

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Κ Ο Σ Λ Ο Γ Ο Σ
ΠΛΑΤΩΝ - ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

Γ' ΤΑΞΗ ΕΝΙΑΙΟΥ ΛΥΚΕΙΟΥ
(ΘΕΩΡΗΤΙΚΗ ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ)

Β Ι Β Λ Ι Ο Τ Ο Υ Κ Α Θ Η Γ Η Τ Η

Ομάδα συγγραφής

Πλάτων:

Μ. Ζ. Κοπιδάκης

Έλενα Πατρικίου

Αριστοτέλης:

Δημήτρης Λυπουρλής

Δέσποινα Μωραΐτου

Υπεύθυνος για το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο

Κώστας Μπαλάσκας, Σύμβουλος

Επιμέλεια έκδοσης

Δέσποινα Μωραΐτου

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΛΑΤΩΝ	5
ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ	7
(Έλενα Πατρικίου)	
A. ΓΕΝΙΚΑ	7
1. Η ελληνική φιλοσοφία και η πολιτική	7
2. Το πέρασμα από τη μυθική σκέψη στον Λόγο	9
B. ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ ΚΑΙ ΤΟ ΚΙΝΗΜΑ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ	
ΣΤΗΝ ΑΘΗΝΑ	12
Γ. ΠΛΑΤΩΝ	16
Δ. ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ	21
1. Ο λόγος του Πρωταγόρα ως σοφιστική επίδειξις	21
2. Ο μύθος του Προμηθέα	24
3. Το διδακτόν της αρετής κατά τον Πρωταγόρα	36
Ο Αριστοτέλης και οι σοφιστές	47
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	50
ΠΟΛΙΤΕΙΑ	51
(Μ. Ζ. Κοπιδάκης)	
ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΣΤΑ ΘΕΜΑΤΑ ΓΙΑ ΣΥΖΗΤΗΣΗ	51
Ενότητα 8η	51
Ενότητα 9η	54
Ενότητα 10η	57
Ενότητα 11η	60
Ενότητα 12η	62
Ενότητα 13η	64
Ενότητα 14η	67
Ενότητα 15η	70
ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ ΑΠΟ ΜΕΛΕΤΕΣ ΓΙΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ	
ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ	74
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	98

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ	101
(Δημήτρης Λυπουρλής - Δέσποινα Μωραΐτου)	

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	103
-----------------------	-----

ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ	117
-------------------------------	-----

Ενότητα 1η	123
------------------	-----

Ενότητα 2η	129
------------------	-----

Ενότητα 3η	135
------------------	-----

Ενότητα 4η	140
------------------	-----

Ενότητα 5η	144
------------------	-----

Ενότητα 6η	151
------------------	-----

Ενότητα 7η	156
------------------	-----

Ενότητα 8η	162
------------------	-----

Ενότητα 9η	166
------------------	-----

Ενότητα 10η	173
-------------------	-----

ΠΟΛΙΤΙΚΑ	178
-----------------------	-----

Ενότητα 11η	181
-------------------	-----

Ενότητα 12η	184
-------------------	-----

Ενότητα 13η	188
-------------------	-----

Ενότητα 14η	193
-------------------	-----

Ενότητα 15η	196
-------------------	-----

Ενότητα 16η	200
-------------------	-----

Ενότητα 17η	202
-------------------	-----

Ενότητα 18η	206
-------------------	-----

Ενότητα 19η	210
-------------------	-----

Ενότητα 20ή	214
-------------------	-----

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	218
---------------------------	-----

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ: ‘ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ’ ΑΝΑΓΝΩΣΜΑΤΑ	222
---	-----

ΠΛΑΤΩΝ

ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ

A. ΓΕΝΙΚΑ

1. Η ελληνική φιλοσοφία και η πολιτική

Το κείμενο που ακολουθεί αναφέρεται στη γέννηση της ελληνικής φιλοσοφίας: είναι επίσης διαφωτιστικό για τη μελέτη του Πρωταγόρα και των άλλων φιλοσοφικών κειμένων με πολιτικό προσανατολισμό που περιέχονται στο βιβλίο, καθώς δείχνει τη στενή σχέση της ελληνικής φιλοσοφίας με την πολιτική (με την ευρεία έννοια) και τον στοχασμό γύρω από αυτήν.

J. P. Vernant, *Οι απαρχές της ελληνικής σκέψης*, μτφρ. Ε. Κακοσαίου-Νικολούδη, Αθήνα (εκδ. Μ. Καρδαμίτσα) 1992, σσ. 173-176:

«Εμφάνιση της πόλης, γένεση τῆς φιλοσοφίας: ανάμεσα στις δύο τάξεις φαινομένων οι δεσμοί είναι τόσο πολύ σφιχτοί, που αποκλείεται η ορθολογική σκέψη, στην αφετηρία της, να μην παρουσιάζεται αλληλένδετη με τις ιδιαίτερες κοινωνικές και νοητικές δομές της ελληνικής πόλης. Επανατοποθετούμενη έτσι στο ιστορικό της βάθος, η φιλοσοφία αποβάλλει εκείνο το χαρακτήρα απόλυτης αποκάλυψης, που κάποτε της απέδωσαν όσοι χαιρέτιζαν στη νεαρή επιστήμη των Ιώνων τον άχρονο λόγο που ήρθε να ενσαρκωθεί στο Χρόνο. Η σχολή της Μιλήτου δεν είδε το Λόγο να γεννιέται, αλλά κατασκεύασε ένα Λόγο, μια πρώτη μορφή ορθολογικότητας. Ο ελληνικός αυτός λόγος δεν είναι ο πειραματικός ορθολογισμός της σύγχρονης επιστήμης, που προσανατολίζεται προς την εξερεύνηση του φυσικού περιβάλλοντος και της οποίας οι μέθοδοι, τα διανοητικά εργαλεία και τα νοητικά πλαίσια έτυχαν επεξεργασίας κατά τη διάρκεια των τελευταίων αιώνων, στα πλαίσια της επίπονης και επίμονης προσπάθειάς της να γνωρίσει και να καθυποτάξει τη Φύση. Όταν ο Αριστοτέλης ορίζει τον άνθρωπο ως "πολιτικό ζώο", υπογραμμίζει αυτό που χωρίζει τον ελληνικό από το σημερινό Λόγο. Αν ο homo sapiens είναι στα μάτια του ένας homo politicus, αυτό συμβαίνει γιατί αυτός ο ίδιος ο Λόγος, στην ουσία του, είναι πολιτικός.

Πράγματι, στην Ελλάδα ο Λόγος αρχικά εκφράστηκε, συγκροτήθηκε, διαμορφώθηκε στο πολιτικό επίπεδο. Η κοινωνική εμπειρία κατόρθωσε να γίνει στους Έλληνες αντικείμενο θετικής σκέψης, γιατί προσφερόταν, στα πλαίσια της πόλης, για μια δημόσια συζήτηση επιχειρημάτων. Η παρακμή του μύθου χρονολογείται από την ημέρα που οι πρώτοι Σοφοί έθεσαν υπό συζήτηση την ανθρώπινη τάξη και ζήτησαν να την ορίσουν αυτή καθεαυτήν, να την αποδώσουν με εκφράσεις προσιτές στο νου και να την υποβάλουν στον κανόνα της αρίθμησης και της μέτρησης. Έτσι προέκυψε, αρθρώθηκε, μια καθαρή πολιτική σκέψη, έξω από τη θρησκεία, με το λεξιλόγιό της, τις έννοιές της, τις αρχές της και τις θεωρητικές της θέσεις. Η σκέψη αυτή σημάδεψε βαθιά τη νοοτροπία του ανθρώπου της αρχαιότητας. Χαρακτηρίζει έναν πολιτισμό που δεν έπαψε, όσο παρέμεινε ζωντανός, να θεωρεί τη δημόσια ζωή ως το αποκορύφωμα της ανθρώπινης δραστηριότητας. Για τον Έλληνα, ο άνθρωπος δεν διαχωρίζεται από τον πολίτη. Η φρόνηση, ο στοχασμός είναι προνόμιο των ελεύθερων ανθρώπων, οι οποίοι ασχούν κατά τρόπο συνακόλουθο τον πολιτικό τους λόγο και τα πολιτικά τους δικαιώματα. Καθώς εξασφάλιζε στους πολίτες το πλαίσιο κατανόησης των αμοιβαίων τους σχέσεων, η πολιτική σκηνή προσανατόλισε ταυτόχρονα και διέπλασε τις μεθοδεύσεις του πνεύματός τους και σε άλλα πεδία.

Όταν η φιλοσοφία γεννιέται στη Μίλητο, έχει τις ρίζες της στην πολιτική αυτή σκέψη της οποίας διερμηνεύει τους θεμελιώδεις προβληματισμούς και από την οποία δανείζεται ένα μέρος του λεξιλογίου της. Είναι αλήθεια ότι πολύ σύντομα αποδεικνύεται πιο ανεξάρτητη. Έχει ήδη βρει από τον Παρμενίδη το δικό της δρόμο. Εξερευνά ένα νέο πεδίο, θέτει προβλήματα που ανήκουν αποκλειστικά σ' αυτήν. Οι φιλόσοφοι δεν διερωτώνται πια, όπως το έκαναν οι Μιλήσιοι, για το τι είναι η τάξη, πώς διαμορφώθηκε και πώς διατηρείται, αλλά ποια είναι η φύση του *Εἶναι*, του *Εἶδέναι*, και ποιες είναι οι σχέσεις τους. Οι Έλληνες προσθέτουν έτσι μια νέα διάσταση στην ιστορία της ανθρώπινης σκέψης. Για να λύσει τις θεωρητικές δυσκολίες, τις "απορίες", που έφερε στην επιφάνεια αυτή η ίδια η ανάπτυξή της, η φιλοσοφία χρειάστηκε να διαπλάσσει σιγά σιγά μιαν ιδιαίτερη γλώσσα, να κατεργαστεί τις έννοιές της, να οικοδομήσει μια λογική, να κατασκευάσει μια δική της ορθολογικότητα. Στα πλαίσια

ωστόσο αυτού του καθήκοντος δεν ήρθε σε μεγάλη επαφή με τη φυσική πραγματικότητα. Πολύ λίγα πράγματα αποκόμισε από την παρατήρηση των φυσικών φαινομένων· δεν πειραματίστηκε. Ακόμη κι αυτή η έννοια του πειραματισμού τής έμεινε ξένη. Οικοδόμησε μια μαθηματική επιστήμη χωρίς να επιζητήσει να την χρησιμοποιήσει για την εξερεύνηση της φύσης. Ανάμεσα στα μαθηματικά και στη φυσική, στον υπολογισμό και στην εμπειρία, έλειψε εκείνη η σύνδεση που μας φάνηκε στην αρχή ότι ένωνε τη γεωμετρία και την πολιτική. Για την ελληνική σκέψη, αν ο κοινωνικός κόσμος οφείλει να υποτάσσεται στον αριθμό και στο μέτρο, η φύση αντιπροσωπεύει μάλλον το πεδίο τού περίπου, στο οποίο δεν εφαρμόζεται ούτε ακριβής υπολογισμός ούτε αυστηρός συλλογισμός. Ο ελληνικός λόγος δεν διαμορφώθηκε τόσο στα πλαίσια της ανθρώπινης επικοινωνίας με τα πράγματα όσο σ' εκείνα των σχέσεων των ανθρώπων μεταξύ τους. Αναπτύχθηκε λιγότερο μέσα από τις τεχνικές που επενεργούν πάνω στον κόσμο απ' όσο μέσα από εκείνες που εξασφαλίζουν την επιβολή πάνω στους άλλους και των οποίων η γλώσσα αποτελεί κοινό όργανο: την τέχνη του πολιτικού, του ρήτορα, του δάσκαλου. Ο ελληνικός λόγος είναι ο λόγος εκείνος που με τρόπο θετικό, στοχαστικό και μεθοδικό επιτρέπει να επενεργούμε πάνω στους ανθρώπους και όχι να μεταμορφώνουμε τη φύση. Τόσο ως προς τα όριά του όσο και ως προς τις καινοτομίες του είναι τέκνο της πόλης.»

2. Το πέρασμα από τη μυθική σκέψη στον Λόγο

Το κείμενο που ακολουθεί μπορεί να χρησιμεύσει για τη διδασκαλία της εισαγωγής, αλλά —καθώς δείχνει τις σχέσεις μυθικής σκέψης και ορθού λόγου— και κατά τη διδασκαλία του μύθου του Πρωταγόρα: γιατί ο Πρωταγόρας επιλέγει τον μύθο του Προμηθέα και πώς τον φωτίζει προκειμένου να αναδείξει κάποιες ειδικές διαστάσεις του, θα το δούμε πιο κάτω. Ένα άλλο επίσης ερώτημα είναι και το γιατί επιλέγει τον μύθο ως ένδυμα του φιλοσοφικού του λόγου. Το απόσπασμα αυτό του B. Snell αναδεικνύει τις ιδιαιτερότητες του μυθικού λόγου, που μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε καλύτερα αυτήν την επιλογή του Πρωταγόρα. Το πέρασμα από τη μυθική στη λογική σκέψη σηματοδοτεί τη γέννηση της φιλοσοφίας, αλλά οι Έλληνες δεν έπαψαν να χρησιμο-

ποιούν τον λόγο του μύθου για να εκφράσουν τις σκέψεις τους. Τα πράγματα έχουν όμως τώρα αντιστραφεί : πριν, ο μύθος αποτελούσε τον μοναδικό τρόπο ερμηνείας της φύσης και της ζωής, η ανθρώπινη σκέψη περιοριζόταν δε στις δυνατότητες και στα πλαίσια που της έθετε ο μυθικός λόγος. Με την ανάπτυξη όμως της φιλοσοφίας, ο μύθος πλάθεται εκ νέου από τους διανοούμενους και τους στοχαστές και υποτάσσεται στη λογική σκέψη. Η χρήση του από τον Πρωταγόρα δείχνει ακριβώς αυτή τη θεμελιώδη αλλαγή. Ο μύθος δεν είναι πια το μοναδικό εργαλείο για την κατανόηση του κόσμου και της δημιουργίας της κοινωνίας, είναι ένας λογοτεχνικός, καλλιτεχνικός τρόπος για να πει ο στοχαστής την προσωπική, φιλοσοφική του άποψη πάνω στο θέμα.

B. Snell, *Η Ανακάλυψη του Πνεύματος. Ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής σκέψης*, μτφρ. Δ. Ι. Ιακώβ, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1981, σσ. 292-293:

«Η αντίθεση ανάμεσα στη μυθική και στη λογική σκέψη αποκτά σαφή και καθορισμένα περιγράμματα αν εξετάσει κανείς την αιτιολογική εξήγηση των φυσικών φαινομένων· στην περιοχή αυτή προβάλλει με πλήρη αμεσότητα η ιστορική μεταβολή από τη μυθική στη λογική σκέψη. Για ό,τι αρχικά θεωρούνταν πράξη κάποιου θεού, δαίμονα ή ήρωα, αργότερα αναζητείται μια επαρκής λογική αιτία. Η μυθική αιτιότητα όμως δεν περιορίζεται μόνο στα φυσικά φαινόμενα, για τα οποία η επιστημονική αιτιότητα μπορεί να δώσει κάποια εξήγηση, αλλά ασχολείται κυρίως με τις αρχές των όντων και με τη ζωή, επομένως με προβλήματα που οι αιτίες τους δεν μπορούν να καθοριστούν με ακρίβεια. Προχωρεί μάλιστα και σε άλλες περιοχές, πέρα από τη φύση, και ανάγει τις σκέψεις, τα αισθήματα, τις επιθυμίες και τις αποφάσεις του ανθρώπου σε επέμβαση των θεών. Η μυθική αιτιότητα ελέγχει έναν τομέα, ο οποίος αργότερα, μετά την ανακάλυψη του ψυχικού στοιχείου, ανήκει στην ψυχολογική αιτιότητα. Επειδή η μυθική σκέψη δεν περιορίζεται μόνο στην εξήγηση των αιτίων, αλλά συμβάλλει και στην κατανόηση της ανθρώπινης φύσης, είναι προφανές ότι η μυθική και η λογική σκέψη δεν επικαλύπτονται. Πολλές απόψεις του μύθου δεν είναι προσιτές στη λογική, και πολλές αλήθειες που ανακάλυψε η λογική δεν υπήρχαν

προηγούμενος στο μύθο. Η εφαρμογή της αντίθεσης ανάμεσα στο μύθο και τη λογική, έξω από την αιτιολογική ερμηνεία της φύσης δεν είναι απόλυτα ορθή, γιατί ο μύθος αναφέρεται στο περιεχόμενο της σκέψης, ενώ η λογική στη μορφή. Ωστόσο θεωρείται σκόπιμο να διατηρηθούν οι δύο έννοιες, γιατί χαρακτηρίζουν πετυχημένα δύο ιστορικά στάδια της ανθρώπινης σκέψης. Η μια όμως δεν αποκλείει απόλυτα την άλλη· αντίθετα, στη μυθική σκέψη υπάρχει χώρος για τη λογική, και αντίστροφα. Η μετάβαση από το μύθο στο λόγο πραγματοποιείται βαθμιαία και με αργό ρυθμό, ή ορθότερα: η διαδικασία αυτή δεν θα φτάσει ποτέ σε έναν πλήρη μετασχηματισμό.

Η μυθική σκέψη σχετίζεται στενά με τη σκέψη που εκφράζεται με εικόνες και παρομοιώσεις. Και οι δύο αυτοί τρόποι σκέψης διαχωρίζονται ψυχολογικά από τη λογική σκέψη, γιατί η τελευταία χρησιμοποιεί την έρευνα, ενώ οι εικόνες του μύθου και των παρομοιώσεων απευθύνονται στη φαντασία. Η διαφορά αυτή οδηγεί σε μια αντικειμενική διαφοροποίηση: Για τη λογική σκέψη η αλήθεια είναι κάτι που πρέπει να αναζητηθεί, να διερευνηθεί και να βυθομετρηθεί, είναι ο άγνωστος Χ μιας εξίσωσης που πρέπει να επιλυθεί με μεθοδικότητα, ακρίβεια και με βάση τη λογική αρχή της αντίφασης: το αποτέλεσμα της εξίσωσης είναι υποχρεωτικό για όλους. Το νόημα και η σημασία των μυθικών μορφών, αντίθετα, είναι άμεσα και προφανή· η γλώσσα των εικόνων στις παρομοιώσεις είναι ζωντανή και άμεσα κατανοητή. Ο ακροατής νιώθει την παρουσία τους εξίσου ζωντανή όπως ο ποιητής, όταν τις δέχεται ως δώρο της μούσας ή τις αποκτά με τη βοήθεια της ενόρασης (ή όποια άλλη έκφραση προτιμούμε). Η μυθική σκέψη προϋποθέτει ευαισθησία, ενώ η λογική απαιτεί δραστηριότητα, η οποία εξελίσσεται από τη στιγμή που ο άνθρωπος συνειδητοποιεί την ενεργητικότητα που κλείνει μέσα του και τον ατομικό χαρακτήρα του πνεύματός του. Η λογική σκέψη απαιτεί συνεχή επαγρύπνηση, ενώ η μυθική σκέψη συνορεύει με το όνειρο, στο οποίο εικόνες και σκέψεις ρέουν, χωρίς να ελέγχονται από τη βούληση.»

Β. ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ ΚΑΙ ΤΟ ΚΙΝΗΜΑ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΑΘΗΝΑ

Το κείμενο που παρατίθεται εδώ επισημαίνει κάποια σημαντικά στοιχεία της δράσης των σοφιστών και της σημασίας της σοφιστικής σκέψης, προκειμένου να εμπλουτιστεί ο σχολιασμός και η ανάλυση του λόγου του Πρωταγόρα.

Οι σοφιστές και η διδασκαλία της πολιτικής και της ρητορικής τέχνης

J. de Romilly, *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, μτφρ. Φ. Ι. Κακριδής, Αθήνα (εκδ. Μ. Καρδαμίτσα) 1994, σσ. 31-33 και 67-68:

«Τι ακριβώς ήθελαν να κάνουν οι σοφιστές;

Ήθελαν πρώτα να διδάξουν πώς να μιλά κανείς δημόσια, πώς να υπερασπίζεται τις ιδέες του στην εκκλησία του δήμου ή στο δικαστήριο· πρώτος τους στόχος ήταν λοιπόν η διδασκαλία της ρητορικής. Σε μιαν εποχή, όπου όλα –οι δίκαιες, η πολιτική επιρροή, οι κρατικές αποφάσεις– εξαρτιόνταν από το λαό και ο ίδιος ο λαός εξαρτιόταν από τον προφορικό λόγο, ήταν ουσιαστικό το να ξέρει κανείς να μιλήσει δημόσια, να προβάλλει επιχειρήματα, να συμβουλέψει τους συμπολίτες του στο πεδίο της πολιτικής. Όλα αυτά αποτελούσαν σύνολο και πρόσφεραν το κλειδί για μιαν αποτελεσματική δράση.

Έτσι εξηγούνται οι αποκλίσεις που παρουσιάζονται στους ορισμούς και οφείλονται κυρίως στις αποχρώσεις: συμβαίνει πραγματικά, ο Γοργίας να αυτοπροσδιορίζεται, στον Πλάτωνα, ως διδάσκαλος της ρητορικής και ο Πρωταγόρας ως διδάσκαλος της πολιτικής. Ο ένας αναφέρεται στη "ρητορική τέχνη" (Γοργίας 449a) και παραδέχεται ότι τελικά η τέχνη του αφορά τις συζητήσεις στα δικαστήρια και στην εκκλησία του δήμου· ο άλλος παραδέχεται ότι διδάσκει την "πολιτική τέχνη" (Πρωταγόρας 319a), και ακόμα διευκρινίζει ότι στόχος της διδασκαλίας του είναι να ξέρει κανείς να χειρίζεται τις υποθέσεις, και τις δικές του και της πόλης. Ωστόσο, η τέχνη να αποφασίζει κανείς ο ίδιος

και να συμβουλεύει τους άλλους στηρίζεται στην ικανότητά του να ανακαλύπτει και να προβάλλει επιχειρήματα —και ο Πρωταγόρας έγραψε πολλά για την επιχειρηματολογία. Είναι λοιπόν βέβαιο ότι η διαφορά που βλέπουμε στους ορισμούς εκφράζει το διαφορετικό προσανατολισμό των δύο σοφιστών: όμως το ίδιο βέβαιο είναι ότι η ρητορική και η πολιτική συνδέονται στενά, καθώς η πρώτη οδηγεί στη δεύτερη και της προσφέρει όλα της τα όπλα. Για το σκοπό αυτόν η ρητορική σφυρηλατούσε κανόνες, συνταγές, μιαν ολόκληρη τεχνική —και η λέξη "τέχνη", που χρησιμοποιείται τόσο για τη ρητορική όσο και για την πολιτική, εκφράζει ακριβώς τόσο τη φιλοδοξία των σοφιστών να δημιουργήσουν μια μέθοδο όσο και την αίσθηση ότι το είχαν πετύχει.

Η επιτυχία στην πράξη ήταν λοιπόν εξαρχής στόχος της σοφιστικής διδασκαλίας. Επιμένοντας ότι όλοι μπορούσαν να την προσεγγίσουν και να επιτύχουν, οι σοφιστές άνοιγαν τα πεδία του λόγου για τον οποιονδήποτε. Η πελατεία των σοφιστών μπορεί να μη δημιουργεί την εντύπωση μιας πραγματικής κοινωνικής ανανέωσης, αλλά η δυνατότητα να αναδειχτούν με τη σοφιστική νέοι άνθρωποι σε ηγετικές θέσεις ήταν εξασφαλισμένη. Στο μεταξύ είχε δημιουργηθεί, και κωδικοποιηθεί, ένας καινούριος τομέας σπουδών.

Ωστόσο, ο ολοφάνερα πρακτικός στόχος δεν ήταν και ο μόνος στόχος της σοφιστικής, όπως και αυτός ο ρητορικός συνάμα και πολιτικός τομέας σπουδών δεν αποτελούσε τη μοναδική νέα προοπτική που πρόσφεραν οι σοφιστές. Μιλώντας για καλή διαχείριση των προσωπικών και των κρατικών υποθέσεων, ο ορισμός του Πρωταγόρα προϋποθέτει ένα νοητικό περιεχόμενο, μια σοφία και μιαν εμπειρία, αποτέλεσμα της τέχνης όσων ξέρουν να κατευθύνουν σωστά τις ιδέες τους. Αυτό το νοητικό περιεχόμενο δεν είναι, από τα πράγματα, δυνατό να ξεχωρίσει από την καθαυτό ρητορική, για δυο λόγους.

Είναι πρώτα φανερό ότι το να ξέρει κανείς να αναλύει μια κατάσταση με τα σωστά επιχειρήματα μπορεί να χρησιμέψει τόσο για να καθορίσει ο ίδιος τη θέση του όσο και για να πείσει τους άλλους. Ο Πρωταγόρας το θεωρεί αυτονόητο, και αργότερα ο Ισοκράτης θα το διακηρύξει ξεκάθαρα και με αρχοντιά στο εγκώμιο του λόγου, που επαναλαμβάνεται δυο φορές στο έργο του (*Πρός Νικοκλέα* 5-9 και *Περί αντιδόσεως* 253-257): 'οι αποδεικτικές αρχές που χρησιμοποιούμε, όταν μιλούμε, για να πείσουμε τους άλλους είναι οι ίδιες που χρη-

σιμοποιούμε στους προσωπικούς μας συλλογισμούς: ονομάζουμε καλούς ρήτορες όσους μπορούν να απευθύνουν το λόγο στα πλήθη, καλόγνωμους όμως θεωρούμε όσους ξέρουν να ζυγιάσουν μέσα τους τα πράγματα σωστά'. [...]

Οι νεαροί Αθηναίοι μπορούσαν να διδαχτούν ένα επάγγελμα από ειδικευμένο δάσκαλο —να γίνουν γιατροί, γλύπτες, αρχιτέκτονες, καπετάνιοι, ή να μάθουν κάποιαν άλλη τέχνη από αυτές που τόσο συχνά χρησιμοποιούνται ως σημεία αναφοράς για τις συγκρίσεις στους πλατωνικούς λόγους. Όμως η συστηματική θεωρητική μόρφωση ήταν ανύπαρκτη. Οι Αθηναίοι διδάσκονταν από τη ζωή, κοιτάζοντας γύρω τους.

Και να που έρχονται ως περιοδεύοντες διδάσκαλοι οι σοφιστές. Προσφέρουν και πουλούν τη θεωρητική μόρφωση. Διδάσκουν τους πολίτες να μιλούν, να σκέπτονται, να κρίνουν —αυτά που είναι υποχρεωμένοι να κάνουν όλη τους τη ζωή. Διδάσκουν τους νέους, που έχουν ήδη ολοκληρώσει την παραδοσιακή τους μόρφωση. Τους προσφέρουν κάτι διαφορετικό από τη μουσική και την άθληση, διαφορετικό ακόμα και από τους ποιητές του παρελθόντος. Τους οπλίζουν για την επιτυχία, για μίαν επιτυχία που δε βασίζεται στη δύναμη ή στη γενναιότητα, αλλά στην ενεργοποίηση της νόησης.

Η ενεργοποίηση της νόησης ήταν στοιχείο κοινό στους σοφιστές και στους φιλοσόφους: όμως οι σοφιστές την ασκούσαν σε καινούριο πλαίσιο και για νέους στόχους. Αυτοί οι διδάσκαλοι δεν ήταν θεωρητικοί, που αναζητούσαν απλά και μόνο τη μεταφυσική αλήθεια, όπως οι φιλόσοφοι: η διδασκαλία τους ήταν και πρακτική, το ίδιο αποτελεσματική στη ζωή, έλεγαν, όσο η επαγγελματική κατάρτιση. Μόνο που η εμβέλειά της ξεπερνούσε το πλαίσιο των επαγγελματιών: αποτελούσε "τέχνη" προορισμένη για τον πολίτη.

Όλα αυτά εξηγούν τις δυσκολίες που φαίνεται να αντιμετώπισαν οι σύγχρονοι των σοφιστών, όταν προσπάθησαν να ορίσουν την καινούρια διδασκαλία: εξηγούν τους δισταγμούς του νεαρού Ιπποκράτη στον Πρωταγόρα, που όμως τρέχει να συναντήσει το διδάσκαλο, και τις διαφορές που παρουσιάζουν οι τυποποιημένες εκφράσεις των σοφιστών, όταν οι ίδιοι μιλούσαν για το έργο τους. Εξηγεί ακόμα και παρατηρήσεις σαν του Πρωταγόρα, που είπε ότι η σοφιστική υπήρχε από παλιά, ανομολόγητη όμως, κρυμμένη πίσω από διάφορα προσώπια: το προσωπίο της ποίησης, της μύησης και της προφητείας, ή ακόμα

και της γυμναστικής και της μουσικής (316d-e). Η σοφιστική διδασκαλία ήταν η κατεξοχήν διδασκαλία και η πραγματική μόρφωση για τον άνθρωπο· μπορεί κανείς να πει ότι λίγο πολύ κρυβόταν μέσα στις προγενέστερες μορφές της εκπαίδευσης, αλλά ο Πρωταγόρας είναι ο πρώτος που ζητούσε να της δοθεί ξεχωριστή θέση και να αναγνωριστεί η αυτονομία της.

Αν έτσι είχαν τα πράγματα, καταλαβαίνουμε τη διπλή περηφάνια των σοφιστών. Από την άποψη ότι στο πεδίο τους δεν είχαν ούτε προκατόχους ούτε ανταγωνιστές, έκριναν ότι διδακτικά τους ανήκει ολόκληρη η πνευματική καλλιέργεια του ανθρώπου. Σε αντίθεση με την επαγγελματική κατάρτιση, τα μαθήματά τους δεν προορίζονταν να εκπαιδεύσουν μελλοντικούς σοφιστές, αλλά καλούς ρήτορες, άξιους πολίτες και ενημερωμένους ανθρώπους –η παιδεία τους δεν είχε όρια. Και όμως, αντίστροφα, οι σοφιστές ισχυρίζονταν ότι μπορούσαν να μεταδώσουν τη διδασκαλία τους άμεσα και αποτελεσματικά: και μιλούσαν για μια ρητορική ή πολιτική τέχνη, σαν να πρόκειται για καθορισμένη τεχνική, με γνωστούς κανόνες, που καθένας μπορούσε άνετα να τη μάθει.»

