

Η ΕΡΩΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

ΝΙΚΟΥ ΜΑΚΡΗ

Είναι γνωστό πως ο πλατωνικός έρωσ υπήρξε αντικείμενο αντιλογιών, αμφισβήτησεων και, κυρίως, αιτία παρεξήγησης των βασικών απόψεων της σκέψης του μεγάλου αθηναίου φιλοσόφου. Ουσιαστική εξέτασή του υποχρεώνει το μελετητή του Πλάτωνα να εγκύψει προσεκτικά σε όλο του το έργο, για να ιχνηύσει έτσι την πραγματική φύση του ερωτικού στοιχείου, τόσο στις συμπαντικές, όσο και στις ανθρωπολογικές του διαστάσεις.

Βασική αφετηρία είναι η μυθολογία της εποχής, την οποία ο φιλόσοφος επεξεργάστηκε για να διαμορφώσει έτσι, στο μέτρο της σκέψης του, τις μυθολογικές αφητηρίες. Το μεταφυσικό άνοιγμα θα ακολουθήσει σύμφωνα με το μυητικό και αποκλυπτικό τρόπο της διάνοιας του Πλάτωνα.

Ι ΟΙ ΜΥΘΟΛΟΓΙΚΕΣ ΑΦΕΤΗΡΙΕΣ. Στο «Συμπόσιο»¹ παρατίθεται ένα χωρίο του Ησίοδου, το οποίο κάνει λόγο για τη γέννηση του Έρωτα, ενός απ' τους αρχαιότερους θεούς, ο οποίος προήλθε απ' το κοσμογονικό χάος και απ' τη μάνα Γη: «*Ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένητ', αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύτερονος. Πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου. Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονός εὐρυοδείης, ἣδ' Ἔρωσ, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων δάμναται ἐν στήθεσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν*».

Στις Θεσπιές, στις οποίες ανήκε η πατρίδα του Ησίοδου, ο Έρωσ εθεωρείτο βαθιά φιλοσοφική σύλληψη η οποία οφειλόταν μερικά στην πανάρχαιη λατρεία του ομώνυμου θεού². Πρωτογενής θεότητα ο Έρωσ, συναντιέται στον αρχαιοελληνικό χώρο ως συμπαντική δύναμη στην οποία υπακούει και με τους παλμούς της οποίας συντονίζεται το κοσμικό και το ανθρώπινο γίγισθαι. Έτσι μόνο νοείται η κίνηση της φύσης, η ἔλξη των εναντίων, ο φυσικός οργασμός και η αέναη μορφοπλαστική δημιουργία. Τόσο η φυσική τάξη του σύμπαντος, όσο και η αταξία και η πάλη των στοιχείων, οφείλονται στην ερωτική φορά η οποία διέπει τα πάντα. Η φορά του μυθικού έρωτα είναι μανική και εμπνέεται απ' τη θεία μανία «*την ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην*» (Φαίδρος, 265α). Απ' τα τέσσερα είδη της θείας μανίας, η «ερωτική»³ υπερβαίνει και τη μαντική επίνοια του Απόλλωνα και την τελεστική του Διονύσου και την ποιητική των Μουσών. Ἦδη διαισθανόμαστε τη θέση του Έρωτα στο ελληνικό πάνθεο και προσεγγίζουμε τη φύση του αρχαίου θεού. Είναι πρώτα πρώτα φανερό πως η ερωτική επίνοια βρίσκεται στις αφετηρίες του διονυσιακού και του απολλώνειου πνεύματος ταυτόχρονα, γιατί είναι παλαιότερη και γιατί έχει συμπαντικές διαστάσεις, χωρίς αποκλειστική αναφορά στην ανθρώπινη σεξουαλικότητα. Θα λέγαμε μάλιστα πως ο πρωτόγονος άνθρωπος θεωρούσε το ερωτικό στοιχείο καθολικά και όχι μερικά, στις συγκεκριμένες δηλαδή ερωτικές του σχέσεις. Η πρωτογενής κοσμική ψυχή κάλυπτε και την ανθρώπινη, σε σημείο που το σεξ εντασσόταν στην κοσμική λειτουργία⁴. Ἦδη ο Παρμενίδης τον Έρωτα «Γέ-

νεσιν λέγει».

Όσο όμως ο άνθρωπος προσωποποιείται, όσο βαδίζει προς την προσωπική σύλληψη των άδηλων υπαρξιακών και συνειδησιακών δυνάμεών του, τόσο η μυθολογία του προσλαμβάνει πιο συγκεκριμένο χαρακτήρα, τόσο ο έρωσ προσεγγίζει την τάξη των γενεαλογημένων πια θεών. Χωρίς να χάνει τα πρεσβεία (*πρεσβύτατος δέ ων μεγίστων αγαθών ήμιν αίτιός έστιν, Συμπ. 178b*), συνδέεται με την Αφροδίτη. Η ουράνια και η πάνδημος Αφροδίτη δημιουργεί τον *πάνδημον* και τον *Ουράνιον* έρωτα αντίστοιχα και δε μπορεί να νοηθεί χωρίς αυτόν, σύμφωνα με την ομολογία του Πανσανία στο «Συμπόσιον»⁵. Η πρώτη Αφροδίτη, η *άμήτωρ ουρανοῦ θυγάτηρ*, γεννήθηκε απ' τον αφρό της θάλασσας, ο οποίος γονιμοποιήθηκε απ' το σπέρμα του τραυματισμένου Ουρανού. Η πάνδημος ήταν κόρη του Διός και της Διώνης και προστάτευε τον αγοραίο έρωτα.

Θα χανόμασταν σε δύσβατους και σε ατελεύτητους δρόμους αν ακολουθούσαμε τη μυθολογία της αρχαιότητας και τις αναφορές της στα πλατωνικά κείμενα. Θέμα μας όμως δεν είναι η ερωτική διάσταση του κόσμου και της ψυχής στην ελληνική αρχαιότητα, αλλά στο έργο του Πλάτωνα. Βέβαια, και στα πλατωνικά κείμενα σχολιάζεται και συζητείται ο έρωσ και στις φυσικές και στις μη φυσικές σεξουαλικές του εκδιπλώσεις, γιατί ο φιλόσοφος δεν έκλεισε τα μάτια του μπροστά στα συμβαίνοντα, παρά τίς σθεναρές του απόψεις.

Με το μύθο του «Αντρόγυνου» λ.χ. (Συμπ., 189 κ.εξ.) παρουσιάζεται μια γενικότερη θέα των σεξουαλικών σχέσεων. Ο αθηναίος φιλόσοφος θα δώσει πρωτόφαντο βάθος στους μύθους τους οποίους αναφέραμε μέχρι εδώ, γιατί δίδαξε άριστα πως η μυθική έκφραση της πραγματικότητας, πέρα απ' την παιδική θέα του κόσμου, αποκαλύπτει και την ωριμότητα του φιλοσοφικού μύθου, την αλληγορική δηλαδή παράσταση των ύστατων αληθειών. Με την ίδια ρώμη ο φιλόσοφος θα φωτίσει και το ερωτικό στοιχείο, με το ίδιο ένθεο πάθος θα ερμηνεύσει τη συμπαντική και ανθρωπολογική διάσταση του έρωτα.

