότι ο Λυσίας θέλει να πάρουμε στα σοβαρά τα επιχειρήματά του: απλώς επιδεικνύει την ευφυΐα του δίνοντάς μας την ευκαιρία να θαυμάσουμε πόσο έξυπνα μπορεί να υποστηρίξει ακόμη και την χειρότερη συμπεριφορά. Υπάρχουν όμως θέσεις που είναι αδύνατο να υποστηριχθούν, επιχειρήματα που είναι αδύνατο να χρησιμοποιηθούν, ακόμα και για αστείο, χωρίς να αποκαλύψουν μια βαθιά ηθική εξαθλίωση ή αναισθησία. Το είδος της ευφυΐας που υποστηρίζει τέτοιες θέσεις με παρόμοια επιχειρήματα αποτελεί πραγματικό ηθικό κίνδυνο για την κοινωνία: πρέπει να καταπολεμηθεί, όπως κάνει ο Σωκράτης, με όπλα μια καλύτερη ηθική και ένα ανώτερο πνεύμα [80].

Και στο *Φαίδρο*, όπως και στο *Συμπόσιο*, ο πραγματικός έρωτας, η βάση της παιδείας, που κατευθύνεται και κατευθύνει προς τα αντικειμενικά αγαθά, όπου δεν υπάρχει φθόνος, και αντιπροσωπεύεται από τον Σωκράτη, αντιτίθεται προς το βάνανσο εγωιστικό και φθονερό έρωτα, που τον αντιπροσωπεύουν ο Αλκιβιάδης και ο Λυσίας. Σκοπός της σωκρατικής και πλατωνικής αγωγής είναι να μετατρέψει τη γοητεία που ασκεί η προσωπικότητα του δασκάλου επάνω στην ψυχή του νέου, δηλαδή τον υποκειμενικό έρωτα προς τα αγαθά του πνεύματος. Αυτό είναι που θέλει ο Σωκράτης· και όταν δηλώνει αυτός τον έρωτά του προς τη νεότητα, θέλει να την «παρασύρει» και να την φέρει ενώπιον των προβλημάτων της ζωής, να της δείξει κατά που κείται η αλήθεια και πώς πρέπει ο νέος να την αναζητεί μαζί του. Στο *Συμπόσιο* ο Πλάτων αντιπαραβάλλει τον Αλκιβιάδη με την μορφή του Σωκράτη και είναι ο ίδιος ο Αλκιβιάδης που κάνει την αντιπαραβολή. Από το είδος των ανθρώπων που έχει ο Πλάτων ενώπιον του, δηλαδή από τον Αλκιβιάδη και τον Λυσία, θέλει να προχωρήσει προς το είδος του ανθρώπου όπως φανερώθηκε άλλοτε με τη μορφή του Σωκράτη. Αυτό είναι το βαθύ νόημα και του *Συμποσίου* και του *Φαίδρου* σύμφωνα με τον Θεοδωρακόπουλο [81].

Ο Λυσίας δεν έδειξε πραγματικά καμία «πρωτοτυπία» στο λόγο του, αφού βρίθει από κενές επαναλήψεις και ταυτολογίες. Οποιοσδήποτε μπορεί να συντάξει καλύτερο λόγο, αρκεί να θυμηθούμε όσα είπαν για τον έρωτα η Σαπφώ και ο Ανακρέων. Η αξία του κατασκευάσματός του, αν υπάρχει, πρέπει να αναζητηθεί στη διάταξη (*διάθεσιν*) του κοινότοπου αυτού υλικού. Ο Φαίδρος συμφωνεί [236 a-b], και προκαλεί τον Σωκράτη να πραγματευθεί, καλύτερα από τον Λυσία αν μπορεί, το ίδιο θέμα (*υπόθεσιν*), δηλαδή την κοινολογούμενη «παραφροσύνη» του πάθους του εραστή. Ο Σωκράτης δέχεται την πρόκληση και προσεύχεται στις Μούσες να τον βοηθήσουν αναπληρώνοντας την πασίγνωστη άγνοιά του με

«έμπνευση». Μετά τον πρόλογο αυτό εκφωνεί έναν αντίπαλο λόγο για το ίδιο θέμα, φροντίζοντας όμως να εισαγάγει μια μικρή αλλά σημαντική τροποποίηση. Στον δικό του λόγο, ο υποθετικός ομιλητής δεν είναι ψυχρός ηδονοθήρας, που κάνει μια πρόστυχη «εμπορική πρόταση», αλλά «εραστής» με αρκετή οξύνοια, ώστε να φορέσει στο πάθος του το μανδύα της φαινομενικής αδιαφορίας. Ο Σωκράτης εξασφαλίζει έτσι ένα διπλό πλεονέκτημα απέναντι στον Λυδία: αφενός διατηρεί την αξιοπρέπειά του, αποφεύγοντας να υποστηρίξει, έστω και στ' αστεία, μια πρόστυχη θέση, αφετέρου μένει ελεύθερος να ισχυριστεί στην συνέχεια, αν θέλει, ότι η ευλογοφάνεια του λόγου είναι απλώς μεταμφιεσμένη λογική ενός τρελού, αφού ο πελάτης- ομιλητής αντλεί τελικά την έμπνευσή του από τον «ρομαντικό» παραλογισμό [82].

Ο Σωκράτης αποδοκιμάζει επίσης τις πολλές επαναλήψεις στον λόγο καθώς και την κοινότοπη επιχειρηματολογία του και έτσι, ύστερα από ορισμένες αντιρρήσεις του Φαίδρου, παρουσιάζει την δική του εκδοχή για το ίδιο θέμα. Αρχίζει πολύ προσεκτικά να δίνει τον ορισμό του έρωτα, τον οποίο συγκαταλέγει στις «έμφυτες επιθυμίες για ηδονές», στις οποίες στην οποία αντιτάσσει την «αντίληψη που επιθυμεί το άριστο» [237d-e]. Αυτές οι δύο αρχές της ψυχής βρίσκονται συχνά σε πόλεμο. Όταν, «η γνώμη μας οδηγεί μέσω της λογικής στο άριστο», αυτό ονομάζεται *σωφροσύνη*. Αλλά όταν «η επιθυμία παράλογα μας παρασύρει σε ηδονές», ονομάζεται *ύμβρις* [237e-238a]. Ο έρωτας, τότε, είναι η δύναμη της επιθυμίας που υπερίσχυσε της λογικής γνώμης και οδήγησε στην απόλαυση της σωματικής ομορφιάς [238c] [83].

Ο Σωκράτης ανακαλεί τον λόγο που αρχικά εκφωνεί, και δηλώνει έτοιμος να αποκαταστήσει καθήρασθαι ανάγκη με έναν νέο λόγο όσα προσβλητικά ακούστηκαν για τον έρωτα από τον ίδιο, αλλά και από τον Φαίδρο προηγουμένως. Ο λόγος που θα ακολουθήσει χαρακτηρίζεται από τον Σωκράτη ως παλινωδία [84] παρομοιάζοντάς τον με το ποίημα του Στησιχόρου, ο οποίος το συνέγραψε για να βρει πάλι το φως του, το οποίο έχασε «γιατί κακολόγησε την Ελένη, αλλά επειδή ήταν σωστός δουλευτής των Μουσών, δεν έμεινε σε άγνοια όπως ο Όμηρος [243a 1-9]. Έτσι λοιπόν ο Σωκράτης, προσπαθώντας να αποφύγει από το να διαπράξει οποιαδήποτε ύβρη προκαλώντας την τιμωρία τους, προτρέπει επίσης και τον Λυσία (μέσω του Φαίδρου) να προβεί σε αντίστοιχη πράξη, αναδιατυπώνοντας και τον δικό του λόγο, δηλώνοντας ταυτόχρονα πως «δεν είναι αληθινός ο λόγος που λέει ότι πρέπει να χαρίζεται κανείς πιο πολύ σ'έναν που δεν κατέχεται από έρωτα...γιατί τάχα ο ένας είναι μανιακός, ενώ ο άλλος φρόνιμος» [244 a 5-8], διότι η μανία [85] «χαρίζεται σαν ένα θείο δώρο [a9]. Έπειτα, ο Σωκράτης περνάει σε μια διάκριση της μανίας σε τέσσερα διαφορετικά επίπεδα, δηλαδή της μαντικής, της ποιητικής, της θεϊκής, και της ερωτικής [86], ώστε να δείξει πως ειδικά η τελευταία «μανία αυτή δίνεται από τους θεούς για την πιο μεγάλη ευτυχία» και μας καλεί στην συνέχεια «για να γνωρίσουμε την αλήθεια, να δούμε τη φύση της ψυχής, της θεϊκής και της ανθρώπινης, τα πάθη και τα ενεργήματά της· και η αρχή της απόδειξης είναι η ακόλουθη: «κάθε ψυχή είναι αθάνατη, γιατί εκείνο που πάντα κινείται είναι αθάνατο» [245b8-c5]. Εκτός βέβαια από αθάνατη η ψυχή σύμφωνα με τον Σωκράτη είναι και αγέννητη και άφθαρτη [245d 4-5] [87]· και ως προς την μορφή «μοιάζει με τη σύδεται δύναμη που έχει ένα ζευγάρι φτερωτά αλόγα με τον ηνίοχο...κι από τ' αλόγα αυτά το ένα είναι όμορφο κι ευγενικό κι από καλή γενιά, ενώ το άλλο τ'αντίθετο, έτσι η ηνιόχηση είναι ... δύσκολη κι

επίπονη[246 a 6- 7, b1-4]· κι αν χάσει τα φτερά της, τότε θα εισέλθει σε κάποιο σώμα.

Στο σημείο αυτό ο Σωκράτης επιχειρεί να καταδείξει την αιτία που πέφτουνε τα φτερά της ψυχής με τη εξιστόρηση του μύθου που υπαινίχθηκε σχετικά με το άρμα της. Ο λόγος υποστηρίζει πως είναι η φυσική προσπάθεια των θνητών ψυχών να ακολουθήσουν την πορεία των θεϊκών ψυχών στην ανοδική τους πορεία προς την (θεϊκή) κατοικία τους· η επιτυχία τους βέβαια εξαρτάται κατά το πόσο θα μεγαλώσουν τα φτερά της ψυχής, εάν δηλαδή θαυμάζει το όμορφο, το σοφό, το καλό κ.ο.κ. Και πάλι όμως εξαιτίας του ηνιόχου όταν τα άρματα συσσωρευτούν στη θέα του όντος, μη έχοντας αυτός τη δύναμη να προσεγγίσει πιο ψηλά, πέφτει η μια πάνω στην άλλη, και «πολλές ψυχές γίνονται ανάπηρες και πολλές σπάζουνε πολλά φτερά», και «φεύγουνε αμύητες», και «τρέφονται με παραστάσεις» [248 b 1-5]· για τις ψυχές μας πληροφορεί ο Σωκράτης πως υπάρχει ο νόμος της Αδράστειας, κρίνοντας αναλογικά ποια από αυτές έζησαν δίκαια [248 e 4-5], συνδέοντας με τον τρόπο αυτό τη συνέχεια του μύθου με την ανάπτυξη της ιδέας της ανάμνησης [249 c 1]. Ο μόνος τρόπος που παρουσιάζει ο Σωκράτης, ώστε οι θνητές ψυχές να ξαναβγάλουν φτερά είναι μέσω της μανίας του έρωτα· όταν πια αυτές οι ψυχές ανταμώσουν με την εδώ ομορφιά («γιατί η όραση είναι η πιο δυνατή από τις αισθήσεις που μας έρχονται από το σώμα» [250 d 3-4], και παράλληλα θα θυμηθούν και την πραγματική ομορφιά που αντίκρυσαν, όταν βρισκόνταν μακριά από το σώμα. Ο έρωτας λοιπόν εφόσον προκαλεί τον πόθο (*ἔμερο*) ή τον αντέτωρα αντίστοιχα, και δεν κυριαρχείται από διάφορα πάθη, αλλά «αν είναι φύση φιλοσοφική και ηγεμονική» (*Διὸς ὀπαδῶν*) [252e 1-3], είναι ικανός να φυτρώσει πάλι τα φτερά της ψυχής και να φτάσει στην θέαση του όντος· δεν είναι επίσης ιδιαίτερα δύσκολο να αντιληφθεί κάποιος πως το στάδιο αυτό περιγράφεται απ' τον Σωκράτη με όρους μυστικισμού και μυσταγωγίας (*μυοῦμένοι*) [250 c4], συνδέοντας

τον μεταφυσικό νοητό κόσμο των Μυστηρίων με τον έρωτα, καθώς στόχος και των δύο είναι ο κοινός, η γνώση και το βίωμα της μεταθανάτιας εμπειρίας.