Γ. ΠΛΑΤΩΝ

Η διαλογική μορφή των πλατωνικών έργων Η φιλοσοφία και το παίγνιον

Ο διάλογος είναι, ως προς τη μορφή, η μεγάλη ιδιοτυπία της πλατωνικής γραφής. Γιατί ο Πλάτωνας επέλεξε να γράψει τα φιλοσοφικά του έργα όχι σε κανονικό πεζό λόγο, ως ευθύγραμμη ανάπτυξη μιας θεωρητικής σκέψης και ενός στοχασμού, αλλά με διαλογική μορφή, όπου το θέμα εξετάζεται σταδιακά, μέσα από τις ερωτήσεις, τις απαντήσεις, τις συγκρούσεις, τις διαφωνίες και τις συμφωνίες μιας ομάδας συζητητών; Την ιδιαιτερότητα αυτή, που δεν είναι απλώς θέμα ύφους, αλλά συνδέεται άμεσα με τη συνολική αντίληψη του Πλάτωνα για τη φιλοσοφία ως αναζήτηση και εκμείευση της αλήθειας, εξετάζει το κείμενο του Guthrie που ακολουθεί. Το κείμενο αυτό μας επιτρέπει να καταλάβουμε καλύτερα τη σημασία του διαλόγου ως οργανικού μέσου για την προσέγγιση της διαλεκτικής, ως "μίμησης" της πραγματικής φιλοσοφικής συζήτησης (που είναι η μόνη αυθεντική φιλοσοφική μέθοδος κατά τον Πλάτωνα). Συνεπώς, παρόλο που εδώ εξετάζουμε κυρίως τον "μονόλογο" του Πρωταγόρα, θα εξηγήσουμε καλύτερα στους μαθητές πώς ο λόγος αυτός, μέσα στο πλατωνικό έργο, είναι μια παρουσίαση της σοφιστικής "ἐπιδείξεως" και δεν ολοκληρώνεται, από την πλατωνική άποψη, παρά μόνο με τη συζήτηση, τον σωκρατικό έλεγχο, που ακολουθεί.

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, *Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge (Cambridge University Press) 1975, σσ. 56-63 (μτφρ. Ε. Πατρικίου):

«Το ερώτημα του κατά πόσον ο ίδιος ο Πλάτωνας θεωρούσε τους διαλόγους του ως μέσον για τη μετάδοση της σοβαρής φιλοσοφικής σκέψης και του ποια, κατά συνέπεια, θα πρέπει να είναι η δική μας στάση απέναντι σε αυτά τα έργα, χρήζει μιας ανάλυσης κάπως μεγαλύτερης από τη σύντομη αναφορά που κάναμε στην Εισαγωγή. Εκεί είχαμε ξεκινήσει με ένα παράθεμα από την

Έβδομη Επιστολή, στο οποίο διατυπώνεται η πρόταση ότι η φιλοσοφία μπορεί να αναζητηθεί σοβαρά μόνον μέσω της προφορικής συζήτησης και της ζωντανής συντροφικότητας και ότι τα γραπτά έργα πάνω στο θέμα αυτό έχουν μηδαμινή αξία ή, μάλλον, καμία αξία απολύτως. Στον *Φαίδρο*, που το φαινομενικό θέμα του είναι η προφορικότητα, ο Πλάτωνας αναπτύσσει αυτό το ζήτημα (274b κ.ε.). Ο Αιγύπτιος θεός Θευθ, εφευρέτης της γραφής, πρόσταξε τον βασιλέα να τη διδάξει στον λαό, ως ένα μέσον που θα επέτρεπε στους ανθρώπους να γίνουν εξυπνότεροι και να βελτιώσουν τη μνήμη τους. Αλλά ο σοφός βασιλιάς κατάλαβε ότι, αντιθέτως, η γραφή θα εξασθενούσε τη μνήμη δια της αχρησίας και ότι με το να επαφίενται σ' αυτήν οι άνθρωποι θα κατέληγαν να παριστάνουν πως κατέχουν τη γνώση χωρίς να την έχουν κατακτήσει πραγματικά και να έχουν ιδέες από δεύτερο χέρι που δεν τις σκέφτηκαν οι ίδιοι. Ο συγγραφέας και οι αναγνώστες ενός γραπτού εγχειριδίου είναι εντελώς ανόητοι εάν νομίζουν πως μπορεί να τους αποφέρει κάποια φώτιση ή κάποια βεβαιότητα. Το μόνο που μπορεί να κάνει είναι να φρεσκάρει τη μνήμη κάποιου που ήδη γνωρίζει το θέμα. Ο γραπτός λόγος δεν μπορεί να απαντήσει σε ερωτήσεις, πέφτει στα χέρια οποιουδήποτε και δεν μπορεί να επιλέξει τους ακροατές που θα ωφεληθούν πραγματικά από αυτόν: έτσι, καταλήγει να παρανοσιείται και να παραποιείται και δεν έχει τη δυνατότητα να υπερασπιστεί τον εαυτό του.

Αντίθετα, συνεχίζει ο Σωκράτης (276a), ως σκεφτούμε τον νόμιμο αδελφό του, τον ζωντανό λόγο, ο οποίος γράφεται με γνώση στην ψυχή του μαθητή, ο οποίος μπορεί να υπερασπιστεί τον εαυτό του και να μιλήσει ή να σιωπήσει ανάλογα με το πώς ταιριάζει σε κάθε περίπτωση. Αυτός είναι η αληθινή πραγματικότητα, της οποίας είδωλο είναι ο γραπτός λόγος. [...] Είναι πολύ καλύτερα να πραγματευόμαστε τα ίδια θέματα σοβαρά, με την τέχνη της διαλεκτικής [...].

Για να εκτιμήσουμε τη θέση του Πλάτωνα, θα πρέπει κατ' αρχήν να λησμονήσουμε τον δικό μας κόσμο, με το αναγνωστικό κοινό και τις ιδιωτικές βιβλιοθήκες και τους εκδότες, και να σκεφτούμε πως βρισκόμαστε πίσω, σε έναν κόσμο στον οποίο η προφορικότητα κατείχε ακόμα τα πρωτεία σε σχέση με τον γραπτό λόγο. Η γραφή θεωρείτο ως βοήθημα μάλλον παρά ως υποκατάστατο του προφορικού λόγου. Ο Όμηρος, η λυρική ποίηση, η τραγωδία γράφο-

νταν προκειμένου να απομνημονευθούν και να τραγουδηθούν ή να απαγγελθούν. Την εποχή του Πλάτωνα, η κατάσταση αυτή είχε μόλις αρχίσει να αλλάζει και, κατά τη μεταβατική αυτή φάση, η σχέση ανάμεσα στον γραπτό και τον προφορικό λόγο είχε αποτελέσει το αντικείμενο μιας έντονης συζήτησης. Ο Ηρόδοτος και ο Θουκυδίδης είχαν γράψει τα ιστορικά τους έργα και φιλόσοφοι όπως ο Αναξαγόρας και ο Δημόκριτος είχαν γράψει τις μελέτες τους, αλλά η συνηθισμένη πρακτική παρέμενε η φωναχτή ανάγνωση, είτε κάποιος διάβαζε μόνος του είτε διάβαζε σε άλλους. Ο Θουκυδίδης (I, 22) εκφράζει τον φόβο πως το στεγνό ύφος του έργου του θα το κάνει λιγότερο ευχάριστο στους ακροατές του και ο Σωκράτης (Φαίδων 97b-c) περιγράφει τις εντυπώσεις του από την ακρόαση μιας ανάγνωσης βιβλίου του Αναξαγόρα. Ακόμα πιο αποκαλυπτική είναι η μαρτυρία για τη διαμάχη, στα χρόνια του Πλάτωνα, μεταξύ των οπαδών του γραπτού και των υπερασπιστών του προφορικού λόγου. Με τον αντίπαλο του Πλάτωνα, τον Ισοκράτη, η ίδια η ρητορική έγινε ένα καθαρά γραπτό μέσο. Παρόλο που ο Ισοκράτης ήταν δάσκαλος της ρητορικής και εκπαιδευε μέλλοντες ρήτορες, ο ίδιος ήταν μάλλον νευρικός και αδύναμος ομιλητής: έτσι έγραφε, με τη μορφή πολιτικών λόγων, κείμενα που ήταν ασκήσεις, πολιτικά κείμενα ή απολογίες για την ίδια τη ζωή του. Ο αντίπαλός του, ο Αλκιδάμας ισχυριζόταν πως οι ρητορικοί λόγοι δεν έπρεπε καν να γράφονται, ακόμα κι αν επρόκειτο αμέσως να εκφωνηθούν, μα έπρεπε να αυτοσχεδιάζονται, σύμφωνα με τα όσα απαιτούσε ο καιρός των περιστάσεων. Τα επιχειρήματά του τα ανέπτυξε σε ένα έργο με τον τίτλο *Περὶ τῶν τούτων γραπτῶν λόγων γραφόντων ἢ περὶ σοφιστῶν*, το οποίο σώθηκε: οι εκπληκτικές ομοιότητες ανάμεσα στη γλώσσα του και τη γλώσσα του Πλάτωνα στον *Φαίδρο* είναι πολύ έντονες για να είναι τυχαίες. Το γεγονός αυτό μας δείχνει ότι αυτή η σύγχρονη του διαμάχη πρέπει να ενδιέφερε ιδιαίτερα τον Πλάτωνα, αφού είχε και έναν προφανή και πρακτικό επείγοντα χαρακτήρα για έναν συγγραφέα διαλόγων όπως αυτός. [...]

Στην παράγραφο 276d του *Φαίδρου*, ο Σωκράτης ισχυρίζεται ότι ο φιλόσοφος θα πρέπει να χρησιμοποιεί τον γραπτό λόγο μόνον ως βοήθημα για τη μνήμη του ή ως παιδιά, ως παιχνίδι, απασχόληση για τον ελεύθερο χρόνο ή ανάπαυλα: το θέμα του φιλοσοφικού κύρους που ο ίδιος ο Πλάτωνας απέδιδε

στους διαλόγους του είναι συνδεδεμένο με τη συχνή χρήση αυτής της λέξης, τόσο αναφορικά με τα δικά του έργα όσο και με άλλους τρόπους. Συνεπώς, είμαστε αναγκασμένοι να σκεφτούμε τι εννοούσε με αυτήν. Συχνά, βεβαίως, χρησιμοποιεί είτε το ουσιαστικό είτε το ρήμα (παίζω) με τη μειωτική έννοιά τους, ως αντίθετο της σπουδής και του σπουδάζω. [...]

Αλλά ο Πλάτωνας δεν διατυπώνει απλώς τη γενική κρίση ότι ο σοφός δεν θα χρησιμοποιήσει τον γραπτό λόγο παρά ως παιδιά· πολύ συχνά εφαρμόζει τον όρο αυτό και στα δικά του έργα. Στον ίδιο τον Φαίδρο, στο τέλος της συζήτησης για τον γραπτό και τον προφορικό λόγο, ο Σωκράτης λέει (278b): ‘Λοιπόν, νομίζω τώρα πως αρκετά παίξαμε αυτό το παιχνίδι μας με τους λόγους’. Ενώ στην Πολιτεία, αφού πρώτα καταφερθεί εναντίον των ανάξιων μαθητών της φιλοσοφίας που την οδηγούν σε ανυποληψία, ο Σωκράτης προσπαθεί να αυτοσυγκρατηθεί λέγοντας (536c) : ‘Αλλά ξέχασα πως παίζουμε και εκνευρίστηκα πολύ [...] έχασα την ψυχραιμία μου και μίλησα πολύ σοβαρά.’ [...]

Κατά τον Πλάτωνα, το παιχνίδι είχε σίγουρα μια θέση μέσα σε έναν σοβαρό κόσμο. Είχε εκπαιδευτική αξία, γιατί τα παιδιά δεν πρέπει ποτέ να πιέζονται να μάθουν, αλλά, αντιθέτως, τα μαθήματά τους πρέπει να έχουν μορφή παιχνιδιού. [...] Ίσως λοιπόν με το ίδιο πνεύμα να μιλά και στον Πολιτικό, όταν λέει πως χρησιμοποιώντας τον μύθο ‘εισάγει ένα παιχνίδι’ στη συζήτηση. ‘Ακούστε τώρα τον μύθο που θα πω’, συνεχίζει ο επισκέπτης από την Ελέα, ‘σαν να ήσαστε παιδιά’, (268d-e). [...] Στους Νόμους, το εκτενέστερο πλατωνικό έργο, όλη η συζήτηση για τον νόμο περιγράφεται από τον Αθηναίο συνομιλητή ως ‘σοβαρό παιχνίδι, που ταιριάζει σε ηλικιωμένους άνδρες’, (685a). [...] Και εδώ, η χρήση της λέξης παιδιά φαίνεται να σχετίζεται με το θέμα, δηλαδή την ανθρωπότητα και τις υποθέσεις της. Μόνον ο Θεός αξίζει τη σοβαρή μας αφοσίωση και το πιο καλό με τον άνθρωπο είναι το γεγονός ότι πλάστηκε για να είναι το παιχνίδι του Θεού. Συνεπώς, δεν αξίζει τον κόπο να παίρνουμε και πολύ στα σοβαρά τις ανθρώπινες υποθέσεις, ‘αλλά’, συνεχίζει αμέσως ο Αθηναίος, ‘είμαστε δυστυχώς αναγκασμένοι να τις αντιμετωπίζουμε με σοβαρότητα’. [...] Φυσικά, κανείς δεν μπορεί να πιστέψει πως ο συγγραφέας των 12 βιβλίων των Νόμων και των 10 βιβλίων της Πολιτείας, για να μην αναφέρουμε επίσης τον Πολιτικό και όλους τους άλλους διαλόγους που είχαν

ως στόχο να συνεχίσουν τη σωκρατική αναζήτηση της αρετής, θεωρούσε ότι η ανθρώπινη διαγωγή δεν άξιζε την ελάχιστη σοβαρή προσοχή. Στους χαρακτηρισμούς του για την παιδιάν και την σπουδῆν χρησιμοποιεί ο ίδιος λίγη παιγνιδιαρική ειρωνεία για να μας υπενθυμίσει ότι πέρα από τα ανθρώπινα υπάρχει ένας θεϊκός κόσμος, ότι πέρα από την ταραχή του φυσικού κόσμου υπάρχει μία αναλλοίωτη πραγματικότητα, στην οποία θα πρέπει να παραμένουν αφοσιωμένες όλες οι υψηλές διανοητικές και πνευματικές δυνάμεις μας. [...]

Έτσι, καταλαβαίνουμε πως όταν ο Πλάτωνας ορίζει το γράψιμο ως παιδιά του σοφού δεν του αρνείται την σοβαρότητα και την αξία του. Στο κάτω-κάτω, μπορεί να έχει εκπαιδευτική αξία και, μετατρέποντάς το σε μίμησιν της διαλεκτικής, που αποτελούσε, κατά τη γνώμη του, την ιδανική φιλοσοφική μέθοδο, έκανε ό,τι καλύτερο μπορούσε γι' αυτούς που ακολουθούσαν το ίδιο μονοπάτι αλλά δεν είχαν την τύχη να ακούσουν τον ίδιο τον Σωκράτη ή τις συζητήσεις της Ακαδημίας. Άλλωστε, ένα μεγάλο μέρος των διαλόγων είναι όντως παιγνίδι. Ποιος μπορεί να το αρνηθεί και ποιος θα ήθελε να ήταν διαφορετικοί οι διάλογοι; [...] Ο Εὐθύδημος αγγίζει τα όρια της φάρσας και ο Πρωταγόρας περιέχει πολλά κωμικά χωρία, ιδιαίτερα τη σωκρατική παρωδία μιας σοφιστικής επιδείξεως πάνω στην ερμηνεία ενός ποιήματος, καθώς και το σοβαροφανές εγκώμιο της Σπάρτης ως της πλέον καλλιεργημένης και φιλοσοφικής ελληνικής πόλεως. Είναι όμως περιττό να ψάχνουμε για ιδιαίτερες στιγμές. Όλα τα γραπτά του Πλάτωνα διαπερνώνται από αυτή τη σοβαρότητα που δεν είναι ξένη προς τις Μούσες (σπουδῆ μὴ ἄμούσῳ, Ἐπ. 6) και την παιδιά, που είναι η αδελφή της. Όπως λέει ο ίδιος στην Ἐπινομίδα (992b), ο πραγματικά σοφός είναι ταυτοχρόνως σοβαρός και παιγνιώδης.»

Δ. ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ

1. Ο λόγος του Πρωταγόρα ως σοφιστική *ἐπίδειξις*

Το κείμενο που ακολουθεί παρουσιάζει τους τρόπους διδασκαλίας που χρησιμοποιούσαν οι σοφιστές, ειδικά δε της *ἐπιδείξεως*, της οποίας χαρακτηριστική περιγραφή μας δίνει ο Πλάτωνας στον *Πρωταγόρα*, με τον μεγάλο λόγο του σοφιστή.

W. K. C. Guthrie, *Οι Σοφιστές*, μτφρ. Δ. Τσεκουράκης, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.)² 1991, σσ. 62-66:

«Οι Σοφιστές έκαναν τα μαθήματά τους είτε σε μικρές ομάδες υπό τύπον φροντιστηρίου είτε με δημόσιες διαλέξεις (*ἐπιδείξεις*). Τα μαθήματα σε ομάδες μπορούσε να γίνονται στο σπίτι ενός προστάτη, όπως ήταν ο Καλλίας, ο πιο πλούσιος άνθρωπος στην Αθήνα, για τον οποίο έλεγαν ότι είχε ξοδέψει για τους Σοφιστές περισσότερα χρήματα από κάθε άλλον (Πλάτ., *Ἄπολ.* 20a). Το σπίτι του είναι ο τόπος συγκέντρωσης στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα, και η φιλοξενία που πρόσφερε στους Σοφιστές και τους θαυμαστές τους φαίνεται να το μετέτρεψε σε χώρο που κάθε άλλο παρά με σπίτι έμοιαζε. Ο Πρωταγόρας βαδίζει πάνω κάτω στο προαύλιο περιτριγυρισμένος από ένα αρκετά μεγάλο πλήθος, που περιλαμβάνει και Αθηναίους και ξένους, τους οποίους προσελκύει, όπως ο άνθρωπος με τον μαγικό αυλό στο παραμύθι, από κάθε πόλη που περνά. Στην απέναντι στοά ο Ιππίας ρητορεύει σε έναν άλλο κύκλο, και ο Πρόδικος έχει καταλάβει ένα χώρο που κάποτε ήταν αποθήκη, και ο Καλλίας υποχρεώθηκε να τον μετατρέψει σε υπνοδωμάτιο εξαιτίας του μεγάλου αριθμού ανθρώπων που έμεναν στο σπίτι. Και αυτός έχει τον δικό του κύκλο ακροατών γύρω από το κρεβάτι του. Ο θυρωρός του Καλλία, όπως ήταν φυσικό, δυσφορούσε στη θέα των Σοφιστών. Όταν οι οικοδεσπότες ήταν τόσο φιλόξενοι, ακόμη και δημόσιες *ἐπιδείξεις* ήταν δυνατό να οργανωθούν σε ιδιωτικές κατοικίες. Έχου-

με την πληροφορία ότι ο Πρόδικος έδωσε μια τέτοια διάλεξη στο σπίτι του Καλλία (Άξ. 366c), και όταν ο Σωκράτης και ο Χαιρεφών έχασαν μια επίδειξη του Γοργία, προφανώς σε κάποιο δημόσιο χώρο, ο Καλλικλής τους καθησυχάζει ότι ο Γοργίας μένει στο σπίτι του και θα ζητήσει να γίνει για χάρη τους μια άλλη επίδειξη εκεί. Μερικές φορές οι επιδείξεις οργανώνονταν σε κάποιο γυμναστήριο ή σε άλλους πολυσύχναστους χώρους.[...]

Η επίδειξη μπορεί να πάρει τη μορφή κατά την οποία ο ομιλητής προσκαλεί τους ακροατές να του κάνουν ερωτήσεις. Αυτό αναφέρεται ότι το συνήθιζε ο Γοργίας (*Γοργ.* 447c, *Μέν.* 70c), και ο Ιππίας ήταν αρκετά θαρραλέος να επιχειρήσει το ίδιο μπροστά στη μεγάλη πανελλήνια συγκέντρωση στην Ολυμπία (*Ίππ.* έλ. 363c-d). Από την άλλη μεριά ο Σοφιστής μπορούσε να κάνει επίδειξη ρητορικής ικανότητας με το να μιλά χωρίς διακοπή πάνω σε ένα θέμα, από ένα γραπτό κείμενο που είχε ετοιμάσει προηγουμένως. Τέτοιος ήταν ο τραϊικός διάλογος του Ιππία (*Ίππ.* μείζ. 286a, που ο συγγραφέας του τον χαρακτηρίζει "λόγο με λαμπρή σύνθεση"), και οι λόγοι του Γοργία στην Ολυμπία, στους Δελφούς και στην Αθήνα —ο τελευταίος ήταν ένας επικήδειος για τους νεκρούς στη μάχη. Αυτές οι επιδείξεις μπορούσε να είναι απλώς ρητορικά γυμνάσματα πάνω σε μυθικά θέματα, που είχαν σκοπό να δείξουν πώς ήταν δυνατό, με επιδεξιότητα και θράσος, να υπερασπίσει κανείς αποτελεσματικά μια υπόθεση που φαίνεται να έχει ελάχιστες πιθανότητες επιτυχίας. Σώζονται ακόμη δύο δείγματα τέτοιων λόγων, η *Ελένη* και ο *Παλαμήδης* του Γοργία. Εκτός από τον Γοργία και τον Ιππία, και ο Πρωταγόρας ισχυριζόταν ότι διέπρεπε και στα δύο είδη λόγων, στους μακροσκελείς λόγους με επιμελημένη σύνθεση και στην τεχνική των ερωτήσεων και απαντήσεων (*Πρωτ.* 329b, 335a).

Η εμφάνιση των Σοφιστών στις μεγάλες γιορτές στην Ολυμπία και αλλού είχε τριπλή σημασία: πρώτα πρώτα αυτό αποτελεί μια πρόσθετη απόδειξη ότι θεωρούσαν τον εαυτό τους συνεχιστή της παράδοσης των ποιητών και των ραψωδών. Ο Ξενοφάνης και ο Εμπεδοκλής είχαν παρουσιάσει, όπως και άλλοι ποιητές, το έργο τους στο κοινό με απαγγελίες που έκαναν είτε οι ίδιοι είτε ένας ραψωδός. Οι ποιητές και οι ραψωδοί φορούσαν ειδικές ενδυμασίες, ιδίως ένα πορφυρό ένδυμα. Ο Ιππίας και ο Γοργίας έκαναν το ίδιο (DK, 82 A

9), ο Ιππίας μάλιστα κατασκεύασε ο ίδιος την περίτεχνη στολή του (Ίππ. έλ. 368c). Δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι ακόμη θρυσκόμαστε σε μια εποχή που ήταν πολύ πιο συνηθισμένο να ακούει κανείς ένα λογοτεχνικό έργο να απαγγέλλεται παρά να το διαβάξει ο ίδιος, και η απαγγελία σε μια πανελλήνια γιορτή, ή σε κάποια από τις πόλεις, ήταν ένας τρόπος να γίνει γνωστό ένα νέο έργο. Πρωτύτερα αυτά που διαβάζονταν ήταν ποιήματα, ιδιαίτερα επικά ποιήματα, και μολονότι από τον 5ο αιώνα η δημόσια ανάγνωση έργων πεζογράφων ήταν επίσης κάτι το συνηθισμένο, η περίτεχνη επιδεικτική ρητορική των Σοφιστών, όταν παρουσιαζόταν στους Ολυμπιακούς ή στους Πυθικούς αγώνες, απέβλεπε σε κάτι περισσότερο. Είχε χαρακτήρα (και αυτός είναι ο δεύτερος λόγος για τον οποίο η παρουσία των Σοφιστών στους αγώνες είχε σημασία) αγωνιστικό, και οι Σοφιστές αγωνίζονταν για έπαθλα, όπως οι ποιητές, οι μουσικοί και οι αθλητές.[...] Αυτό το αγωνιστικό πνεύμα κατέληξε να είναι γενικό χαρακτηριστικό των Σοφιστών. Για τον Πρωταγόρα κάθε συζήτηση είναι μια "μάχη των λόγων", στην οποία ο ένας πρέπει να είναι νικητής και ο άλλος νικημένος (Πρωτ. 335a), σε αντίθεση με το εκφρασμένο σωκρατικό ιδεώδες της "κοινής αναζήτησης", όπου ο ένας βοηθά τον άλλο ώστε και οι δυο να φτάσουν πιο κοντά στην αλήθεια. Ο αγώνας, έλεγε ο Γοργίας, χρειάζεται τόλμη και πνεύμα, γιατί η συζήτηση καλεί, όπως ο κήρυκας στα Ολύμπια, οποιονδήποτε επιθυμεί να λάβει μέρος, αλλά στεφανώνει μόνο εκείνους που μπορούν να νικήσουν.[...]

Τρίτο, οι γιορτές ήταν ευκαιρίες να συναντηθούν πολίτες από όλες τις ελληνικές πόλεις και να ξεχάσουν τις διαφορές τους, και η δημόσια εμφάνιση των Σοφιστών σ' αυτές ήταν δηλωτική μιας πανελλήνιας νοοτροπίας που ταίριαζε με τη συνήθειά τους να κατοικούν τότε στη μια και τότε στην άλλη πόλη. Ο Γοργίας ήταν εξίσου ευπρόσδεκτος στη Λάρισα όσο και στην Αθήνα, και ο Ιππίας (κάτι που είναι πιο εντυπωσιακό) στην Αθήνα και στη Σπάρτη. Το θέμα του λόγου που εκφώνησε ο Γοργίας στην Ολυμπία ήταν η όμοιοια, και η συμβουλή του, την οποία επανέλαβε στον επικήδειο λόγο του στην Αθήνα, ήταν ότι οι ελληνικές πόλεις πρέπει να στρέψουν τα όπλα τους εναντίον των βαρβάρων και όχι ο ένας εναντίον του άλλου. Είδαμε ήδη ότι ο Ιππίας υποστήριζε την άποψη πως όλοι οι Έλληνες είναι αδέρφια.»

2. Ο μύθος του Προμηθέα

2α. Το κείμενο που ακολουθεί αναφέρεται στη μυθική διήγηση που έχει ως θέμα τον Προμηθέα και την εισαγωγή των τεχνών στον ανθρώπινο βίο.

J. P. Vernant, *Μύθος και Σκέψη στην αρχαία Ελλάδα. Μελέτες ιστορικής ψυχολογίας*, μτφρ. Σ. Γεωργιάδη, Αθήνα (Νεφέλη) χ.χ., σσ. 246-249 (από το κεφάλαιο “Ο Προμηθέας και η τεχνική λειτουργία”):

«Ένα άλλο χαρακτηριστικό του ησιοδικού Προμηθέα το ξαναβρίσκουμε στον αισχυλικό και τον πλατωνικό Προμηθέα. Ο Προμηθέας φαίνεται ότι είχε αναλάβει ειδικότερα να μοιράσει τους κλήρους, να δώσει στον καθέναν το μερίδιό του. Στον Ησίοδο, σαν διαιτητής της φιλονεικίας ανάμεσα στους ανθρώπους και στους θεούς, έχει για καθήκον να καθορίσει το μερίδιο του καθενός. Στον Αισχύλο, όταν ο Δίας μοιράζει τα διάφορα προνόμια στους διάφορους θεούς και καθορίζει τη θέση τους στο βασίλειό του, ο Προμηθέας είναι ο μόνος που σκέφτεται το ανθρώπινο γένος κι αντιτάσσεται στα σχέδια του Δία. Στον Πλάτωνα, οι θεοί δίνουν εντολή στον Προμηθέα και στον Επιμηθέα να μοιράσουν σ’ όλα τα πλάσματα της δημιουργίας τις ‘ιδιότητες (δυνάμεις), στο καθένα όπως πρέπει’. Και η ιστορία συνεχίζεται, στον Πλάτωνα, με αρκετά σαφή τρόπο, έτσι που να μας φωτίζει σχετικά με το νόημα που πρέπει πιθανότατα ν’ αποδοθεί σ’ αυτή τη λειτουργία του μοιραστή. Είναι γνωστός ο μύθος, έτσι όπως τον διηγείται ο Πρωταγόρας στον Σωκράτη: ο Επιμηθέας σπαταλά και δίνει στα ζώα όλες τις ιδιότητες που είχε στη διάθεσή του, χωρίς ν’ αφήσει τίποτε για τους ανθρώπους. Τότε ο Προμηθέας, για να διορθώσει το κακό, κλέβει από το εργαστήρι του Ήφαιστου και της Αθηνάς τη φωτιά, δηλαδή το δημιουργικό πνεύμα των τεχνών. Έτσι λοιπόν, οι άνθρωποι αποχτούν όλες τις τεχνικές. Δεν γνωρίζουν όμως ούτε την πολιτική, ούτε τη στρατιωτική τέχνη, που αποτελεί μέρος της πρώτης, γιατί οι θεότητες των τεχνών δεν κατέχουν αυτές τις γνώσεις: ο μόνος που τις κατέχει είναι ο Δίας. Κι ο Προμηθέας δεν μπόρεσε να πλησιάσει στην ακρόπολη του ηγεμόνα των θεών, που την προστατεύουν φύλακες. Τελικά, ο

Δίας πρέπει να στείλει στους ανθρώπους τον Ερμή, για να τους φέρει, μαζί με το αίσθημα της τιμής και της δικαιοσύνης, την τέχνη να κυβερνούν τις πόλεις. Ο αγγελιαφόρος όμως ζητά πιο ακριβείς οδηγίες σχετικά με τον τρόπο που θα εκπληρώσει την αποστολή του: πρέπει άραγε να ενεργήσει, όπως έκανε ο Προμηθέας για τις τεχνικές, δίνοντας στον καθένα μια τέχνη διαφορετική από την τέχνη των άλλων; Όχι: στην πολιτική τέχνη θα συμμετέχουν όλοι από κοινού. Ο Πλάτωνας δεν μιλά βέβαια στα σοβαρά: γιατί, κατά την αντίληψη του Πρωταγόρα, ο μύθος χρησιμεύει για να αιτιολογηθεί η πρακτική της αθηναϊκής δημοκρατίας, που εξυμνήθηκε άλλοτε από τον Περικλή, αλλά που καταδικάζεται τώρα από τον Πλάτωνα, επειδή επιτρέπει να συμμετέχουν στη διακυβέρνηση του κράτους οι χειροτέχνες. ‘Να λοιπόν –καταλήγει ο Πρωταγόρας– πώς μ’ εντελώς εύλογο τρόπο οι συμπολίτες σου δέχονται, για τα πολιτικά ζητήματα, τις συμβουλές ενός χαλκιά ή ενός τσαγκάρη’. Είναι γνωστό όμως πως ο Πλάτωνας ανήκει, αντίθετα, σ’ εκείνους που υπογράμμιζαν, με τον πιο έντονο τρόπο, το ασυμβίβαστο της τεχνικής και της πολιτικής λειτουργίας: η απασχόληση κάποιου μ’ ένα επάγγελμα τον αποκλείει από την άσκηση της εξουσίας. Ένα πάντως σημείο ισχύει για τον Πλάτωνα: ειρωνευόμενος, του αρέσει να υπογραμμίζει, στον ίδιο τον μύθο του Προμηθέα, την αντίθεση ανάμεσα στην πολιτική και τη στρατιωτική τέχνη από τη μια μεριά, και στις ωφέλιμες τεχνικές από την άλλη. Έτσι έχουμε έναν Δία ηγεμόνα, που προστατεύεται από φύλακες και αντιτάσσεται σε θεότητες, που βρίσκονται χαμηλότερα στην ιεραρχία και προστατεύουν τις τέχνες και την εργασία: αναγνωρίζει κανείς εδώ, εκφρασμένο στη γλώσσα της θρησκείας, το σχήμα των τριών κοινωνικών τάξεων και των λειτουργιών τους, που κυριαρχεί σ’ ένα ολόκληρο ρεύμα της ελληνικής πολιτικής σκέψης. Για τον Πλάτωνα τώρα, οι αρετές που χαρακτηρίζουν τα μέλη των δύο πρώτων τάξεων, θεμελιώνουν ένα κοινωνικό κοινοκτημονικό σύστημα: η ψυχολογία όμως των ανθρώπων που ασκούν ένα επάγγελμα απαιτεί αντίθετα μιαν οικονομία ατομικής ιδιοκτησίας. Αυτήν εξάλλου την αντίληψη δεν την έχει μόνον ο Πλάτωνας: ήδη στον Ησίοδο διαγράφεται, όπως νομίζουμε, μια ανάλογη κατεύθυνση μέσα στην αντίθεση που εκδηλώνεται ανάμεσα σε δυο πλευρές της γονιμότητας: η βασιλική δικαιοσύνη εγγυά-

ται για την ομάδα μια συλλογική ευημερία, ενώ ο πλούτος, που η εργασία εξασφαλίζει στον καθένα, είναι αντίθετα μια ατομική θεική χάρη.