Είναι πρώτα πρώτα γνωστό πως η συμπαντική και η μυθική-κοσμογονική ερμηνεία συναντιούνται στην κοσμική λειτουργία των φυσικών στοιχείων. Γι αυτόν το λόγο ο μύθος αρχίζει να στενεύει και να προσαρμόζεται στις ανάγκες, αποβάλλοντας έτσι το αχαλίνωτα φανταστικό. Η συνειδητοποιημένη ιστορικότητα —όσο είναι δυνατή σέ εναν κόσμο ο οποίος θεωρεί το χρόνο κυκλικό— επιτρέπει να επικρατούν κάποτε οι πιο ωφελμιστικές πλευρές του μύθου. Ωστόσο, το προχώρημα είναι καρποφόρο· η πάνδημος Αφροδίτη εκφράζει το εκπορευμένο ερωτικό στοιχείο το οποίο γίνεται ωμή σεξουαλικότητα, ενώ η Ουρανία δε μετέχει *«θήλεος άλλ' άρρενος μόνον (καί έστιν οὔτος ό τών παιδων έρωσ)»*, παραμένοντας *«πρεσβυτέρα, ύβρεως άμοιρος»*⁶ Είναι εξάλλου γνωστό πόσο καταδικαζόταν απ' την κοινή συνείδηση και απ' τον ίδιο το φιλόσοφο ο παιδικός έρωσ, η παιδεραστία, όταν εκφραζόταν ως ομοφυλοφιλία⁷. Είναι όμως γνωστό πως στην αρχαία Ελλάδα οι παιδαγωγοί και οι φιλόσοφοι συναντούσαν μόνο νέους στα γυμναστήρια, σε σημείο που η *«παίδευσις τής ψυχής»* και η θεωρία του κάλλους έβρισκαν στα πρόσωπα των νέων τις αφετηριακές τους πτήσεις. Ορισμένες πλευρές του μύθου του Αντρόγυνου φανερώνουν περίτρانا αυτήν την αλήθεια. Σύμφωνα με το περιεχόμενό του, οι πρώτοι άνθρωποι δεν ήταν σαν τους σημερινούς· *«Ανδρόγυνον γάρ εν τότε μέν ήν και είδος και όνο-*

μα ἐξ' ἀμφοτέρων κοινόν τοῦ τε ἄρρενος καί θήλεος, νῦν δέ οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἐν ὄνειδει ὄνομα κείμενον». (Συμπ. 189ε).

Κατά τον Όμηρο μάλιστα, ο Εφιάλτης και ο Ότος οι οποίοι ανήκουν στο ανδρόγυνο ανθρώπινο γένος, «λέγεται εἰς τόν οὐρανόν ἀνάβασιν ἐπιχειρεῖν, ὡς ἐπιθησομένων θεοῖς». Η τιμωρία του Δία υπήρξε αποτελεσματική, αφού τους χώρισε⁸ ώστε να γίνουν ασθενέστεροι και χρησιμότεροι. Η μέχρι τότε σεξουαλικότητά τους ήταν αθώα, γιατί γεννούσαν «ὡσπερ οἱ τέττιγες». Μέχρι το χωρισμό των ανθρώπων ο έρωσ ακολουθούσε απρόσωπα τη φυσική νομοτέλεια, ήταν ριζωμένος στη φύση αλλά αποπληρωνόταν στη γη, αφού τα ανθρώπινα σπέρματα γονιμοποιούνταν κρυμμένα στο χώμα. Στον «Πολιτικό» ο θεός έτρεφε τους ανθρώπους των οποίων η ζωή εκδιπλωνόταν παραδεισιακά, χωρίς το βιολογικό να έχει την κατοπινή ισχυρή σεξουαλική του διάσταση. Μυθική βέβαια μια παρόμοια ερμηνεία της σεξουαλικότητας, αγνοούσε τον έρωτα, γιατί τον άφηνε να δρα ως συμπαντική δύναμη, ως θεϊκό χέρι, το οποίο προνοούσε για τη συντήρηση των ανθρώπων.

Αν όμως ο έρωσ είχε συμπαντική διάσταση, ο άνθρωπος τον γνώρισε μετά τη διάρρηξη των δεσμών του με το θεό. Έτσι ο φυσικός κόσμος υπήρξε προϊόν ανάγκης, το φυσικό γίγνεσθαι και η μυθολογική του ερμηνεία παρουσιάστηκαν ως τέκνα της ειμαρμένης. «Τά δέ παλαιά πράγματα περί θεοῦ, ἃ Ἡσίοδος καί Παρμενίδης λέγουσιν, Ἀνάγκη, οὐκ ἔρωτι γεγονέναι, εἰ ἐκεῖνοι ἀληθῆ ἔλεγον» (Σύμπ. 195ε).

Η αρχαιότητα του έρωτα ο οποίος «Κρόνου καί Ἰαπετοῦ ἀρχαιότερός ἐστιν», αρχίζει να κλονίζεται. Υπερβαίνει την ανάγκη, γιατί εγκλείει πρωτόγονο δυναμισμό ο οποίος όμως συνδέεται με τη συνειδητή πια φορά του ανθρώπου. Η βασιλεία της Ανάγκης δημιούργησε στην ανθρώπινη κοινωνία πολλά δεινά, σε αντίθεση με τον έρωτα, ο οποίος συνδέοταν πια με το κάλλος. Ο νέος πια θεός εξόρισε την αγριότητα, αφού παρουσιαζόταν ως «φιλόδωρος εὐμενεΐας, ἄδωρος δυσμενεΐας»... Πόθου πατήρ».

Βλέπουμε λοιπόν πώς η μυθική συνείδηση προσπαθεί να προσεγγίσει τη διάσταση του κάλλους με την προσωποποίηση του έρωτα, με τον ευγενισμό της ανθρώπινης σεξουαλικότητας και με την αναγωγή της ερωτικής ζωής σε μορφή κοινωνίας. Παρόλες όμως τις εξιδανικεύσεις και τις μεταμορφώσεις, ο έρωσ παρέμεινε θεός και γι αυτό αποκλειόταν κάθε έγγειος δεσμός του με την ανθρώπινη φύση. Επομένως, η φιλοσοφία δε θα μπορούσε να ασχοληθεί μαζί του, επειδή «θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ, οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφός γενέσθαι (ἔστι γάρ)». Σ' αυτό το σημείο ο πλατωνικός Σωκράτης, ο μαθητής της Διοτίμας, προσεγγίζει τον έρωτα φιλοσοφικά, χωρίς να του καταστρέφει το μυθικό υπόβαθρο. Ο έρωσ εκθρονίζεται πια απ' το θεϊκό του μεγαλείο και συνδέεται με το φιλοσοφικό λόγο.