Φτάνοντας στο τέλος της παλινωδίας του ο Σωκράτης έχοντας επαναφέρει πάλι την εικόνα της ψυχής περιγράφοντάς μας αυτή τη φορά την εσωτερική πάλη μεταξύ αγαθού και αισχρού μας θυμίζει ότι ο έρωτας είναι μια προσπάθεια συνεχούς αυτοελέγχου και αυτοσυγκράτησης. Αφού αναγνωρίσει ο εραστής με τον πόθο του προς το αγαπημένο του πρόσωπο την πραγματική ομορφιά που είχε ξαναδεί πριν η ψυχή του εισέλθει στο γήινο σώμα του, και αρχίσουν πάλι να φυτρώνουν φτερά, θα επιθυμεί και πάλι να βρεθεί κοντά στον αγαπημένο του για να συνεχίσουν να φυτρώνουν τα φτερά του ακόμη περισσότερο. Όμως, για να συμβεί αυτό θα πρέπει ο εραστής και ο ηνίοχος να μην επιτρέψει ποτέ στο άλογο μέρος της ψυχής του να επιβληθεί στο λογικό, διότι με τον τρόπο αυτό αν αποφύγει δηλαδή να υποκύψει στις σαρκικές επιθυμίες του, δε θα χάσει εκ νέου τα φτερά της η ψυχή του· «και όταν το κακό άλογο, παθαίνοντας αυτό πολλές φορές, πάψει να έχει αναίδεια και ταπεινωθεί, τότε ακολουθεί τον αγαπημένο με αιδωσύνη και φόβο» [255 a 5-9]. «Αν λοιπόν νικήσουν τα καλύτερα μέρη της ψυχής και τους οδηγήσουν σε ταχτική ζωή και φιλοσοφία, τότε περνάνε και τούτη εδώ τη ζωή ευτυχισμένη και μονιασμένη, γιατί όντας αυτοσυγκράτητοι και φρόνιμοι κατόρθωσαν να κρατήσουν υπόδουλο το μέρος εκείνο της ψυχής, όπου γεννιόταν η κακοτροπιά, και να ελευθερώσουν εκείνο, όπου γεννιέται η αρετή» [256 a7- b5]. Τέλος, ο Σωκράτης ολοκληρώνει την παλινωδία του, όχι όμως και τον λόγο του· ύστερα λοιπόν από την υποθετική κριτική των τζιτζικιών για το γεγονός ότι αν δε συνεχίσουν να μιλούν, κινδυνεύουν να χαρακτηριστούν από αυτά ως σκλάβοι· ο Σωκράτης προχωρά τώρα σε ένα άλλο πεδίο έρευνας, σε αυτό του λόγου. Εκεί θα προσπαθήσει να πείσει τον Φαίδρο πως όλοι οι λόγοι θα πρέπει να εξυπηρετούν την αλήθεια, και

πως η φιλοσοφία, η διαλεκτική, είναι το μέσο εκείνο που μας οδηγεί στην επιστήμη, σε αντίθεση με την ρητορική που είναι «άτεχνη τριβή» (*ψυχαγωγία τις διά λόγων*) [261a], αφού δεν μεταλαβαίνει την αλήθεια.

Ο Σωκράτης αρχίζει λοιπόν τον λόγο του με την απόρριψη του παλιού δυϊσμού ανάμεσα στο καταστροφικό άλογο και το θετικό λογικό. Η μανία, όπως έδειξε, δεν είναι πέρα για πέρα κακή. Υπάρχει η μανία της προφητείας, όπως και η μάντισσα στους Δελφούς ή ακόμη η «ωραία μανία» του ποιητή. Ο Έρωτας, λοιπόν, μπορεί να επιφέρει μια μανία άλογου είδους (στους ανθρώπους), που είναι σταλμένη από τους θεούς ως ενέργεια η οποία μπορεί να βοηθήσει τη ψυχή στην ανακάλυψη του αγαθού, του οποίου η κατοχή φέρνει την ευτυχία [*Φαίδρος* 244a-245c]. Αυτή η αναγνώριση του θετικού δυναμικού του αλόγου στοιχείου είναι συνέπεια της δομής της ψυχής η οποία δεν είναι δυϊστική, ένας θεός Λόγος που ελέγχει τις κτηνώδεις ορέξεις και τα πάθη, αλλά τριμερής [88].

Ο κρίσιμος παράγοντας ως προς την κατεύθυνση της ψυχικής συμπεριφοράς είναι, στην προκειμένη περίπτωση, η τροπή της σχέσης μεταξύ των τριών τμημάτων της ψυχής, δηλαδή του λογικού, του θυμικού και του επιθυμητικού. Στον *Φαίδρο*, ενώ θεωρείται ότι η διερεύνηση της υφής της ψυχής μάς υπερβαίνει, προτείνεται πως η τελευταία, ως τριμερής, μπορεί να συμβολοποιηθεί, στο βαθμό που μοιάζει με τη σύνθετη δύναμη ενός ζεύγους φτερωτών αλόγων (ο αγαθός και ωραίος ίππος είναι ο θυμός, ο κακός και δύσμορφος ίππος είναι η επιθυμία) και του ηνιόχου τους (του νου). Στο επίπεδο της μη υλικής ζωής της, η ψυχή, ζώντας υπό μια συνθήκη θεϊκότητας, διέπεται από την αντίθεση δύο τάσεων του εκτρέφει, της ανοδικής (το ελαφρύ -οντολογικά- στοιχείο) και της καθοδικής (το βαρύ στοιχείο). Η πρώτη δύναμη, παραγόμενη από μια σύμπνοια μεταξύ του λόγου-νου (του ηνιόχου) και του θυμικού-βουλευτικού (του αγαθού αλόγου), δημιουργεί και ενισχύει την επιθυμία της ψυχής να επικοινωνήσει με αυτό καθαυτό το θεϊκό, να εγερθεί στην υπερουράνια



περιοχή, να θεαθεί εκεί στην ιδεατή πραγματικότητα· έτσι, κινούμενη στο οντολογικά υψηλό περιβάλλον και αναπτύσσοντας διαρκώς την ικανότητά της να ανέρχεται (την περωτή της φύση), να ασκεί το διευθυντικό ρόλο που αναλογεί στην αθάνατη διάσταση της ατομικότητας της [89].

Αν όμως η ψυχή έχει μέρη, τότε τίθεται το ερώτημα τί συμβαίνει με την αθανασία της ψυχής, αν η ψυχή είναι αθάνατη σε όλα τα μέρη της ή όχι. Και τα δύο άλογα μέρη είναι παραθέματα, που αναφύονται στην ψυχή από την ένωσή της με το σώμα. Αν λοιπόν αυτά δημιουργούνται στην ψυχή μόνο από την ένωσή της με το σώμα, πρέπει να περιμένουμε ότι μετά τον χωρισμό ψυχής και σώματος θα αποσπαστούν πάλι από την ψυχή. Αυτό είναι μεν κατά βάση σωστό· και τα δύο άλογα μέρη της ψυχής αποτελούν το θνητό στοιχείο σ' αυτήν [*Τίμαιος*, 69 κ.ε.]. Εντούτοις αυτό το θνητό στοιχείο μπορεί να προσκολληθεί στην ψυχή τόσο που να μην μπορεί η ψυχή κατά το χωρισμό της από το σώμα να απαλλαγεί από αυτό [*Φαίδων*, 81κ.ε.]. Το χρέος της ψυχής, το έργο που πρέπει να επιτελέσει όσο είναι ενωμένη με το 'σώμα, συνίσταται στο να επιδιώκει, κατά τη διάρκεια ήδη της ένωσής της με το σώμα, όσο είναι δυνατόν τη γνώση και κάθε αρετή με τον τρόπο αυτό να βρίσκει τον εαυτό της. Το θυμοειδές στέκεται, σύμφωνα με τη φύση του, στην πλευρά του λογιστικού· το επιθυμητικό κατευθύνεται, σύμφωνα με τη φύση του, προς το σωματικό. Τη σχέση αυτών των μερών της ψυχής αναμεταξύ τους, παρουσιάζει ο Πλάτων με δύο αλληγορίες, την αλληγορία του άρματος, όπως βλέπουμε στον *Φαίδρο* [246a–256e] και την αλληγορία του θηρίου της ψυχής [588bk.ε.] [90].

Η εικόνα του Λόγου ως «τιμονιέρη της ψυχής» στον *Φαίδρο* του Πλάτωνα κάνει έκκληση στην καθοδηγητική δύναμη του νου και τον συνδέει επίσης με τις ευρύτερες τεχνολογίες που δημιουργούν οι άνθρωποι για να εκμεταλλευτούν την ενέργεια της φύσης. Στην

ισορροπημένη ψυχή ο νους κυβερνά ολόκληρο το άτομο, χρησιμοποιώντας την ενέργεια από τα πάθη, όπως το πλοίο που κινείται από τα ρεύματα και τους ανέμους. Και όπως ένας καλός τιμονιέρης που αποφεύγει τις φουρτούνες οι οποίες μπορούν να καταστρέψουν το πλοίο, ο Λόγος θ'αποφύγει την υπερβολή του πάθους και της επιθυμίας, τις «αδυσώπητες ανεμοθύελλες του πάθους», όπως λέει ο Κερκιδάς. Μερικές φορές όμως η σχέση μεταξύ λογικής και πάθους είναι περισσότερη ανταγωνιστική. Συχνά συναντάμε παραστάσεις από τον πόλεμο, προκειμένου να περιγράψουν την ασυμβατότητα και την εχθρότητα μεταξύ λογικού και αλόγου. «Είναι δύσκολο να μάχεσαι την επιθυμία», λέει ο Δημόκριτος [DK 68, απ. 214, 236]. «Ο γενναίος δε νικά μόνο τον εχθρό, αλλά και τις ηδονές». Έτσι και ο Σωκράτης, μιλώντας περί ανδρείας με κάποιους στρατηγούς, αναφέρει πως πραγματική ανδρεία είναι να μάχεσαι πρὸς επιθυμίας ἢ ηδονάς, είτε κρατώντας τις θέσεις σου είτε ανασυντασσόμενος και στρεφόμενος κατά του εχθρού (αναστρέφων) [Πλ. Λάχης 191d, Νόμοι 714a]. Ως εκ τούτου η μεγαλύτερη νίκη είναι η νίκη κατά του εαυτού μας, κατά των επιθυμιών μας και των ορέξεων. Ο Αριστοτέλης επίσης δηλώνει πως το πάθος ενδίδει μόνο στη βία, όχι στην επιχειρηματολογία, μιας και το άλογο «μάχεται εναντίον» της λογικής αρχής [Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια 1179b, 1102b]. Ακόμη και ποιητές χρησιμοποιούν ίδιες παραστάσεις. Ο ποιητής των ελληνιστικών χρόνων Ποσειδίππος, προκαλώντας τον Έρωτα, λέει στον θεό ότι έχει τη λογική «παρατεταγμένη σε θέση μάχης εναντίον του» - όσο ο ποιητής είναι νηφάλιος- [GA 12. 120] [91].

