



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ  
ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ  
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
«ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ»**



**ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΠΛΑΤΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ**

**ΒΙΒΛΙΟ ΠΕΡΙΛΗΨΕΩΝ**

**ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ  
ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

**«ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ».  
ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΗΝ τ. ΕΠΙΚΟΥΡΗ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ  
κ. ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΣΟΛΩΜΟΥ-ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ**

**ΙΩΑΝΝΙΝΑ, 14 – 16 ΙΟΥΝΙΟΥ 2019  
ΣΥΝΕΔΡΙΑΚΟ ΚΕΝΤΡΟ «ΚΑΡΟΛΟΣ ΠΑΠΟΥΛΙΑΣ»**



ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ  
ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

**«ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ  
ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ».**

**ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΗΝ τ. ΕΠΙΚΟΥΡΗ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ  
κ. ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΣΟΛΩΜΟΥ-ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ**

**ΙΩΑΝΝΙΝΑ, 14 - 16 ΙΟΥΝΙΟΥ 2019  
ΣΥΝΕΔΡΙΑΚΟ ΚΕΝΤΡΟ «ΚΑΡΟΛΟΣ ΠΑΠΟΥΛΙΑΣ»**

**Επιστημονική εποπτεία:**

Καθηγητής Κωνσταντίνος Θ. Πέτσιος

**Επιμέλεια - Σχεδιασμός - Φιλολογική επιμέλεια:**

Παναγιώτα Γ. Σιούλα, M.Ed -Φιλολόγος

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το Διδρυματικό Διατμηματικό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Ελληνική Φιλοσοφία-Φιλοσοφία των Επιστημών» [Τμήμα Φιλοσοφίας Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας και Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων σε συνεργασία με το Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης] οργανώνει –με τη συνδρομή του Εργαστηρίου Πλατωνικών και Αριστοτελικών Μελετών– Επιστημονικό Συνέδριο Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας με θέμα «Ερμηνευτικές Προσεγγίσεις στο Έργο του Πλάτωνος» (14-16 Ιουνίου 2019) στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

Το Δ.Δ.Π.Μ.Σ. θέλοντας να τιμήσει την τ. Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Βασιλική Σολωμού-Παπανικολάου για την πολυετή και ουσιαστική συμβολή της στη λειτουργία του, της αφιερώνει το Επιστημονικό Συνέδριο, το οποίο επικεντρώνεται στη φιλοσοφία του Πλάτωνος, καθώς και στις μεταγενέστερες και σύγχρονες ερμηνευτικές προσεγγίσεις του πλατωνικού έργου.

### **Επιστημονική Επιτροπή:**

- Ομότιμος Καθηγητής Παναγιώτης Νούτσος
- Ομότιμος Καθηγητής Χρίστος Τέζας
- Καθηγητής Κωνσταντίνος Θ. Πέτσιος
- Καθηγητής Ιωάννης Πρελορέντζος, Διευθυντής του Δ.Δ.Π.Μ.Σ.
- Διευθύντρια Ερευνών Α΄ Βαθμίδος Πρωτοπαπά-Μαρνέλη Μαρία, Διευθύντρια του Κ.Ε.Ε.Φ. της Ακαδημίας Αθηνών
- Καθηγητής Χρήστος Τερέζης
- Αναπληρωτής Καθηγητής Στέφανος Δημητρίου
- Αναπληρωτής Καθηγητής Ιωάννης Καλογεράκος
- Αναπληρωτής Καθηγητής Κωνσταντίνος Ράντης

### **Οργανωτική Επιτροπή:**

- Σιούλα Παναγιώτα, Μ.Εδ. – ΠΕ Διοικητικού-Οικονομικού
- Παππά Μαρία, ΔΕ Διοικητικού-Λογιστικού

**Γραμματεία Συνεδρίου:**

- Νταλιάνη Ελευθερία, MA –Υποψήφια διδάκτωρ Φιλοσοφίας
- Γκούντα Σταυρούλα, MA –Υποψήφια διδάκτωρ Φιλοσοφίας
- Λιολίτσα Σοφία, MA –Υποψήφια διδάκτωρ Φιλοσοφίας
- Τσίπη Αθανασία, Ιστορικός, MA στην Ιστορική Έρευνα – Διδακτική στις Ν.Τ., Φοιτήτρια Τμήματος Φ.Π.Ψ.
- Κωνσταντινίδου Δήμητρα, Φοιτήτρια Τμήματος Φ.Π.Ψ.

## Πολιτική και νόμος: Η αναγκαία πλατωνική «συνύφανση»

ΑΓΓΕΛΗ ΑΓΓΕΛΙΚΗ

Η οριοθέτηση της πολιτικής τέχνης και ο ορισμός του πολιτικού άνδρα αποτέλεσαν για τον Πλάτωνα ζητήματα εκτενούς προβληματισμού, διότι η αποσαφήνιση των εννοιών και ο τρόπος που αυτές συγκροτούνται και αρθρώνονται στο εκάστοτε ιστορικο-κοινωνικό πλαίσιο έχουν καθοριστική σημασία για την ευημερία τόσο του ανθρώπου όσο και της κοινότητας.

Στον διάλογο *Πολιτικός ή περί βασιλείας*, ο οποίος κατατάσσεται στην ύστερη συγγραφική του περίοδο και αποτελεί τη λογική γέφυρα μεταξύ *Πολιτείας* και *Νόμων*, ο Πλάτων ερευνά την ουσία του πολιτικού, αφού πρώτα διακριβώσει την επιστήμη της πολιτικής. Ο πολιτικός είναι ποιμένας της ανθρώπινης αγέλης που οργανώνει και καθοδηγεί το πλήθος. Είναι, επίσης, υφαντής που μπορεί να αναγνώσει τις ανθρώπινες αδυναμίες και ανομοιότητες συνθέτοντας τις ορθά και δίκαια προς όφελος όλης της πόλης. Η πολιτική τέχνη, ωστόσο, κατά τη μετάβασή της από το επίπεδο της εξουσίας στην πρακτική εφαρμογή της, όπου σχετίζεται με το σύνολο των πολιτών συνδέεται αναπόδραστα με την εφαρμογή ή μη των νόμων και το κατά πόσο αυτή γίνεται *βία* ή *έκουσία*. Ο Πλάτων θεωρεί ότι δεν μπορεί να υπάρξει ο σοφός πολιτικός, που είναι σε θέση να προνοεί για όλους, καθώς είναι πρακτικά αδύνατον να επιλαμβάνεται σε απειράριθμες ατομικές περιπτώσεις και συγκρούσεις. Εφόσον συμβαίνει αυτό, η τήρηση της νομιμότητας αποτελεί αναγκαία συνθήκη για την επιβίωση της πόλης.

Κατ' επέκταση αφού είναι αδύνατη η ύπαρξη του άριστου πολιτεύματος, στο οποίο συμπίπτει στο ίδιο πρόσωπο ο σοφός πολιτικός και ο δίκαιος νομοθέτης, όλα τα εφαρμοστέα πολιτεύματα, έξι τον αριθμό, είναι ατελή και μιμήσεις αυτού του προτύπου. Ανάλογα με τον αριθμό όσων ασκούν την εξουσία και με το αν τηρούνται οι νόμοι ή όχι, τα πολιτεύματα διακρίνονται σε βασιλεία-τυραννία, αριστοκρατία-ολιγαρχία, δημοκρατία με νόμους-δημοκρατία χωρίς νόμους. Ο Πλάτων τα αξιολογεί, εκθέτει τις συνέπειες τους και παρουσιάζει τη σημασία που έχει η συγκατάθεση των πολιτών στους νόμους και η ορθή εξατομίκευση αυτών από έναν ικανό πολιτικό.

Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ο οποίος «τὸν πολιτικὸν ἄνδρα διαζητεῖν», η σπουδαιότητα της πολιτικής έγκειται στη δυνατότητά της να συμπλέκει, να μπορεί να συνδυάζει τη σωφροσύνη με την ανδρεία, τις δυο αντίθετες αρετές, ώστε να επιτυγχάνεται το μέτρο, η αρμονική συνύπαρξη διαφορετικών χαρακτήρων εντός της πόλης. Αυτή η συνύφανση παράλληλα με την αναγκαιότητα της νομιμότητας θεμελιώνουν την άριστη πολιτική διακυβέρνηση.

## Η κριτική του Bergson στην πλατωνική θεωρία

ΑΣΠΑΣΙΑ ΓΕΩΡΓΙΑ-ΑΓΓΕΛΙΚΗ-ΜΑΡΙΑ

Η μπερζονική θεωρία χαρακτηρίζεται, παρά τις πολλαπλές διαιρετότητες που περιλαμβάνει εντός της, ως μονιστική, και εκτυλίσσεται με βασικό άξονα τις έννοιες της διάρκειας, της μεταβολής, της κίνησης και της δημιουργίας. Ο Bergson, παρά την αναμφισβήτητη επιρροή του από τον Πλάτωνα διαφοροποιείται από αυτόν, ασκώντας κριτική σε κάποια βασικά σημεία. Αρχικά θα αναλυθεί ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνει την έννοια του μηδενός. Το μηδέν για τον Bergson δεν είναι παρά μια κατάσταση μετάβασης από μια πληρότητα σε μια νέα πλήρη δημιουργία, μια αντικατάσταση που σχηματίζει ταυτότητα με την έννοια της ολότητας, τόσο στο πεδίο της ύλης όσο και της συνείδησης. Η έννοια του κενού αποτελεί μια πλήρη παράσταση, που αποσυντίθεται σε ιδέες και συναισθήματα. Κατά τον Bergson η πλατωνική διάκριση μεταξύ υπαρκτών και μη υπαρκτών αντικειμένων αποτελεί αντίφαση του ίδιου του ορισμού της, που οφείλεται σε θυμικούς χρωματισμούς της σκέψης. Στη συνέχεια θα αναλυθεί η κριτική που ασκεί ο Bergson στον τρόπο με τον οποίο ο Πλάτων συλλαμβάνει τη διαδρομή μετάβασης από το μηδέν προς την αιωνιότητα. Για τον Bergson, η πραγματικότητα, η ουσία του γίνεσθαι, έγκειται στη διαρκή μεταβολή, στην αέναη κίνηση και στη συνεχή δημιουργία. Τα αντικείμενα, ως μέρη της πραγματικότητας, δεν αποτελούν σταθερές μορφές-εικόνες αλλά μια διαδοχική μεταβολή μορφών, χωρίς να αποβλέπουν σε κάποιον μελλοντικό σκοπό. Όσον αφορά τις ιδέες, ο Bergson θέτοντας την πραγματικότητα ως διάρκεια, τις καθιστά απομονωμένες από το πνεύμα, όψεις του μεταβαλλόμενου γίνεσθαι. Αντιθέτως, ο Πλάτων ξεκινάει προϋποθέτοντας μια ακινησία που υπερτίθεται του κινουμένου, επιλέγοντας τον δρόμο της ακινησίας, προκειμένου να φτάσει στην αιωνιότητα. Για να επιτευχθεί αυτή η μεταβολή πρέπει να προστεθεί στις ιδέες ένα μεταφυσικό μηδέν, το κενό της ύλης, δηλαδή το πλατωνικό μηδέν, το οποίο «πολλαπλασιάζει» σε χώρο και χρόνο την ακίνητη ιδέα, καθιστώντας την μια εκτεταμένη κίνηση που αναζητά την αιωνιότητα. Με αυτόν τον τρόπο, το Είναι αποκτά κατά τον Bergson μια στατική, μαθηματική, λογική ουσία που τίθεται ως ακίνητος τελικός σκοπός. Επίσης, ασκεί κριτική στην προτεραιότητα που δίνεται στα επιμέρους στοιχεία θεωρώντας ότι η ολότητα προηγείται των διακρίσεων. Φρονεί πως, ορίζοντας ως αφετηρία τα επιμέρους, δηλαδή τις ιδέες, ως ουσία της πραγματικότητας συνεπάγεται ότι πρώτον, η αιωνιότητα αποτελείται από σταθερές μορφές και δεύτερον, ότι η διάρκεια και το γίνεσθαι αποτελούν υποβαθμίσεις της ακίνητης αιωνιότητας. Τέλος θα επισημανθεί η σημασία που αποδίδει ο Bergson στον αδιαίρετο χρόνο και τον τρόπο με τον οποίο η καθαρή ανάμνηση φανερώνει την αλληλοδιείσδυση μεταξύ παρελθόντος-παρόντος-μέλλοντος.



## Μετρητική τέχνη και πολιτική συνύφανση στον πλατωνικό Πολιτικό

ΒΑΒΟΥΡΑΣ ΗΛΙΑΣ

Τέχνη και ορθό μέτρο, επιστήμη και μέτριο είναι όροι απόλυτα συνυφασμένοι· αν εκλείψει το μέτρο καταργείται και η επιστήμη, αν απουσιάζουν οι επιστημονικές διαδικασίες, απουσιάζει και η μετρητική τέχνη. Η επιστήμη είναι μέτρηση, ο όρος τέχνη δεν είναι σχετικός αλλά απόλυτος. Όλα όσα βρίσκονται στο πεδίο της τέχνης συμμετέχουν στη μέτρηση. Οι κατεξοχήν τέχνες εφαρμογής της μετρητικής τέχνης είναι η πολιτική και η υφαντική. Οι συγκεκριμένες τέχνες δομούνται και αναπτύσσονται με απόλυτη ορθότητα και ακρίβεια και εντοπίζουν το μέτρο ως σημείο αδιαίρετης τελειότητας. Ένας λανθασμένος χειρισμός, μια κακή μέτρηση των πραγμάτων μπορεί να αποφέρει ένα αισχρό υφαντό στην περίπτωση της υφαντικής ή την καταστροφή των ανθρώπινων ζωών και της όλης πολιτικής κοινότητας στην περίπτωση της πολιτικής συνύφανσης. Η πολιτική συνύφανση-επιστήμη δεν αντιλαμβάνεται μια παρέκκλιση προς την υπερβολή ή την έλλειψη ως αμελητέα, αντίθετα τη θεωρεί δυσχερές εμπόδιο στις ενέργειές της. Η επιστημονική αυτή ακρίβεια και διατήρηση του απαρέγκλιτου ορθού μέτρου διαφυλάσσει και απεργάζεται ό,τι αγαθό δύναται να συμβεί προς την ευδαιμονία και την τελείωση της πολιτικής έμβιας κοινότητας. Η γνώση ορθού χειρισμού των πρακτικών υποθέσεων απαιτεί τον καθορισμό της τέλει-ας μεσότητας μεταξύ της υπερβολής και της έλλειψης σε άμεση σχέση με την ιδιαίτερη φύση και τον σκοπό κάθε υπαρκτού όντος. Η πολιτική είναι επιστήμη της ορθής μέτρησης, όσον αφορά τις πρακτικές ανθρώπινες υποθέσεις, ο πολιτικός είναι επιστήμων των ορθών πράξεων (284c: *περί τὰς πράξεις ἐπιστήμονα ἀναμφισβητήτως γεγονέναι*) και ακριβώς η επιστα-μένη γνώση της εφαρμογής της μετρητικής τέχνης στα πράγματα τού δίνει το αναμφισβήτητο χρίσμα του πολιτικού πραγματογνώμονος και συντελε-στή και τον διαχωρίζει εναργώς από τους κάπηλους πολιτευτές της εμπει-ρίας που πασχίζουν να ιδιοποιηθούν με απατηλά μέσα την αυθεντικότητα της πολιτικής τέχνης. Η μετρητική τέχνη επιτρέπει στον επιστήμονα πολιτι-κό χρήστη της τη διάγνωση του κανονικού, του αρμόζοντος, του καίριου, του αναγκαίου εν σχέσει με τις ανακύπτουσες περιστάσεις και πάντα στο απόλυτο ενδιάμεσο των άκρων ελλείψεως και υπερβολής.

## Η πλατωνική φιλία: Μια ερμηνευτική προσέγγιση του διαλόγου *Λύσις*

ΒΕΡΤΖΑΓΙΑ ΔΕΣΠΟΙΝΑ

Στην ανακοίνωση αυτή θα εξεταστεί το ζήτημα της φιλίας στην πλατωνική σκέψη, με βάση κυρίως τις θέσεις που αναπτύσσονται στον διάλογο *Λύσις*. Ο διάλογος αυτός, ως απορητικός, δεν επιτρέπει τη διατύπωση ενός ολοκληρωμένου ορισμού για την έννοια της φιλίας. Αναδεικνύει, ωστόσο, αρκετές από τις επιμέρους προβληματικές που συγκροτούν το πολύπλοκο αυτό ζήτημα.

Αντιλαμβανόμενη την κρισιμότητα μιας ανάγνωσης βασισμένης στη λογική της συμπλοκής των πλατωνικών διαλόγων, δεν προσεγγίζω το ζήτημα της φιλίας αποκλειστικά μέσω του *Λύσιδος*. Ευθυγραμμίζομαι με την αντίληψη που υποστηρίζει ότι ένας πλατωνικός διάλογος, πολλώ δε μάλλον ένα πρώιμος απορητικός διάλογος, πρέπει να εξετάζεται υπό το πρίσμα του ευρύτερου πλατωνικού στοχασμού, προκειμένου οι θέσεις του να καταστούν διαυγείς. Υπό τους ίδιους όρους, απαραίτητη θεωρώ την αντιπαράθεση των πλατωνικών θέσεων με τις αντίστοιχες αριστοτελικές. Εν τούτοις, παρά την επιλεκτική χρήση αρκετών πλατωνικών κειμένων και ορισμένων αριστοτελικών, κεντρικός άξονας της ανακοίνωσης παραμένει ο *Λύσις*.

Αρχικά, θα διερευνήσω εάν η πλατωνική φιλία παρουσιάζει πολιτικά χαρακτηριστικά. Η απάντηση σε ένα τέτοιο ερώτημα απαιτεί τη σκιαγράφηση της ευρύτερης πολιτικής σκέψης του Πλάτωνος. Ως εκ τούτου, ανατρέχοντας πρωτίστως στους *Νόμους* και την *Πολιτεία* και δευτερευόντως στον *Πολιτικό*, μπορεί κάποιος να διαπιστώσει εάν το κεντρικό ζήτημα του *Λύσιδος* παρουσιάζει και πολιτικές προεκτάσεις. Στη συνέχεια θα εξετάσω εάν η ωφελιμότητα συνιστά προϋπόθεση για την ανάπτυξη φιλικών σχέσεων σύμφωνα με τον Πλάτωνα. Το ερώτημα αυτό επεκτείνεται στην ενδεχόμενη διαίρεση της πλατωνικής φιλίας σε είδη ή ποιοτικούς βαθμούς. Θα αντιπαραβάλλω τις θέσεις του διαλόγου *Λύσις* με τα αριστοτελικά είδη φιλίας, αλλά και με τη σωκρατική *επιμέλεια εαυτού*.

Τέλος θα επικεντρωθώ στην έννοια του *πρώτου φίλου*, έννοια που κυριαρχεί στον *Λύσι*. Θα προσεγγίσω το πρωταρχικώς φιλικό αντικείμενο υπό το πρίσμα της θεωρίας των Ιδεών, η οποία φαίνεται να προετοιμάζεται στον *Λύσι*. Εν τούτοις, στον διάλογο υπογραμμίζεται η αναγκαιότητα να οριστεί πρώτα το υποκείμενο της φιλίας, το οποίο διαπιστώνεται πως συνιστά έναν  *τρίτο όρο* μεταξύ καλού και κακού. Η σημασία του  *τρίτου όρου* για τον ορισμό του αντικειμένου της φιλίας και κατ' επέκταση του ίδιου του φιλικού ενεργήματος είναι αποφασιστική. Ακόμη σημαντικότερο όμως αναδεικνύεται το λογικό αίτημα για διαίρεση του υπαρκτού. Η αναγκαιότητα της θεωρίας των Ιδεών για τον ορισμό της φιλίας καθίσταται προφανέστερη μέσω της ανάλυσης της έννοιας της οικειότητας και της αμοιβαιότητας στον *Λύσι*, όπως αυτή επιχειρείται στο επιλογικό μέρος της εισήγησης.

## Από τον πλατωνικό ορθολογισμό στον υπερβατικό εμπειρισμό του Πλωτίνου

**ΒΡΑΖΙΤΟΥΛΗΣ ΜΙΧΑΗΛ**

Για τον Πλωτίνου η γνώση του αληθινώς πραγματικού απαιτεί υπερβατική εμπειρία. Ο Πλωτίνος βλέπει την ομιλία και την τυπική σκέψη ως αδύναμες μορφές σκέψης και νόησης και υποστηρίζει ότι η ουσιαστική γνώση του Ενός απαιτεί έναν άμεσα διαισθητικό τρόπο σκέψης και κατανόησης. Θεωρεί ότι ο περιορισμένος λογισμός πρέπει να υποχωρεί μπροστά στη διαισθητική σκέψη και την εμπειρία. Ο Πλωτίνος είναι οιονεί «μυστικιστικός εμπειριστής», καθώς στην πλωτινική σκέψη η πραγματικότητα δύναται να κατανοηθεί καθεαυτή μέσω μιας μυστικιστικής εμπειρίας, η οποία υπερβαίνει τον δυϊσμό υποκειμένου και αντικειμένου και τις γνώριμες νοητικές καταστάσεις.

Ο μυστικιστικός εμπειρισμός του Πλωτίνου είναι ένα ιδιαίτερο σημείο και μεταξύ άλλων εγείρει ερώτημα για το ποια θέση κατέχει μέσα στην παράδοση του πλατωνικού ορθολογισμού (ο Πλωτίνος άλλωστε θεωρούσε τον εαυτό του απλώς εξηγητή και συνεχιστή του Πλάτωνος). Το κοινό σημείο που παρουσιάζει η θεωρία του Πλωτίνου για την απόκτηση της ουσιαστικής γνώσης με την αντίστοιχη πλατωνική θεωρία είναι η έλξη που ασκεί το υπερβατικό στον πεπερασμένο νου. Αλλά, ενώ ο Πλάτων θεωρεί ότι η προσέγγιση του υπερβατικού απαιτεί έναν νου απογυμνωμένο από τα ενοχλητικά ερεθίσματα της αισθητηριακής εμπειρίας, ο Πλωτίνος υποστηρίζει ότι η σκέψη πρέπει να υποχωρήσει μπροστά στη διαίσθηση και στα – αισθητηριακά τελικώς – ερεθίσματα της μυστικιστικής εμπειρίας.

Είναι, λοιπόν, αυτές οι δύο θέσεις αντιθετικές; Όχι ιδιαίτερα. Το κοινό στοιχείο που τις ενώνει είναι η αναζήτηση μιας καθαρότητας της νοητικής λειτουργίας, η οποία θεωρείται απαραίτητη για το «σκαρφάλωμα» της οντολογικής αλυσίδας προς το υπερβατικό, κάτι που θεωρείται η ουσία της απόκτησης της πραγματικής γνώσης. Απλώς ο Πλωτίνος αντιλαμβάνεται ότι, όσο ο νους πλησιάζει το υπερβατικό, οι δομές που αποτελούν το συνηθισμένο αντικείμενο της νοητικής δραστηριότητας αρχίζουν να καταρρέουν και ούτως απαιτείται η πρόσβαση σε ένα παραπάνω επίπεδο νοητικής καθαρότητας.

## Ιδεατοί αριθμοί και τα «άγραφα δόγματα» του Πλάτωνος

ΓΕΩΡΓΑΚΟΥΔΗΣ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ

Ο πυρήνας της θεωρίας των Ιδεών συνίσταται στην αναγνώριση μιας τάξης οντοτήτων, των *καθόλου*, τα οποία βρίσκονται εκτός ύλης και είναι διαφορετικά από τα αισθητά πράγματα. Κάθε αφηρημένο ουσιαστικό, κάθε γενικό ουσιαστικό, κάθε επίθετο, κάθε ρήμα, κάθε αντωνυμία και κάθε πρόθεση είναι ένα όνομα για κάτι, για το οποίο υπάρχει ή μπορεί να υπάρχει «παράδειγμα». Αυτός ο πυρήνας οφείλει την ύπαρξη του στην εμμονή του Σωκράτη για τους ορισμούς που υπερβαίνουν το κάθε επιμέρους πράγμα ή την κάθε επιμέρους πράξη. Ήταν, όμως, ο Πλάτων αυτός που είδε πρώτος ότι το κοινό σε όλες τις αναζητήσεις των ορισμών ήταν η υπόθεση ότι υπάρχουν τέτοιου είδους καθολικά. Ο Πλάτων είδε, επίσης, ότι η διαφορά ανάμεσα στα καθολικά και τα επιμέρους απαντά στη διαφορά ανάμεσα στην επιστήμη και την αισθητική αντίληψη και, επιπλέον, ότι τα μαθηματικά έπαιζαν έναν σημαίνοντα ρόλο στη διερεύνηση της δομής του κόσμου και στη σύλληψη των *καθόλου*. Ειδικότερα, ο Πλάτων ανακάλυψε στα μαθηματικά τη δύναμη της σύλληψης των σχέσεων μεταξύ των *καθόλου*. Βέβαια, υπερέβαλλε όταν προέβη στην εμπειρική δήλωσή του στην *Πολιτεία*, ότι δηλαδή μπορούμε να συναγάγουμε την όλη φύση των Ιδεών από μια πρώτη ανυπόθετη αρχή. Ήταν ο Αριστοτέλης αυτός που ήταν πιο κοντά στην αλήθεια, όταν υποστήριξε ότι μόνο από τον συνδυασμό δύο υποθέσεων που σχετίζονται με έναν συγκεκριμένο τρόπο, μπορούμε να εξαγάγουμε νέα συμπεράσματα. Αλλά η θεωρία των συλλογισμών του Αριστοτέλη οφείλει την καταγωγή της στη μεταφυσική αρχή του Πλάτωνος ότι υπάρχουν Ιδέες, τόσο σχετιζόμενες που η μία «παρασύρει» την άλλη μαζί της. Πέρα από αυτό, ο Πλάτων αναγνώριζε τις Ιδέες ως οντότητες διαφορετικές από τα αισθητά, ως αντικειμενικές υπάρξεις που δεν ήταν σκέψεις ή περιεχόμενα σκέψεων, αλλά ήταν οι προϋποθέσεις όλης μας της γνώσης.