Η ΜΕΤΑΞΥ ΜΥΘΟΥ ΚΑΙ ΛΟΓΟΥ. Το σωκρατικό δαιμόνιο αρχίζει πάντα με την ερώτηση, εμβαθύνει στο νόημα των όσων προηγήθηκαν στο «Συμπόσιο», για να προβληματίσει και να ανασκευάσει δημιουργικά. Ο απρόσωπος μυθολογικός έρωσ αποκλείει τη φιλόσοφο σκέψη, συνδέει τον άνθρωπο με την κοσμική λειτουργία και, παρά τις πρώτες συνειδητοποιήσεις του, δε μετέχει των εμπνεύσεων του προσώπου. Ο Σωκράτης θα αποδεσμεύσει τον έρωτα απ' την Ανάγκη για να τον καταστήσει αναζητητή μιας αλήθειας, η οποία τον υπερβαίνει. Θα γίνει έτσι δαιμόνιος, χωρίς να 'ναι θεός, αφού δεν έχει ούτε την αυτάρκεια ούτε τη σοφία του θεού.

«Καί οὗτος ἄρα καί ἄλλος πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ ἐτοίμου ἐπιθυμεῖ καί τοῦ μὴ παρόντος καί ὁ μὴ ἔχει καί ὁ μὴ ἔστιν αὐτός καί οὐκ ἐνδεής ἐστί· τοιαυτ' ἅττα ἐστίν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καί ὁ ἔρως ἐστίν». (Συμπ. 200e). Η ἐνδεια ὁμως του Ἐρωτα εἶναι δημιουργική· αν το δαιμόνιο στοιχείο προσδιορίζει την ερωτική φορά, η νέα, η αλληγορική διδασκαλία του Σωκράτη προσεγγίζει τη μυθολογία υπό νέο πρίσμα. Τώρα ὁμως η μυθολογική αναγωγή εἶναι συμβολική και προσφέρει φιλοσοφικές διαστάσεις στην ερωτική συνείδηση, η οποία βρίσκεται στο δρόμο της πλήρωσης, αφού εκφράζεται ως ἐνδεια και ως σφοδρή ἐπιθυμία ταυτόχρονα. Ο ἔρως εἶναι «ύς» του Πόρου και της Πενίας, συνεκφράζει παράδοξα και την Πενία και τον Πόρο, υποδηλώνοντας το πρόσωπο το οποίο ἐπιθυμεῖ να πλουτιστεῖ. Εξαιτίας των καταβολῶν της μητέρας του εἶναι φτωχός, «χαμαιπετής... ἄστροφος, ἐπί θύραις καί ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος...». Φέρει ὁμως μέσα του και τις ρίζες του πατέρα του και γι αυτό εἶναι «φρονήσεως ἐπιθυμητής καί πόριμος, φιλοσοφῶν, διά παντός τοῦ βίου, δεινός γόης καί φαρμακεύς καί σοφιστής, καί οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλά τότε μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καί ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τότε δέ ἀποθνήσκει, πάλιν δέ ἀναβιώσκειται διά τήν τοῦ πατρὸς φύσιν». (Συμπ. 203e).

Το μυθικό επικάλυμμα κρύβει μια ακατανίκητη δύναμη ἐκφρασης της πραγματικότητας. Ἦδη ο φιλόσοφος προσπαθεῖ να συμβιβάσει την ἀντίθεση, εἰσχωρώντας στις ἐσώτερες ἀντινομίες της ἀνθρώπινης φύσης η οποία συνίσταται στη συνάντηση του χθόνιου με το θείο στοιχείο. Εἶναι ἀναμφισβήτητο πως ο μύθος της Διοτίμας εκφράζει μεγалоπρεπα τη σπαράσσουσα ἀνθρώπινη ὑπόσταση η οποία μετέχει «ατύφου μοίρας» (Φαίδρ., 23ο). Φτάνουμε ἔτσι στο κύριο θέμα μας, στην ἀνθρωπολογική διάσταση του Ἐρωτα.

III. Η ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΕΡΩΤΑ. Στο «Φαίδρο» και στην «Πολιτεία» κυρίως φωτίζονται πολλά σημεία του «Συμποσίου» και ιδιαίτερα ὅτι ἔχει σχέση με την ερωτική διάσταση της ψυχῆς. Απ' τα λόγια της Διοτίμας προκύπτει πως η ψυχή εἶναι βαθιά ερωτική, γιατί μετέχει του Ἐρωτα απ' την ἴδια της τη σύσταση. Οι ἀποδείξεις οι σχετικές με την ἀθανασία της, ὅπως παρουσιάζονται στο «Φαίδωνα», επιμαρτυροῦν τους ἰσχυρισμούς του πλατωνικού Σωκράτη⁹. Εἶναι μάλιστα ἀξιοπρόσεκτο πως ο βακχικός Σωκράτης των σκηνῶν του «Συμποσίου» γίνεται τελικά ἀσκητικός, αφού υπερβαίνει τη διαλεκτική για να προχωρήσει στην πραγματική ερωτική συνουσία.

Τα πρώτα βακχικά σκιρτήματα της ερωτικής συνείδησης ἀρχίζουν καθῶς οι ὄρμιμοι ἀντικρίζουν τα παιδικά πρόσωπα ἢ την ἀγαπημένη τους· ἐδῶ παρεμβάλλεται το πάθος με ὅλες τις φρικιαστικές εἰσβάσεις του. Το ἀρχικό στάδιο προσφέρεται με την ὄραση, με την «τῶν ὀμμάτων» ὄψη. Ο κόσμος των αἰσθητῶν ζανοῖγεται στη συνείδηση καθῶς ο κύκλος των «ἐνιαντῶν» και των «ὠρῶν» γεννάει τη φιλοσοφία, σε συνεργασία με την πρώτη θαυμαστική φορά της συνείδησης. Πρόκειται για την πρώτη αἰσθητική φορά η οποία ὁμως, ἀλίμονο, μαραίνεται. Γρήγορα η ὄψη ἐκπίπτει, ἐκτροχιάζεται, εξαπατάει την ψυχή, γιατί παρά τη καθαρότητα του αἰσθητοῦ, η ἀνθρώπινη συνείδηση εἶναι τραγική.

Το «θέαμα εὐδαιμόνων θεατῶν» (Φαίδρ. III) δεν ἀνήκει σε τούτον τον κόσμο, τα «σαρδία», οι αἰάσπιδες» και οι «σμάραγδοι» ὅπως και ἄλλα «ἔτι τούτων καλλίω», δεν αποτελοῦν τον κλήρο αὐτῆς της ζωῆς. Οι ἐξαισίες ἀλληγορικές περιγραφές του