Στον Πλάτωνα, ο μύθος του Προμηθέα εκφράζει μια πολύ επεξεργασμένη αντίληψη της τεχνικής σαν κοινωνικής λειτουργίας. Σ' αυτό δεν υπάρχει τίποτε το παράδοξο: εκείνη την εποχή, όπως είναι γνωστό, η θέση που είχαν οι τεχνικές σ' όλους τους τομείς ήταν σημαντική. Στην Αθήνα, ο καταμερισμός της εργασίας είχε ήδη προχωρήσει και οι χειροτέχνες είχαν παίξει, στην πολιτική ζωή και στην ευημερία της πόλης, έναν ρόλο που ο Πλάτωνας άλλωστε τον κατάκρινε. Παράλληλα, η θεωρητική εξέταση των τεχνών είχε γίνει κάτι το κοινό, και ιδιαίτερα στους Σοφιστές. Και στον ίδιο όμως τον Πλάτωνα, το ενδιαφέρον για την τεχνολογία εκδηλώνεται στο γεγονός ότι, στους διαλόγους του, καταφεύγει συχνά σε παραδείγματα δανεισμένα από τις τεχνικές. Ο καταμερισμός της εργασίας αναλύεται λεπτομερειακά, και τα πλεονεκτήματά του χρησιμεύουν σαν επιχείρημα για να δικαιολογηθεί η εξειδίκευση της πολιτικής εξουσίας.

Είναι πάντως αξιοσημείωτο πως αυτή η σημασία που δίνει στην τεχνική δεν επηρέασε την αντίληψή του για τον άνθρωπο· ή μάλλον, την επηρέασε θα λέγαμε μόνο αρνητικά. Καμιά από τις ψυχολογικές πλευρές αυτής της λειτουργίας δεν φαίνεται, κατά τον Πλάτωνα, να παρουσιάζει αξιόλογο ανθρώπινο περιεχόμενο: ούτε η ένταση της εργασίας, σαν ανθρώπινης προσπάθειας ιδιαίτερου τύπου, ούτε το τεχνούργημα σαν νοητική εφεύρεση, ούτε η τεχνική σκέψη στον ρόλο που έχει να διαμορφώνει τον λογισμό. Αντίθετα, ο Πλάτωνας φροντίζει να ξεχωρίζει και ν' αντιτάσσει την τεχνική νόηση και την καθαυτό νόηση, τον τεχνικό άνθρωπο και το ιδεώδες που έχει για τον άνθρωπο, όπως ακριβώς ξεχωρίζει κι αντιτάσσει, μέσα στην πόλη, την τεχνική λειτουργία και τις δύο άλλες. Αυτή η προκατάληψη εξηγεί και το γεγονός πως ο Πλάτωνας, στο 4ο βιβλίο της *Πολιτείας*, αλλοιώνει τη θεωρία του για τον κοινωνικό τριμερισμό, αλλοίωση που εκδηλώνεται με μια αισθητή αδεξιότητα στην έκθεση. Έχοντας διατυπώσει την αντίληψή του για τις τρεις κοινωνικές τάξεις, τις τρεις λειτουργίες τους και τους τρεις τύπους ανθρώπων που τις αποτελούν, ο Πλάτωνας εξετάζει διαδοχικά τρεις αρετές, θέλοντας να εκθέσει σε τι συνίσταται η δικαιοσύνη μέσα στην Πολιτεία. Η

πρώτη αρετή, η σοφία (ή *ἐπιστήμη*), ανήκει στα μέλη της πρώτης τάξης (στους κυβερνήτες): αυτή ακριβώς τους επιτρέπει ν' ασκήσουν τη λειτουργία τους επικεφαλής της πόλης. Το ίδιο ισχύει και για τη δεύτερη αρετή, την *ἀνδρεία*, σε σχέση με τα μέλη της δεύτερης τάξης (τους πολεμιστές). Περιμένει κανείς πως η τρίτη αρετή θα προσιδιάζει στα μέλη της τρίτης τάξης (τους χειροτέχνες και τους γεωργούς) και πως θα είναι επίσης δεμένη με τη λειτουργία τους: θα μπορούσε να ήταν η αρετή της εργασίας, πηγή ευημερίας για την Πολιτεία. Δεν συμβαίνει όμως αυτό: η τρίτη αρετή, η *σωφροσύνη*, δεν προσιδιάζει σε καμιά τάξη· είναι διάχυτη σ' όλες τις κοινωνικές τάξεις, χωρίς ν' ανήκει ειδικότερα σε καμιά. Αυτή την παράδοξη ασυμμετρία την εξηγεί η άρνηση του Πλάτωνα να δώσει μια θετική αρετή σ' αυτούς που έχουν σαν κοινωνική λειτουργία την εργασία. Μπορεί να πει κανείς πως, για τον Πλάτωνα, η εργασία δεν έχει καμιά σχέση με τις ανθρώπινες αξίες και πως τη θεωρεί μάλιστα, από ορισμένες απόψεις, σαν κάτι το αντίθετο στην ουσία του ανθρώπου.»

26. Το απόσπασμα αυτό από τους *Μεγάλους σοφιστές της Romilly* μελετά την πρωταγορική εκδοχή του μύθου του Προμηθέα συγκρίνοντας και αντιπαραβάλλοντάς την με άλλα μεγάλα κείμενα του 5ου αιώνα, φιλοσοφικά ή και ποιητικά, που παρουσιάζουν παράλληλες αντιλήψεις για την εξέλιξη της ανθρώπινης κοινωνίας.

J. de Romilly, *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, μτφρ. Φ. Ι. Κακριδής, Αθήνα (εκδ. Μ. Καρδαμίτσα) 1994, σσ. 240-245:

Ο ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ Ο ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΠΡΩΤΑΓΟΡΑ

«Από τον Πρωταγόρα δεν έχουμε παρά μερικά σύντομα και συχνά δυσερμήνευτα αποσπάσματα· συμβαίνει όμως ο Πλάτωνας να του αποδίδει ένα μεγάλο λόγο στο διάλογο που έχει το όνομά του, και όλες οι λεπτομέρειες δείχνουν ότι ο φιλόσοφος μιμήθηκε το σοφιστή, ακολουθώντας πιστά το ύφος και τους συλλογιστικούς τρόπους. Ακόμα και αν δε φαινόταν αυτό, θα ήταν παράλογο να φανταστούμε ότι ο Πλάτωνας έκανε τόσο κόπο, για να

αποδώσει σε ένα πασίγνωστο πρόσωπο ιδέες που δεν ήταν δικές του.

Λοιπόν, ο λόγος του Πρωταγόρα, μαζί με τον μύθο που αποτελεί το ουσιαστικότερο μέρος του, διατυπώνει μια πολύ στέρια θεωρία για την υπεράσπιση της δικαιοσύνης. Πραγματικά, ο σοφιστής δείχνει ότι ορισμένες ηθικές αξίες οδηγούν μόνες στη σωτηρία του ανθρώπου, γιατί καθιστούν δυνατή την κοινωνική ζωή. Με αυτήν την ιδέα, ολόκληρος ο σοφιστικός στοχασμός αλλάζει κατεύθυνση: ό,τι δε δικαιωνόταν με την αναφορά στους θεούς ή στο απόλυτο, ανακατά μονομιás την αξία του σε συνάρτηση με την ανθρώπινη ζωή, ή ακόμα και με το συμφέρον των ανθρώπων.

Πρέπει, ωστόσο, να ομολογήσουμε, ότι στο σοφιστικό μύθο οι αξίες φαίνονται ακόμα συνδεδεμένες με τους θεούς και τα δώρα τους, καθώς αυτά ακριβώς τα δώρα επιτρέπουν στους ανθρώπους να ζήσουν σε κοινωνίες. Το γεγονός αυτό —που θα το ξαναδούμε— επιβεβαιώνει ότι στα μάτια των συγχρόνων του ο Πρωταγόρας ούτε μιλούσε ούτε συμπεριφερόταν ως άθεος. Όμως ας μην κάνουμε υπερεκτιμήσεις: πρόκειται για μύθο, δηλαδή για έναν εικονικό τρόπο έκφρασης, που συνδέεται με τον παραδοσιακό καμβά, όπου ο καθένας κεντά κατά βούληση, για να προβάλλει ορισμένες ιδέες. Ο Πρωταγόρας μπορούσε να διαλέξει, αν θα χρησιμοποιούσε το μύθο ή το συγκροτημένο "λόγο". Διάλεξε τον πρώτο, γιατί είναι χαριέστερος (320 c): είναι όμως φανερό ότι αυτή η "χάρη" βασίζεται κάπως στην επινόηση. Δεν έχει λοιπόν τόση σημασία η ποιητική επένδυση, με το Δία, τον Προμηθέα και τον Επιμηθέα, όσο το τι συμβαίνει στους ανθρώπους και γιατί.

Αληθεύει αυτό, ένα παραπάνω, όταν τα χρόνια εκείνα ο μύθος για τη γένεση και την πρόοδο των ανθρώπων αποτελούσε θέμα αγαπητό, που το συναντούμε σε αρκετούς συγγραφείς. Ο Προμηθέας δεσμώτης του Δισχύλου διηγείται πώς ζούσαν αρχικά οι άνθρωποι 'μέσα στην αταξία και τη σύγχυση' (450), χωρίς να διαθέτουν ούτε τεχνικές ικανότητες ούτε γνώσεις, ώσπου ο Προμηθέας τους χάρισε όλες τις τέχνες που συναπαρτίζουν τον πολιτισμό. Η Αντιγόνη του Σοφοκλή παρουσιάζει την ίδια σειρά εφευρέσεων, αποδίδοντάς τις στον άνθρωπο, αλλά στο συμπέρασμα λέει ότι δεν αξίζουν τίποτα, αν δε χρησιμοποιούνται για το καλό. Στο ίδιο θέμα επανέρχεται, με τη σειρά του, ο Ευριπίδης στις *Ικέτιδες*: θυμίζει τον πεφυρμένον και θηριώδη βίο των ανθρώπων

(201), στη συνέχεια περιγράφει τις διαδοχικές εφευρέσεις, και τελικά επαινεί ‘εκείνον ανάμεσα στους θεούς’, που οι άνθρωποι του τις οφείλουν. Παρόμοιους πίνακες ξαναβρίσκουμε στη διατριβή *Περὶ ἀρχαίης ἰατρικῆς* (3), στο περίφημο κείμενο του Σισύφου, που μνημονέψαμε παραπάνω σε σχέση με την επινόηση των θεών, και σε ένα κείμενο του Διοδώρου του Σικελιώτη (1, 8), που κάποιοι σοφοί ερευνητές έχουν υποθέσει ότι ανάγεται στο Δημόκριτο. Τέλος, το ίδιο θέμα το ξαναβρίσκουμε και στον Αρχέλαο –το μαθητή του Αναξαγόρα και δάσκαλο του Σωκράτη, που διερευνούσε πώς, στις πρώτες αρχές, οι άνθρωποι ξεχώρισαν από τα ζώα. Θα μπορούσαμε να πούμε, ότι ολόκληρη η εποχή δε σταματούσε να θαυμάζει την άνθιση και δόξα του ανθρώπου, που ωστόσο είχε ξεκινήσει με τόσο λίγα εφόδια.

Παρόμοιες αναδρομές συνεχίστηκαν για πολύ καιρό ακόμα: δε μας είναι άγνωστο το πλάτος που τους έδωσε πέντε αιώνες αργότερα ο Λουκρήτιος στο πέμπτο βιβλίο του *De rerum natura*. Πρόκειται λοιπόν για ένα πασίγνωστο πλαίσιο, όπου εύκολα ο στοχασμός μπορούσε να πάρει τη μορφή μιας περισσότερο ή λιγότερο φανταστικής διήγησης. Πρόκειται όμως –το αποδεικνύει ο αριθμός των κειμένων– και για μια σοβαρή φιλοσοφική διερεύνηση της αφετηρίας και της προόδου της ανθρωπότητας. Αυτή η διερεύνηση πρέπει να ήταν ιδιαίτερα σημαντική στα μάτια του Πρωταγόρα, καθώς υποθέτουμε ότι ο ίδιος προβληματισμός κρύβεται πίσω από τον τίτλο ενός βιβλίου του, που δεν το έχουμε, αλλά ξέρουμε ότι ονομαζόταν *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*.

Σημασία έχει στις φανταστικές διηγήσεις να προσέξουμε, τι λογής εφευρέσεις διάλεξε να προβάλει κάθε συγγραφέας. Αν λοιπόν υπάρχουν από τον ένα στον άλλον κάποιες μικροδιαφορές, η πρωτοτυπία του Πρωταγόρα σε σχέση με όλους τους άλλους είναι ολοφάνερη: είναι ο μόνος, σε ολόκληρη τη σειρά, που δεν εξαρτά την εξέλιξη της ανθρωπότητας αποκλειστικά από τις τέχνες, αλλά εισάγει στη διήγησή του δύο διαδοχικές φάσεις: είναι πρώτα οι τέχνες, που τις δίδαξε ο Προμηθέας, και ακολουθούν οι πολιτικές αρετές, που αυτές τις έδωσε ο Δίας.

Η διπλή θεϊκή παρέμβαση είναι απαραίτητη, καθώς οι τέχνες δε φτάνουν για να διορθώσουν τη σύγχυση και τη θηριωδία των πρώτων αρχών. Αντίθετα,

οι τέχνες αφήνουν τον άνθρωπο έκθετο στην απειλή του ολοκληρωτικού αφανισμού, που οφείλεται τόσο στους αγώνες του εναντίον των ζώων, όσο και στους αγώνες του εναντίον των άλλων ανθρώπων. [...]

Η πρωτοτυπία του Πρωταγόρα, σε σχέση με τα άλλα κείμενα που ανασυνθέτουν τη γένεση των κοινωνιών, βρίσκεται ολόκληρη στο ρόλο, που ο σοφιστής έδωσε στις πολιτικές αρετές.

Μπορούμε βέβαια να πούμε ότι έτσι ο Πρωταγόρας δικαιώνει το δικό του ρόλο στην αθηναϊκή πολιτεία, και πραγματικά αυτός είναι ο ομολογημένος στόχος της ομιλίας του· όμως η συμφωνία ανάμεσα στο συγκεκριμένο του ρόλο και τη θεωρία του δεν αποδυναμώνει την εμβέλεια της θεωρίας –κάθε άλλο!–, καθώς η ανάλυση είναι καινούρια, συγκροτημένη και ακριβής.

Ο Πρωταγόρας δείχνει καθαρά το ρόλο των πολιτικών αρετών: ‘τότε ο Δίας, που φοβόταν για το γένος μας, μην εξαφανιστεί τελείως, στέλνει τον Ερμή να φέρει στους ανθρώπους δίκη και αιδώ για να υπάρξουν στις πόλεις αρμονία και δεσμοί που δημιουργούν φιλία’ (322 c).

Κάτι παραπάνω: ο Δίας επιδιώκει αυτά τα αισθήματα να δοθούν σε όλους: ‘γιατί δε θα μπορούσαν να υπάρξουν πόλεις, αν τα διαθέτουν μόνο μερικοί’ (322 d). Όσοι λοιπόν θα ήταν ανίκανοι να συμμετέχουν στη δίκη και την αιδώ θα έπρεπε να θανατώνονται –τελευταία ρήτρα που επιβεβαιώνει ότι οι δύο αρετές συνδέονται με τη δημόσια σωτηρία.

Να λοιπόν μια δικαιοσύνη, που πια δεν επικυρώνεται από τους θεούς, αλλά είναι αχώριστα δεμένη με την ανθρώπινη ζωή, που μόνη αυτή μπορεί και να συντηρήσει! Να η δικαιοσύνη ως εγγυητής της κοινωνικής ζωής, που είναι ο μόνος δυνατός τρόπος ζωής για τους ανθρώπους. Να η δικαιοσύνη ως εφόδιο πρώτης ανάγκης για το άτομο, που όμως έχει μεγάλη τάση να την ξεχνά!

Ξαφνικά καταλαβαίνουμε πώς μπόρεσαν οι νόμοι, που εξασφάλιζαν τη συνοχή του κράτους, να έχουν τόση σημασία για τον Πρωταγόρα, και πώς αυτός ο αγνωστικιστής ορίστηκε νομοθέτης, με εντολή να συγγράψει τους νόμους της καινούριας πολιτείας των Θουρίων –μιας πανελλήνιας αποικίας, που ο Περικλής την ίδρυσε ως πόλη-υπόδειγμα.

Πραγματικά, η δικαιοσύνη άνοιγε το δρόμο για την επιτυχία της ομάδας και, κατά συνέπεια, για την επιτυχία του καθενός. Γιατί –μην το ξεχνούμε

ποτέ— οι άνθρωποι της εποχής εκείνης είχαν την πεποίθηση ότι η ευημερία του ατόμου ήταν συνάρτηση της ευημερίας του κράτους. Ο Θουκυδίδης παρουσιάζει τον Περικλή να διατυπώνει αυτή τη σκέψη, και ο Σοφοκλής τον Κρέοντα. Ωστόσο, στον Πρωταγόρα δεν έχουμε μόνο μιαν απλή, χωρίς αποδείξεις, επιβεβαίωση της ίδιας αρχής· η ίδια η ανάλυση που έκανε για την εξέλιξη της ανθρώπινης ζωής έδειχνε καθαρά, ότι έξω από τις οργανωμένες ομάδες το άτομο δεν είχε καν τη δυνατότητα να επιβιώσει.

Καθένας χρειάζεται τους άλλους. Καθένας έχει ανάγκη να αποτελέσει με τους άλλους μιαν ομάδα, ενωμένη και συμπαγή. Παρόμοιες ενώσεις συνεπάγονται το σεβασμό και την αμοιβαία αναγνώριση των δικαιωμάτων του άλλου. Το συμφέρον μας περνά από την αίσθηση της δικαιοσύνης.»

2γ. Ο Guthrie κάνει εδώ μια ιδιαίτερη αποτίμηση και ανάλυση της θεωρίας του Πρωταγόρα περί προόδου, όπως μας την παρουσιάζει ο Πλάτωνας στον ομώνυμο διάλογο.

W. K. C. Guthrie, *Οι Σοφιστές*, μτφρ. Δ. Τσεκουράκης, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.)²1991, σσ. 90-95:

«Η ΘΕΣΗ ΤΟΥ ΠΡΩΤΑΓΟΡΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΡΧΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ»

Ένας υποστηρικτής της θεωρίας της προόδου που μπορεί πραγματικά να αξιώσει για τον εαυτό του τον τίτλο του φιλοσόφου είναι ο Πρωταγόρας, ο πρώτος και ο μεγαλύτερος από τους Σοφιστές. Στον κατάλογο των έργων του υπάρχει ένας τίτλος που μπορεί να μεταφραστεί “Για την αρχική κατάσταση του ανθρώπου”, και θα υποθέσουμε εδώ ότι, όταν ο Πλάτων βάζει στο στόμα του Πρωταγόρα ένα λόγο πάνω σ’ αυτό το θέμα, επαναλαμβάνει τις απόψεις τους, που πολύ πιθανό να τις πήρε από το έργο που προαναφέραμε. Πρόκειται για το χωρίο Πρωτ. 320ε κ.ε. Ο Πρωταγόρας έχει ισχυριστεί ότι διδάσκει την πολιτική αρετή και ο Σωκράτης έχει εκφράσει τις αμφιβολίες του σχετικά με το αν αυτή μπορεί να διδαχτεί. Οι αντιρρήσεις του είναι οι εξής: α) Σε θέματα που τα διδάσκει κανείς ή τα μαθαίνει, όπως λ.χ. η αρ-

χιτεκτονική και η ναυπηγική, οι Αθηναίοι δέχονται τη συμβουλή μόνο των ειδικών, αλλά για τη γενική πολιτική επιτρέπουν στον καθένα να δίνει συμβουλές, προφανώς γιατί δεν τη θεωρούν τεχνική γνώση που απαιτεί εκπαίδευση. 6) Οι καλοί και σοφοί πολιτικοί αποδεικνύονται ανίκανοι να μεταδώσουν τις πολιτικές τους αρετές σε άλλους, ακόμη και στους ίδιους τους γιους τους. Ο Πρωταγόρας προσφέρεται να εκφράσει τις απόψεις του με τη μορφή είτε τεκμηριωμένου διαλόγου είτε μιας διήγησης ή παραβολής, και, όταν οι ακροατές του τον αφήνουν να διαλέξει ο ίδιος, προτιμά τη διήγηση, γιατί είναι πιο πιθανό να προκαλέσει μεγαλύτερη ευχαρίστηση. Αυτό αποτελεί σαφή προειδοποίηση για μας ότι η αναφορά στους θεούς δεν είναι ανάγκη να ληφθεί στα σοβαρά, και μπορεί να αφαιρεθεί ως στολίδι του μύθου. Ο Πλάτων γνώριζε καλά ότι ο Πρωταγόρας ήταν αγνωστικιστής σε θέματα θρησκείας (πρβλ. *Θεαίτ.* 162d), και δεν είχε την πρόθεση να εξαπατήσει τους αναγνώστες του. Στην πραγματικότητα μετά το μύθο ακολουθεί μια ορθολογιστική εξήγηση των κύριων σημείων του, από την οποία απουσιάζει εντελώς ο θείκος παράγοντας.

Ο Πρωταγόρας αναλαμβάνει να υποστηρίξει μια δύσκολη θέση, και το κατορθώνει με αξιοθαύμαστη επιδεξιότητα. Αν δεχόταν ότι η αρετή είναι φυσικό προσόν ολόκληρου του ανθρώπινου γένους και όχι κάτι που αποκτάται με τη μάθηση, θα επιχειρηματολόγυσε για την κατάργηση του ίδιου του επαγγέλματός του, γιατί μόλις πριν από λίγο ισχυρίστηκε ότι δουλειά του είναι η διδασκαλία της αρετής. Από την άλλη μεριά, έχει αναλάβει να δικαιολογήσει την αρχή πάνω στην οποία βασίζεται η αθηναϊκή δημοκρατία, ότι δηλαδή τα ζητήματα της πολιτικής δεν είναι καθόλου τεχνικά θέματα, έτσι ώστε η συμβουλή του 'σιδηρουργού ή του υποδηματοποιού' μπορεί να είναι εξίσου καλή με οποιαδήποτε άλλη, πράγμα που φαίνεται να υποδηλώνει ότι οι απαραίτητες αρετές είναι έμφυτες σε όλους τους ανθρώπους, και όχι κάτι που μεταδίδεται με τη διδασκαλία. Στο μύθο και στην ερμηνεία που τον ακολουθεί υποστηρίζονται και οι δύο θέσεις.

Η σοφία στις τέχνες (*ἔντεχνος σοφία*) είναι έμφυτη στον άνθρωπο από την αρχή, γιατί στο μύθο ο Προμηθέας τη χαρίζει στους πρώτους ανθρώπους τη στιγμή της δημιουργίας τους. Δεν είναι παρά μια διαφορετική έκφραση για τη

δεξιοτεχνία (σύνεσις στον Ευριπίδη), που κατά τον Ευριπίδη και τον Αισχύλο είναι το πρώτο δώρο των θεών. Από την αρχή επίσης οι άνθρωποι έχουν μέσα τους την έμφυτη ορμή για λατρεία, επειδή, όπως διατυπώνεται στο μύθο, 'συμμετέχουν στο θείο'. Αυτό συμβαίνει και επειδή το λογικό ήταν δώρο του Προμηθέα, που ήταν θεϊκό ον, και επειδή η κατοχή του θεωρούνταν απόδειξη της συγγένειας με τους θεούς. Ο ίδιος ο Πρωταγόρας κατά πάσα πιθανότητα αναγνώριζε ότι η λατρεία προσιδιάζει στον άνθρωπο και ίσως είναι κάτι το απαραίτητο, χωρίς όμως να παίρνει θέση σχετικά με την ύπαρξη του αντικειμένου της.

Χρησιμοποιώντας την έμφυτη νοημοσύνη τους, οι άνθρωποι γρήγορα βρήκαν τροφή, στέγη και ενδυμασία, και έμαθαν να μιλούν. Ζούσαν όμως ακόμη 'διασκορπισμένοι', χωρίς πόλεις, γιατί, μολονότι κατείχαν 'την τέχνη να δημιουργούν', εντούτοις στερούνταν την 'πολιτική τέχνη'. Κατά συνέπεια πολλοί σκοτώθηκαν από άγρια θηρία, απέναντι στα οποία η μόνη άμυνα για το ανθρώπινο γένος, που ήταν σωματικά πιο αδύνατο, ήταν η συνδυασμένη ενέργεια. Από φόβο λοιπόν μήπως εξαφανιστεί εντελώς το ανθρώπινο γένος, ο Δίας (κατά το μύθο) έστειλε τον Ερμή να φέρει στους ανθρώπους δύο ηθικές αρετές, που ήταν η αιδώς και η δίκη, 'για να μπορέσει να αναπτυχθεί η πολιτική τάξη και να δημιουργηθεί ένας δεσμός φιλίας και ένωσης' (322c). Δίκη είναι η αίσθηση του σωστού ή της δικαιοσύνης, ενώ η αιδώς είναι μια πιο περίπλοκη ιδιότητα, που σε γενικές γραμμές συνδυάζει τα αισθήματα της ντροπής, της σεμνότητας και του σεβασμού προς τους άλλους. Γενικά δεν απέχει πολύ από τη "συνείδηση". Αυτά τα δώρα δεν πρέπει να περιορίζονται σε ορισμένους εκλεκτούς ανθρώπους, όπως συμβαίνει με τις τέχνες, όπου κάποιος μπορεί να είναι γιατρός, ένας άλλος μουσικός κ.τ.λ., και η ζωή πρέπει να οργανώνεται με βάση την κατανομή της εργασίας. Αυτές τις αρετές πρέπει να τις έχουν όλοι, γιατί 'ποτέ δεν θα μπορούσαν να υπάρξουν πόλεις, αν αυτές τις αρετές τις είχαν μόνο λίγοι, όπως συμβαίνει με τις τέχνες'. Ωστόσο, από την άλλη μεριά, ούτε και ο Δίας δεν μπορεί να εξασφαλίσει την καθολικότητά τους, γιατί δεν αποτελούσαν μέρος της αρχικής φύσης του ανθρώπου. Γι' αυτό προσθέτει ότι όποιος αποδειχτεί ανίκανος να τις αποκτήσει, πρέπει να θανατώνεται ως καρκίνωμα στο σώμα της πολιτείας.

Το θέσπισμα του Δία αντιστοιχεί με αυτό που σε ανθρωπολογίες που δεν στηρίζονται στο μύθο (και σύμφωνα με τον ίδιο τον Πρωταγόρα) ήταν έργο του χρόνου, της πικρής πείρας και της ανάγκης. Ο μύθος διδάσκει δύο πράγματα σχετικά με τις "πολιτικές αρετές": α) στον πολιτισμένο κόσμο τις κατέχουν ως ένα βαθμό (323c) όλοι, αλλά β) δεν είναι έμφυτες στον άνθρωπο από την αρχή. Στην εξήγηση που ακολουθεί μετά το μύθο υποστηρίζονται και οι δύο αυτές θέσεις. Η πρώτη δικαιολογεί τους Αθηναίους, που απαιτούν να είναι κανείς ειδικός στις πρακτικές τέχνες αλλά όχι και στην πολιτική τέχνη, για την οποία οι απαραίτητες προϋποθέσεις είναι η δικαιοσύνη και η μετριοπάθεια. Στην πραγματικότητα ο καθένας πιστεύει ότι αυτές οι αρετές υπάρχουν σε όλους. Ένας άνθρωπος που στερείται εντελώς το ταλέντο για κάποια τέχνη, π.χ. τη μουσική, είναι κάτι το συνηθισμένο, αλλά ένας άνθρωπος χωρίς καθόλου ηθικές αρετές θα ήταν αδύνατο να θεωρηθεί άνθρωπος, και αν κανένας δήλωνε πως αυτό συμβαίνει με τον εαυτό του θα θεωρούνταν τρελός (322a-c). Αν κάποτε ο Σωκράτης συναντούσε έναν τέτοιο άνθρωπο —που εξ υποθέσεως θα ζούσε σε απομόνωση, χωρίς εκπαίδευση, δικαστήρια, νόμους ή οποιονδήποτε άλλον περιορισμό της πολιτισμένης ζωής— θα θεωρούσε τους πιο στυγρούς εγκληματίες της Αθήνας συγκριτικά ενάρετους. Από την άλλη μεριά όμως, μολονότι οι Αθηναίοι, όπως όλοι οι άλλοι, πιστεύουν ότι κάθε άνθρωπος έχει ως ένα βαθμό τις πολιτικές αρετές, δεν τις θεωρούν έμφυτες ή αυτόματες, αλλά πιστεύουν ότι αποκτούνται με διδασκαλία και προσπάθεια (323c: επομένως, στην πραγματικότητα αντιστοιχούν με το θέσπισμα του Δία στο μύθο). Η εκπαίδευση αρχίζει από τη βρεφική ηλικία, με τη μητέρα, την τροφή και τον πατέρα, και συνεχίζεται με τους δασκάλους και, όταν μεγαλώσει κανείς, με την πολιτεία, που με τους νόμους της καθορίζει έναν τρόπο ζωής. Επιπλέον οι πολίτες παροτρύνουν ο ένας τον άλλο, γιατί στον καθένα συμφέρει να αντιλαμβάνονται οι γείτονές του τους κανόνες της οργανωμένης κοινωνικής ζωής (327a-b). Σ' αυτήν τη διαρκή διαδικασία είναι δύσκολο να ξεχωρίσει κανείς μια τάξη δασκάλων της αρετής, αλλά αυτό δεν αποτελεί απόδειξη ότι η αρετή δεν μπορεί να διδαχτεί, όπως η έλλειψη δασκάλων της μητρικής μας γλώσσας δεν αποδεικνύει κάτι παρόμοιο για την ομιλία.

Σε σχέση με αυτά ο Πρωταγόρας διατυπώνει τη θεωρία του για τις ποιίες, που δίκαια έγινε πασίγνωστη, με τη φωτισμένη απόρριψη των κινήτρων της εκδίκησης ή της ανταπόδοσης.[...]