Η ποιητική αλληγορία του Σωκράτη κρύβει την ανελέητη απαλλοτρίωση της ενέργειας του ερωτικού πάθους του σώματος, δίνοντας με τον τρόπο αυτό και μία απάντηση στα παραπάνω. Ακριβώς όπως το πολιτισμικό τεχνούργημα του άρματος και η τεχνολογία της συγκράτησης των αλόγων εκμεταλλεύονται τη μυϊκή ενέργεια του

αλόγου, έτσι και ο νους θα εκμεταλλευτεί τη δύναμη του σαρκικού έρωτα. Δε θα σπρώξει όμως τον έρωτα στο σημείο όπου η αισχύνη και η ύβρη θα θέσουν σε κίνδυνο τις ψυχές του εραστή και του ερωμένου μέσα από την εμπλοκή τους σε ερωτικές πράξεις, αν και, όταν οι εραστές ταλαντευτούν, δε θα τους αρνηθεί ένα έσχατο όραμα της πραγματικότητας. Επιπλέον, η επινόηση του «καλού» αλόγου, ένα τμήμα του αλόγου στοιχείου που εγγενώς συμβάλλει στον έλεγχο της λογικής, σηματοδοτεί μία πρόσθετη επιδρομή του νου κατά της ισχύος των ορέξεων και των παθών. Οι προθέσεις του λόγου είναι σαφείς εδώ, στο σωκρατικό όραμα της ψυχής που στρέφει το άλογο εναντίον του εαυτού του, και παραδόξως εκμεταλλεύεται την ενέργεια του έρωτα προκειμένου ν' ανέλθει σε έναν άυλο, χωρίς σεξουαλικότητα κόσμο, μακριά από το μεταβαλλόμενο χάος των παθών του σώματος [Φαίδρος 256d] [92].

Η τροπή που προσλαμβάνει η προσέγγιση του ερωμένου προσώπου είναι ανάλογη της εξέλιξης της ορμής προς την ατομική μορφή. Καθοριστικό είναι εδώ το είδος της έλξης που διαμορφώνεται από τη σχέση μεταξύ του αισθητού και του ιδεατού κάλλους. Πράγματι, η θέαση της αισθητής ομορφιάς προκαλεί στο βουλητικό-θυμικό μέρος της ψυχής (συμβολιζόμενο από το αγαθό και ωραίο άλογο) και στο νοητικό-λογικό τμήμα της (τον ηνίοχο) μια λαχτάρα για τη μορφή, που όμως συνοδεύεται από ένα είδος σεμνής συγκράτησης, ενώ στο επιθυμητικό μέρος (που συμβολίζεται -φυσικά όχι τυχαία- από το κακό και άσχημο άλογο), μια ορμή που δεν αρκείται στην εκλεπτυσμένη ηδονή της θέας, αλλά αποβλέπει στην πλήρη υλική απόλαυση. Στην πρώτη περίπτωση, ενεργοποιείται η μεταφυσική ανάμνηση της πρωταρχικής ομορφιάς, συνοδευόμενης όμως από τη σωφροσύνη. Η έλξη προς την ιδεατή ωραιότητα δέχεται την επίδραση ενός στοιχείου λογικής έμφασης στην υπερβατικότητα του κάλλους, με αποτέλεσμα η νοσταλγική λαχτάρα για τη μορφή, καθώς τελευταία αντανακλάται από το αισθητό της

ομοίωμα, να ισορροπείται, κατά έναν τρόπο, από την ανάπτυξη ενός αντίστοιχου δέους (υποβαλλόμενου από τη σωφροσύνη). Έτσι, ο νους με το θυμικό, συμπράττοντας με έναν ιδιάζοντα τρόπο, επιχειρούν να αποτρέψουν την επιθετική δρέψη της υλικότητας της ηδονής. Το επιθυμητικό, μη παρακολουθώντας την αφύπνιση της ιδεατής ομορφιάς, που εφορμάται από το αισθητό κάλλος, αυτοπεριορίζεται και εκδηλώνει την ερωτική ένταση ως ορμή για αποκλειστικά και αμιγώς σαρκική απόλαυση. Εφόσον το επιθυμητικό επιβάλλει τις διαθέσεις του στην ψυχή και το σώμα, εξωτερικεύεται μια πρώτη μορφή της ερωτικής μανίας: η ρώμη, η εγγενής δύναμη του έρωτα, καθίσταται φορέας της επικράτησης της άλογης, «έμφυτης επιθυμίας για την ηδονή, σε βάρος της επίκτητης έλλογης τάσης προς το ορθό. Τότε, η ερωτική επιδίωξη ανάγεται αποκλειστικά στην ορμή για τη σωματική ένωση. Ανάλογα καθορίζονται η απόβλεψη της ερωτικής κατάκτησης και η πρακτική της ίδιας της σχέσης [93].

Κατανοούμε έτσι τον τραγικό χαρακτήρα της ηνιοχήσεως, καθόσον και η επιθυμία και ο έρωσ και η ερωτική μανία κινδυνεύουν να εκτραπούν σε ηδονικές δυνάμεις. Ο Σωκράτης όμως εμβαθύνει περισσότερο, καθώς προσπαθεί να εξηγήσει την αιτία της αποβολής των φτερών. Και πάλι ο πλατωνικός μύθος είναι μνητικός. Ανατρέχει στην ορφικοπυθαγορική παράδοση απ' την οποία και δανείζεται τη θεωρία της μετεμψύχωσης: το πέσιμο των φτερών οφείλεται στο κακό και στο αισχρό, σε ό, τι δηλαδή είναι αντίθετο προς το θείο. Αντίθετα με το όμορφο, το καλό, το αγαθό, το σοφό κ.ο.κ. τρέφεται και αυξάνει το πτέρωμα της ψυχής. Στο κοσμικό δράμα της συνεχούς κατάπτωσης των ψυχών, δράμα το οποίο τείνει να ερμηνεύσει τα κοσμικά πάθη και το μεγάλο αγώνα των ψυχών, υπάρχει κάτι το ανακουφιστικό. Πρόκειται για την πλατωνική «ανάμνηση» που οδηγεί βαθμιαία στην «ανάβλεψη». Ήδη θα αρχίσει η αντίστροφη κίνηση,

ήδη η επιθυμία, ο έρωσ και η ερωτική μανία θα επανέλθουν την πτέρωση, στην ανόρθωση, στην επιστροφή στον υπερουράνιο τόπο [94].

Τα φτερά που έχασε η ψυχή, καθώς έπεσε στη γη και ενώθηκε με το σώμα, τα ξαναβρίσκει τώρα καθώς δέχεται το φως της ομορφιάς του νέου. Μέσα στο σώμα τώρα ελευθερώνεται και οι εικόνες του Πλάτωνα πληθαίνουν, για να παραστήσει τί γίνεται μέσα στην ψυχή, που αρχίζει να ξαναβρίσκει τα φτερά της. Βράζει ολόκληρη και αναπηδά: ο κνησμός των παιδιών όταν βγάζουν δόντια υποδηλώνει τώρα την πτεροφυΐα της [251b]. Την ώρα λοιπόν που η ψυχή, ο εραστής, δέχεται την απορροή, έχει τα μάτια του ριγμένα επάνω στην ομορφιά του παιδιού, «μέρη» της ομορφιάς έρχονται απ' εκεί, *ἐπιόντα και ρέοντα*, μέσα της και γι' αυτό τα μέρη αυτά τα είπαν *ἴμερον*: αυτόν τον *ἴμερον*, το ρεύμα της ομορφιάς το δέχεται μέσα της η ψυχή «και ποτίζεται και θερμαίνεται και ησυχάζει από τον πόνο της και γεμίζει χαρά» [250c]. Αισθητή και νοητή ομορφιά ενώνονται τώρα. Ο εραστής *δεξάμενος τοῦ κάλλους τὴν διὰ ἀπορροή τῶν ὀμμάτων* [251 b] και η φωτοσυρμή αυτή της ομορφιάς ποτίζει το φύτρο των φτερών και της ψυχής. Είναι τόσο το πύρωμα της ψυχής, ώστε λιώνει η παλαιά της σκληράδα που εμπόδιζε τα φτερά να φυτρώσουν. Είναι εδώ ανάμεικτες οι εικόνες του πλατωνικού λόγου, ώστε συμπλέκονται μέσα τους χρώματα και πράγματα αντίθετα: *ἀπορροή, ἐθερμάνθη, ἄρδεται, ἐτάκη, βλαστάνειν, τροφῆς, φύεσθαι* και όλα αυτά συντελούνται *ὑπὸ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος* [251 b] [95].

Ο Πλάτων, χρησιμοποιώντας στο *Φαίδρο* (όπως και στον *Κρατύλο*) τον όρο «ίμερος» επιχειρεί να δώσει ένα νέο νοηματικό φορτισμό του όρου, αποσυνδέοντας το νόημα του όρου στο *Φαίδρο* από το νόημα στο *Συμπόσιο*. Η σύναψη του νοήματος του όρου προς το νοηματικό περιεχόμενο του όρου «ημέρα», προς το φως, προς το ημερεύει, αλλά και προς τον έρωτα, όπου ο ίμερος είναι η απορροή του κάλλους που φέρεται προς την ψυχή. Το δε κάλλος χαρακτηρίζεται ως *στίλβον ἐναργέστατα*

[250d 2-3], ως *ἐκφανέστατον καὶ ἐρασμιώτατον* [d7-e1] και ως λαμπρό [249 b6]. Αυτή η συνυφή του κάλλους προς το φως μας κάνει να συνάψουμε την αιτία του έρωτα προς μία ιδιάζουσα μεταφυσική εξήγηση, σύμφωνα με την οποία ο πραγματικός βαθύς γνήσιος έρωτας έρχεται ως κεραυνός, ως φωτισμός, ως επίπνοια προς την ψυχή του ανθρώπου· ο Άλλος ως φορέας, ως πηγή του κάλλους και ως αξιολογικός πομπός, προσβάλλει το χώρο ύπαρξης μιας και με μια βία που είναι στην ουσία μια βία, του φωτός, κάνει την παρουσία του αναγκαία μορφή κοινωνίας για εμάς. Η εισβολή του Άλλου ως φωτός στη συνείδησή μας (ψυχή μας) αποτελεί φυσικά μια μεταφορική περιγραφή της βαθύτητας του ερωτικού φαινομένου, που έχει βιωθεί και εικονισθεί, ιδιαίτερα στην ποίηση, από πολλές συνειδήσεις [96].