«Φαίδωνα», οι οποίες κατασιγάζουν βαθύτατες ποιητικές νοσταλγίες των ψυχών, ανταμώνουν μύθο και αλήθεια σε έναν κόσμο ο οποίος ανήκει στους ευδαιμόνες. Όμως, «*ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων σκέψις... ἀπάτης μὲν μεστή... ἀπάτης δὲ ἢ διὰ τῶν ὠτων καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων*» (Φαίδρ. 83), κατά τρόπο που το πραγματικό κάλλος ξεφεύγει κι απ' τα μάτια της ψυχής, η οποία παρασύρεται τόσο εύκολα. Η πρωτινή όμως αναζήτηση της ομορφιάς συνεχίζεται με πάθος, η βακχική μαγία των πρώτων σκιρτημάτων των ανθρώπινων ψυχών δεν επαναπαύεται στην «*εὐμορφίαν*». Αυτός ο διαρκής πειρασμός πολιορκεί αέναα την ερωτική ψυχή, τη διχάζει, την κάνει να αποπροσανατολίζεται και να βυθίζεται στην άβυσσο του σαρκικού πάθους, στη φανερή διαστροφή του έρωτα. Η «*όψις*», η «*ὄξυτάτη τῶν διὰ σώματος αἰσθήσεων*», απομακρύνεται απ' τη φρόνηση, αφού ξεγελιέται απ' την εξωτερική ομορφιά και αιχμαλωτίζει την ψυχή. Αν τα μάτια του σώματος μπορούσαν να αντικρίσουν τη σωφροσύνη, θα πρόσφεραν στον άνθρωπο «*δεινούς έρωτας*», θα συγκλόνιζαν όλη την ανθρώπινη ύπαρξη. Στο «Φαίδρο» διαζωγραφίζεται υπέροχα ο τιτανικός αγώνας της ψυχής με την αλληγορική εικόνα των δύο ίππων και του ηνιόχου. Διαβλέπουμε πως σε κάθε ψυχή «*πρόκειται μέγας αγών*» ο οποίος συχνά συναιρεί πάθος και τραγωδία στο ζοφερό σκότος της επιθυμίας, της σκοτεινής επιθυμίας. Το «*ερωτικόν ὄμμα*» συγκλονίζει τα τρίςβαθα του ανθρώπινου όντος, στρέφει προς την ηδονή, «*μνειάν ποιείται τῆς τῶν ἀφροδισίων χάριτος*» Φαίδρ., 254).

Πώς όμως εξηγείται φιλοσοφικά αυτή η διαστροφή της ερωτικής ψυχής; Εδώ παρεμβάλλεται όλη η πλατωνική φιλοσοφία, για να φτάσει στο θεμέλιό της, στη σωκρατική ηθική, την οποία συναντάμε ανάγλυφη στους πρώτους διαλόγους του φιλοσόφου. Οι σωκρατικές αρετές, όπως η σωφροσύνη, η ανδρεία, η δικαιοσύνη, κ.ο.κ., συνιστούν τις νοητές εκφράσεις του αγαθού και αποτελούν τον κόσμο της παράμονης αλήθειας. Τα πάθη, αντίθετα, δεσμεύουν την ψυχή και την κάνουν εξωστρεφή και ακόρεστη. Για το Σωκράτη η φιληδονία αποτελεί πάθος το οποίο μολύνει και τη διάσταση του ωραίου. Αν το πρόσωπο του νεανίου ή της κόρης παραπέμπουν αμυδρά στο κάλλος, η παραμονή στη μορφή, στην ευμορφία, αφανίζει και μετατρέπει τον αναζητητή του κάλλους σε θηρευτή της σέξουαλικής και μόνο απόλαυσης. Ο άνθρωπος αποξενώνεται όλο και πιο πολύ απ' τον κόσμο του πραγματικού και βυθίζεται στο ακόρεστο κυνήγι των σκιών, το πρόσωπο το οποίο είναι πόλος μεταφυσικής έλξης, γίνεται αντικείμενο απόλαυσης, εκπορνεύεται. Ήδη κατανοούμε και το Σωκράτη και τον Πλάτωνα. Οι έννοιες του Σωκράτη αντιτίθενται στη σαρκολατρεία και αποτελούν εκφράσει της αλήθειας, τις οποίες ο σοφιστικός λόγος αδυνατεί να κατανοήσει¹⁰. Στον Πλάτωνα όμως οι ηθικές κατηγορίες του δασκάλου γίνονται ιδέες, προσλαμβάνουν απόλυτη μεταφυσική διάσταση και εκφράζουν το «καλόν». Δέσμια του σώματος η ψυχή, διατηρεί κάποια αμυδρή ανάμνησή τους, χωρίς όμως νά 'ναι σε θέση να βιώσει το κάλλος τους, την αρχέγονη πληρότητα. Ήδη τα μάτια της αρχίζουν να βλέπουν κεί που η σωματική όραση καταπαύει. «*Ἡ τοι τῆς διανοίας ὄψις ἀρχεται ὄξύ βλέπειν, ὅταν ἡ τῶν ὀμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειρεῖ*» (Συμπ., 219). Αυτή η συγκινητική διαπίστωση του φιλοσόφου μας οδηγεί στους πραγματικούς αναβαθμούς του έρωτα.

Πώς όμως είναι δυνατή μια παρόμοια αλήθεια, όταν το αισθητό είναι αιώνιο, όπως και το νοητό; Αν επιθυμούμε να ερμηνεύσουμε σωστά το φιλόσοφό μας, οφεί-

λουμε να ανατρέξουμε στις πηγές του, στους Ελεάτες, στους Ορφικούς, στους Πυθαγορείους. Σ' αυτό το μυστικό συμπόσιο συναντιούνται καρποφόρα όλες οι μουσικές, μυστικές, ερωτικές και φιλοσοφικές ψυχές, οι οποίες ενέχονται στο άνθος της πλατωνικής φιλοσοφίας. Θα δούμε πως αυτή η μυστική φλέβα ζωής γίνεται κρατερή φιλοσοφία, χωρίς να χάνεται στο μακάριο πέλαγος του μυστικού βιώματος και χωρίς να το αγνοεί ταυτόχρονα.

Λέγαμε πως οι ηθικές έννοιες του Σωκράτη γίνονται ιδέες στον Πλάτωνα και στο σημείο αυτό η γνωσιολογία και η ηθική συναντιούνται στο κάλλος. Γνωρίζει κάλλιστα ο Πλάτωνας της «Πολιτείας» και του «Φαίδρου» τους πειρασμούς της ψυχής και περιγράφει με άφαστες ψυχογραφικές ικανότητες τις περιπτώσεις έκπτωσης της «θείας μανίας» σε σαρκική. Ανατόμος της αλήθειας, δεν αφήνει τον υποκειμενισμό του πάθους να επικρατήσει και δεν αποκαλεί έρωτα ότι στις πιο πολλές περιπτώσεις συνιστά επιφανειακά συναισθηματισμό και συνάντηση στιγμιαίων και υποκειμενικών συγκινήσεων. Είδαμε μέχρι τώρα πως η «*όψις*» και τό «*δμμα*» οδηγούν μοιραία στην ηδονή. Η πάλη και η τριβή της ψυχής με το αισθητό την ωθούν στο εγκόσμιο κάλλος, στην παιδική μορφή, η οποία καλλύνει κάποτε το νόστο του εραστή και τον οδηγεί στο θείο έρωτα. Το πάθος και η προσπάθεια προσπέλασης της ηδονής ονομάζεται απ' τούς θνητούς έρωσ (Φαίδρ., 252b)· οι άθανατοι όμως τον ονομάζουν «*πτέρωτα*», «*διά τήν πτερόφοιτον ανάγκην*».

Υπάρχει εδώ μια παιδαγωγική σχέση, η παιδαγωγική, θα λέγαμε, διάσταση του έρωτα, η οποία δεν είναι σκοπός. Η παιδείση της ψυχής, η σχέση εραστού και ερωμένου είναι πνευματική, ο βίος τους γίνεται πτερωτός, γιατί η «*παρ' εραστοῦ φιλία*», «*ταῦτα τσαῦτα... και θεῖα... δωρήσεται*» (Φαίδρ., 256e).