Βέβαια η άποψη του Πρωταγόρα για τις έννοιες *ἀρετή*, *δίκη* και *νόμος* προϋποθέτει ότι η ανθρώπινη φύση, πριν επηρεαστεί από την εκπαίδευση, έχει μέσα της τη δυνατότητα για ηθική πρόοδο, αν και η πραγματοποίηση αυτής της προόδου είναι θέμα πείρας και αγωγής. Όπως έλεγε αργότερα ο Αριστοτέλης (*Ηθ. Νικ.* 1103a24) ‘Η φύση μας έδωσε τα εφόδια για την απόκτηση των αρετών, αλλά αυτές φτάνουν στην τελειότητα μόνο με την άσκηση (*ἔθος*)’. Ο ίδιος ο Πρωταγόρας έλεγε (απ. 3 DK): ‘Η διδασκαλία χρειάζεται τόσο τη φύση όσο και την εξάσκηση (*ἄσκησιν*, δηλαδή του μαθητή)’. Αυτή την προϋπάρχουσα ικανότητα, που ποικίλλει από το ένα άτομο στο άλλο, προβάλλει ως επιχείρημα έναντι του άλλου ισχυρισμού του Σωκράτη, ότι μερικοί εξέχοντες πολιτικοί φαίνονται να μην είναι σε θέση να μεταδώσουν την αρετή τους ακόμη και στους ίδιους τους γιους τους. Αν η αρετή μεταδιδόταν στους ανθρώπους όπως ακριβώς και οι τέχνες (326e κ.ε.), όπου ένας τεχνίτης διδάσκει πολλούς μη ειδικούς, τα πράγματα θα μπορούσαν να είναι διαφορετικά, μολονότι και σ’ αυτή την περίπτωση οι γιοι πολλών καλλιτεχνών, παρά την εκπαίδευση που πήραν από τους πατέρες τους, δεν αξίζουν τίποτε μπροστά τους (328c). Στην πραγματικότητα όμως όλοι έχουν κάποια ικανότητα να αποκτήσουν την αρετή και όλοι την αναπτύσσουν συνέχεια με διάφορες παιδευτικές διαδικασίες, που καμιά φορά περνούν απαρατήρητες. Σε μια τέτοια περίπτωση το πλεονέκτημα της συναναστροφής με ένα διαπρεπή πατέρα δεν έχει τόσο μεγάλη σημασία όσο τα φυσικά χαρίσματα του γιου, που ενδέχεται να είναι πολύ κατώτερα.

Σχετικά με το γεγονός ότι ο ίδιος διακήρυξε ότι είναι Σοφιστής, αν θεωρηθεί δεδομένο ότι η αρετή μπορεί να διδαχτεί, και μεταδίδεται συνεχώς με χίλιους δυο τρόπους απλώς με την εμπειρία που έχει κανείς μεγαλώνοντας σε μια ευνομούμενη πολιτεία, πρέπει, συμπεραίνει με μετριοφροσύνη, να είμαστε ευχαριστημένοι αν μπορούμε να βρούμε κάποιον κάπως καλύτερο από τους άλλους για να μας χειραγωγήσει. Κι αυτό μόνο ισχυρίζεται ότι είναι ο ίδιος.»

3. Το διδακτόν της αρετής κατά τον Πρωταγόρα

3α. Το ερώτημα του κατά πόσον μπορεί να είναι διδακτή η αρετή το αντιμετώπισαν και οι σοφιστές, οι πρώτοι "καθηγητές" (με τη σύγχρονη έννοια) του αρχαίου κόσμου. Το κείμενο του Dodds παρουσιάζει τις απόψεις του Πρωταγόρα πάνω στο θέμα και τη σύνδεσή του με τη γενικότερη θεωρία του μεγάλου σοφιστή περί προόδου των ανθρώπινων κοινωνιών όπως αυτές εκτίθενται στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο, καθώς και τη σωκρατική αντίθετη άποψη.

E. R. Dodds, *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης, Αθήνα (εκδ. Μ. Καρδαμίτσα) 1978, σσ. 157-158 (από το κεφάλαιο "Ορθολογισμός και αντίδραση στην κλασική εποχή"):

«Σχετικά με το θέμα αυτό η πρώτη γενιά των Σοφιστών, ειδικά ο Πρωταγόρας, φαίνεται πως υποστηρίζει μια γνώμη της οποίας η αισιοδοξία είναι αναδρομικά μεν συγκινητική αλλά κατανοητή ιστορικά. 'Η αρετή είναι διδακτή': κρίνοντας ο άνθρωπος τις παραδόσεις του, εκσυγχρονίζοντας το Νόμο, που οι πρόγονοί του δημιούργησαν, και εξαλείφοντας απ' αυτόν τα τελευταία ίχνη 'της βαρβαρικής ηλιθιότητας' θα μπορούσε να αποχτήσει μια νέα τέχνη του ζην, και η ανθρώπινη ζωή θα μπορούσε να υψωθεί σε νέα επίπεδα, που κανένας δεν τα είχε ονειρευτεί μέχρι τώρα. Μια τέτοια ελπίδα είναι κατανοητή για τους ανθρώπους εκείνους που είχαν γίνει μάρτυρες στη γρήγορη ανάπτυξη της υλικής ευημερίας μετά τους περσικούς πολέμους, και τη δίχως προηγούμενο παράλληλη άνθηση του πνεύματος, που κορυφώθηκε στα μοναδικά επιτεύγματα της Αθήνας του Περικλή. Για τη γενιά αυτή η χρυσή εποχή δεν ήταν ο χαμένος παράδεισος του σκοτεινού παρελθόντος, καθώς πίστευε ο Ησίοδος: γι' αυτούς βρίσκεται όχι πίσω, αλλά μπροστά κι όχι πολύ μακριά τους. Σε μια πολιτισμένη κοινότητα, διακήρυχνε με τόλμη ο Πρωταγόρας, ο χειρότερος πολίτης είναι κιόλας πολύ καλύτερος απ' τον δήτην ευγενή άγριο. Και πραγματικά, καλύτερα πενήντα χρόνια της Ευρώπης παρά ένας σινικός κύκλος. Δυστυχώς όμως η ιστορία δεν κάνει πολλή παρέα με τους αισιόδοξους.[...]

Σ' ένα διάλογο, που νομίζω πως είναι πολύ πρώιμος, ο Πλάτωνας εκθέτει την πρωταγορική αυτή άποψη για την ανθρώπινη φύση, που αντιτίθεται στη σωκρατική. Εξωτερικά κι οι δύο θεωρίες έχουν πολλά κοινά. Και οι δύο χρησιμοποιούν την παραδοσιακή ωφελμιστική γλώσσα: "αγαθό" σημαίνει "αγαθό για το άτομο" και δεν διαχωρίζεται από το "ωφέλιμο" ή το "χρήσιμο". Κι οι δύο έχουν την παραδοσιακή διανοουμενίστικη μέθοδο: συμφωνούν, σ' αντίθεση προς την κοινή άποψη του καιρού τους, πως αν κάποιος γνωρίζει τι είναι πραγματικά καλό γι' αυτόν, θα μπορούσε να ενεργήσει σύμφωνα με τη γνώση του. Και οι δυο τους όμως χαρακτηρίζουν τη νοησιαρχία τους μ' ένα διαφορετικό είδος επιφυλακτικότητας. Σύμφωνα με τον Πρωταγόρα, μπορούμε να διδαχτούμε την αρετή αλλά όχι με την πνευματική μόρφωση: ο άνθρωπος την "ξεσηκώνει" όπως το παιδί ξεσηκώνει τη μητρική του γλώσσα: μεταβιβάζεται όχι με την τυπική διδασκαλία, αλλά με αυτό που οι ανθρωπολόγοι ονομάζουν "κοινωνικό έλεγχο". Για το Σωκράτη, αντίθετα, η αρετή είναι ή θα έπρεπε να 'ναι *έπιστήμη*, ένας κλάδος επιστημονικής γνώσης: στο διάλογο αυτό παρουσιάζεται να μιλεί ωσάν η κατάλληλη μέθοδος της αρετής να ήταν ο προσεκτικός υπολογισμός των μελλοντικών πόνων και ηδονών, και τείνω να πιστέψω πως έτσι πράγματι μιλούσε κάποτε. Παρουσιάζεται ακόμη να αμφιβάλλει κατά πόσο μπορούμε να διδαχτούμε την αρετή, και τείνω επίσης να πιστέψω πως και τούτο ήταν πραγματικότητα. Επειδή για το Σωκράτη η αρετή είναι κάτι που προχωρεί από μέσα προς τα έξω· δεν είναι ένα σύνολο από πρότυπα συμπεριφοράς, που πρέπει να προσληφθούν με τον εθισμό, αλλά είναι μια συνεπής πνευματική στάση, που ξεπηδά από μια δυναμική κατανόηση της φύσης και της ανθρώπινης ζωής. Επειδή είναι συνεπής προς τον εαυτό της παρομοιάζεται με *έπιστήμη*: νομίζω όμως ότι θα ήταν λάθος να ερμηνεύαμε την κατανόηση αυτή ως καθαρά λογική – έχει σχέση με τον άνθρωπο ολοκληρωτικά. Αναμφισβήτητα ο Σωκράτης πίστευε στην άποψη "ακολουθώ το συλλογισμό άσχετα πού οδηγεί", συχνά όμως εύρισκε πως οδηγούσε απλώς σε νέα ερωτήματα και όπου αυτό δεν τον βοηθούσε ήταν έτοιμος να βρει άλλους οδηγούς. Δεν πρέπει να ξεχνούμε πως έπαιρνε πολύ στα σοβαρά και τα όνειρα και τους χρησμούς, και πώς συνήθως άκουγε και υπάκουγε σε μια εσώτερη φωνή που ήξερε περισσότερο από όσα ο ίδιος...»

36. Το κείμενο αυτό αποτελεί μια ανάλυση του πρώτου μέρους του διαλόγου και του τρόπου με τον οποίο ήδη από την εισαγωγή αναδεικνύεται το κεντρικό ερώτημα αν η αρετή είναι διδακτή. Ιδιαίτερη σημασία αποδίδεται στο θέμα της πολιτικής αρετής και στη σύνδεση των θέσεων του Πρωταγόρα με την προηγούμενη φιλοσοφική σκέψη.

Κ. Μπαλάσκας, “Τελικά η αρετή είναι διδακτή; –Συμβολή στην ανάγνωση του πλατωνικού Πρωταγόρα–”, *Διάλογος* (Περιοδική έκδοση της Ένωσης Φιλολόγων Νομού Ηρακλείου), τεύχος 13 (Δεκ. 1994), 4-12:

«Τρεις "σκηνές" με σημασία

Μπορεί βέβαια να κάνει κανείς μια σύντομη εισαγωγή στο έργο, το θέμα, τα πρόσωπα, τη σοφιστική ως κίνημα παιδευτικό και πνευματικό, αλλά όλα αυτά θα προκύψουν καθ' οδόν μέσα από το ίδιο το κείμενο και ιδιαίτερα μέσα από τρεις "σκηνές" στην αρχή, που, εκτός των άλλων, φανερώνουν τη θεατρικότητα, την αφηγηματική γοητεία και την περιγραφική χάρη του Πλάτωνα.

Σκηνή πρώτη. Ο νεαρός Ιπποκράτης καταφθάνει έναγχος και χαράματα στο σπίτι του Σωκράτη. Οι πόρτες προφανώς ανοιχτές. Ο Σωκράτης ακόμα κοιμάται. Ο νεαρός τον ξυπνάει για να του αναγγείλει την άφιξη στην Αθήνα του Πρωταγόρα, του διάσημου σοφιστή από τα Άβδηρα. **Πρωταγόρας άφικται.** Ο νεαρός επιθυμεί διακαώς να γίνει μαθητής του. Αν μεσολαβήσει ο Σωκράτης, αν πει έναν καλό λόγο, μπορεί η επιθυμία του να εκπληρωθεί. Αυτός είναι ο σκοπός της τόσο πρωινής επίσκεψης.

Σ' αυτή τη σκηνή μπορούμε να επισημάνουμε :

- α) τη μεγάλη (και καλή) φήμη του σοφιστή, ιδιαίτερα στη νεολαία, φήμη που δεν συνάδει με την πλατωνική πολεμική.
- β) τη μεγάλη ζήτηση που είχε η παιδεία του, έτσι ώστε να μην είναι εύκολο να γίνει κανείς μαθητής του, παρ' όλο που ήταν διατεθειμένος και εις θέση να πληρώσει τα δίδακτρα.
- γ) την ανάγκη παιδείας που διακατείχε τους νέους, προκειμένου να αναλάβουν ενεργό μέρος στην πολιτική ζωή. Εδώ πρέπει να τονίσουμε ότι η διεύρυνση

της δημοκρατίας στην Αθήνα έδινε σε όλους τους πολίτες τη δυνατότητα πρόσβασης στα πολιτικά αξιώματα. Για να το επιτύχει όμως αυτό ο νέος είχε ανάγκη από παιδεία, κυρίως πολιτική. Σ' αυτή την ανάγκη πολιτικής παιδείας των νέων ανταποκρίνεται το κίνημα της σοφιστικής, ένα από τα πιο λαμπρά πνευματικά κινήματα της αρχαιότητας.

Η σοφιστική είναι πνευματικό και παιδευτικό κίνημα ενιαίο στο σκοπό αλλά πολυτασικό και πολύμορφο στο περιεχόμενο και στις μεθόδους. Η δημοκρατία ευνοούσε την ελεύθερη διακίνηση των ιδεών. Επομένως ο κάθε σοφιστής είχε (και πρόβαλλε) τις απόψεις του για τα διάφορα πνευματικά και κοινωνικά ζητήματα. Συχνά οι απόψεις του ενός αποτελούσαν πολεμική στις απόψεις του άλλου.

Έτσι ο Σωκράτης διαφοροποιείται με το 'οὐδὲν οἶδα', και επομένως δεν διδάσκει (τι να διδάξω, αφού δεν ξέρω, δεν έχω μαθητές, δεν παίρνω χρήματα, τι χρήματα να πάρω, αφού δε διδάσκω τίποτα, ρωτάω μόνο, απορώ, συζητάω). Ωστόσο είναι φανερό ότι και ο ίδιος ανήκει στο πνευματικό κίνημα της σοφιστικής (είναι ενδεικτικό ότι ο Αριστοφάνης το Σωκράτη χτυπάει στις *Νεφέλες* ως εκπρόσωπο του σοφιστικού πνεύματος) και αποσκοπεί στη λογική και στην ηθική προαγωγή των ανθρώπων. Ο Πρωταγόρας επιμένει στα κοινωνικά θέματα, ο Γοργίας διδάσκει τη ρητορική και τη δύναμη του λόγου (που είναι όπλο), ο Ιππίας διαθέτει και μεταδίδει γνώσεις πολλές και ποικίλες (για τον πολιτικό αγώνα η γνώση είναι δύναμη), ο Πρόδικος καταπιάνεται με γλωσσικά και ηθικά κυρίως θέματα (ορισμός εννοιών) και άλλοι με άλλα. Το αποτέλεσμα είναι να δημιουργείται μια έντονη πνευματική ζύμωση, που επηρεάζει και τους άλλους συγγραφείς, ιδιαίτερα τον Ευριπίδη και το Θουκυδίδη, και, φυσικά, το νεαρό Πλάτωνα.

Τελικά: Δημοκρατία, πολιτική και παιδεία πάνε μαζί. Το ένα ενισχύει και ενισχύεται από το άλλο. Επομένως η σοφιστική είναι φυσική και γνήσια έκφραση της αθηναϊκής δημοκρατίας, είναι ο αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός.

Σικηνή δεύτερη. Συζήτηση στην αυλή. Όσπου να φέξει, ο Σωκράτης συζητάει για λίγο με το νεαρό στην αυλή. Γιατί, θέλεις, του λέει, τόσο πολύ να γίνεις μαθητής του Πρωταγόρα; Τι θα μάθεις κοντά του; Αν πας π.χ. να μαθητέψεις στο συνονόματό σου τον Ιπποκράτη, το γιατρό, και σε ρωτήσω τι μα-

θαίνεις κοντά στον Ιπποκράτη, θα μου απαντήσεις 'μαθαίνω ιατρική, για να γίνω γιατρός'. Αν πας κοντά στο Φειδία, θα μου απαντήσεις 'μαθαίνω αγαλματοποιός'. Στον Πρωταγόρα κοντά τι θα μάθεις, τι θα γίνεις; σοφιστής; Εδώ κοκκίνισε ο νεαρός, κατά τον Πλάτωνα, και μάλλον δυσκολεύεται να απαντήσει. Βέβαια, όποιος παρακολουθεί τα μαθήματα ενός φιλοσόφου, δεν το κάνει αυτό για να γίνει κι ο ίδιος φιλόσοφος. Σ' αυτή την περίπτωση δεν πηγαίνει "ἐπὶ τέχνη" (για να μάθει δηλαδή και να ασκήσει το επάγγελμα) αλλά "ἐπὶ παιδεία" (για μόρφωση δηλαδή, για καλλιέργεια του πνεύματος), όπως ο ίδιος ο Σωκράτης τελικά απαντάει για λογαριασμό του νεαρού, που τον ρωτάει απλώς για να διαγνώσει τη σκέψη του. Εντούτοις, το ερώτημα ευσταθεί, είναι θεμιτό, όπως και η διάκριση "ἐπὶ τέχνη" και "ἐπὶ παιδεία" είναι χρήσιμη και ενδεικτική.

Το κοκκίνισμα του νεαρού όμως, εντάσσεται στην πολεμική του Πλάτωνα, γιατί ο Πλάτων έδωσε το μειωτικό περιεχόμενο στη λέξη σοφιστής, που αρχικά σήμαινε σοφός άνθρωπος, ικανός να σκέπτεται και να βρίσκει λύσεις. Ως γνωστόν, η σοφιστική ερέθισε εξαιρετικά και γονιμοποίησε ουσιαστικά τη σκέψη του νεαρού Πλάτωνα, για να την οδηγήσει τελικά σε μια έντονη πολεμική. Η πολεμική στρέφεται εξίσου και κατά της δημοκρατίας. Όχι μόνο γιατί ο Πλάτων είναι αριστοκράτης, όχι μόνο γιατί η δημοκρατία θανάτωσε τον αγαπημένο του δάσκαλο, το Σωκράτη, αλλά διότι η δημοκρατία, ενισχύοντας την ατομική ελευθερία, εξαπολύει δυνάμεις που κλονίζουν την κατεστημένη τάξη και τις καθιερωμένες αξίες. Τέτοιες δυνάμεις βλέπει ο Πλάτων να καλλιεργεί η σοφιστική παιδεία, γι' αυτό στρέφεται εναντίον της.

Σκηνή τρίτη: Στο σπίτι του Καλλία. Στο σπίτι του πλούσιου Καλλία, που έχει εγκατασταθεί ο Πρωταγόρας, φτάνουν σε λίγο —έχει ξημερώσει πιά— ο Σωκράτης με τον Ιπποκράτη. Εδώ βλέπουμε τη χαριτωμένη ειρωνεία της πλατωνικής περιγραφής. Ο θυρωρός δεν τους αφήνει να μπου. Τελικά μπαίνουν και βρίσκουν εκεί συναγμένους όλους του μεγάλους σοφιστές. Λείπει ο Γοργίας αλλά ο Πρωταγόρας, ο Ιππίας, ο Πρόδικος είναι εκεί και έχουν πιάσει ήδη δουλειά. Ο Πρωταγόρας διδάσκει βαδίζοντας, συνοδευόμενος και ακολουθούμενος. Ο Ιππίας καθιστός παραδίδει στους μαθητές μαθήματα αστρονομίας. Ο Πρόδικος μιλάει κι αυτός, αλλά καθώς η φωνή του είναι βαριά, γίνεται

μια βουή και δεν ακούγεται καθαρά. Ο Σωκράτης δηλώνει ότι θέλει να μιλήσει στον Πρωταγόρα.

Σχετικά με τον σκοπό της επίσκεψης

Ανακοινώνει λοιπόν το σκοπό και διατυπώνει μια επιφύλαξη του: Αυτός εδώ ο Ιπποκράτης, λέει, που είναι από καλή και εύπορη οικογένεια, επιθυμεί 'έλλόγιμος γενέσθαι'. Έχει δηλαδή τη (θεμιτή) φιλοδοξία να γίνει πολίτης σημαντικός και επιφανής, και για το σκοπό αυτό θέλει να γίνει μαθητής του Πρωταγόρα. Θέλει ο Πρωταγόρας να συζητηθεί το θέμα δημόσια, μπροστά σε όλους ή ιδιαιτέρως;

Ο Πρωταγόρας εκτιμά και επαινεί αυτή την πρόνοια του Σωκράτη. Πρώτο, διότι είναι "ξένος". Πράγματι, όλοι οι μεγάλοι σοφιστές ήταν ξένοι. Ο Πρωταγόρας από τα Άβδηρα της Θράκης (απ' όπου και ο Δημόκριτος), ο Γοργίας από τους Λεοντίους της Σικελίας (απώτερη αποικία των Χαλκιδικέων), ο Ιππίας από την Ηλεία, ο Πρόδικος από την Κέα. Περιόδευαν σε διάφορες πόλεις παρουσιάζοντας (επαγγελματικά) την τέχνη και τη σοφία τους, όπως παλιότερα οι ραψωδοί. Ήταν περιοδευόντες διδάσκαλοι, "οι πρώτοι πανεπιστημιακοί διδάσκαλοι της ιστορίας", κατά τον H. Marrou. Ήταν λοιπόν φυσικό στη δουλειά τους να δημιουργούνται **φθόνοι, δυσμένειες και επιβουλές**, τόσο λόγω του ασκούμενου κοινωνικού ελέγχου στα λεγόμενά τους, όσο και λόγω επαγγελματικού ανταγωνισμού και αντιζηλίας. Σωστή λοιπόν η πρόνοια του Σωκράτη.

Ο Πρωταγόρας όμως δεν έχει να κρύψει τίποτε. Πιστεύει πως η σοφιστική είναι "τέχνη παλαιά" αλλά όσοι την ασκούσαν την κάλυπταν με διάφορα "προπετάσματα". Άλλος δηλαδή έλεγε πως διδάσκει μουσική, άλλος ζωγραφική, άλλος γυμναστική, μη θέλοντας να πουν πως είναι σοφιστές. Ο Πρωταγόρας δεν έχει κανένα λόγο να χρησιμοποιεί προσχήματα. Δηλώνει ευθαρσώς : **Ὁμολογῶ σοφιστῆς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους**. Και είναι, πράγματι, αυτή η ομολογία η πρώτη (ιστορικά) συνειδητή δήλωση για την ανθρωποποιητική δύναμη της παιδείας και της δια του λόγου διδασχής. Οι σοφιστές πιστεύουν απόλυτα όχι μόνο στη δυνατότητα αλλά και στην αποτελεσματικότητα του διδακτικού έργου.

Επομένως το θέμα της επίσκεψης μπορεί να συζητηθεί ανοιχτά, μπορεί μάλιστα να συζητηθεί ένα "συνέδριον" και να λάβουν μέρος σ' αυτό και οι άλλοι παρόντες σοφιστές, καθώς και όλοι οι παρευρισκόμενοι.

Ερώτηση και απάντηση σχετικά με το μάθημα

Αφού μαζεύτηκαν όλοι, ο Σωκράτης διατυπώνει τη βασική ερώτηση, που είδαμε να συζητάει με τον Ιπποκράτη στην αυλή. Τώρα θέτει την ερώτηση στον ίδιο τον Πρωταγόρα και πρώτα τη θέτει με πλάγιο τρόπο. Αναρωτιέται τι θα μάθει, τι θα αποκομίσει ο Ιπποκράτης (**ὄ,τι αὐτῷ ἀποθήσεται**) μαθητεύοντας κοντά στον Πρωταγόρα. Πλάγια και γενική είναι και η απάντηση του σοφιστή: Μαθητεύοντας κοντά του ο νεαρός θα προοδεύει κάθε μέρα προς το καλύτερο, θα γίνεται συνεχώς και καλύτερος: **Ἄει ἐπὶ τὸ βέλτιον ἀποδιδόναι**.

Σ' αυτό το σημείο, κι επειδή το "βέλτιον" είναι γενικό και αόριστο, ο Σωκράτης θέτει ευθέως την ερώτηση: **Εἰς τί;** Σε τι πράγμα θα γίνεται καλύτερος ο Ιπποκράτης; Κοντά σ' ένα γιατρό θα γίνεται καλύτερος στην ιατρική, κοντά σ' ένα ζωγράφο στη ζωγραφική κ.τ.λ. Στην προκειμένη περίπτωση όμως, σε τι; Ποιο είναι το μορφωτικό αγαθό, θα λέγαμε, το οποίο παραδίδει (μεταδίδει) ο Πρωταγόρας, και δια του οποίου βελτιώνει τους μαθητές του; Ποιο είναι τελικά το μάθημα;

Τὸ μάθημά ἐστιν εὐβουλία, απαντά ευθέως τώρα ο Πρωταγόρας. Είναι δηλαδή η φρόνηση, η ορθή κρίση, ο νους. Την ευβουλία τη βρίσκουμε στα κείμενα να αντιστρατεύεται το ολέθριο πάθος, που οδηγεί σε ακραίες καταστάσεις. Ευβουλία συνιστά π.χ. ο Ερμής (και ο χορός) στον Προμηθέα (1035, 1038), ευβουλία συνιστά και στον Κρέοντα ο χορός (**Αντιγόνη** 1098).

Για τον Πρωταγόρα, η ευβουλία, ως μάθημα, κινείται σε δύο επίπεδα: α) Στο **ιδιωτικό επίπεδο**, όπου ο νέος μαθαίνει να διαχειρίζεται σωστά το σπίτι του και τα υπάρχοντά του (**ὅπως ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ**) και β) στο **δημόσιο επίπεδο**, όπου ο νέος μαθαίνει να συμμετέχει ενεργά στην πολιτική ζωή μιλώντας και πράττοντας (**ὅπως δυνατώτατος πράττειν καὶ λέγειν**). Η ευβουλία λοιπόν του Πρωταγόρα είναι μάθημα πολιτικής αρετής. Αυτός δεν διδάσκει "τέχνες", όπως οι άλλοι σοφιστές (π.χ. ο Ιππίας που διδάσκει αστρονομία), αλλά αυτό ακριβώς που θέλουν οι νέοι: Την ορθή πολιτική στά-

ση. Την επιστήμη της πολιτείας των συνοικούντων (Πλ. Ἀλκιβ. 124E-125).

Είναι φανερό ότι ο Πρωταγόρας κινείται μέσα στην ελληνική παράδοση και συγκεκριμένα στην παρούσα μορφή της αρετής, όπως εξελισσόμενη διαμορφώθηκε παράλληλα με την εξέλιξη της ελληνικής πόλης. Ενώ δηλαδή στον Όμηρο η αρετή δηλώνει την ιδιότητα του "αριστοκράτη" και ταυτιζόμενη με τη σωματική ρώμη και την τόλμη εκφράζεται ως ικανότητα του 'επιτελεῖν ἀριστείας' αφενός, αλλά και του 'λέγειν καὶ πράττειν' αφετέρου, κατά τα ομηρικά παιδευτικά ιδεώδη, στη συνέχεια εξελίσσεται σε πνευματική ιδιότητα (σοφία) και τέλος σε πολιτική (ιδιότητα του καλού πολίτη και πολιτικού) στα πλαίσια της διεύρυνσης της δημοκρατίας στην ελληνική πόλη. Εδώ βρίσκεται και η ευβουλία του Πρωταγόρα ως φρόνησις. Ηθική έννοια στην αρετή θα δώσει, δια του Σωκράτη, ο Πλάτων, ο μεγάλος ανατροπέας, που δίνει στη ζωή, στις αξίες, στην παιδεία γενικά, μια καθαρά ηθική κατεύθυνση, με περιεχόμενο συνειδησιακό και μεταφυσικό.

Δεν ξέρουμε σε τι συνίσταται η ευβουλία του Πρωταγόρα, με ποιους δηλαδή διδακτικούς τρόπους ο σοφιστής οδηγεί τους μαθητές του στη πολιτική αρετή. Ίσως, όπως υποστήριξε ο Heinemann, ο Πρωταγόρας να είχε επεξεργαστεί μια θεωρία για την επιτυχία στη ζωή και αυτή να ήταν το περιεχόμενο της "τέχνης" του. Προς το παρόν, πάντως, ο Σωκράτης αμφισβητεί το ίδιο το μάθημα και αναρωτιέται αν αυτή η (πολιτική) αρετή είναι διδακτή στον άνθρωπο, αν διδάσκεται.

Η σωκρατική απορία : Η πολιτική αρετή είναι διδακτή;

Διδακτή είναι η γνώση. Η πολιτική αρετή, όμως, είναι γνώση που να μπορεί να τη μάθει κανείς, όπως μαθαίνει μια τέχνη; Ο Σωκράτης δεν το πιστεύει και διατυπώνει την άποψή του σε άρτια δομημένο λόγο. Θεματική πρόταση: **Ἡγοῦμαι οὐ διδακτὸν εἶναι** (την αρετήν). Προς στήριξη της άποψής του επικαλείται δύο επιχειρήματα, που ξεκινούν από την εμπειρία.

α) Οι Αθηναίοι (που είναι σοφοί) όταν πρόκειται να λάβουν αποφάσεις, για τα ειδικά θέματα (οικοδομές κ.ά.) συμβουλευούνται τους ειδικούς, αυτούς που έχουν τις ειδικές γνώσεις για το συγκεκριμένο θέμα: για τα πολιτικά ζητήμα-

τα όμως, καλούνται όλοι (σιδεράδες, τσαγκάρηδες, βυρσοδέψες κ.τ.λ.) να πουν τη γνώμη τους και να αποφασίσουν. Άρα δεν υπάρχουν "ειδικοί" στα πολιτικά, δεν υπάρχει ειδική πολιτική γνώση. Αν υπήρχε κι αν διδασκόταν, θα καλούσαν και για τα πολιτικά τους ειδικούς να αποφασίσουν. Εδώ βέβαια βλέπουμε μια έμμεση βολή του Σωκράτη (Πλάτωνα) προς τη δημοκρατική διαδικασία στη λήψη των πολιτικών αποφάσεων. Αυτή ακριβώς η δημοκρατική διαδικασία φανερώνει ότι η πολιτική αρετή δεν είναι διδακτή, αφού όλοι έχουν γνώμη ισότιμη. (Ο Σωκράτης βέβαια δεν λέει για το ποια τελικά γνώμη πείθει τους άλλους και επικρατεί στην αγορά).

6) Οι άριστοι πολιτικοί (ο Περικλής π.χ.) δεν κατάφεραν να μεταδώσουν και στα παιδιά τους την πολιτική αρετή τους. Αν όμως αυτή ήταν διδακτή, θα την είχαν μεταδώσει. Το συμπέρασμα είναι ίδιο με τη θεματική πρόταση: **Οὐχ ἡγοῦμαι διδακτὸν εἶναι ἀρετὴν** (όπερ ἔδει δείξαι).