Τί είναι όμως κάλλος; Πότε η ύλη ή η απλή σημαντικότητα καθ' αυτήν δεν είναι όμορφη. Η ύλη ή η σωματικότητα γίνονται όμορφες από κάποια άλλη αιτία που τις κινεί, που τις φωτίζει. Η άλλη όμως αιτία είναι η πνευματικότητα, η ψυχή. Από την *Πολιτεία* γνωρίζουμε ότι όμορφο είναι ό, τι ωφελεί και άσχημο ό, τι βλάπτει. Ωφέλεια και βλάβη στον Πλάτωνα έχουν εσωτερική σημασία· η ωφέλεια είναι ταυτόσημη με το οπωσδήποτε αγαθό και βλάβη με το οπωσδήποτε κακό. Η ομορφιά ωφελεί, γιατί είναι η αισθητή παράσταση, η ένυλη παρουσία του αγαθού, του μέτρου, της ευγένειας. Όμορφο είναι το υγιές, το ανεπιτήδευτο, το απλό μ' όλη την ποικιλία· όμορφο είναι εκείνο που μορφώνει την ψυχή, άσχημο εκείνο που την διαστρέφει. Η ομορφιά είναι κατά τον Πλάτωνα η αισθητή έκφραση του αγαθού, συνδυασμένη με την αλήθεια. Δεν είναι η απλή ηδύτητα ταυτόσημη με την ομορφιά, αλλά αυτή προκαλεί την εντύπωση μόνο της ομορφιάς. Το ευχάριστα το (ηδύ) και το αγαθό είναι διαφορετικά. Συχνά όμως αυτή η διάκριση δεν είναι πάντα εύκολη και κατανοητή, γιατί όταν η ηδονή φύγει, τότε το ευχάριστο μεταβάλλεται στο αντίθετό του. Απ' αυτή την διάκριση ξεκίνησε ο Πλάτων και

προχώρησε στον αποκλεισμό της «ηδυσμένης» μούσας από την Πολιτεία[97].

Οι αναφορές στην «ανάμνηση» μέσα στην παλινωδία φαίνεται να έχουν αντιθετικά μηνύματα. Από την μια μεριά, ο Σωκράτης διατυπώνει πως όλοι οι εραστές έχουν την θύμηση του Ωραίου [249b5-6]: από την άλλη μεριά φέρεται να διατυπώνει επίσης πως μόνο ο φιλόσοφος ή ο φιλόσοφος εραστής έχει την ικανότητα αυτή [254b5-6]. Προκειμένου να λυθεί το θέμα η Morgan θεώρησε πως στην πραγματικότητα υπάρχουν δύο στάδια ή είδη «ανάμνησης»: την ασυνείδητη και την φιλοσοφική διαδικασία ανάμνησης. Την πρώτη τη διαθέτουν όλοι οι άνθρωποι και συμβαίνει παθητικά στον καθένα δίχως να είναι γνώστης του τί συμβαίνει, όταν ασυναίσθητα συνδέονται τα αισθητά με τις Ιδέες τις οποίες μιμούνται. Αντίθετα η φιλοσοφική «ανάμνηση» είναι η ενσυνείδητη διαδικασία της γνώσης την οποία ο καθένας προχωρά μεθοδικά και με γνώση του τί κάνει. Η παλινωδία αυτή λοιπόν περιγράφει μια διαδικασία αρχικού ξαφνιάσματος του εραστή που σταδιακά θα καταφέρει να επιτύχει μεγαλύτερο βαθμό αυτογνωσίας και αυτοελέγχου, χρησιμοποιώντας την ερωτική σχέση για να γίνει φιλόσοφος. Έτσι, ενώ ο πλατωνικός μύθος μπορεί να προσφέρει ένα άμεσο αίτιο της ασυνείδητης ανάμνησης, δε μπορεί να κάνει το ίδιο και στην περίπτωση της φιλοσοφικής ανάμνησης. Ο μύθος μπορεί να προσφέρει ως ένα έμμεσο αίτιο της φιλοσοφικής ανάμνησης, δημιουργώντας μία κατάσταση συγκεκριμένης γνώσης: με άλλα λόγια, μπορεί να βοηθήσει πηγαίνοντάς μας στο σημείο εκείνο όπου η φιλοσοφική ανάμνηση είναι πιθανή [98].

Για τον φιλόσοφο η ανάμνηση συνιστά μια επίπονη νοητική άσκηση, προϋποθέτει μακρά εξάσκηση στα μαθηματικά και στην διαλεκτική. Ο Πλάτων στον μύθο του αναβαθμίζει και καθιστά πιο αιθέριους τους υπερβολικά ανθρώπινους θεούς του Ομήρου [99]. Αντί για γλέντια και ξεφαντώματα στον Όλυμπο, η φαντασία του αντικαθιστά πομπές με

θέαση των Ειδών [247b] και υπονοεί ότι η νοητική επαφή με τα Είδη είναι αυτό ακριβώς που καθιστά θεϊκές τις νοοποιημένες του θεότητας. Ο μύθος του αφήνει στον άνθρωπο τη δυνατότητα να αποκτήσει το ίδιο προνόμιο και εμείς έχουμε γευθεί την τροφή της αθανασίας κατά την προγεννητική μας περίοδο και τώρα, στη θνητή τούτη ζωή, μπορούμε να ανανεώσουμε μέσω της ανάμνησης την αθανατίζουσα θρεπτικότητά της [100]. Παρόλο που είμαστε πλάσματα του χρόνου, έχουμε τη δυνατότητα κατά τη θέαση του Είδους να ενωθούμε μέσω της γνώσης και του έρωτα [101] με το αιώνιο. «Μυστικισμός» είναι, σύμφωνα με το Λεξικό της Οξφόρδης, «η πίστη στην δυνατότητα της ένωσης με την θεϊκή φύση μέσω μιας εκστατικής θέασης». Ο ορισμός είναι πολύ στενός [102]· η ίδια του όμως αυτή η στενότητα αποτελεί φόρο τιμής στην πλευρά εκείνη του Πλατωνισμού η οποία είναι γνήσια μυστική και έχει εμπνεύσει διάφορες μυστικές φιλοσοφίες και θεολογίες του Δυτικού Κόσμου. «Εκστασιακή θέαση» είναι ένας χαρακτηρισμός που ταιριάζει απόλυτα με την εμπειρία που περιγράφει ο Πλάτων με την βοήθεια των ρημάτων που δηλώνουν όραση, ενατένιση, θέαση (*ὄραν, καθορᾶν, ιδεῖν, κατιδεῖν, θεᾶν*) και επαφή (*ἄπτομαι, ἐφάπτομαι*) προκειμένου για την τελική αντίληψη του Είδους. Με αυτόν τον τρόπο υπονοεί τη μορφή εκείνη της νοητικής εμπειρίας όπου η παρατεταμένη έρευνα και η αναζήτηση «ξαφνικά» κορυφώνεται σε μια αντίληψη η οποία έχει την διαύγεια της όρασης και την αμεσότητα της αφής. Στο Συμπόσιο επίσης ο φιλόσοφος θεωμένου και ξυνόντος του Είδους της Ωραιότητας θα γεννήσει τεκόντι την αληθινή αρετή. [212a] [103].

Έτσι το «αθάνατο» συναίσθημα της καρποφορίας της αληθινής αρετής τρέφει το γνωστικό στοιχείο και τούτο πάλι γονιμοποιεί το συναίσθημα. Από αυτή την άποψη προκύπτει άλλωστε ότι ο πλατωνικός έρωτας συμπίπτει με την φιλοσοφία, είναι μάλλον μια από της μορφές της [Συμπόσιο, 203e 204c]. Αφετέρου όμως η γνώση την οποία



πραγματοποιεί του ανθρώπου η ψυχή στο τελικό αναβαθμό, δεν είναι συνήθης διασκεπτική γνώση· είναι εποπτική διαίσθηση επιλαμβανόμενη αμέσως του τέλους [211b] και της ουσίας των πραγμάτων, είναι μαζί και αίσθημα και δράση προς το απόλυτο Είναι. Η ζωή του πνεύματος στην ύψιστη αυτή έκφανση είναι κάτι το ενιαίο και αδιάκριτο· δε χωρίζεται σε δύο διακεκριμένες ενέργειες: την γνώση αφενός (απαθή ακολουθία συλλογισμών), και αφετέρου τον έρωτα ως ορμή και βούληση και συγκίνηση. Είναι ταυτόχρονα έρωτας και Λόγος. Αλλά αυτή του είδους η διαισθητική γνώση οδηγεί στο αντίκρουσμα και στην εποπτεία του αντικειμένου με τον κατάλληλο όργανο (τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς), στην επικοινωνία προς αυτό (ξυνεῖναι) [212a], όχι όμως στη λογική σύλληψη αυτού [7<sup>η</sup> Επιστολή, 341c] [104].

Για να μας δώσει κάποια ιδέα αυτής της εμπειρίας ο Πλάτων υποδηλώνει ότι με τη θέαση του Είδους ο φιλόσοφος πετυχαίνει αυτό που επιδιώκουν με τις τελετές τους όσοι μετέχουν σε μυστηριακές λατρευτικές εκδηλώσεις. Μερικές φορές την παρουσιάζει ως ένα διονυσιακό μυστήριο κατοχής από το θείο (ἐνθουσιάζειν) [Φαίδρος, 241d 2, 253a], είναι μια κατάσταση κατά την οποία ο άνθρωπος καθίσταται ἔνθεος [Φαίδων 69d]. Εναλλακτικά αναπαριστάνει την προγεννητική θέαση του Είδους σαν να επρόκειτο για ιερουργία ενός Ελευσινιακού μυστηριακού θεάματος [Φαίδρος, 250b-c]. Όπως φαίνεται εκεί [250b-c], ο μυστικισμός των Ειδών στον Πλάτωνα είναι βαθύτατα εξωκοσμικός· στην καρδιά προκαλεί ένα αίσθημα νοσταλγίας για «εκείνο» τον κόσμο που επιθυμεί η ψυχή να επιστρέψει, και στην διάνοια ξυπνά την όρεξη για τη μορφή εκείνη της γνώσης που δεν μπορεί να ικανοποιηθεί από την διεύρυνση του φυσικού κόσμου. Για τον Σωκράτη η πραγματικότητα, δηλαδή η αληθινή γνώση, η αληθινή αρετή, η αληθινή ευδαιμονία, βρίσκεται στον κόσμο στον οποίο ζει. Το μετέπειτα είναι γι' αυτόν ένα δώρο και εν πάση περιπτώσει, απλώς

ένα ζήτημα πίστης και ελπίδας [105]. Οι γεμάτες πάθος βεβαιότητες της ζωής του βρίσκονται στο εδώ και τώρα [106].