Είναι όμως φανερό πως η αναγωγή παιδαγωγικής σχέσης σε ερωτική μυσταγωγία αποσκοπεί στο άνοιγμα των ματιών της ψυχής, κι αν αρχίζει διαλεκτικά, ξεπερνάει οπωσδήποτε τη διαλεκτική.

IV Η ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΕΡΩΤΙΚΗ ΨΥΧΗ. Προκύπτει πια η ανάγκη εσωτερικής προσέγγισης της ψυχής. Ποιό είναι το κριτήριο το οποίο κάνει τη φιλόσοφο ψυχή να προτιμάει το αληθινό κάλλος; Αν η «*όψις*» δε γνωρίζει την «*φρόνηση*», «*κάλλος μόνον ταύτην έσχε μοίραν, ὥστε έκφανέστατον είναι καί έραμιώτατον*». (Φαίδρ., 250d)¹¹. Το κάλλος διαπορθηεύεται στο «*θεοειδές πρόσωπον*» το οποίο μιμείται τη θεία ομορφιά κι έτσι τα πρώτα εναύσματα του υπερκόσμου πάθους προσφέρονται στην ερωτική ψυχή. Ήδη υποφώσκει η έννοια της κοσμικής ψυχής, η οποία διαχετεύει στον άνθρωπο το νόστο και τον ωθεί στό τάνυσμα των πτερύγων της ψυχής του. Τα δώρα της διαλεκτικής είναι ακριβά, γιατί ο προκείμενος αγώνας είναι ιδιαίτερα σκληρός. Είναι βέβαιο πως ούτε ο πλατωνικός χρόνος, ούτε η πλατωνική διαλεκτική είναι ευθύγραμμα¹². Η ανάμνηση πορίζει στην ψυχή τα πρώτα φτερά της και η λογική δεν είναι τίποτε άλλο από προσπάθεια αναγωγής στο αρχέγονο κάλλος· εκεί αποβλέπει κάθε ψυχή, γιατί κατάγεται απ' το θείο κόσμο. Οι λογικές αλήθειες οι οποίες θεωρούνται απόλυτα απ' το θείο νου, προσφέρονται και στον άνθρωπο ως έσχατο δώρο της κυκλικής επαναγωγής. «*Ίδοῦσα διά χρόνου τό δν άγαπᾶ τε καί θεωροῦσα τᾶληθῆ τρέφεται καί εὔπαθει, ἕως ἄν κύκλω ἤ περιφορά εἰς ταυτόν περιενέγκῃ ἐν δέ τῇ περιόδῳ καθορᾶ μέν αὐτήν δικαιοσύνην, καθορᾶ δέ σωφροσύνην καθορᾶ δέ ἐπιστήμην...*» (Φαίδρ., 247d). Η θέα των νοητών οφθαλμών δεν είναι δυ-

νατό να εξομοιωθεί με τη δική μας η οποία σκιάζεται απ' το φως των ορατών. Είναι πραγματική, αλλά ιστορικά συλλαμβάνεται αμυδρά με την ανάμνηση και σ' αυτό ακριβώς το σημείο έγκειται η ερωτική της φύση: παλινωδεί, πέφτει στο βόρβορο της ηδονής, κατέχεται απ' τη λήθη του κάλλους, μετεμψυχώνεται, τιμωρείται, καθαίρεται, επιστρέφει. Όλο αυτό το κοσμικό παιγνίδι των μεταμορφώσεων, γνωστό και απ' τη σοφία των Ουπανισάδων, συνιστά το μεγάλο πεπρωμένο της πλατωνικής ψυχής. Βέβαια, ο νους, το ανώτερο μέρος της ψυχής, είναι πάντα σε θέση να διακρίνει το αληθινό. Συχνά όμως παρασύρεται και όλη η ύπαρξη χωρίζεται απ' τον έννομο βίο, γκρεμίζεται στην άβυσσο του κοσμικού πάθους, φτάνοντας στα έσχατα στάδια της μετεμψύχωσης. Με τις κοσμικές περιόδους διενεργούνται οι καθαρμοί, επιτρέποντας έτσι την «πτέρωσιν» των ψυχών.

Γι αυτό ο έρωσ του κάλλους δεν κατασιγάζεται αλλά γίνεται συμπαντικός, αφού ξέρουμε πως οι ψυχές είναι διάσπαρτες σε όλα τα κοσμικά πλάτη. Αν όμως οι κύκλοι της κοσμικής ψυχής προδιαγράφονται, αν αυτή η περιπλάνηση δεν καταπαύει νομοτελειακά, σε τι συνίσταται το βαθύτερο νόημα της ερωτικής ψυχής; Μήπως είναι απ' τη ρίζα της ανέραστη, όπως οι Δαναΐδες; Και σ' αυτό το σημείο η πλατωνική φιλοσοφία διασώζει τη βασική ελευθερία εκλογής, προσφέροντας έτσι στον άνθρωπο τη δυνατότητα προσωπικής απολαυσης των κόπων του. Βέβαια, κάθε ύπαρξη βρίσκεται σε έναν κύκλο τον οποίο κυβερνάει η *«τοῦ θεοῦ διάνοια»*, και εδώ το ανθρώπινο δε νοιείται ελεύθερο έξω απ' το θείο. Ελευθερώνεται όσο συμβαδίζει με το θείο θέλημα.

Όσο όμως η ερωτική φορά της ψυχής νοσταλγεί το αληθινό, τόσο πιο πολύ η ανάμνησή της γίνεται διαυγής για να ποθεί δλο και πιο πολύ τον επουράνιο τόπο, τον «τόπον» στον οποίο το ηθικό και το καλό προσφέρουν το *«ἀμήχανον κάλλος»*. Κατανοούμε τώρα σαφέστατα σε τι συνίσταται η ερωτική ψυχή. Οι δυνάμεις της, όπως περιγράφονται στον *«Πολιτεία»*, συνιστούν ενότητα, η οποία κρατύνεται με την ανάμνηση για να εκφραστεί με το *«αικίνητόν»* της¹³. Η πραγματική της φορά είναι φορά προς το νοητό κάλλος, προς το αγαθό. Ιστορικό της ένδυμα είναι η αρετή η οποία δεν αποτελεί καρπό λογικής εκλογής—στο *«Μένωνα»* το βλέπουμε χαρακτηριστικά— αλλά θείας πρόνοιας με την οποία συνδέεται η ανθρώπινη μοίρα. Η εκλογίκευση του αγαθού και του κακού, της αρετής και του πάθους, όπως προσπάθησε να την προσφέρει στην Ευρώπη ο Διαφωτισμός, συνιστά ακρωτηριασμό του ανθρώπινου, αποϊεροποίηση του εγώ, όπως τουλάχιστο το συνέλαβε η μεγάλη πλατωνική παράδοση. Η ορθολογικοποίηση των δυνάμεων της ψυχής—πέρα απ' το συμβατικό χωρισμό της ψυχολογίας— αφαιρούν τον ερωτικό παλμό απ' τα εσώτερα βάθη μας, κάνουν την ερωτική ψυχή άπτερη.