Ο Πλάτων θεωρούσε την ψυχή ως κάτι ενδιαμέσο στις Ιδέες και στα πράγματα. Δεν πρέπει όμως να ταυτίζεται η ψυχή με τα ενδιάμεσα, τις μαθηματικές οντότητες. Πρέπει να ειπωθεί ότι οι ιδεατοί αριθμοί διακρίνονται από τους αριθμούς που αναγνωρίζονται ως αισθητοί αριθμοί, αλλά και από τους αφηρημένους αριθμούς των μαθηματικών. Συνοπτικά, φαίνεται να ισχύει ότι ο ίδιος ο Πλάτων αναγνώριζε τρεις κατηγορίες για τα περιεχόμενα του σύμπαντος, δηλαδή τις Ιδέες, τα ενδιάμεσα (μαθηματικές οντότητες) και τα αισθητά. Πράγμα το οποίο συνάδει με το παράδειγμα της τετμημένης γραμμής και με τη διάκριση διάνοιας-νόησης. Εξαιτίας του πλήθους των αναφορών, μπορούμε να πούμε με αρκετή βεβαιότητα ότι ο Πλάτων ανέπτυξε το δόγμα του «Ενός και της άοριστης δυάδας» στις διαλέξεις του για το Αγαθό. Οπότε, ένα μέρος της άγραφης διδασκαλίας του Πλάτωνος, που συνετέλεσε στη διαμόρφωση της θεωρίας των Ιδεών, και αναπτύχθηκε στα βιβλία Α, Μ, Ν των *Μετά τα φυσικά* του Αριστοτέλη είναι κοντά στην αλήθεια.

## Οι δύο κριτικές της ποιήσεως στην *Πολιτεία* και ο μύθος του Ηρός ως επιστέγασμά τους

ΓΙΑΣΟΥΜΗ ΑΘΑΝΑΣΙΑ

Μελετητές όπως ο Greene, ο Shaper, ο Moss και ο Rowe, υποστηρίζουν ότι παρατηρείται ασυνέπεια μεταξύ του τρίτου και του δέκατου βιβλίου της *Πολιτείας* ως προς τις πλατωνικές θεωρήσεις για την ποίηση. Η θεώρησή τους αυτή βασίζεται στο γεγονός ότι ο Πλάτων στο τρίτο βιβλίο φαίνεται να επιτρέπει κάποιου είδους ποίηση στην Καλλίπολη, ενώ, αντίθετα, στο δέκατο βιβλίο εμφανίζεται ως να απορρίπτει και εξορίζει την ποίηση και την τέχνη εν γένει. Ορισμένοι ερμηνευτές, μάλιστα, όπως η Annas, ο Gonzalez και η Morgan, κρίνουν ως άστοχη και απροσδόκητη την επιλογή του Πλάτωνος να ολοκληρώσει την *Πολιτεία* με τον μύθο του Ηρός, τη στιγμή που ο φιλόσοφος, στο τελευταίο βιβλίο του διαλόγου, διάκειται εχθρικά προς την παραδοσιακή μυθολογία και επικρίνει συνολικά την ποίηση ως μυθοποιία.

Θα προσπαθήσω να δείξω ότι, σε αντίθεση με τις ανωτέρω ερμηνείες, οι θεωρήσεις του Πλάτωνος για την ποίηση στο τρίτο και στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας* εναρμονίζονται. Δύο θα είναι οι θέσεις περίξ των οποίων θα δομηθεί η εισήγησή μου. Κατά πρώτον, θα υποστηρίξω ότι ο φιλόσοφος, στο τελευταίο βιβλίο του διαλόγου, δεν εξορίζει την ποίηση εν συνόλω, αλλά μόνο το βλαβερό, *μιμητικό* είδος ποιήσεως, το οποίο διαταράσσει την ψυχική αρμονία των πολιτών, ενσπείροντας στις ψυχές τους την *αδικία*. Το *μιμητικό* είδος ποιήσεως διακρίνεται εμφανώς από τους ύμνους για τους θεούς και τα εγκώμια για τους αγαθούς ανθρώπους, που, σύμφωνα με το τρίτο βιβλίο, συνιστούν το *απλό* και *ωφέλιμο* είδος ποιήσεως. Αυτό το είδος ποιήσεως, όχι μόνο δεν εξορίζεται αλλά, αντιθέτως, είναι θεμιτό και επιθυμητό στην Καλλίπολη, διότι επιφέρει στην ψυχή των πολιτών την αρμονία, καθιστώντας τους *δίκαιους*. Κατά δεύτερον, θα υποστηρίξω ότι ο μύθος του Ηρός συνιστά παράδειγμα της *απλής* και *ωφέλιμης* ποιήσεως, εφόσον φαίνεται να πληροί τους περιεχομενικούς και μορφολογικούς τύπους, που, με σαφήνεια και καθαρότητα, θέτει ο Πλάτων για το συγκεκριμένο είδος ποιήσεως, στο τρίτο βιβλίο. Σύμφωνα με αυτήν την ανάγνωση, η επιλογή του Πλάτωνος να ολοκληρώσει την *Πολιτεία* με τον συγκεκριμένο μύθο, όχι μόνο δεν είναι άστοχη και απροσδόκητη, όπως υποστηρίζουν οι περισσότεροι μελετητές, αλλά, απολύτως στοχευμένη και προσδοκώμενη, ως το επιστέγασμα της διπλής κριτικής του στην ποίηση.

## Η γυμναστική στον Πλάτωνα: Τέχνη του σώματος ή τέχνη της ψυχής;

ΓΚΑΛΕΑΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ

Στην παρούσα εισήγηση γίνεται προσπάθεια εύρεσης του πραγματικού ρόλου της γυμναστικής στο έργο του Πλάτωνα. Μελετώντας τους διαλόγους βρίσκουμε ένα πλήθος σχετικών αναφορών. Οι όροι *γυμναστική*, *γυμνάζειν*, *γυμνάζεσθαι*, όπως και οι συγγενικοί όροι (επί παραδείγματι *γυμνάσια*, *γυμναστικός*, *φιλογυμνασταί*) παρουσιάζονται με μεγάλη συχνότητα. Ο Αθηναίος φιλόσοφος αναφέρεται φυσικά και σε άλλες τέχνες, παρατηρείται όμως ότι η γυμναστική αποτελεί ένα θέμα επαναλαμβανόμενο, το οποίο μοιάζει να διαδραματίζει έναν ρόλο αρκετά σημαντικό, δεδομένης της προαναφερθείσας συχνότητας εμφάνισής της στους διαλόγους *Πολιτεία*, *Νόμοι*, *Τίμαιος* και *Γοργίας*, έργα δομικής και καθοριστικής σημασίας για τον πλατωνικό στοχασμό. Ο Πλάτων συνδέει την τέχνη της γυμναστικής με το εκπαιδευτικό του πρόγραμμα στις άριστες κατ' αυτόν πόλεις, όμως ο ρόλος της δεν περιορίζεται σε αυτό το πλαίσιο. Ο κριτικός αλλά και εποικοδομητικός τρόπος προσέγγισης του θέματος από τον φιλόσοφο αποδεικνύει ότι δεν πρόκειται για ένα σύνολο γενικών παρατηρήσεων και σχολίων, τουναντίον παρουσιάζεται το ζήτημα της γυμναστικής οργανωμένο με εμβριθή ανάλυση, σημειωτέον μάλιστα, ότι αυτό λαμβάνει χώρα κατά τις διάφορες περιόδους της πλατωνικής σκέψης. Γίνεται εύκολα κατανοητό ότι η γυμναστική συνδέεται με το σώμα, όπως άλλωστε αποδεικνύουν τα σχετικά χωρία στους πλατωνικούς διαλόγους. Ποια είναι όμως η αντίστοιχη σχέση της γυμναστικής με την ψυχή; Εν τάχει, μπορεί να ειπωθεί ότι η γυμναστική προστατεύει την υγεία του σώματος επιτρέποντας έτσι στην ψυχή να συνεχίσει να επικεντρώνεται στις φιλοσοφικές έρευνες. Επιπλέον, ενισχύει το θυμοειδές καλλιεργώντας την ανδρεία, προκειμένου να αντιμετωπιστούν πάσης φύσεως εχθροί, ενώ παράλληλα, η κατάλληλη χρήση της γυμναστικής συνδράμει στην ισορροπία και αρμονία των μερών της ψυχής, εμποδίζοντάς την να γίνει μαλθακή, λειτουργώντας ως φυσικό αντίβαρο στο έτερο εκπαιδευτικό μέρος, αυτό της μουσικής. Το ερώτημα που προκύπτει φυσικά είναι το αν η γυμναστική αποτελεί ζήτημα της ψυχής ή του σώματος. Προφανώς, η γυμναστική συσχετίζεται άμεσα με το σώμα και τα σχετικά χωρία το αποδεικνύουν επαρκώς. Υποστηρίζουμε όμως στην παρούσα μελέτη ότι η γυμναστική αποτελεί πρωταρχικά ζήτημα της ψυχής. Σίγουρα δεν πρόκειται για ένα θέμα που σχετίζεται αποκλειστικά με την ψυχή, εν τούτοις, υφίσταται μια ιεραρχική προσέγγιση, βάσει της οποίας αποδίδεται η βαρύτητα αντίστοιχα πρώτα στην ψυχή και ύστερα στο σώμα.

## Οντολογικές προϋποθέσεις του κοσμολογικού ερωτήματος στον πλατωνικό *Τίμαιο*

ΓΚΟΥΝΤΑ ΣΤΑΥΡΟΥΛΑ

Με την παρούσα ανακοίνωση θέτουμε ως στόχο την ανάδειξη ορισμένων κοσμολογικών ζητημάτων της πλατωνικής σκέψης, αξιοποιώντας το έργο *Τίμαιος*, το οποίο αποτελεί το μοναδικό έργο φυσικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα και ανήκει στην όψιμη συγγραφική του περίοδο.

Ο προσδιορισμός του κόσμου, η αιτία και ο τρόπος της γέννησής του ή δημιουργίας του, η φύση του και τα χαρακτηριστικά του αποτελούν κοσμολογικά ερωτήματα άρρηκτα συνδεδεμένα με την πλατωνική οντολογία και γνωσιολογία. Μέσα από το μεταφυσικό σχήμα του *είναι* και του *γίνεσθαι* που συνεχώς επανέρχεται στο κοσμολογικό έργο διατυπώνεται εκ νέου, ως συνέχεια της θεωρίας των Ιδεών του έργου *Πολιτεία*, η πλατωνική οντολογία που θέλει τη δημιουργική αρχή να συμβάλει στη μορφοποίηση του κοσμικού γίνεσθαι, καθιστώντας τον κόσμο, αυτό το *έμβιο έλλογον*, ακόμα ομοιότερο με το πρότυπο. Οι μορφές του αισθητού κόσμου ως αντανάκλαση του αιώνιου αποτελούν εικόνα του *είναι*, η δε εικόνα είναι το μέσο που μας ανάγει από τον αισθητό κόσμο στον νοητό.

## Ερμηνευτική προσέγγιση του πλατωνικού *Ίωνα*

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΧΡΗΣΤΟΣ

Η εισήγηση αποτελεί μια προσπάθεια ερμηνείας του *Ίωνα*, ενός πρώιμου, σύντομου αλλά και αμφιλεγόμενου έργου του Πλάτωνα που έμελλε, ωστόσο, να ασκήσει καθοριστική επίδραση σε μείζονες στοχαστές και καλλιτέχνες από την ελληνιστική και ρωμαϊκή περίοδο μέχρι τον ρομαντισμό. Η περίπτωση του νεοπλατωνικού Shelley, είναι χαρακτηριστική.

Η έννοια που κυριαρχεί στο έργο αυτό και του επέτρεψε να ασκήσει την καθοριστική επίδραση που άσκησε είναι αυτή του ενθουσιασμού, μια έννοια που για την ιστορία της αισθητικής φιλοσοφίας και της θεωρίας της τέχνης είναι εξαιρετικά σημαντική. Συνδέεται με αυτήν της έμπνευσης και αναφέρεται πρωτίστως στη δύναμη που κινεί τη δημιουργικότητα του καλλιτέχνη. Σε αυτήν τη διάσταση της καλλιτεχνικής δημιουργίας έδωσαν ιδιαίτερη έμφαση οι καλλιτέχνες και στοχαστές του ρομαντισμού, προσδίδοντας στον καλλιτέχνη ηρωικές, σχεδόν θεϊκές, διαστάσεις. Φαινομενικά, ως εκ τούτου, βρισκόμαστε μπροστά σε ένα παράδοξο: αυτός που εδραιώνει την έννοια με βάση την οποία ο καλλιτέχνης έμελλε να αποθεωθεί είναι ο φιλόσοφος εκείνος που, κατά πολλούς, συνιστά τον μεγαλύτερο εχθρό των τεχνών.

Αυτό το παράδοξο τίθεται καταρχήν υπό συζήτηση σε μια προσπάθεια να διερευνηθεί ο χαρακτήρας και τα όρια της σωκρατικής ειρωνείας στο έργο. Η θέση που θα υποστηριχτεί είναι ότι δεν υπάρχει κανένα χάσμα μεταξύ αυτού του έργου και ωριμότερων έργων του Πλάτωνα, όπως ο *Φαίδρος* και η *Πολιτεία*, όπου ο Πλάτων συζητά ξανά το θέμα της τέχνης και των δημιουργών της, υιοθετώντας μια εξαιρετικά επικριτική στάση απέναντί τους. Το πολύ ενδιαφέρον χαρακτηριστικό του έργου αυτού είναι ότι ο Πλάτων μας δίνει, έστω και σε στοιχειώδη μορφή, μια θεωρία της τέχνης και συγκεκριμένα της ποίησης, επιδιώκοντας ωστόσο να αμφισβητήσει το ιδιαίτερο κύρος που αυτή απολάμβανε κατά την αρχαιότητα.



## Ο περί μεθόδου λόγος στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα

ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΗΣ ΑΝΑΡΓΥΡΟΣ

Ο πλατωνικός διάλογος *Πρωταγόρας* έχει ως πρωταγωνιστικά πρόσωπα τον Σωκράτη και τον Πρωταγόρα. Ο μεταξύ τους διάλογος παραπέμπει σε μια διαλογική αντιπαράθεση ανάμεσα στη φιλοσοφική μέθοδο και τη σοφιστική. Όσο όμως εξελίσσεται ο διάλογος θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι τα όρια ανάμεσα σε αυτές τις δύο μεθόδους δεν είναι και τόσο ευδιάκριτα, με αποτέλεσμα να αρχίζουν να αναδύονται κοινοί κίνδυνοι χρησιμοποίησής τους. Μάλιστα, αυτό κατά κάποιο τρόπο αναγνωρίζεται από τον ίδιο τον Σωκράτη καθώς υποστηρίζει πως τα πράγματα κατέληξαν «**ἄνω κάτω** ταραττόμενα **δεινῶς**» και πως αν το συμπέρασμα μιλούσε θα έλεγε: «Ἄτοποί γ' ἐστέ, ὦ Σώκρατές τε καὶ Πρωταγόρα». Προσπάθειά μας είναι να δειχθεί πως ο Πλάτων με τον συγκεκριμένο διάλογο δημιουργεί ένα εργαλείο απομάγευσης κυρίως της γοητείας του θεάματος, της εργαλειοποίησης των μεθόδων και της ιδεολογικής ενότητας. Επίσης, με μια προσεκτική ματιά μπορούν να εντοπισθούν οι προϋποθέσεις που θα δημιουργήσουν έναν χώρο του μεταξύ, έναν ενδιάμεσο χώρο όπου οι δύο ομιλητές θα δράσουν, έτσι ώστε να αναδυθεί η χάρις στα δια-λεγόμενα. Θα δειχθεί ότι η ειλικρινής συζήτηση χωρίς ανταγωνισμό, επιτρέπει τη συν-εργασία των μεθόδων, όπως για παράδειγμα η διαλεκτική και η πρωταγόρεια «ορθόεπια» με το «επανόρθωμα»: αν για τον Πλάτωνα η λέξη είναι το «δήλωμα τοῦ πράγματος», τότε και η ορθόεπια του Πρωταγόρα οδηγεί στην εύρεση των κατάλληλων λέξεων για την ακριβή περιγραφή του πράγματος. Κατά συνέπεια, θα δημιουργηθούν λόγοι που θα αφορούν στην αλήθεια των πραγμάτων.

## Η πολιτική ως μετρητική τέχνη στον *Πολιτικό* του Πλάτωνος

ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΣΤΕΦΑΝΟΣ

Στον *Πολιτικό* ακολουθείται, όπως και στον *Σοφιστή*, η διαιρετική, αναλυτική μέθοδος. Η διχοτομική διαίρεση συνεχίζει τη μέθοδο του *Σοφιστή* και αναδεικνύει τον *Πολιτικό* ως μεθοδολογικό διάλογο, ο οποίος μάς δείχνει πώς να σκεφτόμαστε ακολουθώντας ερωτήματα σε σχέση με καθορισμένα προβλήματα. Όπως και ο *Σοφιστής*, έτσι και ο *Πολιτικός* αναδεικνύει το πρόβλημα του ορισμού: τι έστι Χ; , όπου Χ είναι ο πολιτικός. Κατά τη διχοτομική διαίρεση των εννοιών, η οποία διαιρεί τις εννοιολογικές συζυγίες, ξεκινώντας, όπως και στον *Σοφιστή*, από το δεύτερο μέλος της συζυγίας, για να αναζητηθεί ο ορισμός του πολιτικού και να καθορισθεί τι είναι ο πολιτικός, προαπαιτείται ο καθορισμός της πολιτικής. Με άλλα λόγια, για να απαντηθεί το ερώτημα «τι είναι ο πολιτικός», θα πρέπει η διαλεκτική έρευνα να ξεκινήσει από το ερώτημα «τι είναι αυτό που κάνει ο πολιτικός;». Ο πολιτικός κάνει πολιτική· ασκεί την πολιτική τέχνη. Η θέση που υποστηρίζω είναι ότι η πολιτική έχει αντικείμενό της τη διαφορά, την ανομοιότητα των ανθρωπίνων πραγμάτων (273 b και 294b). Η μία ορθή και εντελής πολιτεία, στην οποία άρχει ο γνήσιος πολιτικός, έχει, ως εγγύτερο πολίτευμα, την εύνομη δημοκρατία. Αυτή είναι το πολίτευμα στο οποίο άρχουν οι νόμοι, οι οποίοι συμπυκνώνουν την ανθρώπινη πείρα ως προς την πολιτική συμβίωση. Ο νόμος υπολείπεται, υστερεί έναντι της πολιτικής, επειδή αδυνατεί να περιλάβει την ανομοιότητα των ανθρωπίνων πραγμάτων, που ποτέ, με τίποτε, δεν ησυχάζουν (294b), αλλά, ελλείψει του γνήσιου και αληθούς πολιτικού, που θα όριζε τι είναι καλό για τον καθένα, ο νόμος είναι ό,τι καλύτερο μπορούμε να έχουμε. Αυτούς τους νόμους τούς φτιάχνουν, τους ακολουθούν και τους αλλάζουν οι ίδιοι άνθρωποι που τους εφαρμόζουν. Φτιάχνονται εντός του *καιρού* και ακολουθούν το απόλυτο μέτρο («μέτριον») ως γνώμονα, ως κριτήριο και ρυθμιστική αρχή των πεποιθήσεων και των πρακτικών επιλογών. Στην πολιτεία της ευνομίας, όπου άρχουν οι πολλοί, υποκείμενοι στους νόμους –και γι' αυτό είναι και το λιγότερο φθαρμένο από τα ατελή πολιτεύματα– αυτοί οι νόμοι είναι αντικείμενο κριτικής. Ο καθένας και η καθεμιά, δηλαδή όλοι, είναι, για τον εαυτό τους, ο αληθής πολιτικός, αυτός που γνωρίζει πώς να διαφυλάσσει τη διαφορά ως ενεργό συγκροτητική δύναμη για την κατασκευή των ταυτοτήτων. Αυτό είναι το αντικείμενο της πολιτικής. Η ιδεατή αναφορά στην πολιτική, θεμελιώνει την αναγκαιότητα των νόμων, ελλείψει της πρώτης. Αυτό το κενό καλύπτουν οι νόμοι: την έλλειψη του γνήσιου, αληθούς πολιτικού, της πολιτικής του, καθώς και της μοναδικά ορθής πολιτείας του. Με τον ίδιον τρόπο, η αναγκαιότητα της πολιτικής θεμελιώνεται στην ανάγκη που δημιουργεί η απουσία της διεύθυνσης του κόσμου από τον «μέγιστο δαίμονα», κατά τον μύθο της κο-

σμικής περιόδου της βασιλείας του Κρόνου. Ο *Πολιτικός* επιτρέπει να συλλάβουμε έναν ορισμό, σύμφωνα με τον οποίο μπορεί ο καθένας να είναι ο «μέγιστος δαίμων» του εαυτού του, στον *καιρόν* του, με κριτήριο το *μέτριον* των πράξεων και των επιλογών του. Η πολιτική μπορεί να είναι ο «μέγιστος δαίμων» της προσωπικής και συλλογικής μας ευθύνης, έτσι ώστε να μην υπάρχει πια καμιά δικαιολογία για την εθελόδουλη παράδοση και υποταγή σε οποιαδήποτε αυθαιρεσία. Αυτή η εννόηση της πολιτικής αποτυπώνεται στη διαλογική μορφή του συγκεκριμένου κειμένου.

## Δικαιοσύνη – αρχή της οικειοπραγίας στον Πλάτωνα

### ΖΗΣΙΜΑΤΟΥ ΑΝΔΡΙΑΝΑ

Ο Πλάτων γύρω στα 380 π.Χ. συντάσσει την πραγματεία *Πολιτεία ή Περί δικαίου*, όπου η ιδέα της δικαιοσύνης παρουσιάζεται ως η ανώτερη αρετή που μπορεί να αποκτήσει ένας άνθρωπος, με τη μορφή της «οικειοπραγίας», η οποία συνιστά θεμελιώδη αρχή για τη συνοχή της κοινωνίας. Σύμφωνα με την συγκεκριμένη αρχή, τότε μόνο εξελίσσεται ομαλά και προάγεται η πολιτική ζωή, όταν κάθε μέλος της κοινότητας «πράττει τα οικεία, τα εαυτού».

Στην παρούσα εισήγησή μου θα αποπειραθώ να προσεγγίσω την έννοια της δικαιοσύνης μέσα από την αρχή της οικειοπραγίας. Στην εποχή του Πλάτωνα μία από τις σημασίες της δικαιοσύνης είναι ότι θα πρέπει να αποδίδεται στον καθένα αυτό που του οφείλεται. Σύμφωνα με την αρχή της οικειοπραγίας, η δικαιοσύνη εμφανίζεται ως ρυθμιστής των εσωτερικών σχέσεων μεταξύ των πολιτών μιας ιδανικά ευνομούμενης πολιτείας. Θα αναφερθώ στις θέσεις του Πλάτωνα για τη διαστρωμάτωση της πολιτείας σύμφωνα με το φυσικό δίκαιο, θα επεκταθώ και θα προσπαθήσω σύνδεση με τα στάδια της ψυχής και τις μεταξύ τους σχέσεις, επιλογές μέσα στον κύκλο των επάλληλων μετενσαρκώσεων, μέχρι την τελική θέωση της ψυχής.

Θα παραλληλίσω την πόλη με τον «οίκο» και μετά με την ανθρώπινη ψυχή, όπου βάσει της οικειοπραγίας η δικαιοσύνη που είναι το μέτρο και ο σκοπός θα εξασφαλίσει την αρμονία τόσο της ψυχής του ατόμου όσο και της πολιτείας. Θα ισχυριστώ ότι η επίτευξη της δικαιοσύνης που συντελείται προοδευτικά μπορεί να οδηγήσει τον άνθρωπο στην προσέγγιση και την επανένωσή του με το θείο, καθώς ζώντας συνειδητά έναν έντιμο και δίκαιο βίο, θα οδηγηθεί στις ορθές επιλογές μέσα σε έναν κύκλο επάλληλων μετενσαρκώσεων ως την τελική θέωση της ψυχής.

Θα καταλήξω ότι ο κάθε πολίτης είναι η σμίκρυνση μιας πόλης και είναι υποχρεωμένος να εναρμονίζει τις δυνάμεις του σε ένα όλον, σύμφωνα με την πλατωνική δικαιοσύνη.

## Η πολιτική διάσταση του έρωτος στην πλατωνική φιλοσοφία

ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ

Στην πλατωνική φιλοσοφία, η νίκη επί των παθών θεωρείται όχι απλώς άριστη αλλά και αναγκαία. Την ίδια νίκη θα πρέπει να κατορθώσει και η Πόλις επί του εαυτού της, έτσι ώστε η πολιτική της συνέχεια να είναι εφικτή. Για τον Αθηναίο φιλόσοφο, η έλλειψη της κοινής προσήλωσης των πολιτών στη διαχείριση των ατομικών και συλλογικών τους παθών δεν αποτελεί μόνο όνειδος για την *πολιτεία* αλλά και απομάκρυνση από τους «συναινεσιακά» εκπεφρασμένους σκοπούς της πολιτικής τους συνύπαρξης. Στους *Νόμους* ο Πλάτων υποστηρίζει μετά επιτάσεως πως ο πολίτης θα πρέπει να διδάσκεται έτσι ώστε να προβαίνει στη δημιουργία ενός χαρακτήρα ενάρετου, που θα αποτελεί ασφαλιστική δικλείδα για τη λειτουργία των πολιτικών θεσμών και θα προασπίζει αποτελεσματικά τους νόμους. Συγχρόνως, και ενώ στους περισσότερους διαλόγους επιτρέπει να διαφανεί η αντίληψη πως οι κατάλληλες απολαύσεις αλλά και η δια της παιδείας κατάφαση των κατάλληλων αρεσκειών είναι *sine conditionibus* προϋποθέσεις για την ορθή άσκηση της πολιτικής τέχνης, επισημαίνει τη σταθερή σύνδεση του πολίτη με τα ερωτικά. Τούτο δεν εμπεριέχει την αρχή κάποιας αντίφασης: παρά την επιμονή του Πλάτωνος στην άποψη πως τα πάθη αποτελούν εχθρούς τόσο για το άτομο όσο και για την *πόλιν*, ο έρωσ προσλαμβάνει μια διάσταση, η οποία αποσυνδέεται από την επιθυμία αλλά και από μια ενική οντολογική – μεταφυσική αναφορά. Στο *Συμπόσιο* ο έρωσ παρουσιάζεται ως η δια των αναβαθμών άνοδος προς το απόλυτο κάλλος και ως «τόκος έν καλῷ». Στην παλινωδία του Σωκράτη, στον διάλογο *Φαίδρος*, ο έρωσ συνδέεται με τη θεία μανία, με τον λόγο, και με το ζήτημα της ψυχής. Κατά συνέπεια, ο έρωσ, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, είναι κάτι παραπάνω από την έξαφνη έκλαμψη ενός συναισθήματος, όπως και κάτι βαθύτερο από την ορθολογική κατάφαση του ετέρου ή από μια μορφή γνώσης: αποκτά αποκαλυπτική σημασία, καθώς δεικνύει προς το μυστικό κάλλος, την κρυμμένη αρμονία, η οποία οδηγεί το ανθρώπινο ον προς το άριστο τέλος, τη θέαση του Αγαθού. Προς τούτο, ενώ στην *Πολιτεία*, ο Πλάτων τοποθετεί τον Σωκράτη σε κριτική θέση έναντι του έρωτος, μολαταύτα επιτρέπει την πολιτική διαχείρισή του: ο έρωσ γίνεται έρωσ πολιτικός. Πέραν από την κοσμιότητα στα ερωτικά ήθη, και τα «του καλού έρωτικά» στη γενικότερη πολιτική φαινομενολογία της *Πολιτείας*, ο φιλόσοφος δεν παραβλέπει τη σωματική θεώρηση του έρωτος αλλά, επιπλέον, αναγνωρίζει στον έρωτα συγκεκριμένη αποστολή εντός της *πόλεως*, σε σχέση με την πολιτική διακυβέρνηση και τους νόμους.