Ο αληθινός εραστής λοιπόν είναι αυτός που αποκτάει φτερά προσπαθεί να πετάξει ψηλά μεταβαίνοντας από την αισθητική ομορφιά στην ομορφιά της ψυχής, από την μερική ομορφιά στην απόλυτη ομορφιά. Ο αληθινά εραστής είναι ο φιλόσοφος, που πετάει έξω από το σπήλαιο και, έχοντας δει το φως του ήλιου, δεν είναι πλέον σε θέση να γυρίσει στο σπήλαιο να προσαρμόσει τα μάτια του στο σκοτάδι. Και καθώς ο φιλόσοφος γυρίζει στο σπήλαιο να βοηθήσει τους άλλους να στραφούν προς το φως, παρόμοια και ο αληθινός εραστής, οδηγεί τον αγαπημένο του σταθερά, στρέφοντάς τον στον δρόμο που πηγαίνει στο φως. Χρησιμοποιώντας την εικόνα του ηνιόχου ο Σωκράτης περιγράφει με ποιο τρόπο ο αληθινός εραστής υποτάσσει την κατώτερη όψη του έρωτά του (το απείθαρχο άλογο). Η ερωτική επομένως σχέση αποκαλύπτεται πρωτίστως ως παιδευτική σχέση: ο στόχος της είναι η αγωγή της ψυχής του αγαπημένου· είναι ο έρωτας που αποτελεί τη δύναμη ώθησης σ' αυτή τη διαδικασία. Στην *Πολιτεία* ο φιλόσοφος πρέπει να επιστρέψει πίσω στο σπήλαιο και να εμπλακεί στα πράγματα της κοινωνίας, επειδή αυτό είναι δίκαια πολιτική απόφαση και αίτημα, και φιλόσοφος είναι ο κατεξοχόν δίκαιος άνθρωπος. Στον *Φαίδρο* εκείνο που ωθεί τον έρωτα και τον αληθινό δάσκαλο να εμπλακεί σε παιδευτική σχέση και να οδηγήσει τον παιδευόμενο στο δρόμο του φωτός είναι ο έρωτας [107].

Ο λόγος αυτός επιβεβαιώνει τον πλατωνικό χαρακτήρα του, την εσωτερικότητά του, δηλαδή την ικανότητα του να ενστερνίζεται την υπέρβαση του αισθησιακού από το ιδεατό, διαμέσου της σχέσης της συλληπτικής με τη δραματική λειτουργία της γραφής. Το συλληπτικό στοιχείο, δηλαδή εκείνο που στοχάζεται πάνω στην προσωπική διάσταση και τη λογική της έλξης προς τη σωματική και την ιδεατή ομορφιά, έχει ως φορέα του τις μορφές δραματοποίησης της ερωτικής κίνησης.

Αντίστροφα, η τελευταία δραματικοποιείται, στο βαθμό που οι εκφάνσεις της αναβαθμίζουν τη συλληπτική διεργασία. Το αποτέλεσμα είναι να συντίθεται ένα φιλοσοφικό κείμενο μοναδικής εμβέλειας: θεωρητικό και ερωτικό, στοχαστικό και δραματικό. Εδώ η συγγραφική πράξη εσωτερικεύει τον υπερβατικό προσανατολισμό της σχέσης αισθησιασμός-ιδεατότητα, εντοπίζει τη διαλεκτική αμοιβαιότητα ανάμεσα στο νοητικό και το παραστατικό στοιχείο, αναλαμβάνει την κινητικότητα [108] της ερωτευμένης ψυχής και παράγει ένα δυναμικό, ιδεαλιστικό λόγο για τη μανία και το κάλλος [109]. Από την άποψη αυτή, η παλινωδία στο *Φαίδρο* συνιστά την κορύφωση της πλατωνικής φιλοσοφίας του προσωπικού έρωτα [110].

Η παλινωδία τελειώνει με μία παράκληση προς τον θεό Έρωτα, να τον συγχωρέσει για τους προηγούμενους λόγους· στο σημείο αυτό – ακριβώς πριν αρχίσει ο κανονικά ο διαλεκτικός έλεγχος- ο Σωκράτης εισάγει τον μύθο των τζιτζικιών. Με τον μύθο που παρουσιάζεται σε ένα καθοριστικό σημείο του διαλόγου, καθώς έχει ιδιαίτερη σημασία στον *Φαίδρο* τόσο σε όρους θέματος, όσο και όρους θέσεως στον διάλογο, ομαλοποιώντας τη μετάβαση από τον «ρητορικό» μέρος στο πρώτο μισό του διαλόγου στο «διαλεκτικό» δεύτερο μισό, λειτουργώντας έτσι ως γέφυρα μεταξύ τους. Επίσης ο Σωκράτης προσπαθεί να καταδείξει μέσω του μύθου τον κίνδυνο που διατρέχουν, οι οποίοι κίνδυνοι αναφέρονται στα πράγματα που δεν πρέπει κανείς να κάνει, καλώντας μας εμάς τους αναγνώστες να μην καταπιαστούμε από την μυθική παλινωδία, και αφεθούμε στον ύπνο (όπως ο Φαίδρος), αλλά οφείλουμε να στρέψουμε την προσοχή μας στην μη-μυθική διαλεκτική στη νέα προσπάθεια που θα επιχειρήσει τώρα, μέσω της διαλεκτικής διαδικασίας με τον Φαίδρο. Προσέτι, ο μύθος αυτός των τζιτζικιών προσφέρει εκτός από τη δομική μετάβαση των λόγων και τη σύνδεση της δομής του διαλόγου σε ένα πιο σφαιρικό περιβάλλον· επαναλαμβανόμενα σε όλο τον *Φαίδρο* κομμάτια

αναφοράς στο φυσικό σκηνικό επιβεβαιώνουν τη σύνδεση αυτή: ξεκινώντας από την αρχική σκηνή [227a-b, 229a-c, 230b-c], διατρέχει και τους τρεις λόγους του διαλόγου [236c-e, 238c-d, 241e-242c], και συνεχίζοντας στο δεύτερο μισό του διαλόγου [278c, 279b-c]. Ως λογοτεχνικό μέρος του φυσικού αυτού σκηνικού, και τα τζιτζίκια λαμβάνουν αναφορά σε πολλαπλά σημεία του διαλόγου [230c, 258e-259d, 262d]. Σημαντικό επίσης πλαίσιο του σκηνικού προσφέρουν και οι αναφορές που γίνονται στις παραδοσιακές θεότητες κατά τη διάρκεια του μύθου, όπως σε αυτή των Μουσών [237a], αλλά και των Νυμφών [230b, 238d, 241e], και του Πάνα [279b]: αναφορές οι οποίες χρησίμευσαν στον Σωκράτη για την επικοινωνία του με το κοινό, το οποίο αναγνώριζε αυτές τις παραστάσεις [111].

Το δεύτερο μέρος του διαλόγου εξετάζει πολλά πράγματα, κυρίως την ρητορική, τη σοφιστική, τη δημαγωγία, τη διαλεκτική, τη φιλοσοφική ρητορική και τελικά το θέμα παιδεία-φιλοσοφία. Η εξέταση των θεμάτων αυτών γίνεται σε συνάρτηση προς το κύριο πρόβλημα που απασχολεί το νου του Πλάτωνα που είναι η παιδεία των νέων και η φιλοσοφία. Οι δύο συζητητές θα ερευνήσουν προοδευτικά τα θέματα που προαναφέρθηκαν, αρχίζοντας από τη διεύρυνση της φύσεως της ρητορικής τέχνης. Κατόπιν, θα αναφερθούν στην ηθική της σοφιστικής τέχνης που παρέχει στον ρήτορα συγκεκριμένες δυνατότητες να κυριαρχεί με σοφιστική ρητορεία τόσο στον πολιτικό στίβο, όσο και στα δικαστήρια, καθώς και στις ιδιωτικές συναθροίσεις. Μια παραπέρα ηθική διολίσθηση της σοφιστικής ρητορείας προσδιορίζεται, όταν αυτή ασκείται με σκοπό εξαπάτησης του πλήθους για προσωπικό όφελος. Στην περίπτωση αυτή η σοφιστική ρητορεία καταλήγει στη δημαγωγία. Η συζήτηση θα αναγνωρίσει τελικά τη δυνατότητα της ρητορικής να αναχθεί σε φιλοσοφική ρητορική· προσεγγίζεται, με την προοδευτική αυτή διεύρυνση, το ιδεώδες της φιλοσοφικής παιδείας [112].

Τέσσερα βασικά προβλήματα ερμηνεύονται αλλά και εμπλέκονται από την πλατωνική τέχνη του λόγου στο δεύτερο, διαλεκτικό και κριτικό, μέρος του διαλόγου. Το πρώτο εκφράζεται με την αντίθεση γραπτού και προφορικού λόγου· είναι γεγονός, ότι η διάκριση αυτή αποτέλεσε θέμα που συζητήθηκε μεταξύ ρητόρων και των θεωρητικών της ρητορικής. Το θέμα ακριβώς αυτό παραλαμβάνει ο Πλάτωνας, όχι όμως για να κρατήσει εκεί όπου το κράτησαν οι ρήτορες, αλλά να το υψώσει πολύ πάνω, εκεί που δεν φυτρώνει άλλος, δηλαδή ο διάλογος, ο φιλοσοφικός και παιδαγωγικός, αυτός που είναι η μοναδική γνήσια μορφή του λόγου. Ο διάλογος είναι προφορικός, ζωντανός λόγος, που γράφεται άμεσα στην ψυχή του μαθητή. Το δεύτερο πρόβλημα είναι, αν ο ρήτορας πρέπει να

έχει την αληθινή γνώση γι' αυτό που πραγματεύεται, ή μήπως του αρκεί καμιά αβέβαιη και αόριστη γνωριμία μ' αυτό. Η ρητορική για να σταθεί πρέπει να μεταλάβει τη διαλεκτική, έτσι μόνο μπορεί να καταξιώσει την παρουσία της μέσα στη ζωή [243 a]. Επίσης, το να μιλάει κανείς για ένα θέμα δίχως να έχει τη γνώση του, την έννοιά του, όπως έγινε στην αρχή του Φαίδρου με τους δύο πρώτους Λόγους, αυτό είναι ύβρη, προσβολή θεού [242c]. Το τρίτο πρόβλημα είναι η αντίθεση που υπάρχει μεταξύ του λόγου δίχως εσωτερική, λογική αρχιτεκτονική. Ήδη από τον πρώτο μέρος [235a] ο Σωκράτης υποδήλωσε αυτή την διαφορά και από τότε έκρινε το λόγο του Λυσία ως λογικά ασύνταχτο και ανάρμοστο. Τέλος, το τελευταίο πρόβλημα είναι η διαφορά και η αντίθεση που υπάρχει μεταξύ της τέχνης, που μεταχειρίζεται μόνο τα τυπικά μέσα, και της τέχνης που γνωρίζει την ψυχική ποιότητα του ακροατή και έχει τη δύναμη να προσαρμόζει το λόγο της σ' αυτήν [113].