Προχωρώντας σε βάθος και αξιολογώντας την πλατωνική ανθρωπολογία, διαβλέπουμε πως η ψυχή χρησιμοποιεί τη διαλεκτική μεθοδολογικά, χωρίς όμως και να την κάνει σκοπό της. Ο διάλογος του ώριμου προς το νέο μυεί παιδαγωγικά προς το κάλλος, ανοίγει το δρόμο προς την ερωτική πτήση. Αργότερα όμως ο διάλογος των ψυχών καταπαύει, γιατί ο ίμερος της συνουσίας με το θείο γιγαντώνεται, προσφέροντας τα δώρα της *«τετάρτης μανίας»*. Αυτοδίκαια ο άνθρωπος είναι πια φιλόσοφος. Ο έρωσ είναι συστατικό στοιχείο των φιλόσοφων ψυχών· *«Διό δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκεῖνους ἀεὶ ἐστὶ μνήμη κατὰ δύνα-*

μιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖος ἐστί». (Φαιδρ. 249c). Η αυθεντική λοιπόν δομή της ψυχής του φιλοσόφου είναι καθαρά ερωτική· ο έρωσ δεν είναι πολυτέλεια, αλλά αληθινή προϋπόθεση κοινωνίας με το αγαθό. Η αισθητική διάσταση του κόσμου αναστέλλεται γιατί το ωραίο είναι κάλλος και δεν έχει άμεση σχέση με τα αισθητά, με τις μορφές, με τα σχήματα. Αν το «*θεοειδές πρόσωπον*» βρισκόταν στην αφετηρία της πτήσης του «*έραστοῦ τῶν καλῶν*», η θέα αφανίζεται τελικά μπροστά απ' το έκπαγλο κάλλος της ιδέας. Όλη η ερωτική πτήση συνοδεύεται βέβαια από κόπους και μόχθους, από ηθικό αγώνα, από ενδεχόμενους εγκλωβισμούς στις φυλακές του αισθητού, χωρίς όμως να ναυαγεί. Ας δούμε όμως σύντομα τους αναβαθμούς της ερωτικής μύησης.

V. ΟΙ ΑΝΑΒΑΘΜΟΙ ΤΗΣ ΕΡΩΤΙΚΗΣ ΜΥΗΣΗΣ. Οι αναβαθμοί της ερωτικής μύησης προσφέρονται απ' τη Διοτίμα στο «Συμπόσιον» και ορίζουν τον πλατωνικό έρωτα στις έσχατες απολήξεις του. Η έξοδος απ' τα ορατά προσδιορίζει ακριβέστατα τη φορά της ερωτικής ψυχής η οποία είναι δαιμονία, στο μέτρο που επιζητεί το κάλλος «*Μεταξύ θνητοῦ καί ἀθανάτου*», μετέχει της θείας φύσης όπως και της ανθρώπινης, είναι όμως ικανή να «*διαπορθμεύει*» «*θεοῖς τά παρ' ἀνθρώπων καί ἀνθρώποις τά παρά θεῶν*» (Συμπ., 202e). Αν η «*μειζίς*» του θεού με τον άνθρωπο αποκλείεται, το δαιμόνιο και ερωτικό μέρος της ψυχής προσεγγίζει το απροσπέλαστο, στο μέτρο του δυνατού. Αν η Σοφία ανήκει στο Θεό, ο έρωσ που προσπαθεί να τον προσγγίσει είναι αναμφίβολα φιλόσοφος (Συμπ., 203b), όπως και κάθε ερωτευμένη ψυχή. Κάθε φιλόσοφος ψυχή επομένως τρέπεται προς το αγαθό με ερωτικό πάθος. Αυτή η πρώτη αναζήτηση εκφράζεται ως αποκτητική προσπάθεια, ως αγώνας για απόκτηση μιας πραγματικότητας η οποία της ανήκει. (*Γενέσθαι αὐτῶ* — Συμπ., 204e). Απώτερος σκοπός βέβαια είναι η ευδαιμονία: «*Κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν οἱ εὐδαιμονες εὐδαιμονες καί οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι*» (Συμπ., 205). Η ευδαιμονία όμως προς την οποία αποβλέπει η ερωτική φορά της ψυχής δεν έχει σχέση με το νεότερο ευδαιμονισμό, πρακτικό ή πνευματικό¹⁴. Η πλατωνική ευδαιμονία είναι υποχρεωτικά ερωτική και γι αυτό έχει μυστικά ριζώματα. Εδώ ακριβώς προβάλλει σαφέστατα ο ορισμός του έρωτα: «*Ἔστιν ἄρα συλλήβδην, ἔφη, ὁ ἔρωσ τοῦ τό ἀγαθόν αὐτῶ εἶναι αἰεί*». (Συμπ., 206). Αυτός ο ορισμός μας οδηγεί στην καρδιά του θέματός μας, γιατί προκύπτει πως ο έρωσ της ψυχής τοποθετεί δλη την ύπαρξη του φιλοσόφου στο καλό, είναι «*τόκος ἐν καλῶ καί κατά τό σῶμα καί κατά ψυχήν*». Η αθανασία προκύπτει ως αίτημα της ερωτικής ψυχής, τα ορατά και η αισθητική τους διάσταση (Άλκηστις, Ορφεύς, Ευρυδίκη, Αχιλλεύς, κ.ά.), εμπνέουν τη φιλία, την αφοσίωση, τον ηρωισμό και το ιερό πάθος της κοινωνίας. Οι ερωτικές ψυχές οι οποίες αφοσιώνονται και συνδέονται ειλικρινά με την πιστότητα, ανήκουν στην αθανασία.

Η συνέχεια του λόγου της Διοτίμας είναι πολύ διαφωτιστική. Εξηγεί στο Σωκράτη γιατί κάθε συνουσία «*ἀνδρὸς καί γυναικὸς τόκος ἐστί*». Βρισκόμαστε και πάλι στο φαινόμενο της διαιώνισης της ερωτικής φοράς διαμέσου των αλληπάλληλων βιολογικῶν κινήσεων. Η αέναη γέννηση είναι κάτι το θείο, αφού συμβάλλει στη διαιώνιση του είδους, στην αθανασία, στην κοσμική αθανασία των ανθρώπων.