## Ο Βησσαρίων ως αναγνώστης του Φαίδωνα: Το τέταρτο επιχείρημα της αθανασίας της ψυχής (102a10 – 107a1)

ΘΕΟΔΩΡΟΠΟΥΛΟΥ ΑΘΑΝΑΣΙΑ

Ο Βησσαρίων (1403/8-1472) υπήρξε ένας από τους επιφανέστερους Έλληνες λογίους της διασποράς του 15<sup>ου</sup> αιώνα. Το φιλοσοφικό corpus του απαρτίζεται από συγγράμματα και επιστολές που συνέβαλαν στον επαναπροσδιορισμό της πλατωνικής φιλοσοφίας και την εξέλιξη της διαμάχης πλατωνικών-αριστοτελικών στην Ιταλία και τη δυτική Ευρώπη. Οι *Ἐλεγχοὶ τῶν κατὰ Πλάτωνος βλασφημιῶν* είναι το σημαίνον φιλοσοφικό έργο του Βησσαρίωνα· η συγγραφή του ολοκληρώθηκε το 1459, ενώ εκδόθηκε μόνο σε λατινική μετάφραση το 1469 υπό τον τίτλο *In calumniatorem Platonis*. Η πραγματεία του είναι μια συγκροτημένη ανασκευή του κυριότερου φιλοσοφικού συγγράμματός του Γεωργίου Τραπεζούντιου (1396-1472/3) που δημοσιεύθηκε το 1458 στη λατινική γλώσσα υπό τον τίτλο *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* και στο οποίο επέκρινε την πλατωνική φιλοσοφία, εξαίροντας την υπεροχή της αριστοτελικής φιλοσοφίας.

Σύμφωνα με τον *κατήγορο*, όπως αποκαλείται ο Γεώργιος Τραπεζούντιος από τον Βησσαρίωνα, ο Πλάτων υποστήριξε για την ψυχή πράγματα *πλασματώδη καὶ μυθικά*, διότι δεν τεκμηρίωσε με πρωτότυπους και έγκυρους συλλογισμούς την αθανασία της ψυχής. Ο Βησσαρίων ανασκευάζει τις αιτιάσεις του Γεωργίου Τραπεζούντιου στο όγδοο κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου του (*Τίνα περὶ ψυχῆς ὁ Πλάτων ἐδόξασεν / De anima quid senserit Plato*), υποστηρίζοντας ότι ο Πλάτων κατέδειξε την αθάνατη φύση της ψυχής με έγκυρα επιχειρήματα που απαντώνται στους διαλόγους *Φαίδων*, *Πολιτεία* και *Φαῖδρος*.

Η παρούσα εισήγηση πραγματεύεται το εγχείρημα του Βησσαρίωνα να αναδείξει την αποδεικτική ισχύ του τέταρτου επιχειρήματος της αθανασίας της ψυχής στον *Φαίδωνα* (102a10-107a1). Ο Βησσαρίων περιγράφει ενδελεχώς τις θεωρίες που συγκροτούν το τέταρτο επιχείρημα -τη θεωρία των ιδεών και τη θεωρία των αντιθέτων-, καθώς και τους περισσότερους συλλογισμούς ή τα συμπεράσματά τους από τον *Φαίδωνα* 100e5-107a1 -την αιτιώδη σχέση των ιδεών με τα εκάστοτε πράγματα, την αδυναμία συνύπαρξης των αντιθέτων, τη θεώρηση της ψυχής ως φορέα ζωής, την αθάνατη και την ανώλεθρη φύση της ψυχής- επικαλούμενος διάφορα πλατωνικά παραδείγματα (κεφαλιού - μεγέθους - μικρότητας, χιονιού - ψύχους, φωτιάς - θερμότητας, τριάδας - περιττότητας - αρτιότητας). Παρά τις συχνές κειμενικές μνείες στον διάλογο, υπό τη μορφή είτε παραθεμάτων είτε παραφράσεων, θα προσπαθήσω να αποδείξω ότι ο Βησσαρίων προβαίνει σε μια νεοπλατωνική ανάγνωση του επιχειρήματος, υιοθετώντας την ερμηνεία του Δαμάσκιου (μέσα 5<sup>ου</sup> - αρχές 6<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ.) από τα δύο υπομνήματά του στον *Φαίδωνα*.

## Η *ὁμοίωσις θεῶ* στον πλατωνικό *Θεαίτητο*

### ΘΕΟΔΩΡΟΥΔΗ ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ

Η προτροπή του Σωκράτη για *ὁμοίωσις θεῶ* στον *Θεαίτητον* (176b) εμφανίζεται στο πλαίσιο μιας εκτενούς παρέκβασης, η οποία απομακρύνεται ρητά και εμφανώς από τα ζητήματα γνωσιοθεωρίας που απασχολούν τους συνομιλητές στον υπόλοιπο διάλογο. Η ιδιότυπη θέση του χωρίου στη δραματική οικονομία του έργου καθιστά την ερμηνεία του εγχείρημα ιδιαίτερα δύσκολη. Υποστηρίζω πως για να κατανοήσουμε την *ὁμοίωσις θεῶ* στον *Θεαίτητο* θα πρέπει να επιχειρήσουμε μια ολιστική ανάγνωση του διαλόγου, η οποία θα αποδίδει βάρος και στα λογοτεχνικά του χαρακτηριστικά.

Με βάση την πραγμάτευση της *ὁμοιώσεως θεῶ* από τον Πλάτωνα στο σχετικό χωρίο του *Τιμαίου* (89-90) και, σε μια μάλλον πιο πρώιμη μορφή της, στο *Συμπόσιον* (207-8), δείχνω πως η *ὁμοίωσις θεῶ* νοείται ως κίνηση και συγκεκριμένα ως η κυκλική περιφορά της ανθρώπινης νόησης, μέσα στον χρόνο, στο επίπεδο α) της σκέψης, β) της ανθρώπινης ζωής και γ) της αέναης αναπαραγωγής του ανθρώπινου είδους.

Παρακολουθώντας την εκτύλιξη του δράματος του *Θεαιτήτου* εξηγώ πώς ο συγκεκριμένος διάλογος αποτελεί παραδειγματική αναπαράσταση της κίνησης αυτής. Η διαρκής εκ νέου ανάληψη του ερωτήματος για τη γνώση αντανακλά την κυκλική κίνηση της σκέψης εντός των ορίων του δραματικού χρόνου του διαλόγου. (α) Το μοτίβο των αναφορών στην ηλικία και τη σχέση της με τη φιλοσοφική δραστηριότητα (143d, 146b, 162b, 165b, 177bc, 183e), καθώς και η διαλεκτική κίνηση από την αισθητηριακή αντίληψη στη σύλληψη των νοητών όντων (κίνηση που συνοψίζεται στο 186c), αναπαριστά την κίνηση της *ὁμοιώσεως θεῶ* στη διάρκεια της ανθρώπινης ζωής. (β) Η συνάντηση και συνομιλία του ηλικιωμένου Σωκράτη με τον νεαρό Θεαίτητο εκφράζει παραδειγματικά τη θεώρηση της *ὁμοιώσεως θεῶ* ως μια μορφή διανοητικής αναπαραγωγής που διασφαλίζει την αθανασία, όχι στο επίπεδο του μεμονωμένου ατόμου αλλά σε εκείνο του ανθρώπινου είδους. (γ) Το κυκλικό σχήμα του διαλόγου, από τον επικείμενο θάνατο του Θεαιτήτου στην αρχή, στον επικείμενο θάνατο του Σωκράτη στο τέλος, ενισχύει έτι περαιτέρω την ιδέα της αναπαράστασης της κυκλικής κίνησης μέσω της δραματικής του οικονομίας.

Στην ερμηνεία που προτείνω αξιοποιώ στοιχεία από τους πλατωνικούς διαλόγους, από τον Αριστοτέλη και από τους μεσοπλατωνικούς φιλοσόφους, οι οποίοι έδωσαν χαρακτηριστική έμφαση στην έννοια της *ὁμοιώσεως θεῶ*, καθώς την αντιλαμβάνονταν ως το ηθικό τέλος της πλατωνικής φιλοσοφίας.

## Πώς γίνεται πόλις: Αίτια και αρχές συγκρότησης της πόλεως κατά τον Πλάτωνα

ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ

Το ερώτημα πώς συγκροτείται η πολιτική κοινωνία, πώς γεννιέται το κράτος, αποτελεί μείζον ερώτημα της πλατωνικής πολιτικής φιλοσοφίας και τίθεται στο βιβλίο Β' της *Πολιτείας*. Γενεσιουργό αίτιο της πόλεως θεωρεί ο Πλάτων το γεγονός ότι κανένας άνθρωπος δεν είναι αυτάρκης, αλλά έχει ανάγκη τους συνανθρώπους του. Η εργασία αποτελεί καίριο συστατικό στοιχείο του κράτους. Αφού για την κάλυψη συγκεκριμένων βιοτικών αναγκών απαιτούνται αντίστοιχες εργασίες, ο καταμερισμός των έργων παρουσιάζεται σύμφυτος με τη συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας και η εξειδίκευση αποτελεί κύριο χαρακτηριστικό της. Στην παρούσα ανακοίνωση παρουσιάζεται η πλατωνική συλλογιστική για τη γένεση του κράτους και τις αρχές συγκρότησης και λειτουργίας της *ανάγκαιοτάτης πόλεως*, στη διασύνδεσή της με τη θεωρία του Πλάτωνα για τη δικαιοσύνη, καθώς και με την πλατωνική φιλοσοφική ανθρωπολογία.



## Η σωκρατική εμπειρία ως «στάση ζωής», κατά το εγκώμιο του Αλκιβιάδη στο Συμπόσιο του Πλάτωνα

ΚΑΠΕΛΑΚΗ ΜΑΡΙΝΑ

Ο Σωκράτης υπήρξε η πλέον «αινιγματική μορφή» της ελληνικής διανόησης. Έζησε και δίδαξε στην Αθήνα την εποχή του Πελοποννησιακού πολέμου ενώ η δίκη και ο θάνατός του προανήγγειλαν την έλευση όσων κυριάρχησαν στη γενέθλια πόλη της δημοκρατίας τον 4<sup>ο</sup> αιώνα. Ο «εκκεντρικός φιλόσοφος» που με τις «αδιάκοπες ερωτήσεις», τις συνεχείς αναιρέσεις, τη διάσπαρτη αμφιβολία, την επίμονη διακήρυξη της άγνοιας και την αγωνιώδη αβεβαιότητα στις συζητήσεις του και, μη διαθέτοντας «καταρτισμένη διδασχή» γιατί είχε εμπιστοσύνη στη ζωντάνια της προφορικής επικοινωνίας (*Φαίδρος*, 276a) και τη χρησιμότητα της «διαλεκτικής τέχνης» (*Φαίδρος*, 277a), αρνήθηκε να ενταχθεί στο καθιερωμένο πολιτισμικό ή κοινωνικό πλαίσιο της εποχής του και θεμελίωσε τον δικό του αξιακό κώδικα για τον άνθρωπο και τα ηθικά του διλήμματα. Γιατί επιθυμούμε να ζούμε; Σε τι συνίσταται η ευδαιμονία του ανθρώπου; Η αρετή και η επιστήμη, όταν υιοθετούμε την άποψη του «τέλους», δύναται να ταυτιστούν; Ταυτίζεται η λογική με την αρετή; Σε τι συνίσταται η γνώση του εαυτού μας; Η σωφροσύνη αποτελεί τη μοναδική δύναμη και αντίληψη του «ορθού λόγου»; Πώς προκύπτει η αρετή ενός πράγματος; Η ρητορική είναι τέχνη; Και τι είναι η τέχνη; Η αρετή διδάσκεται; Πώς συμβιβάζεται άραγε ο μόνιμα απορητικός του τύπος με τον ρόλο του πνευματικού ταγού; Μήπως το γεγονός ότι δεν δέχεται συνταγή έτοιμων απαντήσεων στα ερωτήματα που προκαλούσε εγκαινιάζε και μια ιδιαίτερη πρακτική ελευθερίας; Για κάποιους ο Σωκράτης ήταν ο τελευταίος σαμάνος, για άλλους ο θεμελιωτής της ηθικής και της φιλοσοφίας. Ο ίδιος ήταν μια «σαγηνευτική» προσωπικότητα που προκάλυψε θαυμασμό και παράλυση.

Όταν ο Αλκιβιάδης κλήθηκε από τους συμποσιαστές του να εκφωνήσει το δικό του εγκώμιο για τον Έρωτα, αυτός προτίμησε να εκφωνήσει το εγκώμιο του Σωκράτη! Κατά πόσο ο λόγος του δύναται να θεωρηθεί «εγκώμιο» καθίσταται ένα ζήτημα ανοικτό προς συζήτηση. Εκείνο, όμως, που μας αποκαλύπτει ο μαθητής του και ερωτευμένος νέος είναι τα στάδια μύησης της σωκρατικής εμπειρίας και τους χρόνους της, όπου υπάρχει η πλευρά αυτού που προσλαμβάνεται και αυτού που προσλαμβάνει, χωρίς αντίσταση, ο επιδιωκόμενος «στόχος» που είναι η αλλαγή του τρόπου ζωής, μέσω του να γίνει κανείς, κατά το δυνατόν, βέλτιστος, και τελικά η υιοθέτηση ενός «προτύπου» συμπεριφοράς, κατά τη διάρκεια της ζωής, που χαρακτηρίζεται από την υπέρτατη ελευθερία. Ο Αλκιβιάδης αρνήθηκε να περάσει ξανά και ξανά την παραπάνω διαδικασία. Γιατί αντιστάθηκε στις σωκρατικές γητείες; Γιατί αμφιταλαντεύτηκε ανάμεσα στην ανάγκη του να βρει μια απατηλή και προσωρινή σταθερότητα και στην αδυναμία του να

προστατευθεί από την επιρροή του Σωκράτη; Τι θα συνέβαινε αν κάποιος παραδινόταν στη δύναμη των λόγων του δασκάλου του; Για ποιο λόγο αρνήθηκε την κατάληψη και την απώλεια του αυτοελέγχου, όπως του πρότεινε ο Σωκράτης; Πόσο οδυνηρή θα ήταν η εμπειρία μιας τέτοιας μύησης;

## Ελευθερία, παιδεία και αλτρουισμός στη σκέψη του Πλάτωνος

ΚΑΡΑΜΑΤΖΙΑΝΗ ΕΛΕΝΗ

Η ύπαρξη πολλών ηθικών διλημμάτων απασχολεί την επικαιρότητα, αφού εγείρει σκέψεις, συζητήσεις και έντονες αντιγνωμίες. Στην παρούσα εισήγηση μου, θα αποπειραθώ να προσεγγίσω, έχοντας ως αφορμή την αλληγορία του σπηλαίου, τον ρόλο που διαδραματίζει η πλατωνική παιδεία, η πνευματική κατάρτιση των ατόμων, η καλλιέργεια, η διαπαιδαγώγηση, η ιδέα του αγαθού, η ευδαιμονία, η αρετή, στην ηθική για παράδειγμα της δωρεάς οργάνων, ως πράξη αλληλεγγύης, «σπάζοντας τα δεσμά», παραγκωνίζοντας σκοταδισμούς και ψευδαισθήσεις, ως συνειδητή πράξη που αποτελεί ύψιστη πράξη αλτρουισμού. Θα εξετάσω, πώς και στην περίπτωση τέτοιων αμφιλεγόμενων ζητημάτων, η πορεία προς τον κόσμο του φωτός σηματοδοτείται από ένα πλήθος δυσχερειών, είναι κοπιώδης, επίπονη, με μεγάλο ψυχικό κόστος και οδύνη, που όμως αντικρίζοντας το Αγαθόν γίνεται συνειδητή η ουσία της ύπαρξης και του γίνεσθαι και διατηρείται η ιδέα της ελευθερίας που υπόκειται στην αυτονομία της θέλησης. Θα καταλήξω ότι σύμφωνα με τον Πλάτωνα, κάθε πολίτης απολήγει στην αυτογνωσία και την κοσμογνωσία και γνωρίζει πως μια λανθασμένη εκτίμηση της ελευθερίας, δύναται να λειτουργήσει ως τροχοπέδη στην παιδεία και να επιφέρει αντίθετα από τα αναμενόμενα αποτελέσματα.

## Τα «ἄγραφα δόγματα» του Πλάτωνα: Αρχαία φιλοσοφική παράδοση και σύγχρονες ερμηνευτικές προσεγγίσεις

ΚΑΡΑΜΠΑΤΖΑΚΗ ΕΛΕΝΗ

Σκοπός της ανακοίνωσης είναι η όσον το δυνατόν συνοπτική παρουσίαση ενός γνωστού ίσως μόνο στους ειδικούς θέματος, που αφορά σε μια ερμηνευτική παράδοση σχετικά με την ύπαρξη ή μη των αποκαλούμενων κατά την αρχαιότητα «αγράφων συνουσιών» του Πλάτωνα, δηλαδή μιας εσωτερικής διδασκαλίας, διακριτής από τους γνωστούς διαλόγους του. Με αφετηρία χωρία του Αριστοτέλη (*Μετά τα Φυσικά*, *Φυσική Ακρόασις* και άλλα), αλλά και άλλων μεταγενεστέρων (ιδίως Θεόφραστου, Αλέξανδρου Αφροδισιέα και ορισμένων Νεοπλατωνικών) εκτίθεται ο γενικός πυρήνας της θεωρίας αυτής, η οποία έχει κατά κύριο λόγο οντολογικές και μεταφυσικές αναφορές, εφόσον τροποποιεί επί το μεταφυσικότερον την πυθαγόρεια αριθμολογία, εισάγοντας την άποψη ότι οι ειδητικοί αριθμοί αποτελούν τη γέφυρα μεταξύ του κόσμου του Ενός, δηλαδή του πρώτου είδους ως ουσίας και του κόσμου των αισθητών. Ο κόσμος αυτός είναι απαύγασμα της δεύτερης αρχής, αυτής της αορίστου δυάδος, του Μεγάλου και του Μικρού, η οποία περιέχει τους ειδητικούς αριθμούς, μέσω των οποίων ο ανθρώπινος νους γνωρίζει τα αισθητά αντικείμενα.

Στη συνέχεια της ανακοίνωσης θα γίνει αναφορά σε σύγχρονες προσεγγίσεις του θέματος, είτε αρνητικές-απορριπτικές της ύπαρξης αυτών των δογμάτων, είτε θετικές, με εντονότερη τη συμβολή των Πλατωνιστών της σχολής του Tübingen (Gaiser, Krämer), αλλά και Αγγλοσαξόνων μελετητών (βλ. Findlay), οι οποίοι, ορθά κατά τη γνώμη μας, υποστηρίζουν με επιχειρήματα εντοπιζόμενα στους διαλόγους του Πλάτωνα και τις *Επιστολές*, ότι η εσωτερική αυτή διδασκαλία δεν είναι ασύμβατη όχι μόνο προς το πνεύμα των ώριμων διαλόγων του Πλάτωνα (ιδίως τον *Τίμαιο* και τον *Φίληβο*), αλλά ακόμη και με ορισμένους από τους πρώιμους διαλόγους, δεδομένου ότι η τροποποιημένη υιοθέτηση της πυθαγόρειας αριθμολογίας έδινε απάντηση στην κριτική, που είχε ήδη από την αρχαιότητα δεχθεί ο οντολογικός δυϊσμός του Πλάτωνα, ιδιαίτερα την αδυναμία να δοθεί απάντηση στο πώς τα αισθητά κοινωνούν με τις ιδέες. Η δε προφορικότητα της διδασκαλίας αυτής συμβαδίζει με το πνεύμα της σωκρατικής διαλεκτικής, της προφορικής ζήτησης της αλήθειας, ενώ συμφωνεί απόλυτα με την πλατωνική πεποίθηση ότι «ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ».

## Μεθοδολογικές προσεγγίσεις του Πρόκλου στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα

ΚΑΨΙΜΑΛΑΚΟΥ ΧΡΙΣΤΙΝΑ

Στο εισαγωγικό κείμενό του από το *Υπόμνημά* του στην πλατωνική *Πολιτεία* ο Πρόκλος επεξεργάζεται τους μεθοδολογικούς τρόπους διά των οποίων πρέπει να προσεγγίζεται ένα πλατωνικό κείμενο. Στην αρχή ασκεί κριτική σε ορισμένους ερμηνευτές, οι οποίοι προβαίνουν σε μια επιφανειακή ανάγνωση των πλατωνικών κειμένων, σε εκείνους οι οποίοι χρησιμοποιούν μια ακραία απεραντολογία για την περιγραφή των ιδιαίτερων θεματολογιών τους καθώς και σε εκείνους που επαναλαμβάνουν προσεγγίσεις, οι οποίες έχουν προηγηθεί. Ο ίδιος είναι ρητός στις προτάσεις και υποστηρίζει ότι, για να καταστεί εφικτή η ακραία ερμηνευτική προσέγγιση ενός πλατωνικού κειμένου είναι απαραίτητο να προσδιορισθεί η πρόθεση, η οποία οδήγησε στη σύνταξή του και το εκφραστικό υλικό, το οποίο έχει χρησιμοποιηθεί. Προσέτι, θα πρέπει να εξεταστεί η μορφολογική παρουσία του κειμένου καθώς επίσης και οι ιδέες που περιλαμβάνονται σε όλη την έκτασή του. Εκτιμά ότι, αν τηρηθούν οι ανωτέρω προϋποθέσεις, τότε ο ερευνητής που επεξεργάζεται ένα συγκεκριμένο πλατωνικό κείμενο, θα κατορθώσει να το προσφέρει με ακριβή τρόπο στους σπουδαστές του. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι με τις προτάσεις του αυτές ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος συγκροτεί μια συνεκτική επιστημολογία, καθότι εντάσσει τον Πλάτωνα σε μια ανοικτή προοπτική, εντός της οποίας συνδέονται τα εξωτερικά με τα εσωτερικά στοιχεία που διέπουν ένα φιλοσοφικό πόνημα. Χρήζει προσοχής ότι ο Πρόκλος επιμένει στο ότι οι αρχές αυτές προσέγγισης πρέπει να τηρούνται στην ανάγνωση οιαδήποτε πλατωνικού διαλόγου, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι αίρεται η ιδιαιτερότητά του. Και εδώ επαναλαμβάνει τη συνήθη ερευνητική τακτική του, δηλαδή να συνδέει το καθολικό με το επιμέρους, με συνέπεια να μην παραβιάζει τους βασικούς κανόνες μιας επιστημονικής μελέτης.

Στην παρούσα εισήγηση θα υποστηρίξουμε ότι ο Πρόκλος συνιστά ένα ασφαλές εχέγγυο για την ουσιαστική κατανόηση των πλατωνικών κειμένων. Παράλληλα, ότι με τις προτάσεις του αναδεικνύει τον τρόπο διά του οποίου λειτουργούσε η έρευνα στη νεοπλατωνική Σχολή κατά τον 5<sup>ο</sup> μ.Χ. αιώνα. Επομένως, η ανακοίνωσή μας εγγράφεται στον κλάδο της Ιστορίας της Φιλοσοφίας και αναπτύσσει συναρμογές με τον κλάδο της Συστηματικής Φιλοσοφίας. Πιο συγκεκριμένα, σχετίζεται άμεσα με τον κλάδο της Γραμματολογίας, ο οποίος ασχολείται με τα κοινά χαρακτηριστικά που διέπουν ένα ορισμένο είδος ομοειδών κειμένων, τόσο κατά το περιεχόμενο όσο και κατά την μορφή. Η ιστορική πλευρά της έρευνάς μας εγγράφεται στο ότι αναφερόμαστε σε έναν νεοπλατωνικό φιλόσοφο, ο οποίος έδρασε σε ένα συγκεκριμένο χωροχρονικό πλαίσιο, το οποίο παρουσιάζει άλλοτε περισσότερες και άλλοτε λιγότερες διαφορές από τα υπόλοιπα χωροχρονικά πλαίσια. Οριοθετούμε δηλαδή τη μελέτη μας σε μια ιδιαίτερη για τις επιλογές της πνευματική ατμόσφαιρα. Η συστηματική κατεύ-

θυνη της πρότασης που θα υποστηρίξουμε προσδιορίζεται από το ότι επεξεργαζόμαστε ένα θέμα που θα μπορούσαμε να το συναντήσουμε και σε άλλες φιλοσοφικές περιόδους, με κοινά ή διαφορετικά στοιχεία σε σχέση με τις προτάσεις του Πρόκλου. Οι ανωτέρω αναγνώσεις αποτρέπουν μια μονοσήμαντη θεώρηση της ερευνητικής μελέτης μας και επιχειρούν να δείξουν το πολυδιάστατο των ερωτημάτων που προκαλεί ένα θέμα. Κατά κάποιο τρόπο δηλαδή στοχεύουμε σε μια, στο μέτρο του εφικτού, ολιστική θεώρηση, η οποία βεβαίως δεν καταργεί τις ιδιαιτερότητες των επιμέρους προσεγγίσεων. Τις συνθέτει κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να προκύψει ένα συνεκτικό ερευνητικό προϊόν.