Απέναντι λοιπόν στη διαλεκτική τέχνη, τη φιλοσοφία, που είναι δώρο των θεών προς τους ανθρώπους, υπάρχει η ρητορική, κι αυτή σφετερίζεται τον τίτλο «τέχνη του λόγου» και οι διδάσκαλοί της χρηματίζονται και καλοπερνάνε. Αυτή η μορφή που τους προσάπτει τώρα ο Πλάτων, ότι εκμεταλλεύονται την νεότητα της Αθήνας, ενώ η δική του τέχνη έρχεται ως δώρο θεού να μιλήσει κατευθείαν στην ψυχή του νέου, δίχως να του ζητήσει χρήματα. Ο Φαίδρος, αν και ο Σωκράτης επίτηδες τον κατατάσσει και τώρα ακόμη μαζί με τον Λυσία, ύστερα απ' όσα ειπώθηκαν, είναι σε θέση να δηλώσει, ότι πράγματι είναι βασιλικοί άνδρες αυτοί που διδάσκουν την ρητορική, αλλά δεν κατέχουν αυτό που ζητάει ο Σωκράτης, δηλαδή πράγματι και φιλοχρήματοι είναι και άγουν και φέρουν τη νεότητα και το δήμο, αλλά ορισμό της τέχνης δεν μπορούν να δώσουν, γιατί όπως λέει ο αρχαίος σχολιαστής, «το όριστικόν, το διαιρετικόν, τὸ ἀληθὲς οὐκ εἰσὶν ἴδια τῆς ρητορικῆς». Έχει λοιπόν τώρα ο Φαίδρος, καλά καταλάβει, ότι, ενώ ο ορισμός του έργου της φιλοσοφίας

και της διαλεκτικής είναι σαφής και καθαρός, της ρητορικής ο ορισμός δεν έχει ακόμη καθοριστεί: τὸ δὲ ρητορικὸν δοκεῖ μοι διαφεύγειν ἑθ' ἡμᾶς [266 c]. Ἔτσι χωρίζονται τώρα με σαφήνεια οι δυο κόσμοι που παλεύουν μέσα στην Αθήνα κατά τον τέταρτο αιώνα· και η διαλεκτική είναι εκείνη που προσπαθεί να ορίσει τί είναι αυτό που ονομάζεται ρητορική. Μ' αυτό άλλωστε το ερώτημα άρχισε ο Πλάτωνας τον αγώνα του εναντίον της ρητορικής [Γοργίας, 449d] [114].

Σε ό,τι αφορά τη σχέση του λόγου με την εσωτερικότητα, μια καθοριστική ιδιοτροποποίηση της πλατωνικής άποψης συνιστά η θεώρηση του γραπτού λόγου στον Φαίδρο. Εδώ το κύριο ζήτημα είναι να εξετάσουμε υπό ποιες συνθήκες το συγγραφικό εγχείρημα λειτουργεί καλά, δηλαδή θετικά και αρμονικά, και υπό ποιες αρνητικά, ανάρμοστα. Φορέας και –κατά έναν τρόπο– μορφή της πλατωνικής προσέγγισης του θέματος είναι η ιστορία –όπως την αφηγείται ο Σωκράτης– σχετικά με τον Αιγύπτιο θεό Θεύθ, εφευρέτη των γραμματικών χαρακτήρων. Ο Θεύθ επέδειξε τα γράμματα στο βασιλιά της Αιγύπτου, υποστηρίζοντας ότι αποτελούν το φάρμακο που αναπτύσσει τη σοφία και τη μνήμη. Όμως ο βασιλιάς Θαμούςς τού απάντησε πως αποτελούν ένα πλέγμα ξένων σημείων (αλλότριου τύπου) που συντελούν στην από έξω υπενθύμιση (ὑπό-μνησιν), και όχι στην ενδυνάμωση της ικανότητας για εσωτερική ανά-μνηση της σοφίας και της αλήθειας. Πρόκειται λοιπόν για φαινομενική αλήθεια (δόξα) και όχι για την όντως αλήθειαν. Η πρώτη συνιστά μια κάλυψη του αληθινού και ως εκ τούτου μας εξαπατά, κάνοντας μας να νομίζουμε ότι κατέχουμε τη σοφία, δηλαδή καθιστώντας μας φιλοσόφους. Αντίθετα, η δεύτερη ανοίγεται αυθεντικά στον – επίπονο μα βαθιά γοητευτικό – χώρο υποδοχής του εξωτερικού από την εσωτερικότητα, όπου η σοφία είναι η ενεργοποίηση της δυνατότητας ανόδου μας στο αληθινό. Εδώ ο Πλάτωνας συνδέει την απόδοση της

αλήθειας -γραπτά αλλά και με την εκφορά των λέξεων-με την αναμνησιακή γνώση, την εσωτερική ανάμνηση της σοφίας [115].

Το ότι η παλινωδία καταλήγει στον εγκωμιασμό μιας σώφρονος φιλοσοφικής ζωής δε συνεπάγεται επ' ουδενί ότι ο Πλάτων χρησιμοποίησε τον έρωτα σαν σκάλα για ν' ανέβει μέχρι τις Ιδέες και ύστερα την πέταξε. Η φιλοσοφική ζωή είναι μια ερωτική ζωή και αντίστροφα: η ερωτική συναστροφή, ως επίδραση ψυχών, που έστι είναι φτιαγμένες, ώστε οδηγούμενες από το νου να αναγνωρίσουν τις Ιδέες, αλλά όχι άπαξ στην ζωή τους, αυτή η ερωτική συναστροφή δε μπορεί παρά να ασκείται με άξονα την ολοκλήρωση της ψυχής, δηλαδή τη φιλοσοφική παιδεία. Η παιδεία λοιπόν, έχει ως σκοπό την ολοκλήρωση της προσωπικότητας του παιδευμένου· σ' αυτό το στίβο, αγωνίζονται δάσκαλος και διδασκόμενος. Έχουν και οι δυο τον ίδιο στόχο: τη μόρφωση, την κατάκτηση της αλήθειας με τον λόγο, ότι θεωρούσε ο Πλάτων ως στροφή προς την Ιδέα. Και οι δυο ψυχές στρέφονται από κοινού προς τον ίδιο χώρο, τον χώρο των Ιδεών [116].

Κυριώτατο γνώρισμα εξάλλου της παιδευραστίας είναι η παιδαγωγία· έρωτας χωρίς παιδαγωγία, δίχως προσπάθεια να οδηγηθεί και να μορφωθεί ο αγαπημένος από τον εραστή, είναι κάτι απαράδεκτο και αδιανόητο. Για τον λόγο αυτό ο έρωτας είναι αδύνατος εκεί όπου δεν υπάρχει διαφορά ηλικίας μεταξύ των δύο προσώπων· ο ένας θα πρέπει να είναι ώριμος και ο άλλος πρέπει να είναι αγίνωτος (όπως έχουμε ήδη πει), αλλιώς δεν υπάρχει έρωτας, δηλαδή αμοιβαία ένταση της ψυχής, του πνεύματος. Ο αγαπημένος πρέπει να παραλάβει κάτι από τον εραστή και αυτό είναι ο καρπός του πνεύματος, η τέχνη που γνωρίζει ο εραστής. Αρετή ήταν κάποτε ότι κατόρθωνε να προσφέρει το άτομο προς την κοινότητα. Και ο έμπειρος πολεμιστής είχε αυτήν την αρετή, κι αυτή ήθελε να μεταδώσει στον αγαπημένο του· ώστε το κύτταρο της πολιτικής



κοινωνίας ήταν τότε σχέση του έμπειρου πολεμιστή με τον έφηβο, γιατί στη σχέση αυτή υπήρχε η παράδοση του πνεύματος της πολιτείας [117].

Ιστορικά, το φαινόμενο της παιδεραστίας ως ένας θεσμός συνδεδεμένος με την ανάπτυξη της πόλης, δημιουργώντας ένα πολιτισμικό πρότυπο συμπεριλαμβανομένων των συμποσίων, των αριστοκρατικών *έταιρειών*, και των γυμναστηρίων. Αυτές οι ιδιωτικές κοινωνικές, που εφοδιάζαν τους πλούσιους νέους με την ευκαιρία να κοινωνικοποιηθούν, να αγορεύσουν στα δικαστήρια και να ασκήσουν όλα τα πολιτικά τους δικαιώματα στην Εκκλησία του δήμου, ήταν οι κύριοι εκφραστές της ολιγαρχίας στην δημοκρατική Αθήνα. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο των παλαιστών, των γυμναστηρίων, αλλά και των συμποσίων το γυμνό σώμα αποτελούσε κοινό θέαμα για τους Αθηναίους, αν και οι γηραιότεροι δεν παρακολουθούσαν γυμνοί τους νέους, μόνο οι τελευταίοι δεν φορούσαν καθόλου ρούχα. Το ερώτημα όμως που ανακύπτει είναι το κατά πόσο το γυμνό ωθούσε τους εραστές σε εξερέθισή τους με αποτέλεσμα οι έφηβοι να αποτελούσαν απλά το μέσο εξυπηρέτησης και ικανοποίησης της σαρκικής τους ηδονής. Η απάντηση είναι πως ένα ντυμένο σώμα προκαλεί περισσότερο την περιέργεια αυτού που παρατηρεί· θα πρέπει οι αρχαίοι Έλληνες να είχαν βρει ότι η ανθρώπινη ψυχολογία προσαρμόζεται καλύτερα το γυμνό, απ'ότι σε ένα σώμα ντυμένο. Η διαφορά μεταξύ «κεκαλυμμένων» κοινωνιών και «αστικού γυμνισμού» φωτογραφίζει κάποιες από τις παθολογίες από τις οποίες οι αρχαίοι Έλληνες είχαν απελευθερωθεί [118].

Θα ήταν και ανιστόρητο και αψυχολόγητο να ισχυρισθεί κανείς, ότι μόνο το ωραίο σώμα ως σάρκα τους προσέλκυε. Η ωραιότητα για τους Έλληνες δεν ήταν μόνο του 'σώματος ιδιότητα με την σημερινή έννοια· ήταν ιδιότητα της όλης προσωπικότητας. *Σῶμα* όπως είδαμε και παραπάνω σήμαινε ότι και σήμερα η λέξη πρόσωπο, και τη λέξη πρόσωπο δεν την χρησιμοποιούμε εμείς μόνο για την εξωτερική εμφάνιση,

ετυμολογικά. Διότι ωραίο σώμα, όπως το έβλεπαν οι αρχαίοι Έλληνες, δεν ήταν το απαλό και μαλακό και θηλυπρεπές· ήταν ένα σώμα υγιές, ευλύγιστο, ανθεκτικό, ρωμαλέο, πειθαρχημένο, ένα σώμα ζωντανό, κινούμενο, το οποίο μέσα στην ύπαρξή του έγκλειε μια βούληση και μια πράξη –και είναι η βούληση και η πράξη ψυχικά, όχι σωματικά γεγονότα. Έτσι παρουσιάζεται το ωραίο σώμα στα μάτια του Έλληνα ως έκφραση μιας ψυχής, ως μια ορατή ψυχή, και το κάλλος του ήταν σύνθεση αδιαίρετη και ανερμήνευτη σάρκας και πνεύματος. Στην εμφάνιση του Χαρμίδη [Χαρμίδης, 154d], ο Σωκράτης καταλαμβάνεται από αληθινή έκσταση για το ωραίο του προσώπου. Και όμως, του λέει ο Χαιρέφων, πως αν εμφανιζόταν γυμνός ο Χαρμίδης, θα φαινόταν ολόκληρο το σώμα του σαν ένα πρόσωπο· ολόκληρο το σώμα του θ' αποκτούσε την ακτινοβολία εκείνη εσωτερικότητας, που παρουσιάζει συνήθως το πρόσωπο, το εκφραστικότερο τμήμα του ανθρώπινου σώματος. Γι' αυτό γιατί αντίκρουζαν οι αρχαίοι το ωραίο σώμα σαν μια αποκάλυψη του θείου (ἢ μάλα τις θεὸς ἔνδον) του έρχεται να λέγει, όπως ο ομηρικός ήρωας [119].