Η κοσμική αιωνιότητα, ο χρόνος, προσφέρει τη δυνατότητα συνεχούς ερωτικής πτήσης, αναδύεται πάντα, στο μέτρο που υπάρχουν ανθρώπινα όντα. «*Ὅτι αἰειγενές ἐστί καί ἀθάνατον ὡς θνητῶ ἢ γέννησις. Ἀθανασίας δέ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ*

ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὁμολογημένων, εἶπερ τοῦ τάγαθόν ἑαυτῷ εἶναι ἀεὶ ἔρως ἐστίν. (Συμπ., 207). Ἦδη ο ἔρως αποτελεί συνεχή φορά προς την αθανασία, αφού διαιωνίζεται κοσμικά, μη παύοντας να είναι και ουράνιος. Στο φθαρτό σκῆνωμα, στη διαιώνιση του είδους, επιτελείται μια ιερή πράξη, η οποία διαφυλάττει την ερωτική φορά της ψυχῆς. Ο χρόνος είναι ιερός και ελαύνεται από συνεχή ερωτικό παλμό, ο οποίος δονεῖ τις ακοίμητες ψυχές. Εδώ βέβαια διακρίνουμε την επίδραση των ορφικοπυθαγορικών οι οποίοι θεωρούσαν το σώμα δεσμοτῆριο της ψυχῆς. Το σώμα το οποίο δεν είναι φθαρτό καθ' αὐτό καθιστά δυνατό τον αγώνα για την αφθαρσία. Αυτή η κοσμική αλληλογένεση ιεροποιεῖ κατά βάθος το σώμα, αιωνίζει το ανθρώπινο, χωρίς να το αποκόβει απ' τις ρίζες του. Υπάρχει βέβαια αντίφαση η οποία δεν αἰρεται. Ὅλα τα μεγάλα φιλοσοφικά συστήματα οικοδομοῦν αὐτόν τὸ διχασμὸ ο οποίος και θα παραμένει, καθόσο η σχέση του αγαθοῦ με το κακὸ είναι ανεξήγητη.

Ἡ Διοτίμα ἐμπιστεύεται στο Σωκράτη πως η συμπαντική φύση είναι ερωτική αφού διαιωνίζεται ἀπρόσωπη, αφού *«τον αὐτόν ἐκείνω λόγον ἢ θητη φύσις ζητεῖ, κατὰ τὸ δυνατόν, ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος»*. (Συμπ., 207d). Τὸ ερωτικὸ διαχέεται στο σύμπαν το οποίο ἐπιζητεῖ ἀπρόσωπα την αθανασία, στο μέτρο που είναι ἐκφραστής της *«τοῦ κόσμου ψυχῆς»*. Ὅσο η ερωτική ψυχή συνειδητοποιεῖ τη φορά της, τὰ στάδια μύησής της, τόσο διαχέεται και στη συμπαντική ὑπόσταση του κόσμου, τόσο κατανοεῖ πως ο ἔρως είναι οἰκουμενική ἀξία διάσπαρτη στη φύση, στα πτηνά, στα ζῶα, στις κινούμενες και διαιωνιζόμενες δυνάμεις. Ο κοσμικὸς ερωτικὸς παλμὸς προσδίδει στον ἔρωτα πανθεῖζουσα ἀντίληψη η οποία ἐξάλλου προσδιορίζει και τα ὅρια ἢ τις δυνατότητες της ἐλληνικῆς κοσμοθεωρίας. Ο ἀρχικὸς δυαλισμὸς ὕλης και πνεύματος βρίσκει σημεῖα κοινωνίας στην ερωτική διάσταση της ψυχῆς η οποία ἀγκαλιάζει ὅλη τη φύση. Για μια στιγμή η ερωτική ψυχή ἀποπροσωποποιεῖται, ἀφήνει τον ἔρωτα να ἐκφραστεῖ ὡς παγκόσμια θεία δύναμη η οποία καθιστά δυνατή την κοσμική λειτουργία, την κοσμική αθανασία.

Καθὼς ὁμως η Διοτίμα συνεχίζει, ο δρόμος προς την ἐσχατη ερωτική κοινωνία ξανοίγεται, μπουμάστε στην ερωτική ἐκσταση. Πρόκειται για τη μακάρια θεά των νοητῶν τα οποία χωρὶς να περιγράφονται λογικά, φωτίζουν την ψυχή, την κάνουν να διαχέεται *«ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος... τοῦ καλοῦ»* (Συμπ., 210b). Αἰγόμεστε ἔτσι στην ἐπιστήμη του *«καλοῦ»*, σε μια ἐπιστήμη η οποία υπερβαίνει την ἐποπτεία για να ἀποκαλύψει το ἀπόλυτο ἀνοίγμα της ερωτικῆς ψυχῆς. Σ' αὐτὴν την ἐσχατη κατάσταση καταπαύει η ερωτική μανία, ἀναστέλλεται ο διαλεκτικὸς οἴστρος του φιλοσόφου. Η ψυχή, ὀδηγημένη ἀπ' τον παντεπόπτη νου, ταυτίζεται μαζί του, γίνεται λογική και μυστική ταυτόχρονα, εικόνα του τελείου: *«Ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν... οὐ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ πρόσθεν πάνοι»*. (Συμπ., 210ε). Η μυστική θεά στέφει την ερωτική φορά, καταπαύει τον ἔρωτα, γιατί τον ὀδηγεῖ στη χώρα του θείου, των ἰδεῶν. Η κοινωνία με τον κόσμο του ἀπόλυτου, με το ἀπόλυτα καλὸ και ωραῖο (κάλλος) δε μπορεῖ να ἀμφισβητηθεῖ ἀπὸ καμμιά ὑποκειμενική δόξα. Ἀσαρκο (Συμπ. 211), αἰώνιο, θαυμαστό, ἀποτελεῖ την πηγή κάθε καλοῦ: *«Τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδὲ ποιεῖν μηδέν»*. (Συμπ., 211b).

Ἡ ερωτική μανία ἀποτελεῖ ἀναμφισβήτητα δῶρο των θεῶν, συνιστὰ τα φτερά της

μυστικής ψυχής, το συνεκτικό δεσμό των ορατών, τη μυστική εικόνα του αγήρα-
στου κάλλους. Κι όμως, στις έσχατες βαθμίδς της ιερής μύησης, η ψυχή καταπαύει
το μονικό και ενθουσιαστικό τάνυσμα των πτερύγων της, παύει να είναι βακχική
και αναζητητική, γιατί ο έρωσ αποθέτει τα φτερά του στον ιερό χώρο της άφιξης.

Στην έσχατη θεώρησή της η ανθρώπινη ψυχή είναι δεκτική και μεθεκτική της
αλήθειας, ξανοίγεται για να δεχτεί τις έσχατες αποκαλύψεις οι οποίες κατασιγάζουν
τις ερωτικές της πτήσεις.

VI. *Η ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΤΟΥ ΕΡΩΤΑ*. Βρισκόμαστε αναμφισβήτητα στην υπέρβαση
του έρωτα. Το συμπαντικό και το ανθρώπινο διακρίνονται για την εκστατική και
ερωτική τους φορά, χωρίς όμως αυτό να αποτελεί αυτοσκοπό. Για τον Πλάτωνα
σκοπός είναι η «*ομοίωσις θεῶν*», η «*μέθεξις*» του αγαθού, τό «*θεῶσθαι μόνον καί συ-
νεῖναι*». Αυτή η θέση αποτελεί τον παραμόνιμο κόσμο του ανθρώπινου, συνιστά το
κέντρο της πλατωνικής γνωσιολογίας και ερμηνεύει το ανθρώπινο θεοκεντρικά. Οι
ρίζες του ανθρώπινου φωτίζονται έτσι απ' τη θεία διάσταση της ζωής, ο έρωσ κατα-
παύει εκεί που αρχίζει η συνουσία με το θείο. Το εγώ αυτουπερβαίνεται στο μέτρο
που ιεροποιείται και δε θα μπορούσαμε να μιλάμε για διάκριση γνώσης και ήθους,
αφού αποδιαστέλλονται στο άσαρκό κάλλος. Όλες οι διασκεπτικές κατηγορίες γί-
νονται πραγματικότητα στη θεωμένη ψυχή η οποία έχει πιά λαμπρυνθεί απ' το νου,
γιατί κοσμεύεται με το ενορατικό υπόβαθρο, με τη μυστική ρίζα η οποία τελικά ικα-
νώνει το νου να διαβλέπει το βάθος της πραγματικότητας, η οποία αποκαλύπτει τα
έγκατα του ανθρώπινου. Αν λοιπόν ο έρωτας υπερβαίνεται, αυτό οφείλεται στη μυ-
στική του αφετηρία η οποία έχει ως πυρήνα το θείο κέντρο της ζωής. Το ανθρώπινο
εξαρτάται απ' το θείο, το θείο προτάσσεται του ανθρώπινου το οποίο δικαιώνεται
εξαιτίας αυτής της εξάρτησης. Σ' αυτό ακριβώς το σημείο βρίσκεται η διαφορά ανά-
μεσα στον πλατωνικό και στον ευρωπαϊκό ιδεαλισμό.