## Ενδεικτικές ομοιότητες δομής και περιεχομένου στον *Πολιτικό* και τον *Φίληβο*

ΚΙΟΣΟΓΛΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗΣ-ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ

Μολονότι ο *Φίληβος* δεν άπτεται καθόλου της πολιτικής και, ως εκ τούτου, δεν συνδέεται εκ πρώτης όψεως άμεσα με τον *Πολιτικό*, υπάρχουν πτυχές αυτών των δύο ύστερων διαλόγων που καθιστούν ενδιαφέρουσα τη συγκριτική τους μελέτη. Ακολουθώντας, θα επιχειρήσω να αναδείξω ορισμένα πανομοιότυπα μοτίβα που διακρίνονται, κυρίως στην αρχή των δύο έργων, τόσο στο επίπεδο της δομής όσο και σε αυτό του περιεχομένου.

Από την αρχή του *Φίληβου*, ο Πλάτων οδηγείται σε αλληπάλληλες παρεκβάσεις. Η πρώτη (ΦΠ1: 16c-17a) εισάγει τη διαλεκτική μέθοδο ως λύση στο αδιέξοδο που προέκυψε από την αδυναμία του Πρωτάρχου να αντιληφθεί την αναγκαιότητα διάκρισης ειδών της ηδονής και της γνώσης, χωρίς την οποία καθίσταται αδύνατη η διακριτή αξιολογική αποτίμηση των ποικίλων ηδονών. Ουσιαστικά, πρόκειται για το θεμελιώδες πρόβλημα: εν-πολλά, το οποίο αίρεται όταν διακρίνουμε εύτακτα τα είδη ενός γένους· έτσι ξεχωρίζουν οι διαλεκτικοί από τους εριστικούς. Η δεύτερη παρέκβαση είναι το περίφημο όνειρο του Σωκράτη (ΦΠ2: 20b). Με την επίκλησή του, αποφεύγεται η πλήρης εφαρμογή της διαλεκτικής μεθόδου στην ηδονή και τη γνώση και βεβαιώνεται χωρίς περαιτέρω τεκμηρίωση ότι καμία εξ αυτών δεν ταυτίζεται με το αγαθό. Η τρίτη (ΦΠ3: 23c κε) παρουσιάζει τη θεωρία των τεσσάρων γενών, η οποία εμπλουτίζει τη θεία δωρεά της διαλεκτικής, δηλαδή την πρώτη παρέκβαση, και καταδεικνύει ότι ο νους συνιστά το αίτιο του αγαθού (μεικτού πλέον) βίου.

Στον *Πολιτικό*, όπου η διαλεκτική εφαρμόζεται εξαρχής με κριτήρια πανομοιότυπα με τον *Φίληβο* (αλλοτριότητα-οικειότητα: 261a – ομοιότητα, ανομοιότητα, εναντιότητα: 12c-13c), η πρώτη παρέκβαση (ΠΠ1: 261e-264b) γίνεται εξίσου νωρίς: και αυτή εστιάζει στη διαλεκτική, αφού δίνει οδηγίες για την πρέπουσα χρήση της από τον νεαρό Σωκράτη. Όπως και η ΦΠ1, περιλαμβάνει ένα εγκώμιο στην αντικειμενικότητα της μεθόδου, αφού αυτή φωτίζει τη διάταξη όλων των γενών και, κατ' επέκταση, την αληθινή δομή του κόσμου, υπό τον όρο ότι ο άνθρωπος –ο μόνος, σημειωτέον, χρήστης της μεθόδου– διαιρεί χωρίς να προβιβάζει αυθαίρετα το είδος του (263d). Η δεύτερη παρέκβαση (ΠΠ2: 268d-274e), μολονότι κατά πολύ εκτενέστερη της ΦΠ2, συνδέεται μαζί της διττώς: αφενός, επειδή αμφοτέρως βασίζονται στην «αυθαιρεσία» του ονείρου και του μύθου αντιστοίχως· αφετέρου, επειδή, όπως η ΦΠ2, ανέστειλε την εφαρμογή της διαλεκτικής, έτσι και με την ΠΠ2 αμφισβητείται η προηγηθείσα εφαρμογή της διαλεκτικής διαδικασίας και ελέγχεται ως ατελής (268c). Όπως το σωκρατικό όνειρο παρέκαμψε τη δρομολογημένη διάκριση ειδών, έτσι κι εδώ η ΠΠ2 επιστρατεύει μια μυθική αφήγηση για τον ακριβέστερο προσδιορισμό του βα-

σιλικού άνδρα. Επιπροσθέτως, είναι χαρακτηριστικό ότι και στους δύο διαλόγους ο αναγνώστης αποκομίζει την εντύπωση ότι τα βασικότερα πορίσματα της έρευνας έχουν κατακτηθεί από πολύ νωρίς. Στον *Φίληβο*, ο μεικτός από ηδονή και γνώση βίος έχει γίνει δεκτός ήδη στο 22a· στον *Πολιτικό* ένας εν πολλοίς, αν και όχι απολύτως, ακριβής ορισμός του πολιτικού έχει κατακτηθεί ήδη στο 267d.

Συνεπώς, θα αναδείξω κριτικά τους ανωτέρω παραλληλισμούς μεταξύ των δύο διαλόγων, εστιάζοντας ιδιαιτέρως στον ρόλο της διαλεκτικής.



Η ενότητα και η πολλαπλότητα του Σωκράτη:  
Ο άνθρωπος και ο κόσμος (Πλάτ., *Παρμ.*, 129 c 4-d 2)

ΚΟΥΜΑΚΗΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ

Στην εισήγηση αυτή επιχειρείται να δοθεί νέα ερμηνεία του χωρίου 129c4-d2 του *Παρμενίδη* του Πλάτωνα. Η ερμηνεία που έχει μέχρι σήμερα παγκοσμίως δοθεί είναι ότι ο Σωκράτης είναι πολλά, επειδή έχει τα μέρη του σώματος του, όπως τα δεξιά και τα αριστερά του, τα μπροστινά του και τα πισινά του, τα πάνω και τα κάτω του. Εδώ καταβάλλεται η προσπάθεια να δειχθεί ότι η ερμηνεία αυτή είναι μεν γλωσσικά επιτρεπτή, δεν αποδίδει ωστόσο το αληθινό νόημα των λόγων του Πλάτωνα. Η επιχειρούμενη ερμηνεία έχει ως εξής: Ο Σωκράτης βρίσκεται στο μέσον του σύμπαντος. Γύρω του βρίσκονται τα άλλα μέρη του κόσμου διατεταγμένα κατά τις εξ διευθύνσεις, δεξιά αριστερά, μπροστά-πίσω, πάνω-κάτω. Ο Σωκράτης είναι πολλά, διότι μαζί με τα άλλα έξι μέρη του κόσμου μετέχει στην ιδέα του πλήθους, αφού αυτά είναι πολλά και συγκεκριμένα επτά. Είναι όμως ταυτόχρονα και ένας, επειδή ως ένας άνθρωπος μετέχει και στην ιδέα του ενός. Με τον τρόπον αυτόν είναι ταυτόχρονα ένα και πολλά. Με τις επεξηγήσεις αυτές αποκαθίσταται, νομίζω, το αληθινό νόημα των λόγων του Πλάτωνα, ο οποίος σε καίρια σημεία της φιλοσοφίας του είναι παρερμηνευμένος.

**Η πλατωνική όρχηση σήμερα:  
Προς μια σύγχρονη προσέγγιση στη μελέτη  
και διδασκαλία της αρχαίας ελληνικής γραμματείας.  
Διάλεξη και πρακτικά παραδείγματα**

**ΛΑΖΟΥ ANNA  
ΑΞΙΩΤΗΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ  
ΜΠΕΚΑΚΟΣ ΣΩΤΗΡΙΟΣ  
ΣΠΥΡΙΔΗΣ ΙΩΑΝΝΗΣ**

Με βάση τον πλατωνικό *Τίμαιο* και συγκεκριμένα την αναφορά στο πρότυπο κοσμολογικής ερμηνείας της κίνησης των ουρανίων σωμάτων μέσω της όρχησης, η ερευνητική ομάδα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φ.Π.Ψ. (ΕΚΠΑ) θα εξετάσει διαφορετικές όψεις σύγχρονης προσέγγισης της σχέσης φιλοσοφίας – χορού – γλώσσας:

1. «Η όρχηση στον πλατωνικό *Τίμαιο*»: Η όρχηση ως κοσμολογικός κατοπτρισμός της φυσικής συμπαντικής κίνησης στην ιστορία των ιδεών και σε σχέση με σύγχρονα επιστημονικά παραδείγματα. [ΛΑΖΟΥ ANNA]
2. «Η λειτουργική χρήση της κίνησης στην πλατωνική κοσμολογία»: Η κίνηση ως επίμονη αναφορά στην αρχαία φιλοσοφία της φύσης στον και πέρα από τον Πλάτωνα (Δημόκριτος, Αριστοτέλης, κ.ά.). [ΑΞΙΩΤΗΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ]
3. «Μεταφορά και συμβολισμός στις αναφορές στο χορό στους πλατωνικούς διαλόγους»: Γλωσσικές προσεγγίσεις (ετυμολογικές, ιστορικοφιλοσοφικές και σημειωτικές) των χορευτικών και κινητικών όρων στο πλατωνικό έργο και εξέταση των σύγχρονων επιβιώσεων, μεταλλάξεων ή μεταβολών της σημασίας τους. [ΜΠΕΚΑΚΟΣ ΣΩΤΗΡΙΟΣ]
4. «Κινητικές μεταφορές της ψυχής στους πλατωνικούς διαλόγους»: Η κινησιολογική αναπαράσταση της ψυχής με βάση θέματα διαφόρων πλατωνικών διαλόγων (*Πολιτεία, Φαίδρος, Απολογία*) που κυρίως αναφέρονται στην αθανασία, τη γνώση, την ερωτική μέθεξη κ.ά. στο πλαίσιο της δραματικής τους αποτύπωσης από το παραστασιακό σώμα του σύγχρονου ηθοποιού – χορευτή. [ΣΠΥΡΙΔΗΣ ΙΩΑΝΝΗΣ]

Ο σκοπός της θεωρητικής αυτής εργασίας είναι η σύνθεση και πρόταση ενός νέου εκπαιδευτικού προτύπου για την διδασκαλία της αρχαίας ελληνικής γραμματείας που εν δυνάμει μπορεί να εφαρμοσθεί σε όλες τις βαθμίδες και μορφές εκπαίδευσης – τυπική και άτυπη.

Η ομάδα εργασίας αποτελείται από μέλη που επί μακρόν και στο πλαίσιο διδακτορικών ή μεταδιδακτορικών θεσμοθετημένων ερευνών ασχολείται με τα σχετικά αντικείμενα, ενώ συγκρίνει και εφαρμόζει τα θεωρητικά πορίσματα στο πλαίσιο της ομάδας μελέτης της όρχησης του θεάτρου «Δόρα Στράτου» και της ερευνητικής καλλιτεχνικής ομάδας «δρΥός ΤόΠου» επί πολλές δεκαετίες.

## Η κριτική του Αριστοτέλη στην *Πολιτεία* του Πλάτωνος στο Β' βιβλίο των *Πολιτικών*

ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ ΕΛΕΝΗ

Είναι γνωστό πως ο Αριστοτέλης, στο Β' βιβλίο των *Πολιτικών* του, ασκεί κριτική στην «ιδανική» *Πολιτεία* του Πλάτωνος (*Πολιτικά*, II.1-8), αλλά και σε «υπαρκτά» πολιτεύματα, όπως αυτά της πολιτείας των Λακεδαιμονίων, της Κρητικής πολιτείας, το πολίτευμα των Καρχηδονίων και των Θηβαίων, καθώς και των Αθηναίων (*Πολιτικά*, II.9-11). Είναι αξιοσημείωτο πως το μεγαλύτερο μέρος του Β' βιβλίου αφιερώνεται στην κριτική της πλατωνικής Καλλιπόλεως, όπου παρουσιάζονται διάφορες ενδιαφέρουσες πολιτικές απόψεις και κριτικά επιχειρήματα, τα οποία όμως είχαν στο παρελθόν προβληματίσει τους μελετητές του αριστοτελικού έργου, λόγω της «άδικης» κριτικής του Αριστοτέλη προς την πλατωνική *Πολιτεία*, την οποία δεν υπήρχε περίπτωση να μην γνωρίζει σε βάθος λόγω της μαθητείας του στην Ακαδημία του Πλάτωνος.

Όπως έχει ικανοποιητικά κατά τη γνώμη μου υποστηριχθεί στην πρόσφατη βιβλιογραφία (R.F. Stalley, "Aristotle's Criticism of Plato's Republic", στο D. Keyt and F. Miller, (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, σσ. 182-199, R.F. Stalley, "The Unity of the State: Plato, Aristotle and Proclus", *Polis*, 14, 1-2 (1995), σσ. 129-149, R.F. Stalley, "Aristotelian and Platonic Justice", στο D.N. Koutras (ed.), *Aristotle's Political Equality and Justice, and the Problems of Contemporary Society*, Athens: Society for Aristotelian Studies, 'The Lyceum', 2000, σσ. 417-433 και R. Mayhew *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997), τα σχόλια του Αριστοτέλη στην *Πολιτεία* του Πλάτωνος δεν πρέπει να θεωρούνται ως μία κυριολεκτική κριτική στην πλατωνική θεωρία της *Πολιτείας*, αλλά ως εκφράσεις των πολιτικών θέσεων του ίδιου του Αριστοτέλη, οι οποίες μας προσφέρουν επιπλέον στοιχεία για την πολιτική θεωρία του. Ο Αριστοτέλης δράττεται της ευκαιρίας, με αφορμή την κριτική του στην πλατωνική πολιτεία, να εξηγήσει περαιτέρω ορισμένες από τις απόψεις του, αλλά και να παρουσιάσει και νέες. Στόχος μου στην ανακοίνωση αυτή είναι να αναδείξω τα σημεία αυτά που παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την ερμηνεία της αριστοτελικής πολιτικής θεωρίας σε σχέση με την αριστοτελική κριτική της *Πολιτείας* του Πλάτωνος.

## Η ψυχή ως κίνηση στους μέσους πλατωνικούς διαλόγους: *Φαίδων, Συμπόσιον, Πολιτεία, Φαίδρος*

### ΛΙΟΛΙΤΣΑ ΣΟΦΙΑ

Στην παρούσα ανακοίνωση θα εστιάσουμε την προσοχή μας σε ορισμένα εδραία σημεία της φιλοσοφικής σκέψης του Πλάτωνος αναφορικά με την έννοια της ψυχής. Ο εν λόγω φιλόσοφος από τις απαρχές του φιλοσοφικού του στοχασμού αντιλήφθηκε πως η βαθύτερη ουσία του ανθρώπου είναι η ψυχή του. Από τα έργα που αναδεικνύουν με επάρκεια τις αντιλήψεις του Πλάτωνος για την ψυχή, θα περιορισθούμε σε ορισμένα από τη μέση συγγραφική του περίοδο και συγκεκριμένα στην *Πολιτεία*, τον *Φαίδρο*, τον *Φαίδωνα* και το *Συμπόσιο*.

Όσον αφορά το πρώτο σύγγραμμα, το οποίο είναι γραμμένο στο μεσοράνημα της δημιουργικής ανέλιξής του, ο Πλάτων θίγει, εκτός των άλλων, το ζήτημα της ψυχής και προβαίνει σε διάκριση των μερών της, από την οποία προκύπτει ότι η ψυχή απαρτίζεται από το λογιστικό, το επιθυμητικό και το θυμοειδές. Όπως λοιπόν η ψυχή απαρτίζεται από τρία τμήματα το ίδιο συμβαίνει και στην πόλη, όπου οι κάτοικοι διακρίνονται σε επαγγελματίες, πολεμιστές και άρχοντες, με τη διάκριση αυτή να συμβαίνει και στους ανθρώπους καθώς μέσα από μια συλλογιστική διαφαίνονται τρία είδη ανθρώπων, αυτοί που αγαπούν τη σοφία, εκείνοι που τέρπονται από τη δόξα και οι φιλοχρήματοι. Μεταβαίνοντας στον πλατωνικό *Φαίδρο*, οι περιγραφές για τη θεματική μας είναι πιο παραστατικές, καθώς θέλοντας να δείξει πώς μοιάζει η ψυχή τη διαχωρίζει σε δύο μέρη, τα οποία παραλληλίζει με δύο ίππους, έναν ευγενικής καταγωγής, καλοσχηματισμένο και σώφρονα και τον έτερο δύσμορφο και αλαζονικό.

Σχετικά με το τρίτο έργο που θα μας απασχολήσει, τον *Φαίδωνα*, ο συγγραφέας, συγκεκαλυμμένος πίσω από το προσωπίο του Σωκράτη, αναφέρεται στην αθανασία της ψυχής και στην ικανότητά της για ανάμνηση του κόσμου των Ιδεών. Η ψυχή, σύμφωνα με τον εν λόγω διάλογο, όταν έρθει σε επαφή με το σώμα «τότε μὲν ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταῦτ' ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταραττέται καὶ εἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη». Όταν όμως υψωθεί προς το καθαρό, το αιώνιο, το αθάνατο και το αμετάτρεπτο τότε, «ὡς συγγενῆς οὔσα αὐτοῦ, αἰεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γένηται καὶ ἐξῆ αὐτῆ, καὶ πεπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη». Τέλος, στο *Συμπόσιο* πραγματοποιείται αναφορά στη διαδικασία, τους αναβαθμούς μύησης, που καλείται να περάσει η ψυχή έως ότου «ἐξαίφνης κατοψεταιί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὔδ' ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε ἀξανόμενον οὔτε φθίνον [...]».

Μπορεί συνεπώς να διαπιστωθεί πως και οι τέσσερις αυτοί διάλογοι, αν και ανήκουν στην ίδια συγγραφική περίοδο του Πλάτωνος, πραγματεύονται την ουσία και την υφή της ψυχής με διαφορετικό τρόπο, άλλοτε στοχεύοντας στην ανάλυση της με λογικά τεκμήρια, όπως στην *Πολιτεία*, και άλλοτε με τρόπο γλαφυρό, παραστατικό και ποιητικό όπως στον *Φαίδρο*. Στον *Φαίδωνα* το ερώτημα πλέον στρέφεται στην αθανασία της ψυχής, ενώ στο *Συμπόσιο* η μάντις Διοτίμα και όχι ο Σωκράτης αναφέρει τα στάδια μύησης που υποχρεούται να διέλθει η ψυχή, ώστε να θεαθεί τις Ιδέες.

## Οι έννοιες του καλού και του κακού στον πλατωνικό *Γοργία*

ΜΑΝΟΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ

Η ανάλυση των εννοιών του «καλού» και του «κακού», όπως αυτές παρουσιάζονται στο έργο του Πλάτωνα *Γοργίας*, αποτελούν το θέμα της ανά χειράς ερευνητικής εργασίας. Για να γίνει ωστόσο δυνατή η ανωτέρω επιδίωξη, είναι αναγκαίο να γίνει αναφορά στις έννοιες που τις περιστοιχίζουν, όπως είναι η δικαιοσύνη, η αρετή, η σωφροσύνη, καθώς και στις αντίθετές τους σε συνδυασμό με τη δράση της ρητορικής. Ο *Γοργίας*, έργο ανάμεσα στην πρώιμη και την ώριμη συγγραφική περίοδο του Πλάτωνα, έχει ως κύριο κορμό την εξέταση της ιδιαίτερης υφής και ταυτότητας της ρητορικής, βάσει της οποίας ο συγγραφέας αναπτύσσει τους συλλογισμούς του σ' ό,τι αφορά την ηθική διάσταση της υπό συζήτηση θεματικής. Η αντιπαράθεση του «ατομιστικού» με τον «ενάρετο» βίο με υπέρμαχους τον Γοργία –και τους μαθητές του Πώλο και Καλλικλή– από τη μια πλευρά, και τον Σωκράτη από την άλλη, παρουσιάζεται σε πολλά στάδια με επικράτηση του Σωκράτη εν τέλει μπροστά στο πλήθος αντιρρήσεων και «λογικών», μάλλον χρησιμοθηρικών, και τετριμμένων ισχυρισμών των αντιπάλων του.

Η συνειδητή επιλογή του ενάρετου τρόπου ζωής προτάσσεται από τον Σωκράτη ως δυνατότητα του καθενός, ώστε να πράξει το «ορθό» και ουσιαστικά ωφέλιμο γι' αυτόν και τους συνανθρώπους του, ακόμα και αν αυτό σημαίνει να αδικηθεί παρά να αδικήσει, όπως χαρακτηριστικά λέει. Ο ισχυρισμός αυτός, αν και αρχικά παράδοξος, σύμφωνα με το στοιχειώδες ένστικτο επιβίωσης, βάσει του οποίου διαμορφώνεται το αίσθημα της κοινής γνώμης, δείχνει ωστόσο τη δυνατότητα υπέρβασης και αυτοθυσίας καταλύοντας τον πυρήνα του εγωισμού και θέτοντας νέες βάσεις στη δημιουργία ενός «νέου» είδους αντίληψης του εαυτού στα πλαίσια λειτουργίας του εντός του κοινωνικού συνόλου. Η θέληση για αλλαγή είναι το πρώτο βήμα, ακολουθεί η γνώση του «ορθώς πράττειν» και στη συνέχεια το μόνο που απομένει είναι απλά η δοκιμασία του χρόνου, ώστε η διάθεση να μετατραπεί σε έξη, αλλάζοντας έτσι ριζικά τη δράση της ψυχής. Φαίνεται πως μια τέτοια αρχή θα μπορούσε να υιοθετηθεί ως δόγμα της χριστιανικής πίστης με τη διαφορά πως εδώ η γνώση κηρύσσεται ως αρωγός στην πορεία προς την εσωτερική γαλήνη και όχι η άγνοια και η εναπόθεση των «ανθρωπίνων» και των μεταφυσικών αναζητήσεων στη «Θεϊκή Πρόνοια». Η καθυπόταξη των παθών και των ηδονών στη σωφροσύνη του Νου και η αυτοκυριαρχία είναι αυτά που θα φέρουν τη γαλήνη και την ισορροπία στον κόσμο και όχι η ενστικτώδης-κτηνώδης βούληση και επιβολή της στους άλλους.

## Η περί ποιήσεως πλατωνική κριτική: Από τον παραδοσιακό μύθο στον εικότα λόγον

ΜΟΥΤΑΦΙΔΟΥ ΣΙΜΕΛΑ

Ο πλατωνισμός είναι αναμφίβολα μια φιλοσοφία δύο κόσμων. Ενός κόσμου αληθινού, αιώνιου, άφθαρτου που συγκροτείται από αρχετυπικές Ιδέες και ενός κόσμου υλικού και φθαρτού που χαρακτηρίζεται από αδιάλειπτη κίνηση και αλλαγή. Για τον Πλάτωνα, ο τρόπος μέσω του οποίου η ανθρώπινη ψυχή μπορεί να ξεφύγει από κάθε είδους υλικότητα δεν είναι άλλος από την παιδεία, μέρος της οποίας αποτελεί η ποίηση. Η συζήτηση περί ποιήσεως ξεκινά από το νεανικό έργο *Ιων*, στο οποίο η φυσική επιδεξιότητα θα χαρακτηριστεί ως «θεία μανία», ως μία ανωτέρα δύναμις που κινεί τους ποιητές και τους βοηθά στη δημιουργία ποιημάτων. Εκεί οι ποιητές θα παρουσιαστούν όχι ως ενσυνείδητοι καλλιτέχνες, αλλά σαν παραλήπτες ενός θεϊκού χαρίσματος. Στο πλαίσιο του δευτέρου και του τρίτου βιβλίου της *Πολιτείας*, η τέχνη της ποιήσεως ως μιμητική τέχνη αποτελεί βασικό μέρος της εκπαίδευσης των αρχόντων. Ο αρχικός αποκλεισμός της ποιητικής τέχνης από τα οριοθετημένα πλαίσια της ιδανικής πολιτείας στο δεύτερο βιβλίο, στο τρίτο θα μετατραπεί σε αποδοχή της υπό όρους, υπό την προϋπόθεση δηλαδή ότι μας επιτρέπει να μιμούμαστε ηθικώς εγκεκριμένα πρότυπα. Ο Πλάτων παραδέχεται την καλλιτεχνική αξία της ποιήσεως, ωστόσο η κριτική του απέναντι σε αυτή έγκειται στο ρόλο που διαδραματίζει ως διδακτικό υλικό για τους νέους.

Στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας* εντοπίζονται πολλές αιγισματικές διαφορές με το υπόλοιπο έργο. Ειδικότερα, η ποίηση από επικίνδυνη τέχνη για τους νεανίες και εν συνεχεία θετική υπό προϋποθέσεις, φαίνεται πως στο δέκατο βιβλίο δένει με τη θεωρία του Πλάτωνος περί δυϊσμού. Η μέχρι πρότινος ηθική εξέταση της τέχνης της ποιήσεως από τον Πλάτωνα, θα θεωρηθεί αυτή τη φορά από οντολογική και γνωσιοθεωρητική σκοπιά. Η μίμηση, η οποία πρωτοεμφανίστηκε στο τρίτο βιβλίο ως δραματική τέχνη, αναφέρεται ξανά στο δέκατο βιβλίο πάλι από την αρχή, σαν να μην έχει καθοριστεί καθόλου ο όρος *μίμηση*. Αυτή τη φορά, στηρίζει τις θέσεις του επάνω στο οικοδόμημα της βασικής θεωρίας του περί διάκρισης σε δύο κόσμους. Στηριζόμενος στο παράδειγμα του μιμητή – ζωγράφου, ο οποίος σχεδιάζει ένα κρεβάτι φαινομενικό, θα μιλήσει για τρία διαφορετικά είδη κρεβατιών, τα οποία δημιουργούνται από τον ζωγράφο, τον κλινοποιό και τον θεό (φυτουργό). Η μιμητική τέχνη, λοιπόν, είναι απομακρυσμένη από την αλήθεια και έχει τη δυνατότητα να εξαπατήσει έναν νεανία, μέλλοντα φύλακα της τέλειας πολιτείας. Υποστηρίζει πως ο επιφανέστερος των ποιητών Όμηρος, αλλά και κάθε ποιητής – μιμητής των ειδώλων της αρετής – βρίσκεται τρεις φορές μακριά από την αλήθεια, αφού βασικό του έργο καθίσταται η μίμηση της μιμήσεως που δεν είναι κάτι διαφορετικό εν προκειμένω από τις ανθρώπινες συμπεριφορές. Πιο συγκεκριμένα, είναι μιμητής ενός ειδώλου,

ενός τέλειου αντίγραφου της ιδέας, μη αντιλαμβανόμενος πως η μίμηση είναι παιχνίδι και όχι κάποια σοβαρή τέχνη. Μολονότι και ο ίδιος ο Πλάτων δεν αρνείται την τεράστια γοητεία των ποιητικών κειμένων, επιμένει πως εύλογα εξοστράκισε την τέχνη της ποιήσεως, όπως εκείνη παρουσιάζεται από τους παραδοσιακούς μύθους, εισάγοντας, ωστόσο, τον *είκότα λόγον* (φιλοσοφικό μύθο), μέσω του οποίου αποδεικνύει πως δεν υπάρχει τίποτα πιο σημαντικό από την ηθική διαπαιδαγώγηση, τον μοναδικό δρόμο να επιστρέψει *έξαιφνης* η έλλογη ψυχή στον καταγωγικό της επουράνιο τόπο.