Ο ελληνικός «αστικός γυμνισμός» προβλεπόταν εν τη απουσία γυναικών από τα δημόσια μέρη όπου ο γυμνισμός ήταν παρών, συμπεριλαμβανομένων όχι μόνο τους χώρους παλαίστρας, αλλά και στους Πανελλαδικούς αγώνες στους οποίους απαγορευόταν γενικά η είσοδος εκεί. Ο ουτοπικός χαρακτήρας του έργου μας οδηγεί σε μία αναπόφευκτη ερώτηση για το μέχρι που μπορούν να υπάρξουν τα όρια και που μπορεί να φτάσει ένας «αστικός γυμνισμός». Είναι πιθανό να έχουμε ανδρικό μαζί με γυναικείο γυμνισμό; Ίσως η έλξη μεταξύ των φύλων είναι τόσο φυσικά δυνατό που κανένα πολιτισμικό τέχνασμα δε θα μπορούσε να το ελέγξει. Έτσι, και στην Πολιτεία ο Σωκράτης μοιάζει να εύχεται να ολοκληρώσει το ατελές πρόγραμμά της (και με τις γυναίκες σε ένα ολοκληρωμένο «αστικό γυμνισμό»), με σκοπό να αναδείξει την αίσθηση της πόλης [120].

Κλείνοντας τον διάλογο ο Σωκράτης αυτή τη φορά προσεύχεται στον Πάνα· σ' αυτόν, που, όπως λέει η παράδοση, με την έντονη κραυγή του εμφύσυσε τον τρόμο στους Πέρσες κατά τη μάχη του Μαραθώνα και δυνάμωσε του Αθηναίου· δε ζητά μόνο «την ισορροπία της προσωπικότητάς του», αλλά ζητά επίσης «να ισορροπήσει τη ζωή της Αθήνας με τη φιλοσοφία». Οι άλογες δυνάμεις της ζωής πρέπει να υποταχθούν στον ηνίοχο, του νου. Και συνεχίζει: «δώστε, θεοί μου, ώστε να μου φανεί ο πλούσιος σοφός, και χρυσού πλήθος να έχω όσο μήτε να σηκώσει μήτε να βαστάξει επάνω του μπορεί άλλος παρά ο γνωστικός.

Άλλη μια φορά τώρα, ύστερα από τη διαλεκτική, γυρίζει στην ποίηση, για να κλείσει το διάλογο (αυτός τον άνοιξε άλλωστε): τον οποίο και κλείνει με τη λέξη: πάμε (ἴωμεν): όπως περίπου μας αποχαιρετά για πάντα στην Απολογία του: «εώρα να πηγαίνουμε», (ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι) [42a 2] αλλά ποιος από εμάς πηγαίνει προς το καλύτερο, δε το ξέρει κανείς άλλος πέρα από το θεό (ὁπότεροι δέημῶν ἔρχονται ἐπι᾿ἀμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ) [a 4-5].

Με τον ίδιο τρόπο λοιπόν ο Σωκράτης και στον ένα και στον άλλο διάλογο θεωρεί πως όσα είπε και έκανε είναι αρκετά, ώστε να καταδείξει αυτά που πίστευε και υπερασπίστηκε εώς το τέλος. Πλέον εναπόκειται στους Αθηναίους, αλλά και σε εμάς, να επιλέξουμε τί θα πιστέψουμε, εφόσον και τα δύο θέματα άπτονται της ψυχής, της μεταφυσικής, του επέκεινα, και δε χωρούν περαιτέρω αποδείξεις: αυτός είναι και ο λόγος που χρησιμοποιεί εικότες λόγους. Το αγαθό άλλωστε έχει πρώτα σημασία στον κόσμο όπου ζούμε, και ο Σωκράτης δε το αναζητούσε μόνο χάριν της αθανασίας: έτσι και ο έρωτας και η εκπαίδευση μέσω της διαλεκτικής που πρότεινε μπορούν να σταθούν πρακτικά και μόνα τους, δίχως να μειώνεται η σημασία τους, ανεξάρτητα δηλαδή από τη θεωρία της αθανασίας της ψυχής. Όπως ακριβώς και οι απορρητικοί (ελεγκτικοί)

διάλογοι του Πλάτωνα, όπου δε δίνεται ξεκάθαρη απάντηση, και εμείς πρέπει να βρούμε μόνοι μας τις απαντήσεις [121].

[1] Ο Πλούταρχος στον *Ερωτικό* [761 D] επισημαίνει ότι: «ήταν κυρίως πολεμοχαρείς άνθρωποι όπως οι Βοιωτοί, οι Λακεδαιμόνιοι και οι Κρήτες, που ήταν εθισμένοι στην ομοφυλοφιλία»

[2] Α. Ντόκα (1991), 79.

[3] R. Flaceliere (1973),68,92 - Συκουρτής(2004), 43, Α. Ντόκα (1991), 80.

[4] R. Flaceliere (1973), 68.

[5] Συκουρτής(2004), 41.

[6] με την επιλογή του μέρους αυτού από τον Σωκράτη για τη καταγωγή της Διοτίμας στο Συμπόσιο θέλει να καταδείξει, εκτός από τη σχέση που φαίνεται να έχει σαν λέξη η Μαντίνα με την μαντική, και την συμβολικότητα της μάχης και τη σύνδεσή της με τον Ιερό Λόχο.

[7] Συκουρτής(2004), 42 - B. S. Thornton (1997),338.

[8] Α. Ντόκα (1991), 82.

[9]C. Reinsberg (1993),[290-1].

[10] Thornton (1997), 338-9-. Flaceliere (1973), 77.

[11] C. Reinsberg (1993),291-3.

[12] Thornton (1997),339 - 75 LOVE IN ANCIENT GREECE,

[13] Reinsberg (1993),225-6] - Συκουρτής (2004), 44-5.

[14] Συκουρτής (2004), 50-52.

[15] Thornton (1997), 339-40.

[16] H. Erbse, *Gymnasium* 73(1966), 201.

[17] Thornton (1997), 340.

[18] Reinsberg (1993), 266.

[19] ό.π. 242.

[20] Συκουρτής (2004), 51-2.

- [21] ό.π. 57-58.
- [22] R. **Hunter** (2004), 12.
- [23] **Συκουρτής** (2004), 29.
- [24] **Hunter** (2004),13.
- [25] **Συκουρτής** (2004), 29-30.
- [26] **Hunter**(2004),14-15.
- [27] ό.π. 15.
- [28] <https://antonispetrides.wordpress.com/2014/04/10/thesmophoriazusae-parabasis/>
- [29] **Hunter**(2004),15-6.
- [30] D. E. **Anderson** (1993), 7.
- [31] **Hunter**(2004),24.
- [32] ό.π. 25
- [33] M. C. **Nussbaum**(1986), 194-5.
- [34] **Anderson** (1993), 8.
- [35] ό.π. 8-9
- [36] **Hunter**(2004),47-48.
- [37] A.E.**Taylor**(2009), 254.
- [38] **Συκουρτής** (2004),86-7.
- [39] **Hunter**(2004), 49-54.
- [40] **Taylor**(2009), 256.
- [41] **Συκουρτής** (2004),102.
- [42] **Hunter**(2004),60-64.
- [43] **Taylor**(2009), 260.
- [44] **Συκουρτής** (2004),114.
- [45] **Taylor**(2009), 260-1.
- [46] **Συκουρτής** (2004),121-2.

[47] **Hunter**(2004),75-78.

[48] **Taylor** (2009), 262.

[49] Από τις τραγωδίες του πραγματικού Αγάθωνα έχουν διασωθεί ελάχιστα αποσπάσματα. Ένα πολύ μεγάλο μέρος τους χαρακτηρίζεται από πνευματώδη έκφραση (ομοιοκαταληξίες και παρηχήσεις) και εξυπνάδα, αλλά το κειμενικό σώμα των μαρτυριών είναι εξαιρετικά μικρό. Μεγαλύτερο ενδιαφέρον για την παρούσα μελέτη αποτελεί το γεγονός ότι ο Αγάθων εμφανίζεται ως δρων πρόσωπο ήδη στις *Θεσφομοριάζουσες* του Αριστοφάνη. Σε αυτό το έργο Ευρυπίδης ζητά από τον συνάδελφό του τραγικό ποιητή να διεισδύσει σε μια αμιγώς γυναικεία συγκέντρωση για να τον υπερασπιστεί. Ο Αγάθων θα μπορούσε να το καταφέρει επειδή είναι «καλοπρόσωπος, άσπρος, ξυρισμένος, γυναικόφωνος, τρυφερός, κομψός» [191-2]. Αναγνωρίζουμε εδώ μια κωμική εκδοχή των χαρακτηριστικών που προβάλλονται και στο *Συμπόσιο*. Επιπλέον, και στις *Θεσφομοριάζουσες* τόσο ο κωμικός ποιητής Αγάθων όσο και ο δούλος του χαρακτηρίζονται από ευσυνειδησία ως προς την τέχνη της τραγωδίας, αυτοσυνειδησία που αποκαλύπτεται από μια σειρά μεταφορών από τον χώρο των πρακτικών τεχνών στην ποιητική σύνθεση και σε ένα κάπως συγκεχυμένο σύνολο αρχών που διέπουν τη σχέση ανάμεσα στον ποιητή και τις δημιουργίες του, όπως αναπτύσσει, όπως αναπτύσει τη σκηνή ο Αγάθων της κωμωδίας [*Θεσμ.* 148-56].

[50] **Συκουρτής**(2004),

[51] **Hunter**(2004),80.

[52] **Taylor** (2009),265.

[53] **Συκουρτής**(2004),138, 148, 156.

[54] στο σημείο αυτό χρησιμοποίησα τους κώδικες με απόδοση «μνήμη» αντί «μνήμην» κατά τη μετάφραση του χωρίου στο κείμενο.

[55] **Συκουρτής** (2004), 169.

[56] ό.π. 178.

[57] **Taylor**(2009),274.

[58] K. **Bormann**(2006), 128-30.

[59] **Hunter**(2004),94-5.

[60] **Συκουρτής** (2004),228.

[61] **Taylor**(2009),274

[62] **Hunter**(2004),104.

[63] **Thornton** (1997), 365-6.

[64] **Angela Hobbs**, (271).

[65] **Vlastos** (1973) κεφ. Ι· **Nussbaum** (1986), κεφ. 6.

[66] **Hunter**(2004),104-5.