Υπάρχει επομένως μια αναμφισβήτητη ηθική στην πλατωνική φιλοσοφία η οποία
κορυφώνεται με την εξάρτηση της ανθρωπολογίας απ' τη θεολογία. Βέβαια, το θείο
είναι απρόσωπο και ο κόσμος του αέναος. Καμιά όμως προσωπική σύλληψη δεν εί-
ναι νοητή χωρίς αυτήν την έγγεια συγγένεια, χωρίς την προς το θείο φορά του αν-
θρώπινου. Στα εσώτερα βάθη της συνείδησης, στα όρια ψυχής και νου υπάρχει
ακριβώς το θείο στίγμα, ότι θα καταστήσει δυνατή, στη συνέχεια την προσέγγιση
του πάθους και της αρετής με βάση τον κόσμο των ιδεών. Η λογική δεν είναι παρά
εσωτερική σύλληψη της πολλότητας των ιδεών απ' τη συνείδηση, αναμνησιακή κα-
τάσταση η οποία συνθέτει τον πλατωνικό χρόνο. Η ιστορικότητα του όντος σφρα-
γίζεται έτσι με την αιωνιότητα της ιδέας, ο ελεατισμός του Πλάτωνα κάνει παράδο-
ξο ταίρι με τα ήρακλειτιανά στοιχεία της σκέψης του.

Ας καταλήξουμε όμως θεωρώντας από κοντά τις σχέσεις έρωτα και μυστικής. Η
ερωτική διάσταση εμψυχώνει τον άνθρωπο και το φυσικό γίγνεσθαι το οποίο μη-
νύει την θεία τάξη με την παγκόσμια ψυχή του. Η ερωτική όμως φορά δεν είναι
αφετηρία, αλλά αναβατική οδός η οποία προϋποθέτει την ανάμνηση, την άμεση
σύλληψη του ιδεατού. Το πέραςμα απ' τη σφωροσύνη στη δικαιοσύνη και στην αν-
δρεία λ.χ. δεν είναι λογικό, αλλά άμεσο, μυστικό. Η πολλότητα των ιδεών η οποία
αποτυπώνεται στην ψυχή αμυδρά συνιστά την αφετηρία.

Εδώ συναντάμε τη λογική και τη διαλεκτική: ακολουθούν και επανάρχουν ερωτι-

κά στο θείο κέντρο της ζωής. Αυτή η ιεραποδημία είναι αέναη και δεν κοστίζει καμιά θυσία στο Θεό. Όλα γίνονται με βάση των ανθρώπινη προσπάθεια και οδηγούν στην άσκηση. Ο πλατωνικός έρωσ είναι ασκητική οδός, οι εκστάσεις και η θεία μανία δεν έχουν τίποτε το διονυσιακά βιταλιστικό, αποτελούν εκφράσεις της επιθυμίας για απαλλαγή και αποδέσμευση απ' το αισθητό. Τα αισθητά δεν είναι κακά καθεαυτά, αλλά γίνονται απ' τη στιγμή που τα μάτια της ψυχής υποδουλώνονται σ'αυτά.

Πολλά προβλήματα ανακύπτουν τα οποία όμως απαλύνονται με τη μελέτη του Αριστοτέλη. Ο Πλάτωνας όμως βρίσκεται στην αφετηρία γιατί μας αποκαλύπτει. Μας ανοίγει αιώνιους δρόμους, αφού η φιλοσοφία του έχει αποκαλυπτική φορά, εξωθώντας μας στην προσέγγιση της Σοφίας. Θητεία σε μια παρόμοια φιλοσοφία βοηθάει στη συνειδητοποίηση των βαθύτερων απαιτήσεων του ανθρώπινου είναι, ικανώνει στην αποκάλυψη της τιμής του να είμαστε ανθρώπινα όντα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Συμπ. 178b.
2. Ιω. Συκουτρή, Πλάτωνος Συμπόσιον, έκδ. 1949, σελ. 31, σημ. 6.
3. «Τετάρτην δε Αφροδίτης και έρωτος», Φαίδρ., 265b.
4. Ο Pierre Boutang σημειώνει στοχαστικότητα: «Αν η επιθυμία πάει στο χαμόγελο, το sexus που εφευρέθηκε απ' τους Λατίνους για να εκφράσει την «τομή» ανάμεσα στα αρσενικά και στα θηλυκά (κι ήταν μια ουδέτερη λέξη στην αρχή), οι Έλληνες το αγνοούσαν και το ονόμαζαν «φύσις» για να συνενώνει αντί να χωρίζει...» (Aprocalypse du désir, éd. Grasset... σελ. 212).
5. Συμπ., 180d.
6. Συμπ., 181c.
7. Προλ. Συμπ. 183c, Φαίδρ. 231c, 232, κ.α.
8. Συμπ. 190d.
9. Φαίδρ., 70c, κ.εξ.
10. Πρβλ. λ.χ. την εκτενή σπουδή του Jacques Derrida, La pharmacie de Platon, in La dissémination, éd., du Seuil, σελ. 71-197.
11. Περιττεύει να τονίσουμε πως ο Πλάτωνας στηρίζεται σε παρόμοιες διαπιστώσεις για να αναπτύξει τον μονοεισμό του.
12. Η ασυνέχεια, ως βασική φιλοσοφική κατηγορία αποτέλεσε το έναυσμα των κύριων ιδεαλιστικών κατηγοριών, μέχρι το Διαφωτισμό. Με τον Kant, τα πράγματα αλλάζουν. Περισσότερα, στο μελέτημά μας, «Κατακερματίζονται την ουσίαν», έκδ. Μήνυμα.
13. Σ' αυτή τη θέση μπορούμε να επισημάνουμε ένα απ' τα σημεία αναπόφευκτης προσέγγισης του πλατωνισμού και του αριστοτελισμού.
14. Έχουμε κυρίως υπόψη την αγγλική σχολή και ορισμένους εκπροσώπους του γαλλικού διαφωτισμού.

ΔΡ ΝΙΚΟΣ ΜΑΚΡΗΣ
ΛΕΟΝΤΕΙΟ ΛΥΚΕΙΟ
ΑΘΗΝΑ