## Η «νεοσωκρατική» μέθοδος του Gabriel Marcel

ΜΠΟΥΣΙΟΣ ΠΟΛΥΧΡΟΝΗΣ

Ο Gabriel Marcel (1889-1973), αν και είναι γνωστός κυρίως με τον χαρακτηρισμό που του έδωσε ο Sartre ως «χριστιανός υπαρξιστής» και κατατάσσεται μαζί με τον Jaspers στον ένθεο υπαρξισμό, ο ίδιος ο Gabriel Marcel ποτέ δεν δέχτηκε αυτή τη διάκριση ούτε και τη συγκεκριμένη κατηγοριοποίηση του· αντιθέτως, ονομάζει τον εαυτό του «νεοσωκρατιστή».

Το κεντρικό χαρακτηριστικό της σκέψης του, που δικαιολογεί αυτόν τον νεοσωκρατικό χαρακτήρα, είναι η «οδοιορική» και περιπετειώδης διάσταση της διαρκούς αναζήτησης του εαυτού, της αυτογνωσίας, την οποία ερευνά μέσα από όλα τα είδη γραφής με τα οποία ασχολήθηκε, όπως το ημερολόγιο και τα αυτοβιογραφικά κείμενα, τα δοκίμια και τις διαλέξεις, αλλά ακόμα και στα θεατρικά του έργα οι ήρωές του θέτουν διαρκώς το ερώτημα «ποιός είμαι;».

Βέβαια, ο αναστοχασμός ως μια σκέψη επί της σκέψης ή αλλιώς ένας στοχασμός δευτέρου βαθμού (*réflexion du seconde degré*), αντιτίθεται στη μέθοδο της επιστήμης, που με αλαζονικό και κυριαρχικό τρόπο απαντά δογματικά στο παραπάνω αυτοαναφορικό ερώτημα, και την οποία ο Gabriel Marcel ονομάζει αρχική σκέψη (*réflexion primaire*) και την εξηγεί μέσα από την τάση της να αντικειμενοποιεί την αμεσότητα της εμπειρίας, να την κατηγοριοποιεί σύμφωνα με χαρακτηριστικά που η ίδια της αποδίδει, με τελικό σκοπό τον χειρισμό της για την επίλυση προβλημάτων.

Σε αυτή την εισήγηση, όμως θα αναδειχθεί ο μαρσελιανός φιλοσοφικός αναστοχασμός, που προσιδιάζει, κατά τον ίδιο, στην κεντρική σωκρατική διδασκαλία της αναζήτησης της αυτογνωσίας, και ξαναθέτει το αρχικό ερώτημα «ποιός είμαι;», αλλά και όλα τα άλλα ερωτήματα, προεκτείνοντάς τα περαιτέρω· αναρωτιέται, δηλαδή, «ποιος είμαι εγώ που ρωτώ τον ίδιο τον εαυτό μου για την ύπαρξή μου;» και ακόμα «είμαι ικανός πραγματικά να απαντήσω αυτό το ερώτημα;». Υπογραμμίζεται έτσι ο τρόπος που το «γνώθι σαυτόν» –το σημαντικότερο ίσως δίδαγμα της σωκρατικής διδασκαλίας, όπως αυτή παρουσιάζεται κυρίως στα πρώιμα έργα του Πλάτωνα– αξιοποιείται από τον Gabriel Marcel και θα αναδειχθεί εκ νέου η παραπάνω δελφική ρήση μέσα από την τοποθέτησή της ως το κεντρικό διακύβευμα της μαρσελιανής σκέψης. Η πορεία προς την αυτογνωσία που επιχειρεί ο Gabriel Marcel γίνεται, όπως και στον πλατωνικό Σωκράτη, μέσω της αναθεώρησης των ήδη πλασμένων θέσεων και προκαταλήψεων, και μέσα από τη διαλογική διαδικασία, που στη σκέψη και τη ζωή του Γάλλου φιλοσόφου-δραματουργού είχε ζωτικό χαρακτήρα, διότι θεωρούσε τον διάλογο ως το μόνο δυνατό πλαίσιο άσκησης της φιλοσοφίας. Η σκέψη του Gabriel Marcel, μέσα από τις πλείστες εκφάνσεις της, περισσότερο θέτει ερωτήματα, παρά σπεύδει να τα απαντήσει και πάντοτε τα συνοδεύει με παραδείγματα που

αντλεί από την καθημερινή πρακτική, καθώς παντού στα κείμενά του είναι έκδηλο πως σκέψη και ζωή είναι αδιαχώριστες.

Καταληκτικά, λοιπόν, μέσα από αυτή την εισήγηση θα αναδειχθεί η βασική σωκρατική επιρροή στο έργο του Gabriel Marcel, η οποία πλαισιώνει κάθε αναζήτησή του, είτε αυτή ανοίγεται προς τη λογοτεχνία, και κυρίως το θέατρο, είτε τη μουσική και τη θρησκεία, και παράλληλα θα παρουσιαστούν πλευρές του μαρσελιανού έργου που ακόμα παραμένουν άγνωστες στη χώρα μας.

## Το πρόβλημα των *έν ἡμῖν* από τον *Φαίδωνα* στον *Παρμενίδη*

ΝΙΚΑΣ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ

Στον πλατωνικό *Φαίδωνα* εντοπίζεται ένα χωρίο που έχει κεντρίσει το ενδιαφέρον των μελετητών. Πρόκειται για το χωρίο 102-103 –μέρος του τελικού επιχειρήματος (ανάλυση των *έναντίων*) υπέρ της αθανασίας της ψυχής (102a11-107b10): εκεί, γίνεται λόγος για *τὸ ἐναντίον*, *τὸ ἐν ἡμῖν* και *τὸ ἐν τῇ φύσει* (103b5). Αυτή η φαινομενικά αθώα φράση έχει πυροδοτήσει πληθώρα ερμηνευτικών υποθέσεων λόγω της ένταξής της στο πλαίσιο πραγμάτευσης των πλατωνικών *Είδων*. Έτσι, σε πρώτο επίπεδο, οι βασικές γραμμές προσέγγισης βλέπουν σε αυτήν την πρόταση είτε ένα ποίκιλμα, μια παράθεση όρων που μόνο επισημαίνουν πιθανές τοποθετήσεις ενός και του αυτού πράγματος (του *έναντίου* *καθ'εαυτό*, της *Ιδέας*), είτε μια πραγματική διάκριση ανάμεσα σε ριζικώς διαφορετικά είδη *έναντίων* (ένα εσωτερικό και ένα εξωτερικό). Αυτή η δεύτερη περίπτωση, σε επόμενο επίπεδο, αναλύεται περαιτέρω: είτε έχουμε μια σχέση της πλατωνικής *Ιδέας* στην *Ιδέα* *καθ'εαυτή* (*ἐν τῇ φύσει*) και στην *Ιδέα* κατά τη συσχέτισή της με εμάς (*ἐν ἡμῖν*) –ενώ συνάμα διατηρείται η «ιδεατότητα» των αποτελεσμάτων– είτε βρισκόμαστε ενώπιον μιας διάκρισης που παράγει διαφορετικά «οντολογικά επίπεδα» –ήτοι, την *Ιδέα* (*τὸ ἐν τῇ φύσει*) και κάποια, αδιευκρίνιστη ακόμη, ενδιάμεση οντότητα (*τὸ ἐν ἡμῖν*) που συνδέει την *Ιδέα* και το *καθέκαστον πρᾶγμα*. Το πρόβλημα είναι ότι η ορθότητα του δεύτερου κλάδου της πρώτης διαίρεσης οδηγεί, συνήθως, την περίφημη «θεωρία των *Ιδεών*» σε απροσδόκητες ανακατατάξεις. Όμως, όλα αυτά πρέπει να περιμένουν μέχρι την τελική απόρριψη του πρώτου κλάδου της πρώτης διαίρεσης. Και ως μια πρώτη προσέγγιση, θα μπορούσαμε να προτείνουμε ότι αν εξετάζαμε από πιο κοντά το περιεχόμενο (όπου ο Σωκράτης έχει χρησιμοποιήσει είτε «ανθρώπινα» είτε «φυσικά» παραδείγματα), θα συνειδητοποιούσαμε ότι αυτή η απόρριψη όχι μόνον εύκολη δεν είναι αλλά τελικά ίσως ούτε και αρκετά δόκιμη, καθώς η πρώτη πιθανότητα ίσως εναρμονίζεται καλύτερα στο πλαίσιο του διαλόγου, ενώ με την απλότητά της αποφεύγονται ριψοκίνδυνες υποθέσεις για τη φύση των *Ιδεών*. Έπειτα από την εξέταση του *Φαίδωνα*, θα δούμε τη συνέχιση της προβληματικής αυτής σε μεταγενέστερους διαλόγους: στο *Συμπόσιο*, την *Πολιτεία* αλλά κυρίως στον *Παρμενίδη*. Βέβαια, ο Πλάτων σπάνια επανέρχεται ρητά στο θέμα των *έν ἡμῖν*, οπότε θα πρέπει να ανιχνεύσουμε τις υπόρρητες αναφορές σε αυτό το θέμα: ένα παράδειγμα μιας τέτοιας υπόρρητης αναφοράς είναι το πρόβλημα του έρωτα στο *Συμπόσιο*: τί ερωτευόμαστε; Την *Ιδέα* *καθ'εαυτή*, το άτομο ή μήπως την *ιδέα* όπως ενυπάρχει μέσα στο *καθέκαστον*; Στην *Πολιτεία* γίνεται και πάλι λόγος για τις *Ιδέες* που ενυπάρχουν μέσα στις ψυχές των φιλοσόφων–βασιλέων. Και στον *Παρμενίδη*, ο Πλάτων επανέρχεται ρητά στο θέμα και

φαίνεται σαν να ειρωνεύεται πλέον τον εαυτό του για τη χρησιμοποίηση στον *Φαίδωνα των έν ήμῖν*. Θα υποστηρίξω, λοιπόν, μέσα από όλες αυτές τις περιπτώσεις, ότι η καλύτερη ερμηνευτική στάση είναι αυτή που βασίζεται στην οικονομία: αυτή που δεν εισάγει μια ανεξήγητη πολλαπλότητα στον κόσμο των Ιδεών –ουσιαστικά, το περιεχόμενο των επιχειρημάτων αρκεί για να εξηγήσει την εισαγωγή των *έν ήμῖν*, δίχως δραματικές επιπτώσεις στην πλατωνική θεωρία των Ιδεών.

## Ευαρμοστία και ευσημοσύνη στο έργο του Πλάτωνος: Ηθικές διαστάσεις της μουσικής

ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΕΙΡΗΝΗ

Η θέση της μουσικής στην αρχαία Ελλάδα είχε εξέχουσα θέση, καθώς η μουσική θεωρούνταν φορέας ήθους και αποτελούσε βασικό στοιχείο της εκπαίδευσης ενός σωστού πολίτη. Κατά συνέπεια ήταν σημαντική για τη διαμόρφωση των αρχών όλης της πολιτείας, αφού, η μορφή του πολιτεύματος ήταν συνάρτηση του ήθους των πολιτών και τανάπαλιν. Ο Πλάτων χιλιάδες χρόνια πριν είχε τοποθετήσει την μουσική παιδεία στην ιδανική του *Πολιτεία* ως ένα άριστο παιδαγωγικό μέσο. Οι θέσεις του είναι σχεδιασμένες με πολύ προσεκτικό τρόπο τονίζοντας τόσο τη σχέση της μουσικής με τον άνθρωπο όσο και το ρόλο της στην κοινωνία. Οι απόψεις του Πλάτωνα για τη μουσική απαντούν σε ολόκληρο το έργο του. Η θεώρησή του περιλαμβάνει τομείς που σχετίζονται με τη θέση της μουσικής στην εκπαίδευση και τη δύναμή της να επιδρά στην διαμόρφωση του ήθους του ανθρώπου. Η μουσική παιδεία στην κατηγορία αυτή έχει μια πιο διευρυμένη έννοια από τη σημερινή, καθώς σήμαινε την όλη παιδεία και περιελάμβανε την ποίηση, το θέατρο, τις εικαστικές τέχνες και τα όμοια. Μέσω της μουσικής παιδείας ο Πλάτων προσβλέπει στην καλλιέργεια αρετών, όπως της σωφροσύνης, της ανδρείας, της εγκράτειας, της μεγαλοψυχίας. Το είδος αυτό εκπαίδευσης, που απευθύνεται στην ηθική και πνευματική καλλιέργεια των πολιτών, αποκτά κανείς μέσω του εθισμού και της άσκησης. Η θέση της μουσικής στο έργο του Πλάτωνα συνδέεται επίσης στενά με το έργο των σύγχρονών του Πυθαγορείων, καθώς ασχολείται με την αφηρημένη ανάλυση των μουσικών δομών, και παρουσιάζει ένα πρόγραμμα για την αρμονική ως μία μαθηματική επιστήμη». Το μάθημα της «άρμονικης» συγκαταλέγεται, ύστερα από την αριθμητική, τη γεωμετρία, τη στερεομετρία και την αστρονομία και πριν από τη Διαλεκτική, σε εκείνα τα αντικείμενα μάθησης και παιδείας που βοηθούν την ψυχή να στραφεί προς την Υπέρτατη Ιδέα του «άγαθού» και αποσκοπεί στην καλλιέργεια της φρόνησης. Επιπλέον ο Πλάτων στο έργο του συσχετίζει με μαθηματικό τρόπο καθορισμένες αρμονικές δομές με τη σύσταση της ανθρώπινης ψυχής, καθώς και με την αντίστοιχη δομή του σύμπαντος.

## «Αναδρομές»...

### ΝΟΥΤΣΟΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ

1. «Ξανά» με τους δασκάλους μας: εισαγωγή
  - 1.1. Μνήμη Φ. Κακριδή (2019)
  - 1.2. Μνήμη Μ. Παπαθωμόπουλου (2011)
  - 1.3. Μνήμη Σπ. Κυριαζόπουλου (1977)
2. *Ηράκλειτος*: μια «φροντιστηριακή έρευνα» των τεταρτοετών φοιτητών/τριών του Κλασικού Τμήματος (1971/1972). Η αφόρμιση της Βασ. Σολωμού: «Η αυτοσυναίσθησις του ιστορικού όντος»
  - 2.1. Μνήμη Κ. Αξελού (2010)
3. Μια πρώτη εποπτεία του έργου του Σπ. Κυριαζόπουλου (9.12.1977)
  - 3.1. Διαδοχικές κατοπτεύσεις και αξιοποιήσεις του
  - 3.2. Προς τι οι «προχειρότητες» στην «ετυμηγορία» των σχέσεων μαθητών/τριών με τον δάσκαλό τους;
4. Μια πρόσφατη επανέκδοση
5. Συμπέρασμα

Η σωκρατική επιχειρηματολογία περί καλού και κακού σε  
σχέση με τις αντιλήψεις του Ευριπίδη,  
όπως αποτυπώνονται στη *Μήδεια* και στον *Ιππόλυτο*

ΝΤΑΛΙΑΝΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

Η υπόσταση του ανθρωπίνου όντος, η ζωή του και η ενεργός δράση του αποτελούσαν από την αρχαιότητα ζητήματα, τα οποία απασχόλησαν πλήθος μελετητών. Ιδίως, στην Αθήνα του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα το ενδιαφέρον στρέφεται στον άνθρωπο και στον ηθικό του βίο, γεγονός που φέρει στο προσκήνιο ερμηνείες άρρηκτα συνδεδεμένες με τον ανθρώπινο παράγοντα. Οι Σοφιστές –με τον Πρωταγόρα να κατέχει εξέχουσα θέση– ήταν οι πρώτοι που εισήγαγαν στη φιλοσοφία τον ανθρωποκεντρισμό και τοποθέτησαν τον άνθρωπο στο κέντρο όλων των πραγμάτων, εκλαμβάνοντάς τον ως ένα κράμα λόγου και πάθους. Ενδιαφερόμενοι να καταστήσουν τον ρήτορα πειστικό και τον ακροατή ένα πειθήνιο όργανό του, χρησιμοποίησαν τον λόγο ως μέσο πειθούς απαξιώνοντάς τον. Ως εκ τούτου, η δύναμη του λόγου κλονίστηκε και δόθηκε έμφαση στο πάθος.

Αντίθετα, ο Σωκράτης προσέγγισε το ζήτημα από διαφορετική σκοπιά, προσδίδοντας στον λόγο την πρέπουσα αξία. Για τον ηθικό φιλόσοφο, το ανθρώπινο ον είναι μια «λογική ψυχή που έχει στην κατοχή της ως εργαλείο ένα σώμα», το οποίο οφείλει να υποτάσσεται στην ψυχή, ώστε η ανθρώπινη υπόσταση να υποκινείται από τις επιθυμίες αυτής. Όσο σημαντική είναι η ψυχή, τόσο σημαντικός είναι ο λόγος που ενυπάρχει στην ψυχή. Συνιστά ένα όργανο που ο άνθρωπος κατέχει εκ φύσεως και το οποίο αποτελεί ένα μέσο για την αναζήτηση και την ανεύρεση της αλήθειας. Ο άνθρωπος εφοδιασμένος με τον λόγο δύναται να δρα σύμφωνα με αυτόν, επιθυμώντας το καλό παρά το κακό. Αυτή η θέση του φιλοσόφου αντιτίθεται στην καθημερινή εμπειρία και τις καταστάσεις της ζωής. Ο Σωκράτης, όμως, την υποστηρίζει επισημαίνοντας ότι «η αρετή είναι γνώση» και «οὐδείς ἐκὼν κακός». Οι παραπάνω σωκρατικές θέσεις περί ηθικής αναπτύσσονται στον *Πρωταγόρα* και τον *Μένωνα* και ολοκληρώνουν το νόημα που προσδίδει ο Σωκράτης στον λόγο, αρνούμενος τη δυνατότητα της ακρασίας, ήτοι της αδυναμίας της βούλησης.

Ωστόσο, φανερά διαφοροποιημένος ως προς το συγκεκριμένο ζήτημα περί κυριαρχίας του λόγου έναντι του πάθους παρουσιάζεται ο σύγχρονος του, Ευριπίδης. Την ίδια εποχή, η τραγωδία, με εκπρόσωπο τον Ευριπίδη, «προβάλλει μια άλλη ανθρωπογνωσία», που διαφέρει άρδην από εκείνη του φιλοσόφου –γεγονός που αναδεικνύει ένα αμφιλεγόμενο ζήτημα σχετικά με την ύπαρξη πολεμικής Σωκράτη και Ευριπίδη. Ο τραγικός ποιητής μέσα από το έργο του προβάλλει την εξουσία του πάθους. Ο λόγος αποδυναμώνεται, παρουσιάζεται αδύναμος και υποκινούμενος από τα πάθη των ανθρώπων. Οι ήρωες γίνονται έρμαια των παθών, αδυνατώντας να ενεργήσουν σύμφωνα

με τη λογική. Το πάθος είναι ο κυβερνήτης της ψυχής και επιφέρει οδυνηρές συνέπειες. Ο λόγος κλονίζεται και ο θυμός, ο οποίος σέρνει τους ανθρώπους ωςάν ανδράποδα, επαινείται. Το άλογο αντιτίθεται στο λογικό και κυριαρχεί. Ο Ευριπίδης, έτσι, αποδέχεται την ακρασία, δηλαδή «την αδυναμία του όρθως πράττειν» και την υποκίνηση του ανθρώπου από τον θυμό, το παράλογο και όχι το έλλογο στοιχείο. Χαρακτηριστικότερα παραδείγματα της ένδειξης κυριαρχίας του πάθους έναντι του λόγου αποτελούν η *Μήδεια* και ο *Ιππόλυτος*, δύο δράματα στα οποία οι ήρωες (Μήδεια και Φαίδρα, αντιστοίχως) ενεργούν υποκινούμενες από το θυμό τους, αποκαλύπτοντας την υπερίσχυση του συναισθήματος εις βάρος της λογικής.



## Η παρουσία του Πλάτωνα στα βιογραφικά έργα του Λυκείου της ελληνοιστικής εποχής

### ΝΤΡΙΚΟΣ ΣΠΥΡΙΔΩΝ

Οι Περιπατητικοί φιλόσοφοι ενδιαφέρθηκαν για την ανάπτυξη της βιογραφίας και ο Πλάτων υπήρξε ένας από τους φιλοσόφους προς τους οποίους εκδήλωσαν αυτή τη δραστηριότητα αρκετά έντονα. Το κύριο ενδιαφέρον τους βέβαια, όταν δρούσαν ως βιογράφοι, δεν έγκειτο στην καταγραφή βιογραφικών στοιχείων, καθώς οι βιογραφίες, τις οποίες δημιουργούσαν, δεν αποτελούσαν μια απλή παράθεση γεγονότων και έργων του βιογραφούμενου προσώπου, αλλά περισσότερο συνιστούσαν μια σύζευξη πραγματικών γεγονότων, διαφόρων φημών και στοιχείων, τα οποία αντλούσαν από τα ίδια τα έργα των δημιουργών. Οι Περιπατητικοί επιζητούσαν να αναπλάσουν τη ζωή των βιογραφούμενων, διαμέσου των λογοτεχνικών δημιουργημάτων τους, συλλέγοντας πραγματικά και φανταστικά στοιχεία και χρησιμοποιώντας ανέκδοτα. Έτσι, πλασίαζαν το διαθέσιμο υλικό, δημιουργώντας τη δυνατότητα να προσφέρουν πιο πολλές λεπτομέρειες της ζωής των βιογραφούμενων προσώπων, ώστε να σκιαγραφήσουν το ήθος τους. Όποτε έρχονταν αντιμέτωποι με κάποιο κενό στις πηγές τους, μεταχειρίζονταν τα ίδια τα έργα ως πηγές, προκειμένου να το καλύψουν, αισθανόμενοι την υποχρέωση να παράσχουν ικανοποιητικές απαντήσεις και επιχειρούσαν να εξαγάγουν συμπεράσματα, αρνούμενοι να παραδεχτούν την αδυναμία τους. Παρά τα ελαττώματα αυτής της μεθόδου, συχνά μνημόνευαν τις πηγές τους, τις αμφισβητούσαν και παρέθεταν αρκετά στοιχεία αφήνοντάς τα στην κρίση του αναγνώστη, αλλά η αξιοπιστία των γεγονότων, που παρέθεταν δεν συνιστούσε προτεραιότητά τους.

Την ίδια μέθοδο εφάρμοσαν οι διάφοροι εκπρόσωποι της σχολής και όταν επέλεξαν να περιγράψουν τον βίο του Πλάτωνα. Είναι γεγονός ότι πολλά από τα χωρία αυτών των βιογραφιών σκιαγραφούσαν με τρόπο μάλλον αρνητικό τον δάσκαλο του Αριστοτέλη. Ωστόσο, με μια περισσότερο προσεκτική ματιά διακρίνονται σε αυτά τα αποσπάσματα και θετικές περιγραφές του βίου του φιλοσόφου, με αποτέλεσμα να καταδεικνύεται ότι ο στόχος των δημιουργών αυτών των έργων δεν ήταν να ψέξουν ή να εγκωμιάσουν τον Πλάτωνα, αλλά κυρίως να δημιουργήσουν ένα λογοτεχνικό έργο με πρωταγωνιστή τον βιογραφούμενο, το οποίο θα έτερπε τον αναγνώστη, προσφέροντας μάλιστα μια εξιστόρηση του βίου του πρωταγωνιστή αυτών των έργων, μέσω της αξιοποίησης του διαθέσιμου αλλά και του δημιουργούμενου υλικού. Ας μην ξεχνάμε βέβαια, ότι και ο ίδιος ο Πλάτων κατά κάποιον τρόπο μεταχειρίζεται με παρόμοιο τρόπο τον Σωκράτη στο δικό του έργο. Οι φιλοσοφικές αντιλήψεις του βιογραφούμενου, διάφορα ανέκδοτα γύρω από τον βίο του, η χρήση καθιερωμένων μυθολογικών μοτίβων προκειμένου να παρουσιαστεί μια μυθική διάσταση στον βίο του φιλοσόφου, συνιστούν τελικά ένα μωσαϊκό, του οποίου οι ψηφίδες περιγράφουν τελικά την πορεία της ζωής του Πλάτωνα με χρώματα τόσο μελανά, όσο και φωτεινά.

## Η κριτική του Κορνήλιου Καστοριάδη στον *Πολιτικό* του Πλάτωνος

ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ

Η παρούσα εισήγηση αποσκοπεί στη διερεύνηση της ερμηνευτικής κριτικής που ασκεί ο Κορνήλιος Καστοριάδης στον *Πολιτικό* του Πλάτωνος. Ο σύγχρονος στοχαστής στο προτελευταίο βιβλίο του περιλαμβάνει τη μεταγραφή των επτά σεμιναρίων που έδωσε στην *École des Hautes Études en Sciences Sociales* με επίκεντρο τον *Πολιτικό* του Πλάτωνος. Η αξία αυτού του έργου έγκειται στο γεγονός ότι βλέπουμε ένα Καστοριάδη σχολιαστή, και μάλιστα προικισμένο, που καταφέρνει να προβάλλει τη δική του φιλοσοφική ταυτότητα χωρίς να διαστρεβλώνει το αρχαίο κείμενο, ενώ ταυτόχρονα του δίνεται η δυνατότητα να αναπτύξει τις ιδέες του για τη γέννηση της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας στην αρχαία Ελλάδα.