Ο αντιλογος του Πρωταγόρα. Η απόδειξη του μύθου

Είναι γνωστές οι "αντιλογίες" κι οι αγώνες λόγων στους Έλληνες. Η διπλή όψη των πραγμάτων ξεκινάει από τις αντιθέσεις στη φύση (μέρα-νύχτα, χειμώνας-καλοκαίρι κ.τ.λ.) περνάει στα δικαστήρια (μηδενί δίκην δικάσης πρὶν ἀμφοῖν μῦθον ἀκούσης) και θεμελιώνει τη διαλεκτική (άρα τη σχετικότητα των πραγμάτων και τη δύναμη του λόγου). Ο Ηράκλειτος έθεσε τις βάσεις για μια συστηματική διαλεκτική, που την υιοθέτησε πλήρως ο Hegel. Ο Πρωταγόρας έλεγε την περίφημη φράση **Περὶ παντός πράγματος δύο λόγοι εἰσὶν ἀντικείμενοι ἀλλήλοις** και αυτές ακριβώς οι "δισσολογίες" (τὸν αὐτὸν λόγον ψέγειν καὶ ἐπαινεῖν) ήταν η βασική μέθοδος της σοφιστικής διδασκαλίας, κατά τα κελεύσματα της ρητορικής. Το ζητούμενο είναι ο ισχυρότερος λόγος, ο "κρείσσων", που θα πείσει και θα επιβληθεί ως (προσωρινή) αλήθεια, έως ότου ανατραπεί. Εδώ έχουμε λοιπόν μια τυπική "αντιλογία".

Ο Πρωταγόρας, αντίθετα από το Σωκράτη, θα υποστηρίξει ότι η πολιτική αρετή είναι διδακτή. Στην "επίδειξή" του θα προσπαθήσει να το αποδείξει πρώτα με το μύθο, που αφενός περικλείει την παλαιά εμπειρία, αφετέρου εντάσσει το σοφιστή στην ελληνική παράδοση. Κατά την έρευνα, ο μύθος (και

ο λόγος) είναι αυθεντικό κείμενο του Πρωταγόρα από το (χαμένο) έργο του "Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως". Το έργο μας δίνει συνοπτικά, και κατά στάδια, την ιστορική εξέλιξη της ανθρωπότητας.

Πρώτο στάδιο. Υπάρχουν μόνο θεοί και όχι θνητά γένη. Παρά τον "αγνωστικισμό" του ως προς τους θεούς, ο Πρωταγόρας βλέπει το πρώτο στάδιο ως θεολογικό. Ο σοφιστής καλύπτει με θεούς (μυστηριώδεις δυνάμεις) το κενό της ιστορικής μας άγνοιας.

Το **δεύτερο στάδιο** είναι μια **Γένεση** των θνητών ειδών (από τους θεούς) και η ενίσχυσή τους με στοιχειά επιβίωσης. Τη διανομή των στοιχείων ανέλαβε ο Επιμηθέας, ο οποίος, όπως δείχνει και το όνομά του, ενσαρκώνει την απρονοησία σε αντίθεση με τον αδελφό του Προμηθέα, που εκπροσωπεί την προνοητικότητα. Έτσι, μετά τη νομή (εκ των υστέρων) διαπιστώνεται ότι ο Επιμηθέας άφησε τελείως άοπλο και ανίσχυρο το ανθρώπινο γένος.

Στο **τρίτο στάδιο**, ο Προμηθέας, θέλοντας να διορθώσει το λάθος του αδελφού του, κλέβει και δωρίζει στους ανθρώπους την έντεχνη σοφία της Αθηνάς και τη φωτιά του Ηφαίστου. Ο Προμηθέας τιμωρήθηκε, ως γνωστό, για την πράξη του, αλλά έκτοτε **ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας**, απόκτησε κάτι θεϊκό: τη σπίθα του νου και της φωτιάς. Έτσι ιδρύθηκαν οι πρώτες ανθρώπινες κοινωνίες με τα βασικά τους χαρακτηριστικά. Έλειπε όμως το κυριότερο: Η πολιτική τέχνη, η πολιτική οργάνωση. Οι άνθρωποι ζούσαν σε ημιάγρια κατάσταση και αλληλοσπαράζονταν, χωρίς αντίληψη δικαίου και ηθικής.

Στο **τέταρτο στάδιο** ο Ζευς, φοβούμενος μήπως αυτοκαταστραφεί το ανθρώπινο γένος, έστειλε τον Ερμή να δώσει σε όλους τους ανθρώπους την **Αἰδὼ** και τη **Δίκη**, στοιχειά που αποτελούν τη βάση της πολιτικής οργάνωσης. Από τότε αρχίζουν οι πολιτικές κοινωνίες και η πολιτική τέχνη. Δωρεά θεϊκή, του ίδιου του Δία, για την επιβίωση (= ειρηνική διαβίωση) των ανθρώπων. Το περί δικαίου και ηθικής αίσθημα λοιπόν, που καθορίζει το πολιτικώς ορθό, είναι κοινό σε όλους, γι' αυτό και σωστά οι Αθηναίοι καλούν όλους να λάβουν μέρος στη λήψη των αποφάσεων. Όλοι μπορούν να κρίνουν.

Με το μύθο του ο Πρωταγόρας:

α) Διαγράφει την ιστορική εξέλιξη της ανθρωπότητας ως συνεχή πορεία εξανθρωπισμού και βελτίωσης της ζωής.

β) Υπερασπίζεται τη δημοκρατική αντίληψη στη λήψη των πολιτικών αποφάσεων ανατρέποντας το επιχείρημα του Σωκράτη.

γ) Δείχνει ότι η πολιτική αρετή είναι διδακτή, διότι στηρίζεται σε υπόβαθρο φυσικό και κοινό (αίσθημα αιδούς και δίκης), άρα επιδεκτικό βελτιώσεως. Οι παρεχόμενες νοουθεσίες και οι επιβαλλόμενες (ἀποτροπῆς ἔνεκα) ποινές, τείνουν προς αυτή την κατεύθυνση και αποδεικνύουν το διδακτόν της αρετής.

Η απόδειξη του λόγου

Ο Πρωταγόρας συμπληρώνει τη μυθική απόδειξη του διδακτού της αρετής με απόδειξη λογικής. Ο λόγος συμπληρώνει και συγκεκριμενοποιεί εδώ τον ανθρωπολογικό μύθο, εν αντιθέσει προς τον Πλάτωνα, όπου ο μεταφυσικός μύθος αποτελεί συνήθως προέκταση και έσχατη καταφυγή του λόγου.

Με το "λόγο" του ο Πρωταγόρας υπογραμμίζει ότι η όλη διαδικασία της αγωγής μέσα σε μια πολιτική κοινωνία, αποτελεί ορατή απόδειξη του διδακτού της αρετής. Και όλη η ζωή του ανθρώπου είναι μια διαδικασία αγωγής: Πρώτα η τροφός, η μήτηρ, ο παιδαγωγός, ο πατήρ. Έπειτα ο διδάσκαλος και ο παιδοτρίβης. Έπειτα η πόλις ολόκληρη ως παιδευτική κοινότητα με τους νόμους, τους θεσμούς, τα παραδείγματά της. Όλοι και όλα διδάσκουν την πολιτική αρετή μέσα από την διάκριση του πρέπει – δεν πρέπει, ποίει – μη ποίει, αυτό είναι καλό – το άλλο είναι κακό, αποβλέποντας στην ορθή κοινωνικοποίηση (κοινωνική ένταξη) του ανθρώπου, που είναι συγχρόνως και ηθικοποίηση.

Η αγωγή όμως προαπαιτεί τη φύση, λέει ο Πρωταγόρας. Όσο η φύση (οι κληρονομημένες ιδιότητες) είναι καλύτερη, τόσο η δυνατότητα της αγωγής είναι μεγαλύτερη, και σ' αυτό οφείλεται ότι τα παιδιά των μεγάλων πολιτικών δεν είναι και αυτά μεγάλοι πολιτικοί π.χ. τα παιδιά του Περικλή, που πάντως είναι μικρά ακόμη και επομένως έχουν ελπίδες. Αλλά και μικρή να είναι η επίδραση της αγωγής, είναι πολύ καλύτερη από την παντελή έλλειψη αγωγής, που αφήνει τον άνθρωπο σε άγρια κατάσταση. Όπως και όσοι γυμνάζονται δεν γίνονται βέβαια όλοι αθλητές ή πρωταθλητές διατηρούν όμως το σώμα τους σε καλύτερη κατάσταση από αυτούς που δεν γυμνάζονται καθόλου.

Κατά τον Πρωταγόρα, λοιπόν, η αρετή είναι διδακτή, επειδή η αγωγή είναι δυνατή, επειδή ο άνθρωπος είναι ον αγώγιμο. Ο αισιόδοξος ανθρωπισμός

του Πρωταγόρα απορρέει από τη δύναμη και την επίδραση της αγωγής και της παιδείας του ανθρώπου. Αύριο όλα θα είναι καλύτερα, γιατί η γνώση μας θα είναι περισσότερη και περισσότερο διαδεδομένη.»

Ο Αριστοτέλης και οι σοφιστές

Το κείμενο αυτό παρουσιάζει συνοπτικά τη στάση του Αριστοτέλη απέναντι στη σοφιστική σκέψη· δεν υιοθετεί ανεξέταστα τις σχετικές θέσεις του δασκάλου του, αλλά κρίνει τους σοφιστές από τη δική του σκοπιά.

C. J. Classen, “Σοφιστική και σοφιστές στον Αριστοτέλη”, μτφρ. Γ. Καλογεράκος, *Παλίμψηστον* 9-10 (1989-1990), 86-88:

«Οι Έλληνες χρησιμοποιούν το σοφίζεσθαι (που μαρτυρείται για πρώτη φορά στον Ησίοδο), *σόφισμα*, *σοφιστής* (που παραδίδεται για πρώτη φορά στον Πίνδαρο) και συγγενικές λέξεις τόσο με θετική όσο και με αρνητική απόχρωση για ενέργειες ή για ανθρώπους, που προσδιορίζονται από ιδιαίτερες ικανότητες και από πλούτο ιδεών, αλλά και από επιτηδειότητα και αφθονία τεχνασμάτων. Με τη λέξη *σοφιστής* συνδέουν από το τέλος του 5ου αιώνα προπάντων την παιδεία που παρέχεται με πληρωμή και την επιδέξια επιχειρηματολογία. Οι σημασίες αυτές των παραπάνω λέξεων υπάρχουν και στον 4ο αιώνα, και ο Αριστοτέλης τις χρησιμοποιεί γενικά με ανάλογο τρόπο. Σπάνια τις συναντούμε στα έργα του με καθαρά θετικό νόημα, και περισσότερο από μια φορά χαρακτηρίζουν κάποια έξυπνα επινοημένα επιχειρήματα ή μορφές επιχειρηματολογίας (και αντίστοιχες ανάλογα ενέργειες), χωρίς να υποδηλώνεται απαραίτητα μια αρνητική κριτική. Το πιο συνηθισμένο ωστόσο είναι πως οι λέξεις *σοφισται* ή *σοφιστής* χαρακτηρίζουν εκείνους που ανήκουν σε μια ορισμένη ομάδα προσώπων και πως οι λέξεις *σοφιστικός* κ.λπ. χαρακτηρίζουν κάποιες πολύ συγκεκριμένες μορφές επιχειρηματολογίας, τις οποίες ωστόσο ο Αριστοτέλης δεν αποδίδει ποτέ σε κάποιον από τους παλαιότερους σοφιστές.

Εδώ είναι φανερό ότι ο Αριστοτέλης δεν κρίνει ευνοϊκά τους σοφιστές αυτούς και οπωσδήποτε τέτοιες επιχειρηματολογίες, απέχει όμως πολύ από το

να τους καταδικάζει ανεξέταστα ή απλώς να τους αγνοεί. Προπάντων προσπαθεί να δείξει τα βασικά ελαττώματα αυτού που θεωρεί "σοφιστική" επιχειρηματολογία, συζητώντας τα μέσα και τις μεθόδους της στο *Περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων* κι ακόμη μιλώντας κάθε τόσο γι' αυτήν σε άλλα έργα, ακόμα κι εκεί όπου δεν το απαιτεί η θεματική, για να καταδείξει με ακρίβεια για ποιό λόγο είναι ανεπαρκής σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση.

Ο Αριστοτέλης είναι συγχρόνως πρόθυμος να δηλώσει ότι μια σοφιστική διαδικασία μπορεί να είναι και χρήσιμη ή αναγκαία (*Τοπ.* 111b32-112a15· *Σοφιστ. ἔλεγχ.* 172b25-28). Γιατί ακόμη κι αν είναι επηρεασμένος από τον Πλάτωνα, κρίνει τελειώς ανεξάρτητα και με δικά του μέτρα. Εκεί όπου ο Αριστοτέλης μιλάει για συγκεκριμένα πρόσωπα, χρησιμοποιεί τον χαρακτηρισμό σοφιστής όχι για τους "σοφιστές" εκείνους που ανήκουν στην πρώτη γενιά (Πρωταγόρας, Γοργίας, Πρόδικος, Ιππίας), αλλά αποκλειστικά σχεδόν για τους συγχρόνους του, με μοναδική εξαίρεση τον Αρίστιππο, που φαίνεται να αναφέρεται ως παράδειγμα για τους σοφιστάς (*Μ.τ.φ.* 996a32-b1), επειδή εκείνος αντιπροσωπεύει καλύτερα από κάθε άλλον αυτό που ο Αριστοτέλης –διαφορετικά από τον Πλάτωνα, όπως νομίζω– θεωρεί θεμελιακά σημαντικό για τους σοφιστές, ότι δηλαδή στις προσπάθειές τους δεν οδηγούνται από την επιθυμία να γνωρίσουν την αλήθεια, αλλά να πετύχουν έναν ορισμένο σκοπό ζωής.

Είτε αυτό ισχύει για τους αρχαιότερους σοφιστές είτε όχι, ο Αριστοτέλης πάντως αναφέρει τις γνώμες τους ή παραδείγματα για το ύφος τους μαζί με αυτά άλλων στοχαστών ή συγγραφέων και δεν τα συνδέει με αυτό που περιγράφει ως τυπικά "σοφιστική" επιχειρηματολογία, όπως το κάνει με τον Βρύσωνα ή τον Λυκόφρονα. Δεν αφήνει ακόμη να επηρεαστεί η κρίση του για κανένα από αυτούς από τη γενική του γνώμη για εκείνο που αντιπροσωπεύουν για τον ίδιο οι σοφιστές. Όπου για κάποιο λόγο δεν μπορεί να δεχτεί τη διδασκαλία τους, συζητά τη σχετική άποψη και προσπαθεί να δείξει τα μειονεκτήματά της, όπως ακριβώς σε άλλα χωρία αναφέρει επιδοκιμαστικά τις γνώμες ή τις εκφράσεις των σοφιστών. Φυσικά κρίνει τους σοφιστές από τη δική του πάντα σκοπία και επιχειρηματολογεί πάνω στη βάση και από την άποψη του δικού του συστήματος, και στο μέτρο αυτό δεν είναι τόσο αντικειμενικός, όπως

θα μπορούσε να αξιώσει κανείς από έναν ιστορικό της φιλοσοφίας. Στο μέτρο όμως που δίνει προσοχή στους σοφιστές (και το κάνει συχνότερα απ' όσο είναι απαραίτητο), δεν τους μεταχειρίζεται ούτε καλύτερα ούτε χειρότερα από όλους τους άλλους προηγούμενους στοχαστές ή συγγραφείς. Η κρίση του για τη σοφιστική επιχειρηματολογία και η κριτική του δεν είναι πάντως διαμορφωμένες από αδικαιολόγητη προκατάληψη, αλλά από τη γνήσια πεποίθηση ότι η επιχειρηματολογία αυτή είναι ανεπαρκής, και η πεποίθησή του αυτή εκφράζεται συνεχώς και με νέες κατηγορηματικές αντικρούσεις.»

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Βέϊκος Θ., *Αρχαία Σοφιστική*, Θεσσαλονίκη 1971.

Classen C. J., “Σοφιστική και σοφιστές στον Αριστοτέλη”, μτφρ. Γ. Καλογεράκος, *Παλίμψηστον* 9-10 (1989-1990), 69-92.

Dodds E. R., *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης, Αθήνα (εκδ. Μ. Καρδαμίτσα) 1978.

Guthrie W. K. C., *Οι Σοφιστές*, μτφρ. Δ. Τσεκουράκης, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1989.

Κύρκος Β. Α., *Αρχαίος ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, Αθήνα (εκδ. Παπαδήμα) ²1992.

Mossé C., *Η δίκη του Σωκράτη*, μτφρ. Ν. Παπασπύρου, Αθήνα (Δαίδαλος-Ι. Ζαχαρόπουλος) 1996.

Μπαλάσκας Κ., “Τρεις τάσεις της αρχαίας Σοφιστικής”, *Αφιέρωμα στον Ε. Π. Παπανούτσο*, Αθήνα 1980, σσ. 351-372.

Μπαλάσκας Κ., “Τελικά η αρετή είναι διδακτή; –Συμβολή στην ανάγνωση του πλατωνικού Πρωταγόρα–”, *Διάλογος*, (Περιοδική έκδοση της Ένωσης Φιλολόγων Νομού Ηρακλείου), τεύχος 13 (Δεκ. 1994), 4-12.

de Romilly J., *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, μτφρ. Φ. Ι. Κακριδής, Αθήνα (εκδ. Μ. Καρδαμίτσα) 1994.

Snell B., *Η Ανακάλυψη του Πνεύματος. Ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής σκέψης*, μτφρ. Δ. Ι. Ιακώβ, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1981.

Vernant J. P., κεφ. “Ο Προμηθέας και η τεχνική λειτουργία” από το βιβλίο *Μύθος και Σκέψη στην αρχαία Ελλάδα. Μελέτες ιστορικής ψυχολογίας*, μτφρ. Σ. Γεωργούδη, Αθήνα (Νεφέλη) χ.χ., σσ. 243-253.

ΠΟΛΙΤΕΙΑ

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΣΤΑ ΘΕΜΑΤΑ ΓΙΑ ΣΥΖΗΤΗΣΗ

ΕΝΟΤΗΤΑ 8η

1. Η εικόνα του ποιμένα που με τη ράβδο του και τη συνδρομή των σκυλιών του προστατεύει και κατευθύνει μια αγέλη φαίνεται ότι σε πολλούς πολιτισμούς συνδεόταν συνειρμικά με το ηγεμονικό αξίωμα. Έτσι η μεταφορική εξίσωση του βασιλιά με τον ποιμένα είναι αρχαιολογική. Με βάση αυτήν την προσομοίωση και οι στρατιωτικοί επίκουροι θεωρήθηκαν ως τα πιστά σκυλιά του μονάρχη. Είναι πολύ πιθανό επίσης το σκήπτρο ως έμβλημα της εξουσίας να είναι μετεξέλιξη της ποιμενικής ράβδου. Για πρώτη φορά η μεταφορά μαρτυρείται στην αρχαία Αίγυπτο, όπου οι Υΐώς είναι οι ποιμένες βασιλείς.

Στον Όμηρο, ποιμήν λαῶν είναι ο φύλακας, ο προστάτης, ο ηγεμών του στρατού. Αν κρίνουμε από το ακόλουθο χωρίο των Απομνημονευμάτων του Ξενοφώντα φαίνεται ότι και ο "ιστορικός" Σωκράτης είχε σχολιάσει θετικά την ομηρική έκφραση: Ἀπομν. ΙΙΙ 2.1 «ἐντυχῶν δέ ποτε στρατηγεῖν ἡρημένω τῷ, Τοῦ ἔνεεν, ἔφη, Ὅμηρον οἶει τὸν Ἀγαμέμνονα προσαγορευῆσαι ποιμένα λαῶν, ἄρα γε ὅτι, ὥσπερ τὸν ποιμένα ἐπιμελεῖσθαι δεῖ, ὅπως σῶαί τε ἔσονται οἱ οἶες, καὶ τὰ ἐπιτήδεια ἔξουσιν, οὕτω καὶ τὸν στρατηγὸν ἐπιμελεῖσθαι δεῖ, ὅπως σῶοί τε οἱ στρατιῶται ἔσονται, καὶ τὰ ἐπιτήδεια ἔξουσι, καὶ οὗ ἕνεκα στρατεύονται τοῦτο ἔσται;»

Την εικόνα του νομέως-ηγεμόνα χρησιμοποιεί συχνά και ο πλατωνικός Σωκράτης: στον Πολιτικό μάλιστα η βασιλική τέχνη αποκαλείται ανθρωπονομική. Στους παλαιούς καλούς καιρούς, όταν στον ουρανό βασιλεύε ο Κρόνος (ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος!) οι ίδιοι οι θεοί κατέβαιναν στη γη και φρόντιζαν ως ποιμένες την αγέλη τους, δηλαδή τους ανθρώπους (Πολιτ. 271 d. κ.ε.). Στον Θεαίτητο (174 d) ωστόσο ο Σωκράτης χρησιμοποιεί την εικόνα του νομέως των ανθρώπων αρνητικά τονίζοντας την αγροικία και την απαιδευσία του.

Στο Α' βιβλίο της Πολιτείας ο σοφιστής Θρασύμαχος αποκαλύπτει πως το ενδιαφέρον του νομέα για την αγέλη δεν είναι ανιδιοτελές: Πολ. 343 b «ὅτι οἶει τοὺς ποιμένας ἢ τοὺς βουκόλους τὸ τῶν προβάτων ἢ τὸ τῶν βοῶν ἀγαθὸν σκοπεῖν καὶ παχύνειν αὐτοὺς καὶ θεραπεύειν πρὸς ἄλλο τι βλέποντας ἢ τὸ τῶν

δεσποτῶν ἀγαθὸν καὶ τὸ αὐτῶν, καὶ τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν ἄρχοντας, οἱ ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν, ἄλλως πως ἤγει διανοεῖσθαι πρὸς τοὺς ἀρχομένους ἢ ὥσπερ ἂν τις πρὸς πρόβατα διατεθείη, καὶ ἄλλο τι σκοπεῖν αὐτοὺς διὰ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἢ τοῦτο ὅθεν αὐτοὶ ὠφελήθησονται.»

Θετική χροιά έχει η μεταφορά και στα μυστικιστικά ρεύματα, όπως είναι ο ορφισμός και ο ερμητισμός (Ποιμάνδρης: ο ποιμένας των ανθρώπων), αλλά και στον χριστιανισμό - Κατὰ Ἰωάννην 10, 11 «ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός». Πρβλ. Ο. Ελύτης, *Τὸ Ἄξιον ἔστί*, [Ανάγνωσμα πέμπτο: Η αυλή των προβάτων], Αθήνα (εκδ. Ἰκαρος) 1977. Συνήθης είναι η απεικόνιση του Χριστού ως ποιμένος (ὁ καλὸς ποιμὴν κατὰ μίμηση του Ορφέως). Ἐτσι ποιμῖνιον είναι οι πιστοὶ (βλ. Πέτρου Α' 5, 2) και ποιμενάρχης ονομάζεται ο εκκλησιαστικός αξιωματούχος, ο οποίος μάλιστα φέρει ως διακριτικὸ της εξουσίας του την ποιμαντορικὴ ράβδο.

Στη σύγχρονη εποχὴ εκφράσεις που δηλώνουν αὐτὴ τὴ σύλληψη του ηγεμόνα-νομέα έχουν κατὰ κανόνα αρνητικὴ σημασία (το ανθρώπινο κοπάδι, ἀρμέγω = εκμεταλλεύομαι, στάνη, μαντρί = κόμμα κ.τ.τ.). Ὑπερτονίζοντας αὐτὸ το σύγχρονο γλωσσικὸ αἰσθημα για αὐτοῦ του εἶδους τις μεταφορὲς ο I. F. Stone στο (επιπόλαιο) βιβλίο του *Η Δίκη του Σωκράτη* (μτφρ. Σάββα Ταμβάκη, εκδ. Νέα Σύνορα) ερμηνεύει τὴ χρῆση τῆς μεταφορᾶς ως προσπάθεια του Σωκράτη και του Πλάτωνα να υποτιμήσουν το δημοκρατικὸ πλῆθος, που ἀπέριπτε το αυταρχικὸ καθεστῶς τῆς μοναρχίας. Θα πρέπει ωστόσο να ἔχουμε πάντοτε υπόψη ὅτι ἡ ευτραπελία, το χιούμορ και γενικότερα το ἀττικὸν ἄλλας είναι ἀπὸ τα πιο ἐκδηλα χαρακτηριστικὰ των πλατωνικῶν διαλόγων. Ο φιλοσοφικὸς λόγος δεν ἦταν πάντα βλοσυρὸς.

2. Σύμφωνα με το *Φιλοσοφικὸ Κοινωνιολογικὸ Λεξικὸ* [Αθήνα (εκδ. Κ. Καπόπουλος) 1995, τομ. Ε', σ. 246] χάρισμα είναι: «Ὅρος που προέρχεται ἀπὸ τον πρώιμο χριστιανισμό και τον εισηγήαγε στην κοινωνιολογία ο E. Troeltsch. Στη θεωρία του M. Βέμπερ δηλώνει τὴν ὑπαρξή ἢ τὴν ἀπόδοση ἐξαιρετικῶν ιδιοτήτων στον "χαρισματικὸ ηγέτη", στο πλαίσιο του ιδεότυπου τῆς "χαρισματικῆς εξουσίας". Κατὰ τὴ θρησκευτικὴ συνείδηση το χάρισμα συνιστὰ "θεῖο δῶρο" και φορεῖς του είναι οι ιερεῖς, οι ἄγιοι, οι προφῆτες, οι μάγοι κ.λ.π.». Ο M. Weber (1864-1920) διακρίνει τρεις τύπους νομιμότητας

και εξουσίας. Εκτός από την παραδοσιακή (κληρονομική) και τη νόμιμη (- γραφειοκρατική) υπάρχει και η εξουσία χαρισματικού τύπου που την επιβάλλει ένα άτομο με ασυνήθιστες ικανότητες και ακτινοβολία. Σε σχέση βέβαια με τον Γύγη ο όρος θα πρέπει να κατανοηθεί εν ευρεία εννοία.

Η γέννηση, η δοκιμασία, το μαρτύριο ή και απλώς ή παρουσία μιας θεότητας συνοδεύεται πάντοτε από ασυνήθη καιρικά φαινόμενα ή και από διαταράξεις της φυσικής τάξης του κόσμου. Τυπικές περιπτώσεις είναι η γέννηση του Απόλλωνα στη Δήλο (Θέογνις 5-10), η επιφάνεια του Διονύσου στις Βάκχες του Ευριπίδη, η επιφάνεια του Γιαχβέ στο όρος Σινά, η γέννηση (άστρο της Βηθλεέμ) και ο σταυρικός θάνατος του Ιησού, βλ. Κατά Ματθαίον 27, 50 «ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράζας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα. Καὶ ἰδοὺ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο, καὶ ἡ γῆ ἐσεισθη, καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν, καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεώχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἀγίων ἠγέρθησαν». Κατά Λουκᾶν 23, 44 «καὶ ἦν ἡδὴ ὥσει ὥρα ἕκτη. καὶ σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος· ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον».

Και για τους ευνοούμενους τους όμως οι θεοί ξεσηκώνουν τα στοιχεία της φύσης, ανατρέπουν τους φυσικούς νόμους, στέλνουν "σημεία και τέρατα". Στον μύθο του Γύγη λοιπόν υπέρτερες δυνάμεις ("θεοί και δαίμονες" θα λέγαμε) προκαλούν ασυνήθη φαινόμενα και παρέχουν την ευκαιρία στον νεαρό ποιμένα να αξιοποιήσει το θάρρος και την αποφασιστικότητά του. Η κατάβαση στο χάσμα θυμίζει τις καταβάσεις στον Άδη, τις οποίες αναλαμβάνουν ψυχωμένοι ήρωες, όπως ο Ηρακλής και ο Θησέας. Ο χάλκινος ίππος θυμίζει τον δούρειο ίππο. Στη λαϊκή φαντασία και μαντική ακόμη και σήμερα η διάβαση μιας πύλης θεωρείται ως το αποφασιστικό βήμα για την κοινωνική ανάδειξη ενός προσώπου (πρβλ. «μεγάλη πόρτα θα διαβείς» κ.τ.λ.). Το δαχτυλίδι είναι επίσης σύμβολο βασιλικής εξουσίας (πρβλ. την ιστορία του Πολυκράτη στον Ηρόδοτο).

Ο Γύγης ανακαλύπτει τυχαίως τη μαγική δύναμη της σφενδόνης και χωρίς κανένα ενδοιασμό προχωρεί στο έγκλημα και στην κατάληψη της εξουσίας. Όμως, όπως μας διηγείται ο Ηρόδοτος, ο σφετερισμός της εξουσίας και η ανθρωποκτονία δεν έμειναν ατιμώρητα. Ο πέμπτος απόγονος του Γύγη, ο Κροίσος, πλήρωσε για τα ανομήματα του προγόνου του.

ΕΝΟΤΗΤΑ 9η

«Ακόμα και στον Πλάτωνα, ενώ το φανταστικό στοιχείο του παραμυθιού κρατιέται –αλλιώς η ιστορία ως παράδειγμα απόλυτης παντοδυναμίας δεν μπορούσε να εκπληρώσει τον προορισμό της–, ένα άλλο χαρακτηριστικό του παραμυθιού στοιχείο έχει κάπως παραμεριστεί. Ένα παραμύθι δεν μιλεί ούτε για χρόνο ούτε για τόπο ούτε για πρόσωπα: ‘Μια φορά κι έναν καιρό ήταν ένας βοσκός...’. Στην πλατωνική όμως διήγηση ο βοσκός έχει όνομα, και η ιστορία διαδραματίζεται στη Λυδία, και είναι μόνο ο άρχοντάς-της και η γυναίκα-του που μένουν ανώνυμοι. Έτσι, η έκθεση του Πλάτωνα πάει να ξεφύγει κάπως από τον τύπο του παραμυθιού και να γίνει παράδοση.

Οπωσδήποτε αν παραβλέψουμε τα δύο ονόματα –του Γύγη και της Λυδίας–, η υπόλοιπη διήγηση έχει όλα τα χαρακτηριστικά ενός παραμυθιού, με το άλιωτο λείψανο του γίγαντα μέσα στο θαμμένο στη γη άλογο, με το μαγικό δαχτυλίδι –αυτό προπαντός–, ακόμα με την ανεπάντεχη τύχη του σκλάβου να βρεθεί στο τέλος ανεβασμένος στο θρόνο [...].

Δραματικότητα το παραμύθι δεν είχε μεγάλη, γιατί δεν ήταν οι ανθρώπινοι χαρακτήρες που κινούσαν τη δράση: εδώ ήταν το υπερφυσικό στοιχείο που οδηγούσε στη λύση, ενώ τα πρόσωπα πιο πολύ που έπασχαν παρά που ενεργούσαν: Η γυναίκα που παραδίνεται στον ξένο χωρίς να το ξέρει και χωρίς να το θέλει, ο βασιλιάς που σκοτώνεται χωρίς να το καταλάβει και χωρίς να έχει φταίξει σε τίποτα. Και ο κύριος ήρωας όμως δεν είναι και τόσο ζωντανό πρόσωπο: δείχνει βέβαια να είναι έξυπνος και να εκμεταλλεύεται τις ευκαιρίες, τις ενέργειές του όμως τις κινεί πιο πολύ το μαγικό δαχτυλίδι παρά οι δικές του ικανότητες.