[67] Ο Μαρσύας μας φέρνει αμέσως στον μυαλό την αλαζονεία που επέδειξε προς τον Απόλλωνα προκαλώντας τον σε μουσική μονομαχία· από την άλλη μεριά βέβαια ο θεός Απόλλων τύγχανε συνεχείς ερωτικές απογοητεύσεις κάθε φορά που ερωτευόταν κάποιο νέο· οι μυθολογικές ιστορίες του με τον Κυπάρισσο και τον Υάκινθο μόνο οίκτο προκαλούν.

[68] **Συκουρτής**(2004), (171).

[69]**Hunter**(2004), 113.

[70] **Θεοδωρακόπουλος**(2012), 88.

[71] ό.π. 26.

[72] **Δόικος** (2001),11-12.

[73]R. **Gotshalk** (2001),186.

[74]**Taylor**(2009),351.

[75] C. J. **Row**(1986), 7.

[76] D. S. **Werner**(2012), 19-22

[77] **Θεοδωρακόπουλος** (2012), 68-69.

[78] **Thornton** (1997), 357

[79] **Θεοδωρακόπουλος** (2012), 86.

[80] **Taylor**(2009), 352.

[81] **Θεοδωρακόπουλος** (2012), 87.

[82]**Taylor**(2009),354.

[83] **Thornton** (1997),358.

[84] είναι ένας αρχαίος τρόπος καθαρμού· ο καθαρμός της ψυχής κατά την ορφική διδασκαλία σήμαινε τον αγώνα της ψυχής να κρατήσει την ιδιοτυπία της. Ένας αγώνας πρακτικός, αλλά και γνωστικός ο οποίος στον Πλάτωνα είναι, εκτός από μόχθος της ψυχής για τη γνώση, μόχθος για τη λογική της ενότητα.

[85] με τον όρο *μανία* εδώ δηλώνεται το δαιμόνιο στοιχείο της ψυχής, επίσης στον *Πολιτικό* [309 c] ονομάζονται οι ίδιες οι ψυχές *δαιμόνιον γένος*· και η γνώση του όμορφου, του δίκαιου και του καλού εισέρχεται μέσα τους ως «θεική»

[86] Τα τέσσερα είδη της μανίας στο δεύτερο μισό του διαλόγου συνδέονται με τους αντίστοιχους θεούς: η μαντική επίπνοια με τον Απόλλωνα, η τελεστική με τον Διόνυσο, ώστε να φαίνεται ότι πρόκειται για μυστηριακή μανία· η Τρίτη με τις Μούσες και η τέταρτη με την Αφροδίτη και τον Έρωτα.

[87] η απόδειξη της αθανασίας της ψυχής έχει αρχίσει με τη διαλεκτική προετοιμασία και έχει αναπτύξει όλη τη σχετική εννοιολογία στους προηγούμενους διαλόγους του *Φαίδωνα*, του *Συμποσίου* (όπως είδαμε), και της *Πολιτείας*· στον *Τίμαιο* αργότερα θα παραστήσει πως η ψυχή είναι συνθετική δύναμη του σύμπαντος.

[88] Thornton (1997), (361-2).

[89] Δόικος (2001), 26.

[90] Bormann(2006), 190.

[91] Thornton (1997), 231-2.

[92] ό.π. 362

[93] Δόικος (2001), 37-9.

[94] Βουδούρης (1989), 88

[95] Θεοδωρακόπουλος(2012), 247-8.

[96] Βουδούρης (1989), 115.

[97] Θεοδωρακόπουλος(2012), 172.

[98] Werner(2012), 104-107.

[99] Σύμφωνα με τη λαϊκή άποψη οι θεοί οφείλουν το προνόμιο της απαλλαγής τους από την θνητότητα στην υπερφυσική τους διατροφή· ο Αριστοτέλης παίρνει την άποψη αυτή αρκετά



στα σοβαρά, ώστε να προβάλει επιχειρήματα εναντίον της: πώς θα μπορούσαν (οι Θεοί) να είναι αθάνατοι, αν χρειάζονται τροφή» [ΜτΦ 1000a17].

[100]. Η «θρέψη» της ψυχής μέσω της επαφής της με τα Είδη προβάλλεται κατά την περιγραφή της θέασής τους εκ μέρους των θεών και των αποσωματωμένων ψυχών [247d-e], και είναι επίσης έδηλη κατά την επαφή της με το Είδος στην παρούσα ζωή· βλ. *τότρέφοιτο* στην *Πολιτεία* [409b]·*τρεφόμενη* στον *Φαίδωνα* [84a].

[101] Ο έρωτας είναι ένα προέχον γνώρισμα της σχέσης του φιλοσόφου με το Είδος, τόσο όσο και η γνώση· στην *Πολιτεία* ο φιλόσοφος «συναναστρέφεται ερωτικά», *όμιλεῖ ἀγάμενος*, με το Είδος [490a-b, 500c· *Συμπόσιο* 211d-212a].

[102] πρώτα απ'όλα, παραβλέπει τον μη θεϊστικό μυστικισμό, σαν αυτό του Ζεν· δεύτερον, αγνοεί ακόμα και θεϊστές μυστικούς οι οποίοι επιζητούν «την ένωση με τη θεϊκή φύση» με μέσα άλλα εκτός από τη θέαση.

[103] **Βλαστός**(1993),134-5

[104] **Συκουρτής**(2004), 225-6.

[105] όπως προκύπτει ξεκάθαρα από τις τελευταίες παραγράφους της *Απολογίας*. Στον Γοργία,μολονότι ο εσχατολογικός μύθος εξιστορεί στον Καλλικλή ως ένας *ἀληθής λόγος* [532a], αποχωρίζεται ξεκάθαρα απότην ελεγκτική συζήτηση μαζί του που προηγείται, όπου η αλήθεια υποστηρίζεται με λογικά επιχειρήματα.

[106] **Βλαστός**(1993), 136-7

[107] **Βουδούρης** (1989), 78.

[108] στους *Νόμους* παρουσιάζονται δύο είδη κινήσεων [894 b-c] με πρωτεύουσα σημασία· είναι η κίνηση που κινεί ένα άλλο και η ίδια κινείται από κάτι τρίτο· και εκείνη που κινεί τον εαυτό της και κινεί κάτι άλλο, η αληθινή κίνηση που αρμόζει στο *ὄντος* ὄν.

[109] στον *Φίληβο* ο Πλάτων διαιρεί την πραγματικότητα, δηλαδή και τον αισθητό και τον νοητό κόσμο, σε τέσσερα γένη ή είδη: το άπειρον (αόριστο), το πέρας αυτό που όρίζει (όρια), το μικτόν (και τα δύο μαζί), και το αγαθό, την αιτία του μίγνυσθαι· π.χ. το όμορφο έγο τέχνης ανήκει στο μικτό είδος.

[110] **Θεοδωρακόπουλος**(2012), 140.

[111] **Werner**(2012), 133-4, 147-152.

[112] **Βουδούρης** (1989), 132-3.

[113] **Θεοδωρακόπουλος**(2012),288-291

[114] ό.π. 327-328.

[115] **Δόικος** (2001),75-6.

[116]**Βουδούρης** (1989),102.

[117] **Θεοδωρακόπουλος**(2012),282.

[118] P.W.**Ludwig**(2002), 174-175.

[119] **Συκουρτής**(2004), 53-55.

[120] **Ludwig**(2002), 175.

[121] **Βλάστος**(1993), 95.

- Πλάτων, *Γοργίας* (μτφ. επιμ. Η. Βαβούρας), εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2008.
- Πλάτων, *Πολιτεία* (μτφ. επιμ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος), εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2002.
- Πλάτων, *Τίμαιος* (μτφ. επιμ. Β. Κάλφας), εκδ. Πόλις, Αθήνα, 1995.
- Πλάτων, *Φαίδρος* (μτφ. επιμ. Π. Δόικος, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2001.
- Πλάτων, *Φαίδρος* (μτφ. επιμ. Ι. Θεοδωρακόπουλος, εκδ. Εστία, Αθήνα, 2012.
- Πλάτων, *Συμπόσιο* (μτφ. επιμ. Ι. Συκουτρής), εκδ. Εστία, Αθήνα, 2004.
- Γ. Βλαστός, *Σωκράτης – Ειρωνευτής και Ηθικός φιλόσοφος-* (μτφ. Π. Καλλιγιάς, επιμ. Α. Νεχαμάς, Cambridge University Press, New York, 1993.
- Κ. Βουδούρης, *Έρωτας Παιδεία και Φιλοσοφία*, Σεμινάριο Πλατωνικής φιλοσοφίας, Διεθνής Εταιρεία Ελληνικής Φιλοσοφίας, Αθήνα, 1989.
- Α. Ντόκα, *Η Ερωτική Ζωή των Αρχαίων Ελλήνων*, εκδοτικός οίκος Αστήρ, Αθήνα, 1991.
- D. E. Anderson, *The Masks of Dionysos*, State University of New York Press, New York, 1993.
- Κ. Bormann, Πλάτων (μτφ. Ι. Καλογεράκος), Ινστιτούτο του Βιβλίου- Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2006.
- R. Flaceliere, *Love in Ancient, Greece*, Greenwood Press, New York, 1973.
- R. Gotshalk, *Loving and Dying – A Reading of Plato's Phaedo*, Symposium, Phaedrus, Unisevrsity Press of America, Oxford, 2001.
- M. C. Howatson- Frisbee C. C. Sheffield, *Plato- The Symposium*, Cambridge Univ. Press, NY, 2008.
- R. Hunter, *Το Συμπόσιον του Πλάτωνα* (μτφ. Δ. Κουκουζίκια), Oxford University Press, 2004.
- J. H. Leshner, D. Nails, Frisbee C. C. Sheffield, *Plato's Symposium- Issues in Interpretation and Reception*, Harvard University Press, London, 2006.
- P.W. Ludwig, *Eros and Polis*, Cambridge University Press, New York, 2002.
- D. Montserrat, *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt*, Kegan Paul International, London - NY, 1996.
- M. C. Nussbaum, *The Fragility if Godness*, Cambridge University Press, New York, 1986.
- T. Penner and C. Rowe, *Plato's Lysis*, Cambridge University Press, New York, 2005.
- C. Reinsberg, *Γάμος-Εταίρες και Παιδεραστία στην Αρχαία Ελλάδα* (μτφ. Γεωργοβασίληςκ' Pfreimter, Εκδόσεις Δ. Παπαδήμα, Αθήνα, 1993.
- C. J. Rowe, *Phaedrus*, British Library Cataloguing in Publication Data, Wiltshire, 1986.
- D. Scott, *Plato's Meno*, Cambridge University Press, New York, 2006.
- G. A. Scott, *Plato's Socrates as Educator*, Cambridge University Press, New York, 2000.
- A. E. Taylor, Πλάτων – *Ο Άνθρωπος και το Έργο του-* (μτφ. Ι. Αρζόγλου), ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2009.
- B. S. Thornton, *Έρωτς – Ο Μύθος της Σεξουαλικότητας στην αρχαία Ελλάδα* (μτφ. Γ. Κονδύλης, επιμ. Φ. Τερζάκης, Westview Press, εκδόσεις Ακμή, Αθήνα, 1997.
- D. S. Werner, *Myth ana Philosophy in Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, New York, 2012.