Ο *Πολιτικός* του Πλάτωνος ανήκει στο ύστερο πλατωνικό έργο μαζί με τον *Σοφιστή*, τον *Τίμαιο*, τον *Φίληβο* και τους *Νόμους*. Αποτελεί οργανική συνέχεια του *Σοφιστή*, με τα ίδια πρόσωπα παρόντα και τον ίδιο κύριο πρωταγωνιστή, όχι τον Σωκράτη, αλλά τον Ελεάτη τον Ξένο και με αντικείμενο τον ορισμό της πολιτικής τέχνης. Επιπλέον, πρόκειται για ένα διάλογο, στον οποίο ο Πλάτων εκφράζει την άποψη ότι ο μόνος άξιος να κυβερνήσει είναι ο βασιλικός ανήρ –και αυτόν ήρθε να αναζητήσει στην Αθήνα ο Ελεάτης Ξένος– και όχι ο πολίτης ο ικανός να εκφέρει τη γνώμη του για όλα τα σημαντικά προβλήματα της πόλης, εξαιρουμένων των τεχνικών ζητημάτων, όπως διατυπώνεται στον μύθο του *Πρωταγόρα*.

Η ουσιαστική κριτική που ασκεί ο Καστοριάδης στην πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνος συνοψίζεται στην απόρριψη δύο ζητημάτων: α) στο αξίωμα ότι υπάρχει μία και μόνο μία «ορθή πολιτεία» και β) στη θέση ότι η πολιτική είναι επιστήμη –άρα η ορθή πολιτεία καθορίζεται από τη γνώση του διευθύνοντος. Σχετικά με το πρώτο, ο Πλάτων επιχειρεί να καθηλώσει τη ρευστή πραγματικότητα, αναζητώντας τη σταθερότητα μέσα στην πολλαπλότητα. Σχετικά με την πολιτική ως επιστήμη, αποτελεί πάγια θέση του Πλάτωνος και δικαιολογεί τον αποκλεισμό των μαζών από την άσκηση της εξουσίας.

Στον αντίποδα της πλατωνικής σκέψης βρίσκεται για τον Καστοριάδη η έννοια της αυτονομίας και της διαρκούς αυτοθέσμησης. Κάθε νομοθεσία οφείλει να μεταβάλλεται. Τα υποκείμενα αυτής της αυτοθέσμησης πρέπει να είναι το σύνολο των πολιτών, πρέπει να είναι ο ίδιος ο δήμος. Παρά την κριτική που ασκεί ο Καστοριάδης στον *Πολιτικό*, θεωρεί ότι είναι ένα από τα πιο γνήσια δείγματα μιας μεγάλης και αυθεντικής σκέψης. Μάλιστα ο σύγχρονος στοχαστής προτείνει να θυμηθούμε μια φράση του Gide σχετικά με την διαφορά ανάμεσα στο ταλέντο και τη μεγαλοφυΐα : ο ταλαντούχος κάνει ό,τι θέλει και ο μεγαλοφυής κάνει ό,τι μπορεί. Και ο Καστοριάδης θεωρεί ότι ο Πλάτων κάνει ό,τι μπορεί!

## Ο ορθός λόγος ως η υπέρτατη ρυθμιστική αρχή του πράττειν στον πλατωνικό διάλογο *Κρίτων*

**ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΑΚΗΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ**

Στην εισήγηση αυτή θα επιχειρηθεί προσεκτική ανάλυση της συλλογιστικής πορείας του Σωκράτη στην προσπάθειά του να υπερασπιστεί την απόφασή του να μην αποδράσει από το δεσμωτήριο και να δεχθεί την επικείμενη εκτέλεση της θανατικής ποινής, που του επιβλήθηκε άδικα από το δικαστήριο της Ηλιαίας της δημοκρατικής Αθήνας. Θα καταδειχθεί επίσης η υπεροχή των επιχειρημάτων του Σωκράτη, που υπαγορεύονται από τον ορθό λόγο, έναντι των επιχειρημάτων του Κρίτωνα που βασίζονται στο συναίσθημα και θα αναδειχθούν τα στοιχεία εκείνα που καθιστούν τη στάση ζωής του Σωκράτη μοναδική και συνθέτουν την επαναστατικότητα της σκέψης του στον τομέα της ηθικής.

## Οι *άπορίαι* της αισθητής πραγματικότητας στον πρώτο ορισμό της γνώσης του *Θεαίτητου*

ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ ΑΓΓΕΛΟΣ

Σύμφωνα με τον πρώτο από τους τρεις ορισμούς της *έπιστήμης* του *Θεαίτητου*, «η γνώση είναι αίσθηση». Η πλατωνική κριτική της θέσης αυτής, που καταλαμβάνει το πρώτο μισό του διαλόγου, διακόπτεται από μια εκτεταμένη «παρέκβαση» (172c-177c, φαινομενικά ασύνδετη με το κύριο επιστημολογικό ερώτημα), που ολοκληρώνεται με τη διάσημη διατύπωση του Σωκράτη, σύμφωνα με την οποία «τα κακά είναι αδύνατο να χαθούν» από τον αισθητό κόσμο, τον οποίο ο φιλόσοφος θα πρέπει επομένως να εγκαταλείψει «*ὅτι τάχιστα*» και να αγγίξει ένα ανώτερο επίπεδο. Η ανακοίνωσή μας θα υποστηρίξει ότι η παρέκβαση εντάσσεται οργανικά στην ανάπτυξη του επιχειρήματος του *Θεαίτητου*, καθώς το πρόβλημα της αισθητηριακής πρόσληψης αποτελεί μέρος του ευρύτερου προβληματισμού που ανακύπτει από την εμπειρία του αισθητού κόσμου στην ολότητα και την ενότητά του· το ερμηνευτικό κλειδί που καταδεικνύει την κοινή προέλευση και προοπτική του επιστημολογικού με τον ηθικό και πολιτικό προβληματισμό έγκειται στη διεύρυνση της έννοιας της *άπορίας*.

Επισημαίνοντας τη διακριτική παρουσία του ηθικού και πολιτικού προβληματισμού στην ανάπτυξη του διαλόγου (εξετάζοντας π.χ. πώς η φύση των παραδειγμάτων που χρησιμοποιούνται στην πορεία της κριτικής του ορισμού της γνώσης σταδιακά εμπλουτίζεται λαμβάνοντας ηθικά γνωρίσματα, ιδίως κατά τον «διάλογο» του Σωκράτη με τον Πρωταγόρα), κατανοούμε ότι η παρέκβαση κατέχει κεντρικό ρόλο στον *Θεαίτητο* (και κυριολεκτικά, μιας και βρίσκεται στο μέσον του διαλόγου): αποδεικνύει παραστατικά την πολιτική σημασία της γνώσης ως προϋπόθεσης για την εξεύρεση του καλού βίου –ενός βίου αφιερωμένου στη φιλοσοφία. Στην παρέκβαση, ο Σωκράτης περιγράφει σχηματικά έναν φιλόσοφο σε κατάσταση σύγχυσης, πλήρως αποπροσανατολισμένο εξαιτίας της άγνοιάς του για τον καθημερινό βίο της πόλεως· η κατάστασή του αποτελεί, όπως σκοπεύουμε να δείξουμε, μια αναλογία του απορητικού προβληματισμού. Η *άπορία*, προϊόν της πολλαπλότητας της αισθητής εμπειρίας, αποτελεί ένα επιστημολογικό αδιέξοδο από το οποίο επείγει να αποδράσουμε μέσω ενός νέου επιχειρήματος· αντίστοιχα, η προτροπή του Σωκράτη καλεί τον φιλόσοφο να αποδράσει από τον αισθητό κόσμο και τα κακά του, μια δραματική αναπαράσταση των οποίων μας προσφέρει η παρέκβαση, όπου περιγράφεται ο εξευτελισμός και η κακοποίηση που υφίσταται από τους συμπολίτες του ο «ντροπαλός» φιλόσοφος. Επομένως, η συνεχής έκθεση του ανθρώπου στην εχθρική πραγματικότητα του αισθητού κόσμου οδηγεί στην εμφάνιση μιας πρωταρχικής *άπορίας*, όχι μόνο επιστημολογικής αλλά κυρίως ηθικής. Εντούτοις, η *άπορία* δεν σηματοδοτεί μόνο την πλήρη απόσυρση από τον

αισθητό κόσμο και τη συλλήβδην απόρριψη των αισθήσεων ως πηγής γνώσης, αλλά αποτελεί επίσης ένα θετικό εργαλείο. Ως μαία, ο Σωκράτης προκαλεί ηθελημένα *άπορία* σε όσους κυοφορούν σκέψεις, για να διευκολύνει τον τοκετό. Αντίστοιχα, η *άπορία*, που προκαλείται από την επιστημολογική και πολιτική στείριότητα της αισθητής πραγματικότητας, οδηγεί εντέλει σε έναν παραγωγικό και γόνιμο προβληματισμό, εφόσον προκαλεί τη φιλοσοφική δραστηριότητα. Συνδυάζοντας την πολιτική διάσταση του επιστημολογικού ερωτήματος του *Θεαίτητου* –η οποία δεν περιορίζεται στον «αναχωρητισμό» του φιλοσόφου από τα εγκόσμια ενόψει της γνώσης του αγαθού– με την παραγωγική διάσταση της *άπορίας*, η ανακοίνωση αυτή θα επιχειρήσει να δείξει πώς ο Πλάτων αντιμετωπίζει το πρόβλημα της πραγματικότητας, δηλαδή την ένδεια του αισθητού κόσμου, υπό το κοινό πρίσμα της επιστημολογίας και της πολιτικής φιλοσοφίας.

## Ο γνωσιολογικός ρόλος του «φωτός» στους πλατωνικούς διαλόγους της μέσης περιόδου

ΠΑΥΛΙΔΗΣ ΣΠΥΡΙΔΩΝ

Οι πεπερασμένες νοητικές ικανότητες του ανθρώπου και η συνακόλουθη αδυναμία του να αντικρύσει κατάματα την αλήθεια του όντος, επιβάλλουν την πρότερη ενασχόληση με τη φυσική πραγματικότητα, το αισθητό αντίγραφο του «αίδιου» προς το οποίο «ἔβλεπεν» ο δημιουργός. Η πορεία προς τη θέαση της πηγής της γνώσης και της αλήθειας δέον «ἄρξασθαι» εκ της αισθητηριακής αντιλήψεως, εκ της μελέτης των φυσικών πραγμάτων που *μετέχουν* ή *μιμοῦνται* τις Ιδέες. Στην παρούσα εισήγηση η πορεία αυτή θεωρείται ανάντης και βαθμιδωτή: φυσικά αντικείμενα, διάνοια, νους, ιδέες. Στη διαδικασία αυτή κεφαλαιώδης είναι ο ρόλος της οράσεως, καθώς εκλαμβάνεται ως η πλέον λυσιτελής ή πολύτιμη αίσθηση, η οποία βοηθά τον άνθρωπο να εξεικονίσει εντός του τον κόσμο και υποκινεί τη φιλοσοφία.

Η δυνατότητα του «ὄραν» επιτρέπει στην ψυχή να συλλάβει το κάλλος των θαυμαστών οραμάτων, εκκινεί τη διαδικασία της αναμνήσεως που αναβαθμίζει τον έρωτα προς «τὸ τοῦ παιδὸς κάλλος» σε έρωτα προς το ιδεατό κάλλος και τη σοφία, και οδηγεί προς το *ὀρθῶς τε ζῆν καὶ φιλοσοφεῖν* και τη συνακόλουθη πρακτική ευδαιμονία. Παρεμφερής είναι η πορεία του μούμενου στο *Συμπόσιο*, με τη διαφορά ότι πλέον ο φιλοσοφικός Έρωτας παρουσιάζεται ως διαδικασία που αφορά τον φιλοσοφούντα καθ' εαυτόν και οδηγεί στη θέαση του απολύτου ωραίου. Το κάλλος πλέον δεν παρουσιάζεται ως μια ιδιότητα που επιτρέπει απλώς στο Αγαθό να εκφανθεί, αλλά συνδέεται άρρηκτα με αυτό, συναποτελώντας μια αδιάσπαστη ενότητα, προανάκρουσμα της οποίας δύναται να εκληφθεί η αντιμετώπιση του προβλήματος της ομορφιάς στον *Ιππία Μείζονα*. Η γνωσιακή πορεία που υποδηλώνεται τόσο στον *Φαίδρο*, όσο και στο *Συμπόσιο* δραματοποιείται έξοχα στην *Πολιτεία*. Ο δεσμώτης του πλατωνικού σπηλαίου ακολουθεί μια ανηφορική, κοπιώδη πορεία από το κατώτατο επίπεδο της δοκησιοσοφίας και των υποκαταστάτων (*duplicata*), αρχικά σε αυτό της εμπειρικής αντιλήψεως, εν συνεχεία στη νοησιαρχική πρόσληψη και εν τέλει στην ενατένιση αυτού του Αγαθού. Και στα τρία έργα η κατάκτηση του τελικού στόχου απαιτεί την επιτυχή ολοκλήρωση μιας βαθμηδόν διανοητικής πορείας, επίμοχθης και ανοδικής. Κάθε βαθμίδα είναι υποδεέστερη σε σύγκριση με την ανώτερη αλλά και κάθε ανώτερη προϋποθέτει τις «κατακτήσεις» της προηγούμενης.

Για την εξεικόνιση αυτής της πορείας ο Πλάτων αξιοποιεί το αντιθετικό ζεύγος φως-σκότος αλλά και τις μεταξύ των δύο αυτών *ἀκρων* φωτοσκιάσεις. Η επιλογή αυτή μόνο τυχαία δεν δύναται να χαρακτηριστεί, γιατί το αντιθετικό αυτό ζεύγος τού επιτρέπει να αναδείξει τη σχέση μεταξύ των γνωσιακών αναβαθμών, μια σχέση συμπληρωματική και αξιολογική συνά-

μα, καθώς έκαστος εξ αυτών μετέχει ουσιωδώς στην αλήθεια, αλλά σε διαφορετικό βαθμό. Ο βαθμός παρουσίας και η ένταση του φωτός εμφανίζουν τον βαθμό μετοχής του κάθε επιπέδου στην επιστήμη και στην αλήθεια, στην ίδια την ουσία του είναι. Το φως είναι αυτό που σε πρώτη ανάγνωση ενεργοποιεί τη δυνατότητα του «ὄρᾶν», ενώ σε ένα δεύτερο επίπεδο αποκαλύπτει την αλήθεια του *είναι* και επιτρέπει στον νου να νοήσει. Τοιούτοτρόπως, το φως υψώνεται σε ένα σύμβολο γνωσιολογικό, αλλά και μεταφυσικό. Ευλόγως τεκμαίρεται πως ο Πλάτων προκρίνει τη χρήση του φωτός ως συμβόλου, καθώς πρεσβεύει ότι η γνώση δια των συμβολικών αναφορών στα *φαινόμενα* αποτελεί την απαραίτητη προπαρασκευή για την κατάκτηση της γνώσης μέσω της ανάδειξης της σημασίας της πρώτης αρχής.

## Μορφές διαλεκτικής στο έργο του Πλάτωνος

ΠΕΡΠΕΡΙΔΗΣ ΙΩΑΝΝΗΣ

Ο G.W.F. Hegel χαρακτηρίζεται δικαίως ως ο πατέρας της σύγχρονης διαλεκτικής όπως αυτή αναπτύσσεται μέσα από την υπέρβαση των αντιφάσεων. Η διαλεκτική του Hegel όχι μόνο αποτέλεσε τη θεωρητική βάση για την ανάπτυξη της σκέψης του Marx και πολλών άλλων, αλλά, όπως παρουσιάζεται από τον Jürgen Habermas, το σύστημα του Hegel, όπως αναπτύσσεται μέσω της διαλεκτικής του, χαρακτηρίζει ολόκληρο το φαντασιακό της νεωτερικότητας ως προς την εξέλιξη των επιστημών, της εκδίπλωσης της πραγματικότητας αλλά και τη συνέχεια του χρόνου. Ωστόσο, ο ίδιος ο Hegel κατά τη διαμόρφωση του τρόπου εκτύλιξης του συστήματός του, της διαλεκτικής, στρέφεται στην αρχαία φιλοσοφία, προκειμένου να βρει σπέρματα της σκέψης του. Παρόλο που βρίσκει τα πρώτα σπέρματα διαλεκτικής στον Ζήνωνα τον Ελεάτη, στέκεται ιδιαίτερος σε κάποια πλατωνικά έργα, προκειμένου να αναδείξει τις μορφές της διαλεκτικής, όπως αυτές αναδεικνύονται σε εκείνα. Τα έργα του Πλάτωνος, στα οποία ο Hegel εντοπίζει στοιχεία της διαλεκτικής, όπως αυτός τη σκεφτόταν, είναι: *Πολιτεία*, *Φαίδρος*, *Παρμενίδης*, *Σοφιστής* και *Φίληβος*. Η εισήγηση θα επικεντρωθεί στην ανάδειξη της αρχαίας διαλεκτικής, όπως αυτή εντοπίζεται από τον Hegel σε κάθε ένα από τα παραπάνω έργα, όπως επίσης και στη μεθερμηνεία των στοιχείων αυτών από τον Γερμανό στοχαστή, σκιαγραφώντας τη διαμόρφωση της σύγχρονης εγελιανής διαλεκτικής. Μέσα από τη διαφορά της διαλεκτικής μεταξύ αρχαίου και σύγχρονου φαντασιακού, αναδεικνύονται η απόσταση και οι διαφορές μεταξύ αρχαίας και σύγχρονης σκέψης, δηλαδή, μεταξύ της παρατακτικής παράθεσης στοιχείων ως προς τον κόσμο και της συστηματικής θεώρησης ενός Υποκειμένου. Η σύγχρονη βιβλιογραφία, ιδιαίτερος η ελληνική, πολλές φορές αναφέρεται στη «διαλεκτική» του Πλάτωνα, αγνοώντας τις διαφορετικές μορφές, οι οποίες εμφανίζονται στα έργα του αρχαίου φιλοσόφου. Η θεώρηση αυτή είναι απόρροια της άγνοιας ως προς ολόκληρη τη διαφορά μεταξύ αρχαίου και νεωτερικού φαντασιακού, δηλαδή την αμεσότητα ως προς τον κόσμο από τη μία και την υποκειμενική διαμεσολάβηση από την άλλη. Στην παρούσα εισήγηση θα αναδειχθεί η μεθερμηνεία του Hegel σχετικά με τις μορφές πλατωνικής διαλεκτικής και μαζί με αυτήν, η διαφορά του φαντασιακού της αρχαιότητας ως προς την νεωτερικότητα. Το έργο του Πλάτωνα έχει αποτελέσει σημείο αναφοράς για πολλούς από τους πιο σημαντικούς φιλοσόφους της νεωτερικότητας. Η ανάδειξη της μεθερμηνείας που επιχειρεί ο Hegel, η οποία σύμφωνα με τον Habermas εγκαινιάζει τη νεωτερικότητα, χρήζει εξαιρετικής προσοχής. Τα σημεία της μεθερμηνείας αυτής θα δειχθούν μέσα από έργα του ίδιου του Hegel, καθώς και από τις αναλύσεις ενός εκ των σημαντικότερων μελετητών του Γερμανού στοχαστή, του Herbert Marcuse.



## Ο μύθος της «αυτοχθονίας» και η παρουσία του «άλλου» στον *Μενέξενο* του Πλάτωνος

ΠΕΤΣΙΟΣ Θ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ

Στην αρχαία ελληνική γραμματεία η πόλις δεν συνιστά απλώς τον τρόπο της συνοίκησης των επιμέρους πολιτών (ως «κοινωνίαν τινὰ οὔσαν»), αλλά συγκεφαλαιώνει ως όρος το σημασιολογικό σύνθεμα, το οποίο λειτουργεί ως υποστατικός φορέας των αξιών, βάσει του οποίου ρυθμίζεται στο συμβολικό πεδίο η ατομική συμπεριφορά. Στην παρούσα εισήγηση επιχειρούμε να ανασυγκροτήσουμε την επιχειρηματολογία του Πλάτωνος αναφορικώς με τον ρόλο που διαδραματίζει ο μύθος της «αυτοχθονίας» στη διαμόρφωση της δημοκρατικής μορφής της πολιτείας και στο ήθος των πολιτών, όπως συγκεφαλαιώνεται στον αινιγματικό για τη σύγχρονη έρευνα διάλογο *Μενέξενος*. Μέσα από λεπταίσθητες εννοιολογικές σημάνσεις ο Πλάτων ιχνογραφεί το πλαίσιο της ταυτότητας των Αθηναίων πολιτών, ως συνείδησης της συνάφειας «ίσογονίας» και «ίσονομίας», και της ετερότητας, ως «όθνεϊόν τε καὶ ἀλλότριον», διάκριση που επιτρέπει στον ιδρυτή της Ακαδημίας να καταστήσει εναργές το γεγονός ότι η ατομική και η συλλογική ύπαρξη υφίστανται ως οντότητες μόνον στον ορίζοντα του ιστορικού πράττειν.

## Η πρόσληψη της πλατωνικής φιλοσοφίας από τον Vladimir Jankélévitch

ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ

Ο Vladimir Jankélévitch (1903-1985), ένας από τους μείζονες εκπροσώπους της φιλοσοφικής στιγμής της ύπαρξης ή του Β' Παγκοσμίου Πολέμου στη Γαλλία και σημαντικός ηθικός φιλόσοφος του εικοστού αιώνα, υπήρξε βαθύς γνώστης του έργου του Πλάτωνος. Σε όλα τα πονήματά του αναμετρείται με μακρά σειρά ιδεών και θεωριών που διατυπώνονται στους περισσότερους πλατωνικούς διαλόγους. Μολονότι οι δύο μοναδικές ιστορικοφιλοσοφικού χαρακτήρα μονογραφίες του Jankélévitch έχουν ως αντικείμενο τη φιλοσοφία ενός σύγχρονου του φιλοσόφου (του Bergson, 1931) και ενός μείζονος εκπροσώπου του γερμανικού ιδεαλισμού (του Schelling, 1933), η επάρκειά του ως μελετητή της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας είναι αναμφίλεκτη. Σε όλο το έργο του αμιλλάται με τις σημαντικότερες φιλοσοφικές θεωρίες της ελληνικής αρχαιότητας, παραπέμποντας πάρα πολύ συχνά, αν όχι τις περισσότερες φορές, στα φιλοσοφικά κείμενα στο πρωτότυπο. Είναι μάλιστα τόσο πολύ διαποτισμένος από τη μελέτη αρχαιοελληνικών φιλοσοφικών έργων, ώστε μεταγράφει στα γαλλικά πολυάριθμους αρχαίους ελληνικούς όρους προσπαθώντας να τους πολιτογραφήσει στη φιλοσοφική συζήτηση, τουλάχιστον στη Γαλλία. Σημειωτέον, ωστόσο, ότι ο Jankélévitch «διαλέγεται» με τον Πλάτωνα –όπως άλλωστε και με τον Αριστοτέλη, τους στωικούς και τον Πλωτίνο, καθώς και με τους σημαντικότερους φιλοσόφους του Μεσαίωνα, των νεοτέρων χρόνων και της εποχής του– ως φιλόσοφος.

Στην ανακοίνωσή μου, το ενδιαφέρον μου εστιάζεται:

α) Στην κριτική πραγματέυση από τον Γάλλο φιλόσοφο του τρόπου με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Πλάτων το φιλοσοφείν, της διαλογικής μορφής που επέλεξε για να εκθέσει τις φιλοσοφικές θεωρίες του και του ρόλου τόσο της διαλεκτικής και της αποδεικτικής μεθόδου όσο και του μύθου στην πλατωνική φιλοσοφία (με έμφαση στην αλληγορία του σπηλαίου). Θα αναφερθώ συνοπτικά στην ζανκελεβιτσιανή αποτίμηση ορισμένων από τις σημαντικότερες πλατωνικές θεωρίες στα πεδία της μεταφυσικής, της γνωσιοθεωρίας, της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, της ηθικής φιλοσοφίας, της κοινωνικής και πολιτικής φιλοσοφίας και της αισθητικής. Προσηλώνω ειδικότερα το ενδιαφέρον μου στις απόψεις του για τις πλατωνικές θεωρίες περί των εξής θεμάτων: Ιδέες, Ανυπόθετον, χρόνος και αιωνιότητα, εξαίφνης και εφεξής, ψυχή και σώμα, βούληση και ελευθερία, μνήμη και μάθηση, το Αγαθό, το κακό, ηδονές, άλγος, η δύναμη του λόγου έναντι των επιθυμιών, σωκρατική ειρωνεία, θάνατος και αθανασία, αισθητό και υπεραισθητό, ορατό και αόρατο, μουσική, γνώθι σαυτόν, οίδα ότι ουκ οίδα, επέκεινα της ουσίας, ουδείς εκών κακός κ.λπ. Ιδιαίτερη έμφαση θα δοθεί στην πραγ-

μάτευση της πλατωνικής αρετολογίας από τον Jankélévitch, κυρίως στη θεωρία του περί δικαιοσύνης, και στις αναλύσεις του για τον έρωτα όπως τον προσεγγίζει ο Πλάτων στον *Φαίδρο* και στο *Συμπόσιο*, στο πλαίσιο της ανάδειξης εκφάνσεων «κλειστής» και «ανοιχτής ηθικής» στους πλατωνικούς διαλόγους, σε συσχέτιση αφενός με τον Αριστοτέλη, αφετέρου με τον χριστιανισμό.

β) Στην ανάδειξη από τον Jankélévitch της εξέλιξης του στοχασμού του Πλάτωνος προς το σύνθετο και το μικτό στους διαλόγους της ωριμότητάς του.

γ) Σε σειρά λίαν αξιόλογων συγκρίσεων και συσχετίσεων στις οποίες προβαίνει ο Jankélévitch μεταξύ πλατωνικών φιλοσοφημάτων και θεωριών αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων (Ηράκλειτου, Πυθαγόρα, σοφιστών, Αριστοτέλη, στωικών, Επίκουρου, κυνικών, Πλωτίνου κ.ά.), φιλοσόφων των νεότερων χρόνων (Pascal, Spinoza, Nietzsche κ.ά.) και συγκαιρινών του φιλοσόφων (Bergson). Ιδιαίτερη έμφαση θα δοθεί στη συγκριτική εξέταση από τον Jankélévitch του πλατωνισμού -καθώς και του αριστοτελισμού- με βασικές εκφάνσεις του χριστιανισμού.

δ) Στη χρήση του επιθέτου «πλατωνικός», σε πολυάριθμα χωρία του έργου του Γάλλου φιλοσόφου, ως συνώνυμου του νοητού ή του ιδεατού (ή του αφηρημένου, του εννοιολογικού και του απραγματοποίητου).