Είπαμε πριν πως το παραμύθι ήταν ένα φιλολογικό είδος περιφρονημένο στην αρχαία Ελλάδα, ακόμα πως στην πλατωνική διήγηση η ονομασία του βοσκόπουλου και της χώρας δείχνει την τάση των Ελλήνων να στερήσουν την ιστορία από τα παραμυθικά-της στοιχεία και να τη μεταφέρουν στο χώρο της παράδοσης, που βρίσκεται δεμένη με συγκεκριμένα πρόσωπα και ορισμένους τόπους. Ένα βήμα παραπέρα και το παλιό παραμύθι θα αποχρωματιστεί εντελώς. Ο Γύγης θα αποκτήσει τώρα τη βασιλεία και τη βασίλισσα δίχως τη βοήθεια του δαχτυλιδιού. Κάτω από τον διάφανο ουρανό της Ιωνίας, εκεί

που οι άνθρωποι σκέφτονται καθαρά και δεν πολυσυμπαθούν τις φαντασιώσεις, το μαγικό λαϊκό παραμύθι θα γίνει ιστορία ανθρώπινη, λογοποιία, νουβέλα με τον μοντέρνο όρο. Στο ακόλουθο κεφάλαιο θα δούμε πώς ιστορεί ο Ηρόδοτος, στο πρώτο βιβλίο του έργου-του, το ανέβασμα του Γύγη στο θρόνο.[...]

Αν συγκρίνουμε την παραλλαγή του Ηρόδοτου με το παραμύθι που είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, εύκολα πιστοποιούμε σε πόσες βαθιές μεταβολές οδήγησε ο παραμερισμός του δαχτυλιδιού. Ο δρόμος για το θρόνο ανοίγει τώρα για τον Γύγη χωρίς μαγικά μέσα. Η καινούρια ιστορία μπορεί να δείχνει κάπως παράξενη, ίσως και απίθανη —μα φορά, έξω από τη φυσική πραγματικότητα δεν είναι. Πριν όμως δοκιμάσουμε να την αναλύσουμε, ας προούμε σε μιαν ομολογία: δεν έχουμε ιδέα πού βρήκε ο Ηρόδοτος το παλιό παραμύθι μεταλλαγμένο κιόλας σε παράδοση, ούτε αν προχώρησε σε δικούς-του μικρούς ή μεγάλους μετασχηματισμούς της ιστορίας που διάβασε.

Βρισκόμαστε στην Ανατολή, όπου τις γυναίκες σπάνια τις βλέπουν οι ξένοι άντρες, και όπου, όπως τονίζει ο Ηρόδοτος, ακόμα και για έναν άντρα ήταν ντροπή να τον δουν γυμνό. Έτσι θα καταλάβουμε το φέρσιμο της βασίλισσας: θέλει βέβαια να εκδικηθεί τον άντρα-της (τείσεσθαι τὸν Κανδαύλεα) για τον εξευτελισμό που της έκανε, δεν θα είχε όμως αντίρρηση να υποταχτεί στη μοίρα-της και να μείνει γυναίκα-του, φτάνει να έβγαινε από τη μέση ο άλλος: γιατί για μια τίμια γυναίκα ήταν απαράδεχτο να την έχουν δει γυμνή δύο άντρες.

Με τη διαγραφή κάθε φανταστικού στοιχείου η δράση προχωρεί τώρα φυσικά, με κίνητρο τους χαρακτήρες, τα συναισθήματα και τα πάθη των ανθρώπων: Ο υπερβολικός, παράλογος για τα χρόνια εκείνα έρωτας του τυράννου στη γυναίκα-του· η επαρσή-του να θέλει και οι άλλοι άντρες να βεβαιωθούν πόσο τυχερός ήταν στο γάμο-του· η ντροπή της βασίλισσας να τη δουν μάτια ξένα· η απόφασή-της να μην ανεχτεί την κατάσταση που δημιουργήθηκε από το άστοχο φέρσιμο του Κανδαύλη· ο άβουλος χαρακτήρας του Γύγη, που δεν έχει τη δύναμη να αντιταχτεί στη θέληση του βασιλιά πρώτα, της βασίλισσας έπειτα. — Εδώ είναι οι ίδιοι οι άνθρωποι που κανονίζουν τη ζωή-τους, χωρίς μαγεμένα δαχτυλίδια.

Το παλιό παραμύθι το δίχως άλλο θα γοήτευε τους ακροατές-του με τα θαυμαστά πράγματα που ήξερε να τους ιστορήσει· δεν θα γοήτευε όμως λιγότερο τους δικούς-της ακροατές, όπως γοητεύει και μας σήμερα, της ιωνικής λογοποιίας η παραλλαγή. Είδαμε πιο πάνω πόσο παθητικά κρατιόντουσαν τα πρόσωπα στο παραμύθι. Στη διήγηση του Ηρόδοτου, αντίθετα, έχουν ζωντανέψει και ενεργοποιηθεί: Ο βασιλιάς που ανοηταίνει, γιατί τον έχει ζαλίσει ο έρωτας· η έξυπνη και αποφασιστική βασίλισσα που δεν δέχεται να την ταπεινώσουν· ο Γύγης, ο μυαλωμένος άντρας, μα που δεν έχει τη δύναμη να αντιστρατευτεί στα σχέδια των βασιλιάδων-του —όλοι οι χαρακτήρες δίνονται με σπάνια πλαστικότητα χωρίς να ξοδέψει ο συγγραφέας ούτε μια λέξη δική-του, αφήνοντάς-τους, να χαρακτηριστούν με τα λόγια-τους και με τα έργα-τους μόνο».

Ι. Θ. Κακριδής, “Γύγης ο Λυδός”, στον τόμο *Ἑλλήνων Λόγοι*, Θεσσαλονίκη 1981, σσ. 43-44, 46-47, 50-51.

ΕΝΟΤΗΤΑ 10η

1. Στην αρχαία μυθολογία μόνο οι θεοί (προπάντων ο Άδης) και ορισμένοι ήρωες (Περσεύς) μπορούν να είναι, όταν θελήσουν, αόρατοι. Επίσης στην ιουδαϊκή παράδοση ο Γιαχβέ είναι αόρατος (-«οὐδεὶς θεὸν ἑώρακεν»). Στη λαϊκή επίσης παράδοση αόρατοι μπορούν να είναι ο Διάβολος, οι Νεράιδες, οι Δράκοι, και με τη βοήθεια κάποιου αντικειμένου οι Μάγοι και οι πολεμιστές. Έτσι στο έπος των Νιμπελούγκεν ο ήρωας Ζήγκφριντ έχει στην κατοχή του μια κάπα που τον καθιστά αόρατο (στο έπος αυτό που χρονολογείται γύρω στα 1200 μ.Χ. βασίζεται και η όπερα του Ριχάρδου Βάγκνερ *Το δακτυλίδι των Νιμπελούγκεν*).

Το παραμυθικό αυτό θέμα εμφανίζεται συχνά: α) στη λογοτεχνία: *Invisible man* είναι ο τίτλος πολλών μυθιστορημάτων από τα οποία ορισμένα έγιναν και κινηματογραφικές επιτυχίες· β) στον κινηματογράφο: *Heighlander*, *Superman*· γ) στα μυθιστορήματα επιστημονικής φαντασίας: *Eric Frank Russell, Πόλεμος εναντίον των αοράτων*, 1939· δ) σε μυθιστορήματα για νέους: Γεωργία Γαλανοπούλου, *Η μαγική κάπα του Άλμπεριχ*, εκδ. Πατάκη 1998 (στο έργο υπόκειται το έπος των Νιμπελούγκεν)· ε) στην αλχημιστική παράδοση και στ) στο γοτθικό μυθιστόρημα και γενικότερα στις ιστορίες τρόμου.

2. Το στημονικό θέμα της Πολιτείας δεν είναι η οργάνωση μιας ιδεώδους πολιτείας αλλά η ατομική ψυχή, δηλαδή η σύνολη προσωπικότητα του ατόμου, ο πραγματικός εαυτός μας, και η σχέση της ψυχής με τη δικαιοσύνη, που θα πρέπει να κατανοηθεί στη σημασία "ηθική συμπεριφορά απέναντι στον άλλο". Για τον φιλόσοφο ηθική συμπεριφορά σημαίνει κυρίως αυτοσυγκράτηση του ανθρώπου και εκρίζωση της κτηνώδους ορμής προς την πλεονεξία.

Το πρόβλημα βέβαια της δικαιοσύνης είναι εξαιρετικά περίπλοκο. Πολύ συχνά στη ζωή ο άδικος φαίνεται να ευδαιμονεί συσσωρεύοντας πλούτη, δόξα και τιμές. Ενδέχεται μάλιστα ο άδικος να εμφανίζεται στα μάτια του κόσμου ως ο κατ' εξοχήν δίκαιος. Από το άλλο μέρος, ο πραγματικά δίκαιος (αυτός ακριβώς που δεν πράττει το κακό όχι από τον φόβο της τιμωρίας, αλλά επειδή θεωρεί ότι η δικαιοσύνη είναι μια αξία απόλυτη) ενδέχεται να θεωρηθεί ως ο κατ' εξοχήν άδικος. Στο ακόλουθο χωρίο από την Πολιτεία ο Πλάτωνας

διεκτραγωδεί τα δεινά του δικαίου: Πολ. 361 d- e «ὅτι οὕτω διακείμενος ὁ δίκαιος μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεδήσεται, ἐκκαυθήσεται τῶφθαλμῶ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθῶν ἀνασχινδυλευθήσεται». Είναι προφανές ότι το χωρίο αυτό θα μπορούσε να θεωρηθεί ως *vaticinium ex eventu* για τον Σωκράτη και ως προφητικό σχόλιο για τον σταυρικό θάνατο του Ιησού. Γιατί όμως υποφέρει ο δίκαιος; Ο Προμηθεύς βασανίζεται επειδή ο Δίας είναι σκληρός και άδικος. Ο Σωκράτης θανατώνεται επειδή ο επιπόλαιος δήμος παρσύρεται από κακεντρεχείς δημαγωγούς. Ο Ιώβ βασανίζεται επειδή ο Γιαχβέ θέλει να υποβάλει την πίστη του σε δοκιμασία. Ο Ιησούς σταυρώνεται για να σώσει τους ανθρώπους από την αμαρτία. Για τον Πλάτωνα η τιμωρία του δικαίου ίσως να οφείλεται σε παραπτώματα που είχε διαπράξει η ψυχή του σε προηγούμενες της ζωές και που δεν είχαν επαρκώς τιμωρηθεί.

Ο Πλάτων εντούτοις είναι αισιόδοξος. Συγκεκριμένα από την άποψη της ευδαιμονίας, ανάμεσα στον κατ' εξοχήν άδικο, που είναι ο τύραννος, και στον κατ' εξοχήν δίκαιο, που είναι ο άρχων-φιλόσοφος της ιδεώδους πολιτείας, ο δεύτερος αναδεικνύεται πολύ ανώτερος· 729 φορές είναι ο φιλόσοφος ευδαιμονέστερος του τυράννου! (Ίσως σ' αυτόν τον αριθμό να υπόκειται μια πυθαγόρεια διδασκαλία. Ο πυθαγόρειος Φιλόλαος υπολόγιζε τον ενιαυτό σε 364½ ημέρες και άλλες τόσες νύχτες=729). Τρία είναι τα επιχειρήματα που προσκομίζει ο Σωκράτης στην Πολιτεία (576 b - 588) για να υποστηρίξει αυτόν τον ισχυρισμό. α) Ο τύραννος νιώθει δυστυχής γιατί είναι δέσμιος ενός ισχυρού πάθους, γιατί οι επιθυμίες του είναι ακόρεστες και γιατί γνωρίζει ότι είναι μισητός. β) Και από την άποψη της ηδονής ευδαίμων είναι και πάλι ο φιλόσοφος, γιατί μπορεί να ελέγχει τις εμπειρίες του με το λογιστικόν που δεν σφάλει ποτέ. γ) Οι σωματικές ηδονές προϋποθέτουν μια στέρηση (η πείνα προηγείται της απόλαυσης του φαγητού), μόνο οι πνευματικές ηδονές, αυτές ακριβώς που απολαμβάνει ο φιλόσοφος, είναι αληθινές και ακίνδυνες.

Ορισμένες από τις βασικές θέσεις του Πλάτωνα για το θέμα του άδικου και του δικαίου βίου συνοψίζονται ως ακολούθως.

1. Η αδικία είναι εμφύλιος σπαραγμός, άρα αρρώστια της ψυχής (άκρασία). Ο άδικος παραβιάζει τη δική του κυρίως ευδαιμονία. Είναι συνεπώς προτιμότερο να αδικείσαι παρά να αδικείς.

2. Μολονότι τη δικαιοσύνη πρέπει να την επιδιώκουμε αυτήν καθ' εαυτήν, εντούτοις υπάρχουν και σε αυτήν τη ζωή και στην άλλη (εφόσον η ψυχή είναι αθάνατη) τιμωρίες για τον άδικο και επιβραβεύσεις για τον δίκαιο. Ο άδικος είναι ένας δρομέας που λίγο προτού φθάσει στο τέρμα γλιστρά και πέφτει κατά γης. Οι θεοί μισούν τον άδικο και αγαπούν τον δίκαιο. Ο μύθος του Ηρός του Αρμενίου είναι ένα διδακτικό παράδειγμα.

3. Είναι η ηθική του Πλάτωνα ωφελιμοθηρική; Οι γνώμες των μελετητών του Πλάτωνα διχάζονται. Άλλοι υποστηρίζουν ότι η αρετή είναι απλώς ένα μέσο για την επίτευξη της ευδαιμονίας (εργαλειακή θεωρία) και άλλοι ότι η αρετή αποτελεί τον βασικό, αν όχι τον μοναδικό, συντελεστή της ευδαιμονίας, επομένως τον εσώτερο πυρήνα της.

ΕΝΟΤΗΤΑ 11η

1. Τα παράθυρα, Τείχη

Άμεσα σχόλια του ίδιου του ποιητή στα Κ. Π. Καβάφης, *Ανέκδοτα πεζά κείμενα*, Εισαγωγή και μετάφραση Μ. Περίδης, Αθήνα (εκδ. Φέξης) 1963, σ. 50. Κ. Π. Καβάφης, *Πεζά*. Παρουσίαση, σχολ. Γ. Α. Παπουτσάκης, Αθήνα (εκδ. Φέξης) 1963, σσ. 237 και 239. Βλ. και Γ. Π. Σαββίδης, *Εφήμερον σπέρμα*, Αθήνα (Ερμής) 1978, σ. 206.

Για τη βιβλιογραφία (μελέτες, άρθρα, σχόλια) ως το 1984, βλ. Diana Haas-Mιχ. Πιερός, *Βιβλιογραφικός οδηγός στα 154 ποιήματα του Καβάφης*, Αθήνα (Ερμής) 1984, σσ. 259-261 (*Τα παράθυρα*), σσ. 262-265 (*Τείχη*).

Τα σχόλια που έχει γράψει ο ίδιος ο ποιητής για την διάνοιαν των ποιημάτων του δεν είναι δεσμευτικά για την ερμηνεία. Ο Σωκράτης υποστηρίζει μεταξύ σοβαρού και αστείου στην *Άπολογία* (22 a-c) ότι ρωτούσε τους ποιητές για το νόημα των ποιημάτων που είχαν οι ίδιοι συνθέσει και από τις απαντήσεις τους είχε συναγάγει το συμπέρασμα πως και οι ίδιοι δεν μπορούσαν να ερμηνεύσουν ορθά τα έργα τους. Συσχέτισε το στίχο «Ίσως το φως θάναι μια νέα τυραννία» από *Τα Παράθυρα* με την *Πολιτεία* 515 e-516 a: «Εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἔλθοι τις αὐτὸν βία διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελεύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἄρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαι τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἐλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὄρᾶν οὐδ' ἂν ἐν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;». Στο ποίημα *Τείχη* παράβαλε τον εγκλεισμό του ποιητικού υποκειμένου μέσα στα τείχη, που ισοδυναμεί με τον αποκλεισμό του από τον κόσμο της πραγματικής ζωής, με τους δεσμώτες της πλατωνικής σπηλιάς.

2. Ο καθηλωμένος μπροστά στη συσκευή της τηλεόρασης θεατής θυμίζει βέβαια τον δεσμώτη του πλατωνικού σπηλαίου. Ο θεατής δέχεται έναν καταγλισμό από σπασμένες εικόνες που είναι δύσκολο να συνενωθούν. Για τις αναλογίες ανάμεσα στην μιμητική τέχνη που καταδικάζει ο Πλάτωνας και στα προϊόντα των σημερινών μαζικών μέσων πληροφόρησης ο καθηγητής Αλέξανδρος Νεχαμάς έχει γράψει ένα θαυστόχαστο δοκίμιο που συμπεραμβάνεται στο βιβλίο του

Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates. (“Plato and the Mass Media”, σσ. 279-299), Princeton University Press 1999. Μια συνοπτική παρουσίαση του προβληματισμού επιχειρεί στη βιβλιοκρισία της η Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου (“Ο Φαίδρος στον ΟΗΕ”, *Το Βήμα* 30. 5. 1999):

«Τρίτον, πόσο πλατωνιστές είμαστε όταν κατακρίνουμε την τηλεόραση; Εξετάζοντας το δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*, ο Νεχαμάς προβάλλει τη θεμελιακή σχέση μεταξύ αισθητικής και ηθικής, την οποία ιδρύει η πλατωνική ιεράρχηση της πραγματικότητας και η αντίστοιχη κάθετη διάκριση μεταξύ του καλού και του κακού. Από εδώ διαπιστώνεται ότι η συγκεκριμένη στάση εναντίον της τέχνης πηγάζει από την απόλυτη ετερονομία, στην οποία η πλατωνική μεταφυσική καταδικάζει το έργο τέχνης. Ως αντιγραφή της επιφανειακής πλευράς των πραγμάτων, το μίμημα εξακολουθεί να αποτελεί μέρος αυτής της πραγματικότητας, βάσει της οποίας και αξιολογείται. Συνεπώς, η ετερονομία της τέχνης προξενείται από τη σύγχυση μεταξύ του περιχομένου της αναπαράστασης και της ποιότητας της ίδιας της αναπαράστασης. Η διάκριση μεταξύ των δύο θα οδηγούσε στην αναγνώριση της αντικειμενικής υφής του έργου τέχνης και συνακόλουθα στην κατοχύρωση της αυτονομίας του, η οποία και αξιώνει την ίδρυση ιδίων κανόνων κατανόησης και αξιολόγησης. Έτσι, τίθεται το ερώτημα: Κατά πόσον δεν προσφεύγουμε στα πλατωνικά επιχειρήματα εναντίον των ποιητών, όταν καταφερόμαστε εναντίον της τηλεόρασης; Ένας από τους βασικούς λόγους για τους οποίους κρίνουμε επικίνδυνες τις δημοφιλείς τέχνες δεν είναι το ότι καθιερώνουν αξιοκατάκριτα πρότυπα συμπεριφοράς αναπαράγοντάς τα; Κατά συνέπεια, δεν εξακολουθούμε και εμείς να αγνοούμε τη συμβατική, τεχνητή φύση των συγκεκριμένων έργων; Στην εύλογη αντίρρηση ότι δεν μπορούμε να συγκρίνουμε τον Όμηρο ή τον Αισχύλο με τα σύγχρονα έργα για μαζική διασκέδαση, ο Νεχαμάς με εύστοχα επιχειρήματα ανταπαντά ότι η επική και τραγική ποίηση ήσαν για τον Αθηναίο του 4ου π.Χ. αιώνα αυτό που είναι περίπου σήμερα οι δημοφιλείς τηλεοπτικές σειρές. Γίνεται λοιπόν σαφές ότι οι πλατωνικές θέσεις δεν είναι απλώς επίκαιρες. Είναι πολύτιμες, προκειμένου οι σημερινές διαμάχες πάνω σε σύγχρονα ζητήματα να γίνουν πιο ουσιαστικές, χάρη σε συνομιλητές με μεγαλύτερη επίγνωση και καλύτερη γνώση.»

ΕΝΟΤΗΤΑ 12η

1. Πολλοί σύγχρονοι διανοητές, όπως ο Κορνήλιος Καστοριάδης (*Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Αθήνα 1992, σσ. 115-124), έχουν κατηγορήσει τον Πλάτωνα ότι σε αντίθεση με τον Σωκράτη δεν ασχολήθηκε ποτέ με τα πολιτικά πράγματα των Αθηνών. Οι κατηγορίες αυτές είναι αβάσιμες: όπως ομολογεί ο ίδιος ο φιλόσοφος στην *Έβδομη επιστολή* (324 b), όταν ήταν νέος επιθυμούσε διακαώς να πολιτευθεί, αλλά η επιβολή της τυραννίδας των Τριάκοντα και τα τραγικά γεγονότα που ακολούθησαν την κατάλυσή της (καταδίκη σε θάνατο του Σωκράτη), τον κράτησαν σε απόσταση από την τρέχουσα πολιτική.

Οι μαρτυρίες για τη ζωή του Πλάτωνα ως αθηναίου πολίτη είναι ελάχιστες. Ο περιπατητικός Αριστόξενος μας πληροφορεί ότι ο φιλόσοφος στρατεύτηκε τρεις φορές (βλ. Διογ. Λαέρτιο 3. 8 και Αιλιανό, *Ποικίλη ιστορία* 7.14). Πάντως ο Πλάτωνας δεν ήταν ο κοινωνικός αναχωρητής που θεάται αφ' υψηλού την πολιτική κονίστρα, αλλά ένας φλογερός πολιτικός αναμορφωτής. Ο φιλόσοφος πίστευε ότι η πολιτική είναι ένα λειτούργημα που πρέπει να αναλαμβάνεται από τους έπαίοντες, δηλαδή αυτούς που γνωρίζουν την ανθρώπινη φύση, τις υποθέσεις του κράτους, τις ηθικές αξίες. Έτσι συνέλαβε το πρότυπο των φιλοσόφων-αρχόντων (πρότυπο ο Αρχύτας ο Ταραντίνος;), που θα έθεταν ένα τέλος στην πολιτική κακοδαιμονία. Τις ιδέες του για την αναμόρφωση της πολιτικής ζωής προσπάθησε με κίνδυνο της ζωής του να τις εφαρμόσει στις Συρακούσες. Οι περιστάσεις όμως δεν σάθθηκαν ευνοϊκές.

Παρά τις απογοητεύσεις του ωστόσο ο Πλάτωνας πίστευε ακράδαντα ότι η ορθή παιδεία μπορεί να επηρεάσει αποφασιστικά την πολιτική ζωή. Με τα συγγράμματά του και με την ίδρυση της Ακαδημίας προσπάθησε να επηρεάσει εμμέσως τα πολιτικά πράγματα σε πανελλήνια κλίμακα. Μαθητές και συνάδελφοι του φιλοσόφου συνέταξαν νομοθεσίες για διάφορες πόλεις, ο Αριστώνυμος για τους Αρκάδες, ο Μενέδημος για την Πύρρα, ο Φορμίων για την Ήλιδα, ο Εύδοξος για την Κνίδα. Σύμβουλοι του Μεγάλου Αλεξάνδρου σε σημαντικά ζητήματα στάθηκαν ο Ξενοκράτης και ο πλατωνιστής Δήλιος ο Εφέσιος.

Και γενικότερα πάντως ο Πλάτωνας θεωρείται ως ο πρώτος (και σπουδαιότερος) πολιτικός φιλόσοφος και πολιτειολόγος. Οι ιδέες του, και αν ακόμη δεν είναι στο σύνολό τους αποδεκτές, εξακολουθούν να γονιμοποιούν την πολιτική σκέψη.

2. Στα δημοκρατικά πολιτεύματα της αρχαιότητας ο πολίτης είχε την υποχρέωση να συμμετέχει ενεργώς στα πολιτικά πράγματα της πόλης. Όφειλε να μάθει να άρχεται και να άρχει. Ο άπραγμων κινδύνευε να χαρακτηριστεί πολίτης δεύτερης κατηγορίας. Ορισμένοι φιλόσοφοι ωστόσο εκπλήρωναν βέβαια τις "ανελαστικές" υποχρεώσεις τους (στράτευση, καταβολή φόρων κ.τ.λ.), απέφυγαν όμως την τύρβη της αγοράς και προτιμούσαν να αφιερώνουν τον χρόνο τους στις πνευματικές τους αναζητήσεις. Τον τύπο αυτού του ιδιωτεύοντος φιλοσόφου περιγράφει (με κάποια δόση ειρωνείας) ο Πλάτωνας στον διάλογό του *Θεαίτητος* (173 c-e). Και ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* (1177 a 12 κ.ε.) ζωγραφίζει την ευτυχία του θεωρητικού βίου: την ανεξαρτησία, την απλλαγή από ψυχροφθόρες φροντίδες κ.τ.τ. Ο εξελληνισμένος ιουδαίος φιλόσοφος Φίλων ο Αλεξανδρεύς αφιέρωσε στο θέμα του πρακτικού και θεωρητικού βίου (*vita activa, vita contemplativa*) μια διεξοδική και βαθυστόχαστη πραγματεία. (*Περὶ βίου θεωρητικοῦ*). Για τον Πλάτωνα βέβαια ο αληθινός φιλόσοφος είχε καθήκον να κατέλθει στην πολιτική κοινότητα, δηλαδή μέσα στη σπηλιά με τους δεσμώτες, και να προσπαθήσει ακόμη και με κίνδυνο της ζωής του να αναμορφώσει τα πολιτικά ήθη.

Πολλοί ωστόσο από τους επιφανείς φιλοσόφους και επιστήμονες της αρχαιότητας είναι εκείνοι που είχαν την ευκαιρία είτε λόγω καταγωγής είτε λόγω των περιστάσεων να αναλάβουν πολιτικά αξιώματα. Όμως ορισμένοι τουλάχιστον από αυτούς είτε αποποιήθηκαν ευθύς εξ αρχής (Ηράκλειτος) είτε, όπως ο Σόλων και ο Πιπτακός, παραιτήθηκαν οικειοθελώς μόλις οι κρίσιμες καταστάσεις, εξαιτίας των οποίων είχαν κληθεί στην εξουσία, ομαλοποιήθηκαν. Τη στάση πάντως του τυπικού επιστήμονα απέναντι στις Σειρήνες της εξουσίας είχε εκφράσει η ακόλουθη ρήση του Δημοκρίτου (DK 68 B 118): «Δημόκριτος γοῦν αὐτός, ὡς φασιν, ἔλεγε, βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὐρεῖν αἰτιολογίαν (= τὴν αἰτία ἐνὸς φαινομένου) ἢ τὴν Περσῶν οἱ (= αὐτῶ) βασιλείαν γενέσθαι».

ΕΝΟΤΗΤΑ 13η

1. Παντού και πάντοτε όλοι όσοι επιδιώκουν ένα αξίωμα υποστηρίζουν ότι το μοναδικό τους κίνητρο είναι να προσφέρουν ανιδιοτελώς τις υπηρεσίες τους στο κοινωνικό σύνολο, ή έστω στην τάξη την οποία εκπροσωπούν. Και αν υποτεθεί ότι δεν είναι όλοι ειλικρινείς, στις σημερινές δημοκρατίες η διαφάνεια, οι θεσμοί, ο έλεγχος που ασκείται, ο τύπος, η κοινή γνώμη, και οι άλλες ασφαλιστικές δικλείδες αποτελούν εγγυήσεις ότι οι κυβερνώντες δεν θα ενδώσουν στο δέλεαρ της φιλοπρωτίας, στις παγίδες της ιδιοτέλειας και στη μέθη της εξουσίας. Εντούτοις η σπουδαρχία είναι συχνά ύποπτη, επειδή πανθομολογείται ότι η ανθρώπινη φύση είναι αδύναμη και δεν ακούει πάντοτε αδιάφορη "το σφύριγμα του κέρδους".

Για να προφυλάξει την ιδεώδη πόλη του ο Πλάτωνας από τις μάστιγες της διαφθοράς και του νεποτισμού θεσπίζει αυστηρότατους κανόνες για τη διαβίωση των αρχόντων. Έτσι η εξουσία αποβαίνει έργο κοπιώδες και δύσχεστο που όλοι προσπαθούν συναισθανόμενοι το βάρος των ευθυνών που συνεπάγεται να το αποφύγουν. Όμως οι φύλακες αναλαμβάνουν την εξουσία («επιστρέφοντας στη σπηλιά») για τους εξής λόγους: α) επειδή νιώθουν υποχρεωμένοι να υπηρετήσουν την πατρίδα που τους ανέθρεψε και τους εκπαιδευσε, β) επειδή φοβούνται μήπως κυβερνηθούν από τους φαύλους, που δεν αποποιούνται τα αξιώματα (Πολ. 347 b) και γ) επειδή αυτοί γνωρίζουν τις Ιδέες και έχουν τη φιλοδοξία να φέρουν την κοινωνία όσο γίνεται πλησιέστερα στην Ιδέα του Αγαθού. Συνεπώς στην πλατωνική πολιτεία κανείς δεν αναλαμβάνει αξιώματα επειδή το επιθυμεί παρά μόνο επειδή εξαναγκάζεται (345 e, 347 e, 499 b και 500 d).

Και στη σύγχρονη παγκόσμια πολιτική πραγματικότητα γίνεται συχνά λόγος για την "πολυθρόνα με τα καρφιά", για την "καυτή πατάτα", για το «παρελθέτω απ' έμου τὸ ποτήριον τοῦτο», για τον βράχο του Σισύφου – μεταφορές που δηλώνουν την προσπάθεια αποφυγής των ευθυνών που συνεπάγεται η ανάληψη ενός αξιώματος ή μιας πρωτοβουλίας για τη διευθέτηση μιας κρίσης.

Πάντως και σήμερα όπου ο homo oeconomicus του νεοκλασικού μοντέλου επιδιώκει (συχνά και με αθέμιτα μέσα) τη μεγιστοποίηση του συμφέρο-

ντός του, η κοινωνία στηρίζεται κυρίως στα άτομα εκείνα τα οποία αναλαμβάνουν υποχρεώσεις χωρίς να έχουν γνώμονα το στενό προσωπικό τους συμφέρον (μοντέλο της δέσμευσης). Για τους προβληματισμούς αυτούς βλ. Ρόμπερτ Φρανκ, *Τα πάθη της λογικής* (μτφρ. Λίλυ Εξαρχοπούλου, επιμ. Αλ. Παπαθανασοπούλου), Αθήνα 1999.