## Η κριτική της πλατωνικής «μεταφυσικής των αριθμών» ως μοντέλο κριτικής κάθε πρώτης φιλοσοφίας στον T. W. Adorno

PANTHS ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ

Ο Theodor W. Adorno θεώρησε την καθαρή φαινομενολογία του Edmund Husserl ως την τελευταία από όλες και σε έσχατο βαθμό μετουσιωμένη σύλληψη της πρώτης φιλοσοφίας. Για να καταδείξει τον διαμεσολαβημένο χαρακτήρα της και τον αναγωγισμό των εννοιών της στο σκεπτόμενο υποκείμενο κατέφυγε με τη βοήθεια της εγελιανής αρνητικής διαλεκτικής της *Φαινομενολογίας του πνεύματος* στην κριτική ανακατασκευή της πλατωνικής μεταφυσικής των αριθμών (Zahlenmetaphysik). Εν συνεχεία χρησιμοποίησε αυτό το μοντέλο για να ασκήσει κριτική σε κάθε πρώτη φιλοσοφία και, ειδικά, στην καθαρή φαινομενολογία του Husserl.

Για να τα εμπεριέχει όλα το πρώτο της φιλοσοφίας ως αδιαμεσολάβητη, καθαρή αρχή, πρέπει το πνεύμα να δημεύσει ό,τι δεν είναι όμοιο με αυτό, να το εξομοιώσει με αυτό, μέσα από το εννοιολογικό δίχτυ του δεν πρέπει να διαφύγει τίποτε. Η αρχή της πληρότητας είναι η δυνατότητα μέτρησης του συλλαμβανόμενου απ' αυτό. Αυτό είναι το μοντέλο κάθε πρώτης φιλοσοφίας, καθ' όσον εμπεριέχει «τον αριθμό και το μετρήσιμο», το οποίο αναπαράγεται σε κάθε μεταγενέστερη πρώτη φιλοσοφία.

Αυτή τη συμμαχία μεταξύ φιλοσοφίας και μαθηματικών εγκαινίασε ο Πλάτωνας. Το απόλυτα πρώτο και ανυπόθετο, που ήγειρε ως αξίωση η φιλοσοφία για τον εαυτό της, δεν μπορούσε να το δημιουργήσει απ' εαυτής, το δανείστηκε από τις ήδη διαμορφωμένες επιστήμες. Η προϊούσα διαδικασία απομύθευσης οδήγησε τη φιλοσοφία σε ένα σχηματισμό αντίδρασης έναντι της επιστημονικοποίησης δικών της περιοχών. Γι' αυτό ο Πλάτων βρήκε καταφύγιο στην καθαρή θεωρία των ιδεών. Ακριβώς αυτός ο σχηματισμός αντίδρασης επανεμφανίζεται στην προσπάθεια επαναπροσδιορισμού της σχέσης φιλοσοφίας και επιστήμης στον 20<sup>ο</sup> αιώνα είτε μέσω της ολοσχερούς διάλυσης της φιλοσοφίας σε επιστήμη είτε μέσω της συγκρότησης μιας καθαρής φιλοσοφίας σε σχέση με τις άλλες επιστήμες.

Στην προκειμένη εργασία θα γίνει, *πρώτον*, αναλυτική παρουσίαση της ανακατασκευής της πλατωνικής μεταφυσικής των αριθμών του Adorno. *Δεύτερον*, θα γίνει η κριτική αποτίμησή της βάσει της επίκαιρης έρευνας και, *τρίτον*, θα τεθεί εκ νέου το ερώτημα, αν είναι δυνατή στην εποχή μας η πρώτη φιλοσοφία.

**Θρησκεία και νοητικές καταστάσεις στον αρχαίο κόσμο:  
Σχόλια στη σχέση της πλατωνικής και αριστοτελικής  
φιλοσοφικής γραμματείας με αναφορά σε όψεις της  
σύγχρονης διεπιστημονικής προβληματικής**

**ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΑΔΗΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ**

Η πλατωνική φιλοσοφία της θρησκείας εμφανίστηκε ως αντίδραση στον μυθολογικό και δεισιδαίμονα χαρακτήρα της λαϊκής θρησκείας. Η θρησκεία στον Πλάτωνα βασίζεται σε έλλογες αρχές, σε λογικά επεξεργασμένες πεποιθήσεις, σε αλήθειες και ο βίος που αποσκοπεί στη σωτηρία είναι αφιερωμένος στην έλλογη αναζήτηση –είναι «φιλόσοφος βίος». Η οδός προς το θείο είναι η άσκηση της νοητικής δραστηριότητας.

Ο θεός του Αριστοτέλη προσεγγίζεται νοητικά –είναι το ανώτερο αντικείμενο του φιλοσοφικού θεωρείν. Είναι το «πρώτο κινούν» το οποίο βρίσκεται επέκεινα του ουρανού και ενεργεί πάνω στον κόσμο της μεταβολής ως τελικό αίτιο.

Σύμφωνα με τον Snell και τον Dodds, δύο λειτουργίες του ομηρικού μύθου μάς προετοιμάζουν για την κατοπινή ορθολογικότητα ή διαμόρφωση συνείδησης: ο παραγκωνισμός της μαγείας και η τάση για σωστή συμπεριφορά, τάξη και σωφροσύνη. Ο μύθος των ομηρικών επών εκφράζει τη μετάβαση από τις καταπιεστικές αντιλήψεις της πρώιμης μαγικής ερμηνείας του κόσμου στη μεταγενέστερη αβεβαιότητα και προβληματική της εμπειρικής ιστορικής ερμηνείας των φαινομένων.

Η παρούσα εισήγηση διερευνά τη θέση ότι οι ανωτέρω επιγραμματικές αντιλήψεις εμφανίζουν μια δυνατότητα συνδυασμού των όψεων της θρησκείας στην αρχαϊκή και κλασική αρχαιότητα με τις σύγχρονες επιστημονικές αντιλήψεις για τις νοητικές καταστάσεις και κυρίως για το νοητικό φαινόμενο της συνείδησης.

## Η πλατωνική Πολιτεία ως προάγγελος της σύγχρονης παρέμβασης στο ανθρώπινο γονιδίωμα

ΣΑΛΑΜΟΥΡΑΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ

Είναι γεγονός, ότι η ανθρώπινη γενετική βελτίωση επηρεάζει καταλυτικά την ανθρώπινη ύπαρξη, τόσο ως βιολογική υπόσταση όσο και ως εγγενώς έλλογη ηθική υπόσταση. Σκοπός μας είναι, να καταδείξουμε μέσα από τους πλατωνικούς διαλόγους την απαρχή του φαινομένου της ευγονικής, διακρίνοντας ίσως τα πρώτα ηθικά ζητήματα τα οποία άπτονται του επιστημονικού πεδίου της βιοηθικής. Πιο συγκεκριμένα, θα τεθούν ερωτήματα και προβληματισμοί, όσον αφορά την πρόσληψη της «ευγονικής» έννοιας από τον Πλάτωνα, αλλά και σε ό,τι αφορά την εξέλιξη και τη διαμόρφωσή της στον 21<sup>ο</sup> αιώνα. Ήδη στις μέρες μας, η ανθρώπινη γενετική τροποποίηση τείνει να υπερβεί τις οριακές καταστάσεις για «το ηθικό πρόσωπο» αλλά και για το μέλλον ολόκληρης της ανθρωπότητας. Προκύπτουν συνεπώς συγκεκριμένα ηθικά διλήμματα και ερωτήματα: μπορούμε να εγκαταλείψουμε στην τύχη της την ανθρώπινη ύπαρξη αποφεύγοντας την καθολική της προστασία; Δικαιούμαστε να εμποδίσουμε την πρόοδο της επιστήμης θέτοντας ταυτόχρονα εμπόδια στην έρευνα; Η αναφορά του Πλάτωνος είχε στη σύλληψή της, το πού μπορεί να φτάσει η γενετική επιστήμη και με ποιες επιπτώσεις –θετικές και αρνητικές– για την ανθρώπινη ύπαρξη; Τα παραπάνω, είναι μερικές σκέψεις τις οποίες θα πραγματευτούμε στην παρούσα ανακοίνωση.

## Όψεις του ηδονισμού στον πλατωνικό διάλογο *Γοργίας*

ΣΟΛΩΜΟΥ-ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ ΒΑΣΙΛΙΚΗ

Ο Πλάτων από τους πρώιμους ως τους ύστερους διαλόγους του εισάγει συχνά προς συζήτηση το πρόβλημα της ηδονής και αναπτύσσει μια ενδιαφέρουσα ηδονολογία στα πλαίσια των ανθρωπολογικών, των ηθικών και των πολιτικών του θεωρήσεων. Από τον *Γοργίαν* μάλιστα και ύστερα αρνείται κατηγορηματικά την εξομοίωση ηδονής και αγαθού, τασσόμενος κατ' αυτόν τον τρόπο εναντίον του ηδονισμού, σύμφωνα με τον οποίο ο τρυφηλός και απολαυστικός βίος είναι ταυτόσημος με το *summum bonum*, δηλαδή την ευδαιμονία.

Από τα πρόσωπα που συνδιαλέγονται με τον Σωκράτη στους πλατωνικούς διαλόγους αρκετά είναι εκείνα που εμφανίζονται υπέρμαχοι του ηδονιστικού ιδεώδους.

Στόχος της ανακοίνωσης αυτής είναι η παρουσίαση και ο κριτικός σχολιασμός των ηδονιστικών θέσεων του Πώλου του Ακραγαντίνου και του Καλλικλή του Αθηναίου, συνομιλητών του Σωκράτη στον διάλογο *Γοργίας*, ώστε να γίνει κατανοητό ποιες συγκεκριμένες αντιλήψεις για την ηδονή αντιμάχεται ο Πλάτων, ο οποίος, χωρίς να εξοβελίζει την ηδονή από την ανθρώπινη ζωή, παραμένει σταθερά αντίπαλος του ηδονιστικού ευδαιμονισμού.

**Ο Πλάτων και το «ολόπεπλον».**  
**Σχόλιο στο «πάρεργον» του Θεαίτητου (172c-177c)**

**ΤΑΜΠΑΚΗΣ ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΣ**

Πώς θα έπρεπε άραγε να αντιδράσει κανείς στη θέα μίας γυναίκας, η οποία κυκλοφορεί στο δρόμο ντυμένη με το «ολόπεπλον», δηλαδή το παραδοσιακό ένδυμα των μουσουλμάνων Σαλάφι (άλλως γνωστό και ως «burqa» ή «niqab»); Η ήπια αντίδραση υπαγορεύεται από αντιλήψεις περί σεβασμού της ελευθερίας επιλογής και ανοχής απέναντι στη διαφορετική πολιτισμική παράδοση, η οποία επιβάλλει τους ιδιαίτερους κανόνες της. Ο Πλάτων όμως μάλλον θα διαφωνούσε με μια τέτοια τοποθέτηση.

Αν στρέψουμε την προσοχή μας στη συζήτηση που διεξάγεται στον *Θεαίτητο*, αντιλαμβανόμαστε να διατυπώνεται ένα αδιόρατο παράπονο για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται τη σοφία, ακόμη και όσοι δεν προσυπογράφουν πλήρως τις σχετικιστικές θέσεις του Πρωταγόρα. Όταν φτάσει να τεθεί το ζήτημα αν θα δεχθούμε ότι και στο πεδίο της *πόλεως*, της οργανωμένης κοινωνίας, δεν υπάρχει κάποια ουσία πέρα από τα φαινόμενα, προκύπτει η απορία: ποιες θα είναι οι αντίστοιχες συνέπειες στην ηθική και πολιτική σφαίρα; Ειδικότερα, αν οι αξίες, όπως το *δίκαιο* και το *άδικο*, το *όσιο* και το *άνόσιο*, το *όμορφο* και το *αισχρό*, δεν έχουν καμία αυτοτελή ουσία αλλά καθορίζονται κατά περίπτωση από την κοινή γνώμη, τότε πώς θα μπορέσουμε να διακρίνουμε αν κάποιος είναι σώφρων και αν επιδιώκει την ευτυχία του; Ο λόγος που διανοίγεται εντεύθεν χαρακτηρίζεται «σημαντικότερος» (*μείζων*) και αφορά εν ολίγοις τη σχέση της δικαιοσύνης με την πράξη. Αλλά εδώ η επιχειρηματολογία διακόπτεται.

Στο κεντρικό αυτό σημείο του διαλόγου εμφυτεύεται ένας λόγος εμβόλιμος (ένα «πάρεργον», 177b), απόδειξη της πνευματικής ελευθερίας των συζητητών, στον οποίο αντιπαρατίθενται δύο υποδείγματα ανθρώπινων βίων: ο φιλόσοφος και ο «αγοραίος» ή πολιτικός βίος. Στο μέτρο που ο φιλόσοφος βίος έχει κάποια ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και ιθύνεται από την απάντηση στο ερώτημα «ποια είναι η ουσία του ανθρώπου και τι ταιριάζει στην ιδιαίτερη φύση του» (174b), θέτει ουσιαστικά ενώπιόν μας την απαίτηση της ύπαρξης ενός κοινού πυρήνα αξιών, πάνω στον οποίο βασίζεται ακόμη και σήμερα η οικουμενικότητα των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Ούτε λίγο ούτε πολύ, ο φιλόσοφος έχει επίγνωση ότι εδώ διακυβεύεται η ευτυχία μας.



## Πλάτων... ο πολιτικός

ΤΕΖΑΣ ΧΡΙΣΤΟΣ

Σκοπός της εισηγήσεώς μου είναι η διερεύνηση του ερωτήματος για το έσχατο τέλος (σκοπό) της πλατωνικής φιλοσοφίας, αν δηλαδή ο σημαντικότερος και έσχατος σκοπός αυτής (ασχέτως των τυχόν διαφόρων επιμέρους σκοπών) είναι η θεωρία ή η πράξη, υπό την έννοια του *πράττειν τὰ κοινὰ καὶ πολιτικά*. Με άλλα λόγια, διερευνάται το ερώτημα εάν και πώς ο Πλάτων έδωσε απάντηση στην πεποίθηση, που του γεννήθηκε μετά το θάνατο του Σωκράτη (σύμφωνα με την ομολογία του ίδιου) ότι μόνο *ή όρθή* κατ' αυτόν *φιλοσοφία* θα καθιστούσε σαφή *τά τε πολιτικά δίκαια καὶ τὰ τῶν ιδιωτῶν* και θα έθετε τέλος στις συμφορές του *άνθρωπίνου γένους*.

## Ο Γοργίας του Πλάτωνα: Προσεγγίσεις στην ηθική και τη ρητορική

ΤΡΙΑΝΤΑΡΗ ΣΩΤΗΡΙΑ

Τα πλατωνικά κείμενα αποτέλεσαν το επίκεντρο των πιο ετερόκλητων και αντικρουόμενων ερμηνειών. Πρόκειται για ετερογένεια που αναδεικνύει και την ιδιόμορφη φύση των πλατωνικών κειμένων, που κατά βάση είναι φιλοσοφικοί διάλογοι με λογοτεχνικά και δραματικά στοιχεία. Στο πλαίσιο αυτό θα εντάξω τον διάλογο *Γοργίας ή περί ρητορικής ανατρεπτικός*, στον οποίο ο Πλάτων χρησιμοποιεί τη βασική θεματική του διαλόγου για τη ρητορική τέχνη, για να αναδείξει ποιος πρέπει να είναι ο τρόπος της ζωής μας, αναδύοντας μέσα από την πολιτική διάσταση της «φιλοσοφικής ρητορικής» την ηθική της αρετής. Κυρίαρχος ο λόγος αποσκοπεί στη χειραγώγηση, στη συναισθηματική φόρτιση και στην ηθική διαπαιδαγώγηση του κοινού μέσα από την ανάδειξη της επικοινωνιακής ρητορικής. Πρόκειται για τη ρητορική, που σύμφωνα με τον Πλάτωνα, έχει δύο όψεις, την καλή, ευεργετική και την απατηλή ή κίβδηλη ρητορική. Απέναντι στο σοφιστικό ιδανικό της ρητορικής, που βασίζεται στη δύναμη της εξουσίας και της ψευτιάς, αντιπαράθεται η αλήθεια του άλλου, το ηθικό στοιχείο, διενεργώντας το πέρασμα από το να ζεις ευχάριστα στο να ζεις κόσμια, από την πλάνη του εαυτού διαμέσου του εξουσιασμού των αδυνάτων στην αλήθεια και την άσκηση του εαυτού.

Έτσι, ξετυλίγεται ένας διάλογος πλούσιος σε λογοτεχνικά στοιχεία και λογοπαίγνια, όπου την κακή ρητορική υποστηρίζει ο ρήτορας που δεν έχει ηθική γνώση σε αντίθεση προς την καλή ρητορική όπου ο ρήτορας πρέπει να είναι δίκαιος. Μέσα από μια πλοκή αντιφάσεων και αντίθετων απόψεων ο Πλάτων δια στόματος Σωκράτη μετατοπίζει το κέντρο βάρους της συζήτησης από την παραπλανητική αντίληψη για τη σύγχυση σοφιστικής και ρητορικής, στο πρακτικό πεδίο, και συγκεκριμένα στη σύγχυση μεταξύ σοφιστών και ρητόρων. Η ρητορική ξεχωρίζει μέσα από τον δυνάστη λόγο που αποβλέπει στο κοινό συμφέρον της πόλης και των πολιτών και ο κυρίαρχος του λόγου ρήτορας διακατέχεται από την ορθοέπεια και το δίκαιο.

Στόχος της μελέτης είναι να δειχτεί μια ερμηνευτική οπτική στον πλατωνικό *Γοργία* που αφορά συγκεκριμένα τη σχέση ρητορικής και φιλοσοφίας με ενδιάμεση βασική παράμετρος την ηθική. Ο φιλόσοφος παρουσιάζει τη ρητορική ως διάσταση της πολιτικής που επικεντρώνεται στην ηθική διαπαιδαγώγηση των πολιτών, καθώς η δύναμη του πειστικού λόγου καθιστά τη ρητορική τέχνη αληθινή με προσανατολισμό το ηθικοπλαστικό της περιεχόμενο. Την ηθική διάσταση της ρητορικής διασφαλίζει μέσα από την πορεία της ρητορικής προς τη φιλοσοφία, που αναγάγει τη ρητορική από τέχνη της κολακείας σε εμπειρική γνωστική τέχνη, θέτοντας τα θεμέλιά της στη βάση της φιλοσοφικής ρητορικής. Με τη παρουσία της γνήσιας, ευεργετικής ρητορικής έναντι της απατηλής και κίβδηλης ρητορικής ο Πλάτων

ενισχύει την αρετή ως τρόπο ζωής, στον βαθμό που ο ίδιος ο ρήτορας «επεξεργάζεται πώς θα αποβούν οι ψυχές των πολιτών όσο το δυνατόν καλύτερες...». Στόχος του Πλάτωνα διά στόματος Σωκράτη είναι η μετουσίωση των πολιτών στην καθημερινότητά τους, ώστε από άδικοι και ανάξιοι να γίνουν δίκαιοι και άξιοι, γεγονός που μπορεί να επιτευχθεί με τον φιλοσοφικό βίο, του οποίου πτυχή είναι μια εξιδανικευμένη μορφή ρητορικής.

## Ηθική, δίκαιο και ψυχή στον Κρίτωνα σε σχέση με την πρότερη φιλοσοφική παράδοση

ΤΣΙΜΠΕΡΗΣ ΤΑΞΙΑΡΧΗΣ

Ο επιχειρηματικός άξονας του Κρίτωνα στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο, που βασίζεται στην επίκληση του συναισθήματος και τη μνεία της κοινής γνώμης, ερείδεται στον αρχαϊκό κώδικα τιμής, σύμφωνα με τον οποίο οι φίλοι θα πρέπει να ευεργετούνται ενώ, αντίθετα, οι εχθροί να βλάπτονται και αποτυπώνει σαφέστατα την επιβίωσή του στην «κλασική» πόλιν. Η απάντηση του Σωκράτη σε αυτή την στάση ζωής είναι αφοπλιστική: *τί ἡμῖν, ὦ μακάριε Κρίτων, οὕτω τῆς τῶν πολλῶν δόξης μέλει;* (44c6-7). Εδώ εμφανίζεται το γνωστό δίπολο *δόξας* (48c3) και *λόγου* (48c7). Ο Πλάτων κληρονομεί τη μεγάλη φιλοσοφική παράδοση, που εκτείνεται από τον Ησίοδο έως τον Πυθαγόρα, τον Ηράκλειτο και τον Παρμενίδη, η οποία διχοτομεί τον κόσμο σε *εἶναι* – *φαίνεσθαι*, *ἀλήθειαν* – *δόξαν*, *λόγον* – *αἰσθήσεις*, *ψυχήν* – *σῶμα*, *ἀρίστους* – *δῆμον* κ.ο.κ.

Ο Κρίτων θεωρεί ότι η άδικη δικαστική απόφαση του αθηναϊκού δικαστηρίου αποτελεί επαρκές ηθικό έρεισμα για την απόδραση του Σωκράτη. Ο λόγος στον Σωκράτη καλείται να απαντήσει εάν η απόδραση αποτελεί έργο *δίκαιον [...] ἢ οὐ δίκαιον* (48b10-c1). Εάν αποδειχθεί το δεύτερο, τότε δεν θα πρέπει να υπολογίσει ούτε τον θάνατο ούτε τίποτα άλλο μπροστά στον κίνδυνο της διάπραξης αδικίας (48d3-6) και, συνεπώς, αντιδιαστέλλει τον λόγο από οποιαδήποτε άλλη πραγμάτευση βάσει συναισθηματικών, κοινωνικών και ωφελμιστικών κριτηρίων. Η στάση αυτή εκφράζεται στο βασικό επιχείρημα των προσωποποιημένων Νόμων: Πώς μπορεί να μην ανατραπεί η πόλις *ἂν αἱ γενόμεναι δίκαι μηδὲν ἰσχύωσιν ἀλλὰ ὑπὸ ἰδιωτῶν ἄκυροί τε γίνωνται καὶ διαφθείρωνται* (50b3-5);

Ανάμεσα στο δίπολο σώμα – ψυχή η τελευταία κατέχει μεγαλύτερη αξία (47e6-48a4). Στο *ένυπνιον* του Σωκράτη μια γυναίκα τού αναφέρει το ομηρικό *ἦματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιω* (44b2), όπου η αλληγορική αυτή τοποθεσία είναι απηλλαγμένη από την ύλη και τις δυστυχίες της ζωής. Στο σημείο αυτό γίνεται υπαινιγμός της ορφικής αντίληψης για τον θάνατο, όπου η ψυχή ξεκινάει την πραγματική της ζωή μετά από αυτόν, εγκαταλείποντας το σώμα, μεταβαίνοντας στον Άδη και γνωστοποιώντας στους χθονίους φύλακες ότι προέρχεται από *γένος οὐράνιον*. Η δικαιοσύνη για τον Σωκράτη αποτελεί ύψιστη αρετή που θα πρέπει να επικαλεστεί ο οποιοσδήποτε, όταν θα βρεθεί στον Άδη απολογούμενος *τοῖς ἐκεῖ ἄρχουσιν* (54b3-6).

## Η προβληματική της οντογένεσης και της ατομίκευσης στον σχολιασμό του πλατωνικού *Τίμαιου* από τον νεαρό Schelling

ΦΙΛΙΠΠΑΚΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ

Στο νεανικό του δοκίμιο για τον πλατωνικό *Τίμαιο* (1794), ο F. W. J. Schelling ανασυγκροτεί και σχολιάζει την κοσμογονική «εύλογη εξιστόρηση» –η οποία καταλαμβάνει τα χωρία 28a-53d του διαλόγου, αντλώντας δευτερευόντως από τον *Φίληβο* (15d-30e), και ειδικότερα από την εκεί εκτιθέμενη θεωρία των τεσσάρων γενών– ενώ ταυτοχρόνως την εκσυγχρονίζει με το λεξιλόγιο και την προβληματοθεσία της υπερβατολογικής παράδοσης.

Η κύρια μέριμνα του Schelling (και του Πλάτωνα, όπως τον ερμηνεύει) είναι να αρθεί ίσαμε το απόλυτο διαμέσου των *υπό όρους* πραγμάτων, μολονότι η εκ μέρους του σύλληψη της οροθεσίας είναι ευρύτερη και ασαφέστερη από την καντιανή. Ούτως, σπεύδει να επαναπροβάλει την πλατωνική αντίστιξη της επικράτειας των αισθητών προς εκείνη των νοητών (και των σύστοιχών τους γνωστικών επιπέδων και μεθόδων, της δόξας και της πειθούς αφενός, και της έλλογης θεωρητικής γνώσης αφετέρου) πάνω στη διάκριση του Kant μεταξύ των εμπειρικών εποπτειών –τα περιεχόμενα των οποίων προσδιορίζονται από τις κρίσεις της συλλογιστικά πορευόμενης διάνοιας διά της ένταξής τους σε πολυειδείς, χωροχρονικά αρθρωνόμενες σχέσεις ατομίκευσης– και των ανυπόθετων ιδεών, προς τις οποίες ο λόγος αποβλέπει, αιτούμενος την απόλυτη ενότητα της γνώσης, δίχως ωστόσο να είναι σε θέση ο πεπερασμένος ανθρώπινος νους να τις γνωρίσει. Εν ολίγοις, ο νεαρός Schelling παρουσιάζει τον Πλάτωνα ως έναν οιονεί *κριτικό* φιλόσοφο, αμφισβητώντας τόσο την αντικειμενική ύπαρξη των ιδεών ως αυθύπαρκτων νοητών υποστάσεων (οι οποίες θα βρίσκονταν ούτως ειπείν «έξω» από τον θείο νου), όσο και την ύπαρξη μιας *ατομικής* ιδέας για κάθε φαινομενολογικά προσπελάσιμο ον. Ωστόσο, θα αξιοποιήσει τη διάκριση που θεωρεί ότι εντοπίζει μεταξύ των ιδεών που θεμελιώνουν υλικά τον κόσμο και έχουν εμπειρικό σύστοιχο (όχι μία ατομική οντότητα, αλλά έναν *τύπο* ή μια ευρύτερη κατηγορία οντοτήτων, στην οποία υπάγονται τα καθέκαστα), και εκείνων που τον θεμελιώνουν μορφικά, προκειμένου να αναδείξει τη δυνατότητα εξηγητικής σύνδεσης και μετάβασης από το υπερβατολογικό στο εμπειρικό, άρα την προοπτική αποφυγής του καντιανού αγνωστικισμού.