2. Μία από τις μακροβιότερες αλληγορίες που μας κληροδότησε η ελληνική αρχαιότητα είναι η εικόνα του σκάφους της πολιτείας που ταξιδεύει στο τρικυμισμένο πέλαγος (Αλκαίος, Θέογνις, Αισχύλος, Σοφοκλής, Πλάτωνας κ.ά. Πρβλ. και Ο. Ελύτη, *Το τρελοβάπορο*). Η τύχη του κυβερνήτη, του πληρώματος και των επιβατών είναι κοινή: ή όλοι θα σωθούν ή όλοι θα πεθάνουν. Έτσι ο Θουκυδίδης παρουσιάζει τον Περικλή (II, 60) να υπερασπίζεται την άποψη ότι είναι προτιμότερο να ευπραγεί η πόλη στο σύνολό της, γιατί έτσι μπορεί να βοηθήσει τον κάθε πολίτη στις δύσκολες στιγμές. Αν αντιθέτως οι πολίτες ευπραγούν αλλά η πόλη καταρρεύσει, τότε και ο πολίτης συμπαράσφεται στην απώλεια μαζί με την πόλη. Παρόμοιοι προβληματισμοί απαντούν και στα *Απομνημονεύματα* του Στρατηγού Μακρυγιάννη (Β', 217): «Τούτην την πατρίδα την έχομεν όλοι μαζί, και σοφοί και αμαθείς και στρατιωτικοί και οι πλέον μικρότεροι άνθρωποι... Το λοιπόν δουλέψαμεν όλοι μαζί, να την φυλάμεν κι όλοι μαζί: και να μην λέγη ούτε ο δυνατός 'εγώ' ούτε ο αδύνατος... Είμαστε εις το 'εμείς' και όχι εις το 'εγώ'...».

Ο Πλάτωνας βέβαια υποστηρίζει ότι σκοπός της ιδεώδους πόλης δεν είναι η ευδαιμονία μιας ομάδας (γένος), αλλά της πόλης ολόκληρης (466 a, 519 e-520 a). Όμως εδώ υπάρχει ένα σημείο τριβής ανάμεσα σε "πλατωνιστές" και "αντιπλατωνιστές" της εποχής μας, επειδή ακριβώς ένα από τα δυσεπίλυτα προβλήματα της πολιτικής φιλοσοφίας είναι η ορθή αναλογία ανάμεσα στην ευδαιμονία του ατόμου και στην ευπραγία του κοινωνικού συνόλου. Ήδη ο Αριστοτέλης είχε επισημάνει ότι δεν μπορεί να υπάρξει ευδαιμονία μέσα στο κράτος χωρίς την προσωπική ευδαιμονία του κάθε πολίτη. Έτσι λοιπόν ο K. Popper, που είναι αλήθεια ότι δίνει στο έργο του *Η ανοιχτή κοινωνία* μια σκοτεινή και πολλαπλώς διαστρεβλωμένη εικόνα του Πλάτωνα ως πολιτικού στοχαστή, υποστηρίζει ότι ο φιλόσοφος θεωρεί την ευδαιμονία της πόλης ως κάτι

ανώτερο και προφανώς ανεξάρτητο από την ευδαιμονία των πολιτών και των τάξεων που την συναπαρτίζουν. Συνεπώς η προτεραιότητα της πόλεως έναντι του ατόμου συνιστά μια ολοκληρωτική αρχή, επειδή ενδέχεται το κράτος να είναι ισχυρό, αλλά οι πολίτες του δυστυχείς.

Ο Gr. Vlastos αντέκρουσε με πειστικά επιχειρήματα τις αιτιάσεις του Popper και προσπάθησε να αποδείξει ότι, όταν ο Πλάτωνας μιλά για την πόλη ολόκληρη, εννοεί απλούστατα το σύνολο των πολιτών. Φαίνεται εντούτοις ότι κάποιες τουλάχιστον από τις αιτιάσεις των επικριτών του Πλάτωνα ευσταθούν. Για τον Πλάτωνα ευδαιμονία της πόλης δεν είναι το άθροισμα της ευδαιμονίας του καθενός από τους πολίτες, αλλά το άθροισμα της ευδαιμονίας που προσιδιάζει στην κάθε τάξη. Από την άποψη αυτή η τάξη των δημιουργών είναι καταφανώς αδικημένη, επειδή η ευδαιμονία τους συνίσταται στο να δέχονται παθητικά την ανισότητα και τη χειραγωγήση. Έτσι, η τάξη αυτή εμφανίζεται σαν ένα ανώριμο παιδί που το επιβλέπει και το καθοδηγεί ο αυστηρός πατέρας του, ο οποίος βέβαια (πιστεύει ότι) φροντίζει για το καλό του.

Δεν πρέπει ωστόσο να παραβλέψουμε το γεγονός ότι για τον Πλάτωνα ευδαιμονία δεν είναι η προσωπική επιτυχία στη ζωή, αλλά η συναίσθηση ότι με τις ενέργειες σου καθιστάς τους άλλους ευδαίμονες. Αυτός βέβαια ο βαθμός αλτρουισμού σπανιότατα είναι εφικτός.

ΕΝΟΤΗΤΑ 14η

1. Βιβλιογραφία: α) Αναστ. Στέφου, “Γ. Σεφέρης: Ἐπὶ ἀσπαλάθων”, *Φιλόλογος* 18 (1979), 244-253.

β) Ξ. Α. Κοκώλης, “Ἐπὶ ἀσπαλάθων: 1971, 1981”, *Η Αυγή* 20.9.1981.

2. Ο πιο πρωτόγονος τρόπος εφαρμογής του δικαίου είναι η άμετρη αντεκδίκηση: ο αδικημένος όταν (ή αν) του δοθεί η ευκαιρία, επιβάλλει πολλαπλάσια ζημία στον αδικητή. Έτσι, επί παραδείγματι, οι έλληνες για να εκδικηθούν την αρπαγή της Ελένης καταστρέφουν την Τροία. Μια γυναίκα λοιπόν ισodυναμεί με μια ολόκληρη πόλη! —αυτό είναι υπέρβαση του δικαίου και συνιστά ύβρη, που την τιμωρούν οι θεοί. Η θεία Νέμεσις επαγρυπνεί για τον αδικημένο που έγινε με τη σειρά του αδικητής.

Μια πιο εξελιγμένη μορφή δικαίου είναι η ίση ανταπόδοση, το *ὄφθαλμὸν ἀντὶ ὄφθαλμοῦ* στην ιουδαϊκή παράδοση και το δίκαιον του Ραδαμάνθυος στην ελληνική (: δικαιοσύνη επικρατεί όταν κάποιος υποστεί αυτό που έπραξε σε άλλους). Σε αυτό το δίκαιον τοῦ ἀντιπεπονηθότος (*ius talionis*) στηρίζεται και η βεντέτα, η οποία όμως συχνότατα ανοίγει έναν κύκλο αίματος. Με την δικαιοκή αυτή αρχή προβληματίζεται ο Αισχύλος στην *Ορέστεια* παρουσιάζοντας το πρόβλημα στις ακρότατες του συνέπειες, δηλαδή κατά την εφαρμογή του στο πλαίσιο του κοινωνικού κυττάρου, της οικογένειας. Έτσι αποτρέπεται η ιδιωτική εκδίκηση που κατά κανόνα συνέχει τρεις διαφορετικές έννοιες, την αποκατάσταση, την αυτοάμυνα και τον κολασμό, και ενισχύεται το δίκαιον της πολιτείας που είναι επιεικέστερο.

Μια ακόμη πιο εξελιγμένη μορφή δικαίου αποτελεί η αντίληψη ότι η ποινή πρέπει να είναι σωφρονιστική απλώς: έτσι ο εγκληματίας, και αν ακόμη έχει θανατώσει, δεν καταδικάζεται σε θάνατο ή και αν καταδικασθεί, η ποινή δεν εκτελείται. Αυτή η δικαιοκή αρχή επικρατεί σήμερα.

Κατά την αρχαιότητα οι ποινές που επιβάλλονταν από την οργανωμένη πολιτεία ήταν: η σωματική κακοποίηση (κυρίως σε δούλους), η στέρηση των πολιτικών δικαιωμάτων (*ἀτιμία*), η εξορία, η χρηματική καταδίκη, η κάθειρξη, (για ένα διάστημα πριν την εκτέλεση) και ο θάνατος. Οι νομοθέτες υπο-

στήριζαν ότι η ποινή επιβάλλεται προς παραδειγματισμό του ίδιου του εγκληματία ώστε να μην επαναλάβει την πράξη του και για να αποθαρρυνθούν οι άλλοι και να μην τον μιμηθούν. Επίσης πίστευαν ότι η ποινή σε ορισμένες περιπτώσεις μπορούσε να συνετίσει τον εγκληματία ή ότι έστω ικανοποιούσε το κοινό περί δικαίου αίσθημα.

Οι απόψεις του Πλάτωνα για την ποινή συνοψίζονται ως ακολούθως:

α) Στο προσωπικό επίπεδο απορρίπτει το δίκαιον του αντιπεπονητός ως πράξη θηρωδίας. Ο αδικημένος δεν έχει το ηθικό δικαίωμα να ανταποδώσει το κακό στον αδικητή του. Η πολιτεία και οι θεοί θα αναλάβουν να αποκαταστήσουν τη διαταραχθείσα κοινωνική ισορροπία.

β) Υιοθετεί την άποψη του Πρωταγόρα, που ο μεγάλος σοφιστής διατυπώνει στον ομώνυμο διάλογο, ότι (324 b): «ὁ δὲ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἔνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται—οὐ γὰρ ἂν γε τὸ πραχθὲν ἀγέννητον θεῖη—ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὖθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα». Η ποινή λοιπόν επιβάλλεται για λόγους σωφρονιστικούς ως προς τον δράστη και για λόγους παραδειγματικούς ως προς τους άλλους πολίτες. (Ο Πρωταγόρας είχε προβληματισθεί σε θέματα δικαίου και μάλιστα συζητούσε τα ζητήματα αυτά με τον Περικλή).

γ) Ο φιλόσοφος δέχεται το σωκρατικό παράδοξον, ότι κανείς δεν διαπράττει το κακό με τη θέλησή του. Η αδικία προέρχεται από άγνοια. Συνεπώς δεν είναι ηθικό να τιμωρείται μια πράξη που τελείται χωρίς να τη συνειδητοποιεί ο δράστης. Άλλωστε και ο ίδιος ο αδικητής παραβλάπτει τον εαυτό του. Το καθήκον λοιπόν της πολιτείας είναι να τιμωρήσει επιεικώς τον αδικούντα, αφενός για να ικανοποιηθεί ως ένα σημείο το θύμα, και να ενισχυθεί ο σεβασμός στους νόμους και αφετέρου να διαπαιδαγωγήσει την διαταραγμένη προσωπικότητα ούτως ώστε να μπορεί να κάνει στο μέλλον ορθολογιστικές επιλογές. Το ποινικό σύστημα πρέπει να ακολουθεί μια πορεία θεραπευτική και παιδαγωγική.

Στις απόψεις αυτές θα πρέπει να δούμε μια προαναγγελία του ελαφρυντικού που αναγνωρίζεται για τους ευρισκομένους εν θρασμώ ψυχής, του ακαταλόγιστου των πράξεων που αναγνωρίζεται σήμερα στους ψυχικώς ασθενείς και της (αμφιλεγόμενης) αντιμετώπισης των εγκληματιών με ψυχιατρικές μεθόδους.

δ) Για τις μεταθανάτιες τιμωρίες η πλατωνική φιλοσοφία της ποινής έχει ανταποδοτική χροιά. Στους εσχατολογικούς μύθους οι ανίατες ψυχές τιμωρούνται αυστηρά για τις παρανομίες και τα ανοσιουργήματά τους. Οι ένοχοι αυτοί (συνήθως τύραννοι και άνθρωποι της εξουσίας) δεν μπορούν να επικαλεσθούν το ελαφρυντικό της άγνοιας. Ο Πλάτωνας γνωρίζει τη δύναμη του κακού ή μάλλον την αδυναμία της ανθρώπινης φύσης. Και για λόγους λοιπόν σκοπιμότητας, αλλά και επειδή πιστεύει στην αθανασία της ψυχής, επιμένει ότι ο άδικος και αν ακόμη διαφύγει από την αρπάγη του ανθρώπινου νόμου, θα τιμωρηθεί στον Άδη και μάλιστα με τρόπο αυστηρότερο.

Για τα προβλήματα της ποινής και του δικαίου γενικότερα στον Πλάτωνα βλ. 1. Mary Margaret Mackenzie, *Plato on Punishment*, Univ. of California Press 1981, 2. R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, Hackett Publishing Company 1999, 3. Gregory Vlastos, *Σωκράτης* (σσ. 270-299).

ΕΝΟΤΗΤΑ 15η

1. Στο έργο της γεροντικής του ηλικίας, τους *Νόμους*, ο Πλάτωνας υποστηρίζει ότι ο σημαντικότερος από τους άρχοντες πρέπει να είναι ο υπεύθυνος για την παιδεία: *Νόμ.* 765 a «διανοηθήτω δὲ αὐτός τε ὁ προκριθείς (sc. ὁ τῆς παιδείας ἐπιμελητής) καὶ ὁ προκρίνων ὡς οὔσαν ταύτην τὴν ἀρχὴν τῶν ἐν τῇ πόλει ἀκροτάτων ἀρχῶν πολὺ μεγίστην». Και ο λόγος για τον οποίο η παιδεία του νέου πρέπει να αντιμετωπίζεται με τόση προσοχή είναι ότι «ἄνθρωπος δέ, ὡς φαμεν, ἥμερον ὅμως μὴν παιδείας μὲν ὀρθῆς τυχόν καὶ φύσεως εὐτυχῶς, θειότατον ἡμερώτατόν τε ζῶον γίγνεσθαι φιλεῖ, μὴ ἱκανῶς δὲ ἢ μὴ καλῶς τραφὲν ἀγριώτατον, ὅποσα φύει γῆ» (*Νόμ.* 766 a).

Ολόκληρο το πολιτικό σύστημα στην *Πολιτεία* βασίζεται στην ορθή εκπαίδευση των φυλάκων και στη γενικότερη καλλιέργειά τους. Χρέος του παιδαγωγού δεν είναι να φορτώσει το μυαλό του μαθητή με εγκυκλοπαιδικές γνώσεις, αλλά να του ανοίξει το ὄμμα τῆς ψυχῆς, με ἄλλα λόγια να του διδάξει πῶς θα σκέπτεται ο ἴδιος. Σε αντίθεση λοιπόν με τους σοφιστές και τη σχολή του Ισοκράτη, που υπόσχονταν να μεταδώσουν στον μαθητή γνώσεις ἄμεσα εξαργυρώσιμες, ο Πλάτωνας πιστεύει ότι η αληθινή παιδεία είναι μια στάση ζωής, που δεν θεωρεῖ την προσωπική επιτυχία ως το μόνο μέτρο για την ευδαιμονία.

Ο Πλάτωνας είναι ο πρώτος που υποστήριξε ότι το κράτος ἔχει την υποχρέωση να εκπαιδεύει τους πολίτες του εφ' ὅρου ζωής, ότι η παιδεία είναι κοινό αγαθό και για τα δύο φύλα και ότι προτεραιότητα ἔχει η ηθική διαπαιδαγώγηση του χαρακτήρα. Επίσης είναι ο πρώτος που διαμόρφωσε ἕναν κύκλο μαθημάτων "τριτοβάθμιας" εκπαίδευσης (Η Ακαδημία είναι το πρώτο πανεπιστήμιο).

Ο Πλάτωνας πιστεύει ότι η παιδεία δεν μπορεί φυσικά ούτε να αλλάξει τη μοίρα του ανθρώπου ούτε να μεταβάλει ολοκληρωτικά τη φύση του, μπορεί όμως να βοηθήσει την ψυχή ὥστε να επιλέξει κατά την επόμενη μετενσάρκωση τον κλήρο της με μεγαλύτερη προσοχή, και ἔτσι να αποφύγει πρόσθετες καταλαιπωρήσεις.

2. Πρόσεξε το υπερβατό, τις ονομαστικές προτάσεις, την επανάληψη ορισμένων λέξεων, τα ασύνδετα, την ἔλλειψη μορίων και την παράλειψη άρθρων.

Ο Πρόκλος (Πρόκλου... *εἰς τὰς Πολιτείας Πλάτωνος ὑπόμνημα*, II, 269 G. Kroll) παρατηρεῖ σχετικά με αυτό το χωρίο: «πανταχοῦ μὲν ὁ Πλάτων νοῦν ἡγεμόνα προστησάμενος ὧν φθέγγεται νοερῶν ὄντως ἐπάξια φθέγγεται θεαμάτων· ὅταν δὲ καὶ τοὺς κρείττους ἡμῶν ἀπεικονίζηται, σαφῶς ἐνθεάζοντι προσείκει καὶ τοὺς φοιβολήπτους μιμεῖται, ῥήματα ἀφειδὲς ὥσπερ βέλη νοῦ γέμοντα καὶ ὑψηλῶν ἐπιβολῶν· συνεξορμώσης δὲ αὐτῷ τῆς ἐρμηνεύσεως (= του ὕφους) ταῖς νοήσεσιν ἀκαλλωπίστως συνεστραμμένοις μὲν χρῆται φθέγμασιν, ἀπολελυμένα δὲ ἀπ' ἀλλήλων αὐτὰ δίστησιν τὴν ἀπόλυτον μιμούμενος θέαν τῆς ψυχῆς ἀπ' ἄλλων ἐπ' ἄλλα πηδῶσαν· οἷα καὶ διὰ τούτων ἐργάζεται τῶν τοῦ προφήτου λόγων, ἐν ἐλαχίστοις μὲν ἀπεριήγητα νοήματα συλλαβῶν, ἀσύνδετα δὲ τὰ πλεῖστα φθεγγόμενος, συστρέψας δὲ τὰ κῶλα τοῖς αἰνίγμασιν παραπλησίως.»

Στην κριτική αποτίμηση του χωρίου ο Πρόκλος χρησιμοποιεῖ ορολογία ἀπὸ το *Περὶ ὕφους* του [Λογγίνου] καὶ τον Ηράκλειτο, απ. 92 «Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν».

Γενικά για τη γλώσσα και το ύφος του Πλάτωνα

«Η επιδεξιότητα του Πλάτωνα στον χειρισμό της γλώσσας θαυμάζοταν και από αρχαίους και από νεότερους. Μπορούσε να γράψει μ' έναν τρόπο που έχει την εμφάνιση ή την ψευδαίσθηση του καθημερινού λόγου των μορφωμένων, χρησιμοποιώντας ένα λεξιλόγιο χωρίς αξιώσεις, πολυάριθμα μόρια και ρεαλιστικά ανακόλουθα. Ο Διονύσιος ο Αλικαρνασσεύς νόμισε ότι βρήκε σ' αυτήν ένα στοιχείο αρχαϊσμού (*Προς Πομπήιον Γεμίνιον* 2. 4): αν είχε δίκιο ο Πλάτων μόνο θα μπορούσε να το δικαιολογήσει, επειδή οι χαρακτήρες του ανήκαν σε μια γενιά παλαιότερη από τη δική του. Από το επίπεδο αυτό το ύφος μπορούσε να υψωθεί, κάποτε με ανεπαίσθητες σχεδόν βαθμίδες, σ' έναν ποιητικό πεζό λόγο, όπου το ανυψωμένο λεξιλόγιο, η περιφραση, η μεταφορά, και πάνω απ' όλα η παρομοίωση, έπαιξαν το ρόλο τους. Μερικοί αρχαίοι κριτικοί, από τους οποίους ο Διονύσιος δεν ήταν ο πρώτος, ήταν αντίθετοι σ' αυτό, αποδίδοντας σπουδαιότητα στη συμβατική διάκριση ανάμεσα σε λογοτεχνικά είδη και το ύφος που τους ταίριαζε. Οι κριτικές τους παρατηρήσεις αμβλύνονται από μια διαλείπουσα έλλειψη ευαισθησίας. Χρυσούς πλούτος δεν είναι ακριβώς ένα πολύτιμο συνώνυμο για το "χρυσάφι" (*Νόμοι* 801 b, [Λογγίνος] *Π. ύψ.* 29) αλλά έχει ένα υποτιμητικό άρωμα, και μερικά χωρία του Φαίδρου που τα καταδικάζουν ως "διθυραμβικά" προορίζονταν να προκαλέσουν ένα χαμόγελο. Δεν πρέπει να μεμφθούμε τον Πλάτωνα, επειδή χρησιμοποιεί σχήματα που ταιριάζουν στην ποίηση για να διασκεδάσει τους αναγνώστες του ή να εμπλουτίσει τα νοήματά του αλλά για τις εκζητήσεις που μολύνουν το μεταγενέστερο έργο του, καθώς παίζει με λέξεις για χάρη του παιγνιδιού.

Ένα χτυπητό γνώρισμα του λεξιλογίου του Πλάτωνα είναι η φειδωλή χρήση τεχνικών όρων. Έγραψε Ελληνικά, όχι Ελληνικά φιλοσόφου. Για τη συναγωγή συμπερασμάτων αυτό έχει μειονεκτήματα, αφού η ασάφεια κοινών λέξεων συχνά αφήνει αμφιβολία σχετικά με το τι ακριβώς προσπαθούσε να πει: από την άλλη η ασάφεια, αν αναγνωριζόταν, είναι ένα έξοχο μέσο για να προκαλέσει τη σκέψη, ένας στόχος συχνά τόσο σπουδαίος γι' αυτόν όσο η μετάδοση των δικών του ιδεών.

Ταυτόχρονα το λεξιλόγιο του Πλάτωνα δεν είναι απλώς εκείνο του συνηθισμένου αττικού λόγου ή της αττικής πρόζας. Αυτό γίνεται πιο αξιοσημείωτο καθώς γινόταν μεγαλύτερος στην ηλικία. Υπάρχουν ποιητικές λέξεις, σύνθετα και παράγωγα που μπορεί να έχει επινοήσει ο ίδιος, και λέξεις που μπορεί να έχει μάθει από μη-αττικούς φίλους ή συγγραφείς (ένα απλό παράδειγμα είναι η φράση *τί μήν;*, που εκφράζει εμφαντική συναίνεση, και μπορεί να την πήρε στη Σικελία). Ο πλούτος αυτός του λεξιλογίου και η έλλειψη επαγγελματικής διάλεκτου είναι δύο αρετές του ύφους που κάνουν την ανάγνωση του Πλάτωνα και εύκολη και ελκυστική ακόμα και στον αρχάριο στη φιλοσοφία.»

P. E. Easterling – B. M. W. Knox, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Ν. Κονομής, Χρ. Γρίμπας, Μαρία Κονομή, Αθήνα (εκδ. Παπαδόγμια) 1990, σσ. 653-4. (Το κεφάλαιο για τον Πλάτωνα έχει συγγράψει ο F. H. Sandbach).

ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ ΑΠΟ ΜΕΛΕΤΕΣ ΓΙΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

«Η πολιτεία των φιλοσόφων»

Την παραβολή της σπηλιάς μπορούμε να τη διαβάσουμε στον πλατωνικό διάλογο *Πολιτεία*. Στο διάλογο αυτό, ο Πλάτωνας περιγράφει την ιδανική πολιτεία: φαντάζεται, δηλαδή, μια ιδανική πολιτεία – αυτό, δηλαδή, που εμείς αποκαλούμε "κοινωνία της ουτοπίας". Με λίγα λόγια, ο Πλάτωνας θεωρούσε ότι στην ιδανική πολιτεία θα έπρεπε να κυβερνούν οι φιλόσοφοι. Και για να αιτιολογήσει την άποψή του, χρησιμοποίησε το σώμα του ανθρώπου.

Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, το ανθρώπινο σώμα αποτελείται από τρία μέρη, το κεφάλι, το στήθος και το υπογάστριο. Σε καθένα απ' αυτά τα μέρη αντιστοιχεί μια ιδιότητα. Στο κεφάλι αντιστοιχεί η λογική. Στο στήθος, η φιληδονία. Σε καθεμιά απ' αυτές τις ιδιότητες αντιστοιχεί, με τη σειρά του, κι από ένα ιδανικό ή, όπως το λέει ο Πλάτωνας, μια αρετή. Η λογική επιδιώκει τη σοφία, η θέληση πρέπει να δείχνει θάρρος και ο πόθος πρέπει να δαμάζεται, για να μπορεί ο άνθρωπος να έχει μέτρο. Μόνο όταν τα τρία μέρη του ανθρώπινου κορμιού λειτουργούν ως αδιάσπαστη ενότητα, μόνο τότε έχουμε έναν άνθρωπο ολοκληρωμένο και σωστό. Στο σχολείο, τα παιδιά μαθαίνουν πρώτα να χαλιναγωγούν τις επιθυμίες τους και στη συνέχεια να καταπολεμούν τους φόβους τους και να δείχνουν θάρρος και, τέλος, μαθαίνουν να χρησιμοποιούν τη λογική τους και να επιδιώκουν τη σοφία.

Ο Πλάτωνας, τώρα, φαντάζεται μια πολιτεία, δομημένη ακριβώς όπως και το ανθρώπινο σώμα. Όπως και το κορμί μας έχει "κεφάλι", "στήθος" και "υπογάστριο", έχει και η πολιτεία κυρίαρχους, φύλακες (ή στρατιώτες) και την τάξη των εμπόρων (στην οποία, εκτός από τους εμπόρους αυτούς καθ' αυτούς, ανήκουν και οι τεχνίτες και οι αγρότες). Εδώ φαίνεται καθαρά ότι ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί ως υπόδειγμα την ιατρική επιστήμη της εποχής του. Όπως ο υγιής και γερός άνθρωπος πρέπει να έχει αρμονία και μέτρο στη ζωή του, έτσι και στη δίκαιη πολιτεία, καθένας ξέρει ποια ακριβώς είναι η θέση του.

Όπως ολόκληρη η φιλοσοφία του Πλάτωνα, στο σύνολό της, έτσι και οι ιδέες του για την ιδανική πολιτεία δείχνουν καθαρά το ρασιοναλισμό του. Το κυριότερο χαρακτηριστικό μιας σωστής και δίκαιης πολιτείας είναι η διακυβέρνηση με τη βοήθεια της λογικής. Κι όπως το κεφάλι κυβερνά το σώμα, έτσι και οι φιλόσοφοι πρέπει να κυβερνούν την κοινωνία.

Ας δοκιμάσουμε να φτιάξουμε ένα απλό σχεδιάγραμμα των σχέσεων ανάμεσα στα τρία μέρη του ανθρώπινου σώματος και της ανθρώπινης κοινωνίας:

Σώμα	Ψυχή	Αρετή	Πολιτεία
Κεφάλι	Λογική	Σοφία	Κυβερνήτης
Στήθος	Θέληση	Θάρρος	Φύλακας
Υπόγάστριο	Επιθυμία	Μέτρο	Τάξη εμπόρων»

J. Gaader, *Ο κόσμος της Σοφίας. Μυθιστόρημα για την ιστορία της φιλοσοφίας*, μτφρ. Μ. Αγγελίδου, Αθήνα (Νέα Σύνορα) 1994, σσ. 118-9.

[Κριτική για τους φιλοσόφους κυβερνήτες]

«Δύο γενικά προβλήματα προκύπτουν, αν αντιμετωπίσουμε τον Πλάτωνα από την άποψη των συγχρόνων ιδεών. Το πρώτον είναι: υπάρχει πράγματι αυτό που αποκαλούμε "σοφία"; Το δεύτερον είναι: αν υποθέσουμε ότι υπάρχει, μπορεί να επινοηθεί ένα πολίτευμα που θα της αναγνώριζε πολιτική εξουσία;

Η "σοφία", κατά την έννοια που εξυπονεί ο όρος, δεν είναι καμιά εξειδικευμένη ικανότητα, όπως αυτή που διαθέτει ο παπουτσής, ή ο γιατρός ή ο στρατιωτικός. Πρέπει να είναι κάτι πιο γενικό, μιας και βοηθάει τον άνθρωπο, όταν την έχει, να κυβερνά συνετά. Νομίζω ότι ο Πλάτων θα μπορούσε να πη ότι συνίσταται στη γνώση του καλού, και θα μπορούσε να συμπληρώσει τον ορισμό του με το σωκρατικό δόγμα ότι κανένας δεν αμαρτάνει εν επιγνώσει, απ' όπου συνεπεται ότι όποιος ξέρει τι είναι καλό κάνει και το σωστό. Σε μας η άποψη αυτή φαίνεται εντελώς ανεδαφική. Θα ήταν περισσό-

τερο φυσικό να ειπούμε ότι υπάρχουν αντίρροπα συμφέροντα και ότι ο πολιτικός πρέπει να προσπαθεί να επιτύχει τον καλύτερο δυνατό συμβιβασμό μεταξύ τους. Τα μέλη μιας τάξεως ή ενός έθνους μπορεί να έχουν κοινό συμφέρον, συνήθως όμως το συμφέρον τούτο θα έρχεται σε σύγκρουση με τα συμφέροντα άλλων τάξεων ή εθνών. Υπάρχουν, αναντίρρητα, μερικά συμφέροντα κοινά σ' όλη την ανθρωπότητα σαν σύνολο, αλλά δεν εξαρκούν για να καθορίσουν μια πολιτική δράση. Ίσως να επιτευχθή τούτο κάποτε, στο μέλλον, αλλ' ασφαλώς όχι εφ' όσον θα υπάρχουν πολλά κυρίαρχα κράτη. Αλλά και τότε ακόμη το δυσκολότερο πρόβλημα στην επιδίωξη του γενικού συμφέροντος, θα συνίσταται στην επίτευξη συμβιβασμού των συνάλληλα εχθρικών ειδικών συμφερόντων.

Αλλά κι αν ακόμη υποθέσουμε πως υπάρχει αυτό που λέγεται "σοφία", υπάρχει μήπως μορφή πολιτεύματος που να μπορεί να παραδώση την κυβέρνηση στον σοφό; Είναι φανερό πως οι πλειοψηφίες, όπως και οι γενικαί σύνοδοι, μπορούν να πλανώνται, και πράγματι αυτό συνέβη συχνά. Οι αριστοκρατίες δεν είναι πάντοτε σοφές: οι βασιλιάδες συχνά είναι επιπόλαιοι: οι Πάπαι, παρά το αλάθητό τους, διέπραξαν σοβαρότατα σφάλματα. Και θα βρεθή κανείς να προτείνει την ανάθεση της εξουσίας στους πτυχιούχους των Πανεπιστημίων ή στους καθηγητές της θεολογίας; Ή σε ανθρώπους που γεννήθηκαν φτωχοί και επέτυχαν να κάνουν μεγάλες περιουσίες; Είναι φανερό πως καμιά νομικώς καθορισμένη επιλογή πολιτών δεν θα ήταν στην πράξη σοφότερη από το σύνολο.

Θα μπορούσε να υποστηρίξη κανείς ότι οι άνθρωποι θα ήσαν ικανοί ν' αποκτήσουν πολιτική σοφία με κατάλληλη προπαιδεία. Αλλά θα προέκυπτε τότε το πρόβλημα: ποια είναι η κατάλληλη προπαιδεία; Κι αυτό θα κατέληγε πάλιν σε κομματικό ζήτημα.

Έτσι, το πρόβλημα της επιλογής "σοφών" ανδρών και της αναθέσεως της κυβερνήσεως σ' αυτούς, παραμένει άλυτο. Και αυτό αποτελεί και το τελικό επιχείρημα υπέρ της δημοκρατίας.»

Bertrand Russell, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Αιμ. Χουρμούζιος, (εκδ. Ι. Δ. Αρσενίδης) Τόμ. Α', σσ. 202-203.