Αντλώντας από το δεύτερο μέρος της *Κριτικής της κριτικής ικανότητας/δύναμης* και από τις νύξεις των ίδιων των πλατωνικών κειμένων, ο Schelling θα αποδώσει προτεραιότητα στην ενότητα του κόσμου ως προϋπόθεση της γνώσης, την οποία μεθερμηνεύει με έναν βαθμό ελευθερίας ως πληρότητα, ήτοι ως τελειότητα, αρμονική τάξη, βέλτιστη ισορροπία και αυτάρκη ολό-

τητα. Βάσει αυτής της ανάλυσης, σκοπός του Πλάτωνα είναι η συμφιλίωση των διαφορετικών επικρατειών (αισθητού και υπεραισθητού, ιδέας και ύλης, είναι και γίνεσθαι, κτλ) σε μια συνεκτική κοσμοεικόνα. Επομένως, η τελικότητα επανεγγράφεται εμμενώς στην κοσμολογική τάξη ως ελκυστής της συμπεριφοράς του σύμπαντος, οικοσυστημικά θεωρημένου ως ένζυης ολότητας τείνουσας προς τούτο το οντολογικό, αισθητικό και ηθικό συνάμα ιδεώδες. Οι διάφοροι έμβιοι οργανισμοί συλλαμβάνονται ως διαφορετικές επιτεύξεις ισορροπίας μεταξύ των δυνάμεων, ήτοι ως επιμέρους προσεγγίσεις της κοσμικής ευταξίας, ενώπιον της οποίας πάντως ωχριούν. Το ορατό σύμπαν έχει προτεραιότητα έναντι των επιμέρους ατομικών εκφάνσεων, δεδομένου πως ό,τι υπάρχει, απαντά ήδη σ' αυτό σε μεγαλύτερη έκταση και αμιγή ποιότητα, αποτελώντας όρο περαιτέρω ατομικευτικών διεργασιών. Μολονότι δεν είναι σαφές αν ο Schelling συμμερίζεται όλες τις απόψεις που εντοπίζει στο πλατωνικό κείμενο (διατηρεί ορισμένες αποστάσεις στη βάση του κριτικού εγχειρήματος), προσυπογράφει τη βασική παραδοχή περί της ύπαρξης ενός ισομορφισμού μεταξύ των αντικειμενικών δομών και των υποκειμενικών εννοιών, εφόσον έχουν κοινή ρίζα και –επί τη βάση της σχεσιακής, ολιστικής θεώρησης της οργάνωσης αμφοτέρων– χαίρουν οντολογικής ομοιότητας και εγγύτητας, εάν όχι κοινότητας και ταυτότητας.

## Το βλέμμα του Σωκράτη στο πλατωνικό έργο

ΧΑΣΙΩΤΗ ΜΑΡΙΑ

Το ιδεατό κάλλος, ομοιώματα του οποίου γίνονται ορατά στον αισθητό κόσμο διά των φυσικών οφθαλμών, καλεί προς εαυτόν γοητεύοντας, αφού, όπως εντοπίζουμε στον *Κρατύλο*, ο έρωσ ως «έσρος» εισρέει έξωθεν «διά τῶν ὀμμάτων» εισχωρώντας στην ψυχή, και ως εκ τούτου «ἐκ τοῦ ὄραν τίκτεται τό ἐρᾶν». Υπό το φως αυτής της προοπτικής, το παρόν πόνημα πραγματεύεται τη δύναμη του σωκρατικού βλέμματος στο πλατωνικό έργο, όπου ο φιλόσοφος περιγράφει τη συγκλονιστική εντύπωση και τα αισθήματα που προκαλεί, αποφεύγοντας να περιγράψει το ίδιο το βλέμμα, όπως ο Όμηρος δεν περιέγραψε την ομορφιά της ωραίας Ελένης, υποδεικνύοντάς την από τον θαυμασμό των γερόντων της Τροίας. Αρχικά, βάσει του έργου *Τίμαιος*, γίνεται λόγος για το εσωτερικό ρεύμα πυρός, άλλως την «ανόθευτη, αγνή φωτιά», το οποίον ρέοντας διά μέσου των ματιών συναντάται με το συγγενές εξωτερικό ρεύμα του ημερησίου φωτός και γινόμενο ομοιοπαθές μεταδίδει τις κινήσεις που προκαλούνται στο σώμα και στην ψυχή, παρέχοντας έτσι την αίσθηση της οράσεως, ενώ τη νύχτα το εσωτερικό ρεύμα αποκόπτεται φυλακίζοντας εντός τη δύναμη του «ανοθεύτου πυρός», η οποία διαχεόμενη ομαλύνει πλέον τις εσωτερικές κινήσεις και εν πολλή ησυχία επέρχεται ο ύπνος με όνειρα. Ακολούθως, υπογραμμίζεται το βλέμμα της διάκρισης του Σωκράτη, βάσει του διαλόγου *Θεάγης*, όπου ο φιλόσοφος εξηγεί τη δύναμη του δαιμονίου του να διακρίνει και εξαιτίας αυτής να βελτιώνονται γρήγορα όσοι μένουν κοντά του, ενώ ο συνομιλητής του, Αριστείδης, επιβεβαιώνει τα λεγόμενα επισημαίνοντας ότι η πρόδοός του είναι ταχύτερη, όταν κοιτάζει στα μάτια και ακουμπά τον Σωκράτη. Εν συνέχεια, ο *Μένων*, στον ομώνυμο διάλογο, επισημαίνει την καταλυτική παρουσία του μεγάλου σοφού, παρομοιάζοντάς την με «σελάχι της θάλασσας» που ηλεκτρίζει, παραλύει και ναρκώνει όποιον αγγίξει. Κατόπιν, στο *Συμπόσιο* παρακολουθούμε το εσωτερικό βλέμμα του Σωκράτη, όταν αποστασιοποιημένος από τους ανθρώπους, μένοντας ακίνητος και βυθιζόμενος στη σιωπή διάβαινε στο «έπέκεινα», γεγονός που συνέβη και όταν ευρισκόμενος σε εκστρατεία έμεινε σε όρθια στάση επί εικοσιτετραώρου, ώσπου ανέτειλε ο ήλιος, προσευχήθηκε σε αυτόν και έφυγε. Στο αυτό έργο, ο Πλάτων γράφει για το βλέμμα του δασκάλου, όταν νικημένος υποχωρούσε «βρενθυόμενος», ηρέμως και ανδρείως, ρίχνοντας λοξές ματιές στους Αθηναίους και στους Πελοποννησίους, ενώ στην *Πολιτεία* ο ίδιος ομολογεί ότι θα έμενε άφωνος, αν πρώτος δεν κοιτούσε στα μάτια τον εξαγριωμένο σαν θηρίο Θρασύμαχο, και προλάβαινε να τον κοιτάξει πρώτος ο παράφορος συνομιλητής. Τέλος, γίνεται λόγος για το εξόδιο βλέμμα του φιλοσόφου, όπως εμφανίζεται γαλήνιος στον *Φαίδωνα* να παίρνει τον κύλικα με το κώνειο υποβλέποντας «ταυρηδόν», ήτοι με το βαθύ απλανές, ζεστό και αθώο βλέμμα του ταύρου, όταν τον σημαδεύει ο ταυρομάχος για τη χαριστική βολή, ενώ πεθαίνοντας στύλωσε το βλέμμα –«τὰ ὄμματα ἔστησεν»– και ο Κρίτων τού έκλεισε το στόμα και τα μάτια.

## Ο έρωτας και η σημασία του στην πλατωνική φιλοσοφία

ΨΑΡΟΥΔΗ ΜΑΡΙΑ

Σε αυτή την παρουσίαση θα προσπαθήσουμε να προσεγγίσουμε ερμηνευτικά, να αποκωδικοποιήσουμε και να παρουσιάσουμε τον έρωτα και τη σημασία του στην πλατωνική φιλοσοφία. Θα εστιάσουμε στην ερμηνεία της πλατωνικής σύλληψης του έρωτα, όπως αυτός εμφανίζεται ως φιλοσοφική έννοια και θα διευκρινίσουμε τι εννοεί ο Πλάτων όταν αναφέρεται σε αυτόν. Θα τονίσουμε το γεγονός ότι η πλατωνική ερμηνεία έρχεται να προσδώσει στον έρωτα χαρακτηριστικά και όψεις εντελώς διαφορετικές από όσες είχαν παρουσιαστεί πριν τον Πλάτωνα. Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι ενώ στην προσωκρατική αντίληψη και σκέψη, κάθε φορά που χρησιμοποιήθηκε η εικόνα του έρωτα, είτε στον Ησίοδο, είτε στον Παρμενίδη, είτε στον Εμπεδοκλή, αυτό έγινε ως έκφραση και προσωποποίηση της δύναμης ή της αιτίας κίνησης των όντων στο σύμπαν, στον Πλάτωνα όλα αλλάζουν. Στον έρωτα έχει ανατεθεί ένας εντελώς διαφορετικός και πρωτόγνωρος ρόλος: ο έρωτας, η πιο ισχυρή, καταλυτική, μεταμορφωτική και ταυτόχρονα σύνθετη, πολύπλοκη και πολύπλευρη ανθρώπινη επιθυμία, λειτουργεί πλέον ως ένας απροσδόκητος και ανέλπιστος σύμμαχος και οδηγός μας στον δρόμο προς την ουσία της φιλοσοφίας, στον δρόμο προς την αληθινή φιλοσοφία. Η ερωτική έλξη (ο έρωτας στην αρχαία ελληνικά προτάσσει πάντα την πρωτεύουσα σημασία του που δεν είναι άλλη από τη σεξουαλική έλξη) εμφανίζεται αρχικά ως άλογο πάθος, ως ερωτική άκρατη, ασυγκράτητη ορμή, μπορεί όμως (και αυτό το σημείο είναι ουσιαστικό στην πλατωνική φιλοσοφία) να μετασχηματιστεί σε ένα είδος ένθεης μανίας, ικανής να ωθήσει τον άνθρωπο προς την ένωση με τις Ιδέες.

Στην παρουσίαση αυτή θα αναζητήσουμε τον χαρακτήρα και τη σημασία του έρωτα στον Πλάτωνα μέσα σε δύο από τους ωραιότερους διαλόγους του, οι οποίοι είναι αφιερωμένοι στη φιλοσοφική έννοια του έρωτα, στο *Συμπόσιο* και τον *Φαίδρο*, ενώ θα αντλήσουμε στοιχεία και από τον πρώιμο *Χαρμίδα*, έργο όπου το μοτίβο του φιλοσοφικού έρωτα εμφανίζεται διαμέσου του συμμετρικά αντίθετου στοιχείου του, που σύμφωνα με τον Πλάτωνα είναι η αρετή της σωφροσύνης. Στο *Συμπόσιο*, τόσο σε όσα αναφέρει η Διοτίμα, αλλά και σε όσα λέει στην παρέμβαση του ο Αλκιβιάδης, ο έρωτας εμφανίζεται ως ένα με τον φιλόσοφο, «τον φίλο της σοφίας», και ειδικά με τον Σωκράτη. Όσο για τον *Φαίδρο*, εδώ, πέρα από τα στοιχεία που θα επισημάνουμε στο *Συμπόσιο*, θα εμφανιστούν και νέα στοιχεία. Ενδεικτικά αναφέρουμε την παρουσίαση της προνομιακής σχέσης του έρωτα προς το Ωραίο, σχέση που είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την προοπτική της ένωσης του ανθρώπου με τις Ιδέες. Παράλληλα, εδώ θα συναντήσουμε και τον ορισμό της φιλοσοφίας ως μιας ζωντανής επικοινωνίας ψυχών με δύο πόλους: τον εραστή-δάσκαλο και τον ερωμένο-μαθητή. Έτσι, μεταξύ άλλων, θα δούμε και πώς η πλατωνική φιλοσοφία συνδέει αριστοτεχνικά τον έρωτα με τη φιλοσοφία ως ζωντανή διαδικασία μάθησης, αλλά και πώς σιγά-σιγά σκιαγραφείται από τον Πλάτωνα η ίδια η φύση της φιλοσοφίας.



## Ο Πλάτων και η τριαδικότητα: Μια πραξεολογική προσέγγιση

ΨΑΡΡΟΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ

Είναι γνωστό ότι στην πλατωνική φιλοσοφία η τριαδικότητα παίζει έναν κεντρικό ρόλο. Δεν είναι μόνο η ανθρώπινη ψυχή και η πολιτεία που αποτελούνται από τρία «μέρη», τα οποία αντιστοιχούν μεταξύ τους. Στον διάλογο «*Νόμοι*» μαθαίνουμε ότι η κρατική διοίκηση –αυτό που σήμερα ονομάζουμε κρατικό μηχανισμό– διαιρείται επίσης σε τρία μέρη. Αυτά αποτελούνται από τη βασιλική αρχή, την βουλή και την εκκλησία του δήμου. Επιπλέον, στον ίδιο διάλογο εντοπίζεται μια «γεωπολιτική» τριάς, η οποία είναι εξίσου σημαντική για την ευδαιμονία της πόλης ή του κράτους, όπως και των τριών προηγούμενων. Αυτή η τριάς αποτελείται από την ίδια την πολιτεία, τον ανώτατο σκοπό της, και τη δομή της, συμπεριλαμβανομένων και των πολιτών, που αντιστοιχούν στα τρία μέρη της ψυχής και τις τρεις τάξεις της *Πολιτείας*. Η σύγκριση αυτών των τριάδων δείχνει ότι το «λογιστικό» μέρος της ψυχής, ο κυβερνήτης, η βασιλική αρχή και ο ανώτατος σκοπός του κράτους σχηματίζουν ένα πεδίο αντιστοιχίας.

Ένα δεύτερο πεδίο αντιστοιχίας σχηματίζεται από το «θυμοειδές» μέρος της ψυχής, την τάξη των φυλάκων, τον θεσμό της βουλής και τη δομή της πολιτείας. Αυτά τα δυο πεδία σχετίζονται και με ένα τρίτο πεδίο αντιστοιχίας, το οποίο συμπεριλαμβάνει το «επιθυμητικό» μέρος ψυχής, την παραγωγική τάξη, την εκκλησία του δήμου και τους πολίτες. Αυτές οι τρεις αντιστοιχίες μπορούν να θεωρηθούν ως ο πυρήνας της πλατωνικής ανθρωπολογίας. Η μορφή της ανθρώπινης ζωής αποτελείται από ένα κανονιστικό πεδίο που καθορίζει το περιεχόμενο και τον σκοπό της, ένα γεγονοτικό που σχετίζεται με το εδώ και τώρα μιας ανθρώπινης κοινότητας και ένα πραξεολογικό, σκοπός του οποίου είναι η υλοποίηση των κανονιστικών αιτημάτων και η συσχέτιση των γεγονότων με τους κανόνες. Ένα άλλο πεδίο, το οποίο κατά τον Πλάτωνα έχει μια τριαδική δομή είναι η γλώσσα. Στον διάλογο *Κρατύλος* αναπτύσσεται η θέση ότι η γλώσσα διαδραματίζει έναν επιτελεστικό και διαμεσολαβητικό ρόλο μεταξύ της ιδέας και του μεμονωμένου αντικειμένου –είναι δηλαδή το μέσο της μέθεξης.

Το γεγονός ότι η σχέση μεταξύ ιδέας, γλώσσας και μεμονωμένου αντικειμένου ανταποκρίνεται σε αυτό το σχήμα μπορεί να μην φαίνεται περίεργο, αφού η επιστημολογία και η ανθρωπολογία συνδέονται στενά. Είναι όμως εκπληκτικό το γεγονός ότι το τριαδικό σχήμα αντιπροσωπεύει επίσης τη βάση της πλατωνικής φυσικής φιλοσοφίας, όπως την παρουσιάζει ο *Τίμαιος*. Κατά τη διήγηση του ομώνυμου κεντρικού ήρωα του διαλόγου, ήδη πριν από τη δημιουργία του κόσμου υπήρχαν το *Ον*, το *Γίνεσθαι* και ο *Χώρος* ως συνθήκες της πραγματοποίησης της δύναμης του Δημιουργού. Σε αυτή την τριάδα το *Ον* σαφώς αναλαμβάνει τον ρόλο του κανονιστικού,

καθώς απεικονίζει τη φύση του δημιουργού Θεού (*Τίμαιος* 30b-d). Ο Χώρος είναι η έκφραση του πραγματικού γεγονότος, στο οποίο λαμβάνει χώρα η δημιουργία (*Τίμαιος* 31c-32c) και το Γίγνεσθαι είναι η έκφραση του επιτελεστικού, επειδή ο κόσμος, ως υλοποιημένη εικόνα του Θεού δεν μπορεί να είναι στατικός και αμετάβλητος (*Τίμαιος* 37d).

Ο λόγος για την τριαδική σύλληψη όλων των πτυχών της ύπαρξης στον Πλάτωνα είναι ένα αναπάντητο φιλοσοφικό ερώτημα. Ο παραλληλισμός με την Αγία Τριάδα του Χριστιανισμού είναι προφανής, αλλά δεν αποτελεί εξήγηση. Οι αναφορές στον μυστικισμό των αριθμών, τον Πυθαγορισμό και τις ανατολικές θρησκευτικές επιρροές δεν ικανοποιούν ως επεξηγηματικές προσεγγίσεις, πρώτον επειδή δεν απαντούν στο κύριο ερώτημα της προέλευσης της τριαδικής προσέγγισης και δεύτερον, επειδή δεν αντικατοπτρίζουν την ορθολογικότητα των πλατωνικών παρατηρήσεων.

Εάν, με άλλα λόγια, ο Πλάτων θεωρεί τόσο τον άνθρωπο όσο και τον κόσμο στο σύνολό του μέσα στο πλαίσιο μιας τριαδικής ενότητας της οποίας τα μέρη μπορούν να προσδιοριστούν ως κανονιστικό, επιτελεστικό και γεγονотικό, τότε αυτό πρέπει να είναι έτσι επειδή βασίζεται σε ένα πραγματικό φαινόμενο που υλοποιεί με πολύ σαφή τρόπο αυτή την καθολική δομή. Η θέση μου είναι ότι αυτό το φαινόμενο είναι η πράξη.

Μια πράξη είναι ένα διαδικαστικό, χωροχρονικά ενιαίο φαινόμενο, στο οποίο μπορούν να διακριθούν τρεις εννοιολογικά ανεξάρτητες περιοχές, οι οποίες, αν και δεν εμφανίζονται ως ξεχωριστές οντότητες είναι εξίσου απαραίτητες για την κατανόηση της πράξης. Αυτές είναι α) το «σχέδιο» ή η μορφή της πράξης, β) η πραγματική εκτέλεση της πράξης και γ) ο πράττων. Η μορφή της πράξης είναι κανονιστική, αφού ορίζει τα κριτήρια για την ορθή εκτέλεση και τους όρους επιτυχίας της πράξης. Η πραγματική εκτέλεση της πράξης είναι η πραγματική αναφορά της μορφής της πράξης στο εδώ και τώρα. Τέλος, ο πράττων είναι ο φορέας της επιτελεστικότητας της πράξης, ο διαμεσολαβητής μεταξύ της μορφής της πράξης και της επιτελεστικής πραγματοποίησής της. Αυτή η πραγματιστική ερμηνεία καθιστά σαφές ότι ο Πλάτων εννοεί ως πράξη όχι μόνο τον ανθρώπινο κόσμο αλλά ολόκληρο το σύμπαν. Η πλατωνική φιλοσοφία μπορεί έτσι να θεωρηθεί ως σημείο εκκίνησης μιας πραγματιστικής, μονιστικής και αντιμυστικιστικής φιλοσοφικής παράδοσης που φτάνει μέσω του Αριστοτέλη, του Θωμά Ακινάτη και του Spinoza στον Hegel και στις σύγχρονες πραγματιστικές και φαινομενολογικές προσεγγίσεις.

## ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΣΥΜΜΕΤΕΧΟΝΤΩΝ

- Αγγέλη Αγγελική**, Νομικός, ΜΑ Φιλοσοφίας, Υποψήφια διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
- Αξιώτης Νικόλαος**, Υποψήφιος διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΕΚΠΑ
- Ασπασία, Γεωργία-Αγγελική-Μαρία**, Μεταπτυχιακή φοιτήτρια Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
- Βαβούρας Ηλίας**, Δρ Φιλοσοφίας
- Βερτζάγια Δέσποινα**, Μεταπτυχιακή φοιτήτρια Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΕΚΠΑ
- Βραζιτούλης Μιχαήλ**, ΜΑ Φιλοσοφίας, Υποψήφιος διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
- Γεωργακούδης Βασίλειος**, Κοινωνικός ανθρωπολόγος, Υποψήφιος διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
- Γιασουμή Αθανασία**, Δρ Φιλοσοφίας
- Γκαλέας Κωνσταντίνος**, Δρ Φιλοσοφίας
- Γκούντα Σταυρούλα**, ΜΑ Φιλοσοφίας, Υποψήφια διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
- Γρηγορίου Χρήστος**, Δρ Φιλοσοφίας, ΜΑ Φιλοσοφίας, Διδάσκων επί συμβάσει, Τμήμα Φ.Κ.Σ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
- Δημητριάδης Ανάργυρος**, Εκπαιδευτικός, ΜΑ Φιλοσοφίας, Υποψήφιος διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
- Δημητρίου Στέφανος**, Αναπληρωτής Καθηγητής Φιλοσοφίας, Τμήμα Πολιτικών Επιστημών, ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
- Ζησιμάτου Ανδριάνα**, Υποψήφια διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΕΚΠΑ
- Ηλιόπουλος Παναγιώτης**, Δρ Φιλοσοφίας, Ε.ΔΙ.Π., Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
- Θεοδωροπούλου Αθανασία**, Δρ Φιλοσοφίας
- Θεοδωρούδη Ευαγγελία**, Υποψήφια διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π., Α.Π.Θ.
- Καλογεράκος Ιωάννης**, Αναπληρωτής Καθηγητής Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΕΚΠΑ
- Καπελάκη Μαρίνα**, Μ.Δ.Ε. στην Ιταλική Γλώσσα και Φιλολογία
- Καραματζιάνη Ελένη**, Υποψήφια διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΕΚΠΑ
- Καραμπατζάκη Ελένη**, τ. Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

**Καψιμαλάκου Χριστίνα**, Δρ Φιλοσοφίας, Διδάσκουσα επί συμβάσει, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

**Κιοσόγλου Σωκράτης-Αθανάσιος**, Μεταπτυχιακός φοιτητής Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΕΚΠΑ

**Κουμάκης Γεώργιος**, τ. Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

**Λάζου Άννα**, Επίκουρη Καθηγήτρια Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΕΚΠΑ

**Λεοντσίνη Ελένη**, Επίκουρη Καθηγήτρια Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

**Λιολίτσα Σοφία**, ΜΑ Φιλοσοφίας, Υποψήφια διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

**Μάνος Γεώργιος**, ΜΑ Φιλοσοφίας, Υποψήφιος διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

**Μουταφίδου Σιμέλα**, Μεταπτυχιακή φοιτήτρια Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π., Α.Π.Θ.

**Μπεκάκος Σωτήριος**, Δρ Φιλοσοφίας, Μεταδιδακτορικός ερευνητής Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΕΚΠΑ

**Μπούσιος Πολυχρόνης**, Υποψήφιος διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

**Νίκας Βασίλειος**, Υποψήφιος διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π., Α.Π.Θ.

**Νικολάου Ειρήνη**, Δρ Φιλοσοφίας, ΜΑ Φιλοσοφίας, Μουσικολόγος – Μέλος Ε.Ε.Π., Π.Τ.Δ.Ε., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

**Νούτσος Παναγιώτης**, Ομότιμος Καθηγητής Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

**Νταλιάνη Ελευθερία**, ΜΑ Φιλοσοφίας, Υποψήφια διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

**Ντρίκος Σπυρίδων**, Δρ Φιλοσοφίας, ΜΑ Φιλοσοφίας

**Οικονόμου Αναστασία**, Δρ Φιλοσοφίας, Εκπαιδευτικός

**Παπαγεωργάκης Γεώργιος**, Εκπαιδευτικός, ΜΑ Φιλοσοφίας, Υποψήφιος διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

**Παπαδόπουλος Άγγελος**, Υποψήφιος διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Faculté des Lettres, SORBONNE UNIVERSITE

**Παυλίδης Σπυρίδων**, Εκπαιδευτικός, ΜΑ Φιλοσοφίας, Υποψήφιος διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

**Περπερίδης Ιωάννης**, ΜΑ Φιλοσοφίας

**Πέτσιος Κωνσταντίνος Θ.**, Καθηγητής Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

- Πρελορέντζος Ιωάννης**, Κοσμήτωρ της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Καθηγητής Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
- Ράντης Κωνσταντίνος**, Αναπληρωτής Καθηγητής Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
- Σακελλαριάδης Αθανάσιος**, Διευθυντής Τομέα Φιλοσοφίας, Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
- Σαλαμούρας Γεώργιος**, Υποψήφιος διδάκτωρ Βιοηθικής, Τμήμα Δημόσιας Διοίκησης, ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
- Σολωμού-Παπανικολάου Βασιλική**, τ. Επίκουρη Καθηγήτρια Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
- Σπυρίδης Ιωάννης**, Υποψήφιος διδάκτωρ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΕΚΠΑ
- Ταμπάκης Χαράλαμπος**, Δρ Φιλοσοφίας, Εκπαιδευτικός, Διδάσκων επί συμβάσει, Τμήμα Φιλοσοφίας, ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΑΤΡΩΝ
- Τέζας Χρίστος**, Ομότιμος Καθηγητής Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
- Τριαντάρη Σωτηρία**, Καθηγήτρια Φιλοσοφίας, Τμήμα Νηπιαγωγών, ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΔΥΤΙΚΗΣ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑΣ
- Τσιμπέρης Ταξιάρχης**, Μεταπτυχιακός φοιτητής Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΕΚΠΑ
- Φιλιππάκης Κωνσταντίνος**, Υποψήφιος διδάκτωρ Φιλοσοφίας, ΜΑ Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
- Χασιώτη Μαρία**, Εκπαιδευτικός, Μεταπτυχιακή φοιτήτρια Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π.Ψ., ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
- Ψαρούδη Μαρία**, Θεατρολόγος – Γλωσσολόγος, Δρ Φιλοσοφίας, Μεταδιδακτορική ερευνήτρια Φιλοσοφίας, Τμήμα Φ.Π., Α.Π.Θ.
- Ψαρρός Νικόλαος**, Καθηγητής Φιλοσοφίας, Institute of Philosophy, UNIVERSITY OF LEIPZIG