«Ο Πλατωνικός Μύθος του Σπηλαιού– Ιδεαλισμός»

Η Εμπειρική Πραγματικότητα ως Είδωλο
της Πραγματικότητας των Ιδεών

Ο Πλάτων (περ. 427-347 π.Χ.) δεν θεωρούσε τον κόσμο μας τον καλύτερο δυνατό, κάθε άλλο: Είναι ένα είδος φυλακής, γράφει, μέσα στην οποία είμαστε κλεισμένοι, δεμένοι και βυθισμένοι στο σκοτάδι. Αλλά έξω από αυτή τη φυλακή απλώνεται ένας φωτεινός και ελπιδοφόρος κόσμος αληθειών, τις οποίες ονόμασε ιδέες ή ιδεατά –εξ ου και ο χαρακτηρισμός του δόγματος ως "ιδεαλισμού".

Ο Πλάτων αναπτύσσει την ιδεαλιστικές του απόψεις κατά τρόπον ιδιαίτερος αξιωματημένοτο στην Πολιτεία, όπου εκπρόσωπός του, όπως συνήθως, είναι ο μέντοράς του Σωκράτης. (Σε ποιο βαθμό ο Σωκράτης πρέσβευε όντως τις απόψεις που του αποδίδει ο Πλάτων είναι άγνωστο). Ο Σωκράτης συγκρίνει τον καθημερινό κόσμο με "υπόγειο καταφύγιο" ή σπήλαιο, όπου είμαστε αλυσσοδεμένοι επί τόπου. Μπροστά μας υψώνεται ένας τοίχος και πίσω μας υπάρχει μια φωτιά· ανίκανοι να στρέψουμε το κεφάλι μας, βλέπουμε μόνο τις σκιές που προβάλλει η φωτιά επάνω στον τοίχο. Οπότε μοιραίως εκλαμβάνουμε τις σκιές αυτές ως "πραγματικότητα".

Εάν όμως μπορούσαμε να ελευθερωθούμε από τα δεσμά μας, ή, έστω να στρέψουμε το βλέμμα μας προς το στόμιο της σπηλιάς, θα συνειδητοποιούσαμε τελικά το σφάλμα μας. Κατ' αρχάς, το ξαφνικό φως θα ήταν επώδυνο και αποπροσανατολιστικό. Αλλά, σύντομα, θα προσαρμοζόμασταν και θ' αρχίζαμε να αντιλαμβανόμαστε τα πραγματικά πρόσωπα και αντικείμενα, που κάποτε γνωρίζαμε μόνο ως σκιές. Κι όμως· ακόμη και τότε, θα προσκολλούμεθα από συνήθεια στις σκιές, συνεχίζοντας να θεωρούμε μόνο αυτές πραγματικές και τις πηγές τους απλές παραισθήσεις. Εάν, όμως, μας τραβούσαν έξω από τη σπηλιά και προς το φως, τότε αργά ή γρήγορα θα αντιλαμβανόμασταν την ορθή εικόνα των πραγμάτων και θα οικτίραμε την προηγούμενη άγνοιά μας.

Ο παραλληλισμός του Πλάτωνος ισοδυναμεί με ριζική αμφισβήτηση του τρόπου λειτουργίας της ανθρώπινης σκέψης. Έχουμε συνηθίσει, λέγει, να θεωρούμε τα απτά αντικείμενα που μας περιβάλλουν ως πραγματικά ενώ δεν είναι. Ή μάλλον ενώ αυτά είναι απλώς "έκτυπα" και "είδωλα" –δηλαδή κακέκτυπα και

λιγότερο πραγματικά ομοιώματα των αμετάβλητων και αιώνιων "ιδεών". Αυτές οι ιδέες, όπως τις ορίζει ο Πλάτων, είναι οι μόνιμες για μας πραγματικότητες, από τις οποίες κατασκευάζονται (με κάποιον τρόπο) ατελή και φθαρτά απτά αντίγραφα. Για παράδειγμα, κάθε καρέκλα, στον οικείο για μας κόσμο των αντικειμένων, είναι απλώς απομίμηση ή "σκιά" της ιδεατής καρέκλας. Κάθε γραφείο είναι αντίγραφο του ιδεατού γραφείου, το οποίο ποτέ δεν αλλάζει, υπάρχει στην αιωνιότητα και πάνω στο οποίο δεν μπορούμε ποτέ να χύσουμε καφέ.

Αυτές οι ιδεατές καρέκλες και αυτά τα ιδεατά γραφεία δεν αποτελούν για τον Πλάτωνα σχήμα λόγου, αλλά αντικείμενα περισσότερο "πραγματικά" από τις εγκόσμιες απομιμήσεις τους, αφού είναι και τελειότερα και καθολικά. Επειδή όμως οι ατελείς αισθήσεις μας είναι "εκ παιδών" παγιδευμένες στον κόσμο των ειδώλων, είμαστε τυφλοί ως προς τον κόσμο των ιδεών. Το πνεύμα μας είναι δέσμιος των απομιμήσεων, τις οποίες έτσι εκλαμβάνουμε ως πραγματικότητα. Είμαστε φυλακισμένοι σε ένα σπήλαιο ειδώλων.

Εν τούτοις, δεν έχουν χαθεί τα πάντα, γιατί, μολονότι ο άνθρωπος είναι αλυσωμένος, η φιλοσοφία μπορεί να τον ελευθερώσει. Αρκεί μόνο να της το επιτρέψουμε και αυτή θα αναλάβει να μας τραβήξει έξω από την σπηλιά του ζόφου και της άγνοιας, προς το φως της αληθινής ύπαρξης. Προς στιγμήν μπορεί να αποδοκιμάσουμε εκείνο που τότε θα δούμε, όντας προσκολλημένοι στην "πραγματικότητα" των αισθητών πραγμάτων και αρνούμενοι την αλήθεια των φιλοσοφικών ιδεατών. Αλλά, αργά ή γρήγορα, θα αρχίσουμε να βλέπουμε καθαρά και μάλιστα να προσεγγίζουμε την υπέρτατη ιδέα των ιδεών, η οποία είναι η ιδέα του αγαθού (αρετής). Φυσικά, ο Πλάτων, ως φιλόσοφος, ορίζει το αγαθό ως γνώση.»

Μάικλ Μάκρουν, *Εύρηκα! Συνοπτική ιστορία της ανθρώπινης γνώσης* (απόδοση Ε. Ξυδιά), Αθήνα (εκδ. Κ. Καπόπουλος) 1998, σσ. 146-8.

[Για τη θεωρία των Ιδεών]

«Σε σύγκριση με τις επιστημονικές έννοιες το πεδίο των Ιδεών είναι ό,τι και τα πράγματα που αντιλαμβανόμαστε μέσα στο αισθητό σύμπαν σε σύγκρι-

ση με την αντανάκλασή τους πάνω στο νερό και στο κάτοπτρο. Πιο γενικά, στην ίδια σχέση βρίσκεται η ιδεατή πραγματικότητα στο σύνολό της με το αισθητό εν γένει. Έτσι η Ιδέα έχει διπλή σύσταση: αρχικά είναι το ένα πρότυπο που μιμείται την "επιστημονική" τάξη στο επίπεδο του λόγου· μήπως όμως, γενικότερα, η Ιδέα αποτελεί το παράδειγμα που αντιγράφεται από το φαινόμενο δεδομένο; Για την ακρίβεια, η Ιδέα είναι αυτό για το οποίο μιλάει ο λόγος της ορθής φιλοσοφίας (όπως το αισθητό δεδομένο είναι εκείνο για το οποίο μιλάει η γνώμη).

Τα χαρακτηριστικά της Ιδέας είναι λοιπόν ακριβώς αντίθετα από εκείνα του αισθητού πράγματος. Το τελευταίο είναι μεταβλητό, η Ιδέα όμως είναι αμετακίνητη και ξεφεύγει από την αποσύνθεση που συνεπιφέρει το γίγνεσθαι· το αισθητό πράγμα είναι συγκεχυμένο, ενώ η Ιδέα είναι διακεκριμένη και ταυτόχρονα μπορούμε να της δώσουμε έναν αυστηρό ορισμό· το αισθητό πράγμα είναι θαμπό, η Ιδέα είναι διάφανη· το αισθητό πράγμα διαφοροποιείται σε πολλαπλά περιεχόμενα, η Ιδέα έχει μορφική καθαρότητα· το πράγμα που γίνεται αντιληπτό εξαρτάται από την κατάσταση εκείνου που το αντιλαμβάνεται, η Ιδέα είναι καθ' εαυτή· το αισθητό πράγμα αντιτάσσει στη γνώση τις ασάφειές του, ενώ η Ιδέα προσφέρει στο ελευθερωμένο Πνεύμα την πλήρη διαφάνεια του νοητού της χαρακτήρα· το αισθητό πράγμα είναι χάος, η Ιδέα είναι διάταξη· οι σχέσεις ανάμεσα στα πράγματα είναι σκοτεινές και αβέβαιες, ενώ οι Ιδέες σχηματίζουν ένα σύστημα, το οποίο ανακαλύπτει η διαλεκτική και το αντανάκλα η φιλοσοφική γνώση.

Η αρχή αυτού του συστήματος, μας λέει ο Πλάτων, είναι το Αγαθό· είναι ο παράγοντας που εξασφαλίζει την ενότητα ετούτης της διατεταγμένης ποικιλίας. Στο τέλος του έκτου βιβλίου της *Πολιτείας*, το Αγαθό συγκρίνεται με τον ήλιο: όπως εδώ κάτω ο ήλιος φωτίζει και ζωογονεί τα φυσικά όντα, έτσι και στο νοητό σύμπαν το Αγαθό οργανώνει και βοηθά να γνωρίσουμε τις Ιδέες...»

Φ. Σατελέ (επιμ.), *Η φιλοσοφία*, τόμος Α', μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα (Γνώση)²1989, σ. 70. Βλ. και Gr. Vlastos, *Σωκράτης*, σσ. 132-6.

[Η αλληγορία του σπηλαιού]

«Για την διαμόρφωση της θεωρίας των ιδεών είναι σημαντικά σ' αυτό το μέρος κυρίως τρία απαντωτά κεφάλαια. Προς το τέλος του 6. βιβλίου ο Πλάτωνας την ιδέα του αγαθού σαν πηγή της πνευματικής ύπαρξης, που δίνει στα νοητά αντικείμενα την αλήθεια, και στον άνθρωπο που βρίσκεται στον δρόμο της γνώσης την δυνατότητα να τα συλλάβη, την συγκρίνει με τον ήλιο, που επιτρέπει στα πράγματα να γεννιούνται μέσα στον ορατό κόσμο, μας δημιουργεί όμως χάρη στο φως την προϋπόθεση με την οποία τα βλέπουμε. Έτσι η ιδέα του αγαθού είναι ανώτερη από πόλες τις άλλες ιδέες και τοποθετείται πάνω από τον κόσμο των ιδεών, επειδή θεωρείται η πραγματική αιτία της ύπαρξης. Ο νεοπλατωνισμός προπαρασκευάζεται εδώ σ' ένα ουσιαστικό του σημείο, και δεν είναι μεγάλη η απόσταση για την ταύτιση της ιδέας του αγαθού με τον θεό. Με αυτό συνάπτεται η αισθητοποίηση των αναβαθμών της γνώσης χάρη σε μιαν γραμμή, που χωρισμένη σε δυο τμήματα συμβολίζει το βασίλειο του ορατού και το βασίλειο του πνευματικού. Κάθε μέρος υποδιαιρείται ξανά σε δυο μέρη, κι έτσι τώρα διαγράφονται τέσσερις αναβαθμοί: η δοξασία, με βάση τις εικόνες του καθρέφτη ή του ίσκιου (είκασία), η εμπιστοσύνη στην άμεση αισθητική αντίληψη (πίστις), οι ενέργειες του λογικού που στηρίζονται σε ορατές μορφές (διάνοια, παράδειγμα η γεωμετρία), και τελευταία βαθμίδα η κατανόηση του κόσμου του απόλυτου, η οποία αποκτήθηκε με την διαλεκτική (νόησις). Στην αρχή του 7. βιβλίου ακολουθεί σαν επιβλητική εικόνα για τον δρόμο του ανθρώπου ο οποίος προχωρεί για να γνωρίση την αλήθεια της ύπαρξης, η παρομοίωση της σπηλιάς, που δημιούργησε μιαν τεράστια επίδραση στην αρχαιότητα και ύστερ' απ' αυτήν. Διακρίνονται πέντε βαθμίδες, που απ' αυτές οι τέσσερις πρώτες είναι φανερά παράλληλες με τους αναβαθμούς της γνώσης, που αναφέραμε τωραδά. Αυτοί που είναι δεμένοι μέσα στην σπηλιά, με την πλάτη προς την έξοδό της, βλέπουν μπροστά τους να προβάλλονται μόνο οι σκιές των αντικειμένων που κινούνται πίσω τους, κι αυτοί είναι όσοι βρίσκονται στην περιοχή της φαντασίας (δόξα). Αν ελευθερώνονταν από τα δεσμά τους, θα μπορούσαν να δουν τα ίδια τα πράγματα στην λάμψη της τεχνητής φωτιάς, και την ίδια την φωτιά. Αν βγουν από την σπηλιά, τότε βρίσκο-

νται μέσα στην φωτεινή μέρα και βλέπουν τα πράγματα στο φως του ήλιου. Ύστερ' απ' αυτόν τον τρίτο αναβαθμό ακολουθεί με κόπον ο τέταρτος με την θέαση του ίδιου του φωτός, που σαν σύμβολο του πιο υψηλού σημαίνει την ιδέα του αγαθού. Στον πέμπτο αναβαθμό ξαναγυρνούν φωτισμένοι πίσω στην σπηλιά, για να επιδράσουν επάνω σε άλλους χάρη στην γνώση τους. Αυτή η επιστροφή αποτελεί σκληρό καθήκον κι αντιστοιχεί στην ηθική αναγκαιότητα, που αναγκάζει τον φιλόσοφο να περάσει από την ευτυχία του θεωρητικού βίου (*vita contemplativa*) στον ενεργητικό βίο (*vita activa*) της πολιτειακής ζωής. Οι δυο έννοιες, που είναι αυστηρά χωρισμένες στην διανόηση του τέλους του 5. αι., εμφανίζονται στον Πλάτωνα σε μιαν καινούργια ιδιότυπη σύνδεση.»

A. Lesky, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, μτφρ. Α. Γ. Τσopanάκης, Θεσσαλονίκη 1964, σσ. 376-78.

«Διάνοια και Νόηση»

Σύμφωνα με το γενικό ηθικό νόμο του αγαθού διαμορφώνονται οι σχέσεις όλων των άλλων ιδεών τόσο ανάμεσά τους όσο και με το αγαθό, αξιολογούνται και ιεραρχούνται οι γνώσεις, αναλύεται η γνωστική-μυητική λειτουργία της διαλεκτικής.

Στην κατανόηση αυτών των αξιολογικών σχέσεων βοηθάει το σχήμα με το οποίο ο Πλάτωνας δίνει την πορεία της γνώσης από τα "ορώμενα" ως τα "νοούμενα": μία ευθεία χωρισμένη σε δύο άνισα τμήματα παριστάνει τον κόσμο των ορωμένων (το μικρότερο τμήμα της ευθείας) και τον κόσμο των νοουμένων (το μεγαλύτερο τμήμα). Το κομμάτι που αντιστοιχεί στον κόσμο των ορωμένων χωρίζεται επίσης σε δύο άνισα τμήματα – στις "εικόνες" και στα "ορατά". Το κομμάτι που αντιστοιχεί στα νοούμενα, χωρισμένο κι αυτό σε δύο άνισα μέρη, περιλαμβάνει τις γενικές έννοιες που δεν έχουν φθάσει ακόμη στον καθαρό λόγο, και τον καθαρό λόγο με κορυφή την ιδέα του αγαθού. Σε κάθε τμήμα αντιστοιχεί και μια βαθμίδα της γνώσης – εικασία, πίστη, διάνοια, επιστήμη. Οι δυο πρώτες βαθμίδες αποτελούν την "δόξαν" οι δυο ανώτερες την "νόησιν":

	Ν ο ο ύ μ ε ν α	
δ) Ιδέα του αγαθού. Καθαρός λόγος	δ) Νόησις ή Επιστήμη	} Νόησις
γ) Γενικές έννοιες που δεν έχουν απαλλαγή από τα ορατά	γ) Διάνοια	
	Ο ρ ώ μ ε ν α	
β) Ορατά	β) Πίστις	} Δόξα
α) Εικόνες	α) Εικασία	

Η πρώτη βαθμίδα της γνώσης ("εικασία") αντιστοιχεί στις "εικόνες" στις σκιές που βλέπουν οι δεσμώτες στην αλληγορία του σπηλαίου (*Πολιτεία*, 514 a - 517 a). Ό,τι βλέπουν δεν είναι παρά οι σκιές των ομοιωμάτων που περνούν μπροστά από τη λάμψη μιας φωτιάς, κι αυτές τις σκιές θεωρούν σαν πραγματικές υπάρξεις. Οι δεσμώτες είναι οι "όμοιοι με μας", οι γνώσεις τους βρίσκονται στο κατώτατο σκαλοπάτι, στηρίζονται στα απλά δεδομένα των αισθήσεων, η γνώση τους είναι στο στάδιο της δόξας, ανάμεσα στην άγνοια – μη ον και στη νόηση – ον.

Η δεύτερη βαθμίδα ("πίστις") αντιστοιχεί στη γνώση των ίδιων των αισθητών κι όχι της σκιάς τους, στη γνώση "των γύρω μας ζώων κι όσων παράγει η φύση και κατασκευάζει ο άνθρωπος".

Στην τρίτη βαθμίδα ("διάνοια") η γνώση περνάει στο νοητό κόσμο, αλλά δεν έχει απαλλαγή ακόμη από τον ορατό. Σε σχέση με την τέταρτη βαθμίδα, τη νόηση, είναι, ό,τι η εικασία σε σχέση με την πίστη. Στην τρίτη βαθμίδα ανήκουν τα μαθηματικά που τοποθετούνται από τον Πλάτωνα στη θέση του μέσου – ανάμεσα στη "δόξα" και στη "νόηση".»

Έλλη Παππά, *Ο Πλάτωνας στην εποχή μας*, Αθήνα (Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου) ²1997, σσ. 213-214.

[Για τον μύθο του Ηρόδου]

«Κατά τους χρόνους που παρεμβάλλονται ανάμεσα στον Όμηρο και τον Πλάτωνα υπήρξε, καθώς φαίνεται, μια σειρά λογοτεχνήματα που αφηγούνταν μεταβάσεις στον Κάτω Κόσμο· ορισμένα συνδέονται με το όνομα του Ορφέα, ορισμένα άλλα με το όνομα του Πυθαγόρα. Κεντρίσματα από τέτοια έργα δέχθηκε ο Πλάτωνας, έπειτα ο Αριστοτέλης και άλλοι πολλοί. Γίνεται λόγος για ένα δικαστήριο των νεκρών. Οι ψυχές πηγαίνουν σε διαφορετικό τόπο διαμονής ανάλογα με την επίγεια ζωή τους. Μερικές παραμένουν μόνο για λίγο χρόνο σ' έναν τέτοιο τόπο και μπορούν έπειτα να ενσωματωθούν ξανά, μερικές άλλες είναι τόσο καθарές, ώστε δεν χρειάζεται να εγκαταλείψουν πια τον τόπο της μακαριότητας, ή πάλι τόσο αθεράπευτα μισές, ώστε δεν μπορούν να φύγουν ποτέ πια από τον τόπο του κολασμού τους.

Από φιλοσοφική άποψη όλα αυτά είναι συγκεχυμένα. Καμιά φορά επιχειρήθηκε να θεμελιωθούν και επιστημονικά τέτοιες εικόνες για τον Άλλον Κόσμο. Προσπαθούσαν να τον εντοπίσουν όχι πια κάτω από τη γη, όπου δεν είναι δυνατόν να βρίσκεται, αλλά στο εσωτερικό της, σε τεράστιες σπηλιές, ή σε νησιά πέρα στη Δύση, στο άκρο της οικουμένης. Αποκτά ιδιαίτερη σπουδαιότητα το φαινόμενο της νεκροφάνειας· γιατί κατ' αυτό η ψυχή αφήνει το σώμα, ξαναγυρίζει σ' αυτό ύστερα από ένα χρονικό διάστημα και μπορεί ίσως τότε να αφηγηθεί τι βίωσε στη διάρκεια της απουσίας της. Η περίπτωση του πολεμιστή από την Παμφυλία, για την οποία μιλάει ο Πλάτων στην *Πολιτεία*, είναι μία μόνο ανάμεσα σε μια ολόκληρη ομάδα από άτομα που ξαναγύρισαν τάχα από το Επέκεινα. Αλλά αυτά τα εν μέρει ρεαλιστικά γνωρίσματα των περιγραφών δεν αίρουν τον κατά βάση φανταστικό και ανεξέλεγκτο χαρακτήρα τους. Παραμένει επίσης ασαφές πώς πρέπει να φανταστούμε την ψυχή, που εξακολουθεί να υπάρχει κατ' αυτό τον τρόπο. Πρέπει, φαίνεται, να είναι αθάνατη, αφού μπορεί να υφίσταται μίαν αιώνια καταδίκη ή να έχει μερτικό σε μίαν αιώνια χαρά. Πρέπει ακόμη να είναι δεκτική στον πόνο και στη χαρά. Αν όμως δεν είναι δυνατό να αισθάνονται οι θεοί οργή, μίσος, αγάπη ή συμπόνια, διότι έτσι θα διακυβευόταν κατανάγκη η αθανασία τους, το αυτό πρέπει να ισχύει και για την ανθρώπινη ψυχή. Η αθανασία και η ικανότητα να πάσχεις είναι δυο ιδιό-

τητες, οι οποίες (τουλάχιστον όπως τίθενται τα πράγματα στην κλασική ελληνική φιλοσοφία) αποκλείουν εντελώς η μια την άλλη. Έτσι όλα αυτά παραμένουν συγκεχυμένα, και δεν μας ξαφνιάζει το ότι κατά τους ελληνιστικούς χρόνους οι φανταστικές παραστάσεις του Πλάτωνα και των οπαδών του για τον Άλλον Κόσμο και την κρίση των νεκρών ψυχών αντιμετωπιζόνταν άλλοτε με συγκρατημένη και άλλοτε με λιγότερο συγκρατημένη ειρωνεία.»

Όλοφ Ζίγκον, *Βασικά προβλήματα της αρχαίας φιλοσοφίας*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα (Γνώση) 1991, σσ. 250-1.

[Η εσχατολογία του Πλάτωνα]

«Σχεδόν ομοία είναι και η εσχατολογία της *Πολιτείας* με μίαν μόνον διαφοράν. Εκ των τριών τάξεων των ψυχών που διακρίνονται εδώ, δηλαδή των ανιάτων, των ιασίων και των δικαίων μόνον οι ιασίμως αμαρτόντες και οι δίκαιοι μπορούν να εκλέξουν νέαν ζωήν και να μεταβάλουν την μοίραν· οι ανιάτοι τιμωρούνται αιωνίως, ενώ εις τον Φαίδρον δεν γίνεται αυτή η διάκρισις· δίκαιοι και άδικοι μπορούν να αλλάξουν την τύχη των δια μιας νέας εκλογής. Κατά τον εσχατολογικόν μύθον λοιπόν της *Πολιτείας* τίθενται ενώπιον των ψυχών δείγματα ζωής πολύ περισσότερα από τον αριθμόν των ψυχών· τα δείγματα αυτά περιλαμβάνουν τρόπους διαβιώσεως και των ανθρώπων και των ζώων. Κάθε δείγμα περιέχει καλά και κακά στοιχεία· πρέπει δια τούτο αι ψυχαί να σταθμίσουν τα υπέρ και τα κατά και να ακολουθήσουν την μεσότητα. Προ της εκλογής κάποιος προφήτης διακηρύσσει ότι η εκλογή είναι απολύτως ελεύθερα, ώστε να μη αιτιάται κανείς μετέπειτα τον Θεόν· ‘Οὐχί ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ’ ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε... ἀρετὴ δ’ ἀδέσποτον, ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει. Αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀνάιτιος’. Εδώ ακριβῶς ἐγκείται η σπουδαιότης της παιδείας. Πρέπει να εγκαταλείψῃ κανείς όλα τα άλλα και να επιδιώξῃ να αποκτήσῃ δια της μαθήσεως την ικανότητα να διακρίνῃ και να προτιμᾷ τον κατά το δυνατόν καλύτερον τρόπον ζωής. Την γήϊνην του ανθρώπου ὑπαρξιν καταξιώνει όχι μόνον η μάθησις δια

της παιδείας του καλού και του κακού, αλλά και η αποκτώμενη εκ της εν τω κακώ διαβιώσεως πείρα. Ο αφηγηθείς όσα εν τω Άδη είδε Ηρ, υιός του Αρμενίου από το γένος των Παμφύλων, παρατήρησεν ότι εις την εκλογήν απεύγχανον αρκετοί εκ των εκ του ουρανού ερχομένων, διότι δεν είχαν γυμνασθή δια των πόνων της γήινης ζωής, ενώ όσοι ήρχοντο από την γην λόγω του ότι και οι ίδιοι είχαν πονέσει και άλλους είδον να υποφέρουν προέβαινον εις την εκλογήν με μεγαλυτέραν περίσκεψιν.

Βάσει του Φαιδρου λοιπόν και της Πολιτείας δυνάμεθα να συνοψίσωμεν ως εξής τα στοιχεία της πλατωνικής εσχατολογίας:

1. Η επίγειος ύπαρξις είναι αποτέλεσμα μεταφυσικής εκλογής, η οποία επαναλαμβάνεται περιοδικώς.

2. Υπάρχει και μετά θάνατον χώρος εκδηλώσεως της ελευθερίας της βουλήσεως και μεταβολής της πνευματικής καταστάσεως.

3. Δεν υπάρχει αναγκαστική εξάρτησις μεταξύ ατομικής και γενικής κρίσεως· το αποτέλεσμα δηλαδή της ατομικής κρίσεως δεν παγιούται αιωνίως δια της γενικής, αλλ' είναι δυνατόν να ανατραπή, εάν μέχρι της ώρας εκείνης έχει παιδευθή επαρκώς η ψυχή. Εις την Πολιτείαν εξαιρούνται της δυνατότητος εκλογής μόνον οι ανιάτως αμαρτήσαντες.

Η εσχατολογία δύο άλλων διαλόγων δεν συμφωνεί προς τα εν τω Φαιδρω και τη Πολιτεία εν μέρει λεγόμενα. Οι διάλογοι αυτοί είναι ο Γοργίας και ο Φαίδων, οι οποίοι εκθέτουν την σχετικήν διδασκαλίαν δι' εσχατολογικών μύθων.»

Θ. Ν. Ζήσης, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Θεσσαλονίκη (Εκδ. Αφοι Κυριακίδη) 1989, σσ. 73-74.

[Για τον λόγο της Λάχσεης]

«Την απάντησή του στο ζήτημα: "προορισμός ή ελευθερία της βούλησης;" ο Πλάτων την έδωκε με τη μορφή ενός μύθου στο Χ βιβλίο της Πολιτείας. Κάθε ψυχή, πριν μπει στη γήινη ύπαρξη, διαλέγει με κλήρο τον επί γης βίο της. 'Αυτά εδώ τα λέγει η Λάχσεη, η παρθένος, της Ανάγκης η θυγατέρα. Ψυχές εφήμερες,

τώρα αρχίζει άλλη περίοδος ζωής για το θνητό γένος με απόληξη πάλι το θάνατο. Δεν θα σας διαλέξει ο δαίμονας, αλλά σεις θα διαλέξετε το δαίμονά σας. Ο πρώτος που θα τον υποδείξει ο κλήρος, θα εκλέξει πρώτος το βίο του που θα ζήσει κατ' ανάγκη. Η αρετή είναι κτήμα αδέσποτο, και καθένας θα πάρει απ' αυτήν το μεριδί-κό του ανάλογα με την τιμή ή την περιφρόνηση που θα της έχει. Ο καθένας είναι υπεύθυνος για την εκλογή του· ο θεός ανεύθυνος' (617 d e). Με αυτή τη λύση ο Πλάτων αρνιέται αποφασιστικά ότι κάποιο "θείκό κεντρί" (κέντρον θεϊόν Σοφοκλής, Φιλοκτ. 1039) κεντάει την ανθρώπινη βούληση και τη σπρώχνει προς την κακή πράξη. 'Αρετή αδέσποτον' (βλ. επίσης Πολιτ. X 618 b) και κάθε άνθρωπος μπορεί να την πάρει στην κατοχή του εάν έχει δυνατή θέληση και φρόνηση. Δεν καθορίζονται από την παρέμβαση του θεού, αλλά ελεύθεροι και αυτοτελείς είναι οι άνθρωποι στις αποφάσεις τους ('ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἡμῶν τὰς αἰτίας' Νόμ. X 904 c)· για τούτο η ευθύνη για το ηθικό τους φρόνημα βρίσκεται καθολικηρίαν απάνω στους δικούς των ώμους.»

Ε. Π. Παπανούτσος, *Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα*, Αθήνα (Δωδώνη) ²1992, σσ. 141-2.

[Κριτική στον Πλάτωνα]

«Το 1937, ο Richard Crossman, που επρόκειτο να γίνει αργότερα υπουργός στην κυβέρνηση των Εργατικών και στην συνέχεια υφηγητής στην Οξφόρδη, δημοσίευσε μία σειρά από ομιλίες του στο ραδιόφωνο του BBC με τον τίτλο *Plato Today (Ο Πλάτων σήμερα)*. Ο Crossman επιτίθεται στον Πλάτωνα, τον οποίο θεωρεί ως τον μεγαλύτερο εχθρό των φιλελεύθερων ιδεών και εμπνευστή του φασισμού. Ο Arnold Toynbee εξέφρασε παρόμοια αισθήματα και το ίδιο ισχύει και για τον Μπέρτραντ Ράσσελ, ο οποίος περιέγραψε τον Λένιν και τον Χίτλερ ως τους σπουδαιότερους μαθητές του Πλάτωνος. Η σκληρότερη επίθεση κατά του Πλάτωνος ήρθε αργότερα, το 1945, από τον Καρλ Πόππερ, που εγκατέλειψε την πατρίδα του, την Αυστρία, όταν ήταν περίπου τριάντα χρονών, και μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο εγκαταστάθηκε στο Λονδίνο, όπου δίδαξε στην

London School of Economics. Ο πρώτος τόμος του έργου του *Η Ανοιχτή Κοινωνία και οι Εχθροί της (The Open Society and its Enemies)* επιτίθεται κατά του Πλάτωνος, ενώ ο δεύτερος έχει στόχο τον Έγκελο και τον Μαρξ. Το κεντρικό επιχείρημα του Πόππερ είναι πως στην πολιτική –όπως και στην επιστήμη– η ερώτηση ‘πώς μπορούμε να είμαστε σίγουροι;’ και ‘πώς μπορούμε να εξασφαλίσουμε τους τέλειους ηγέτες;’ αποτελεί θεμελιώδες λάθος. Η ερώτηση που πρέπει να θέτουμε είναι: ‘πώς μπορούμε να διακρίνουμε και να θεραπεύσουμε τα λάθη μας όσο πιο γρήγορα γίνεται;’ και ‘πώς μπορούμε να μειώσουμε στο ελάχιστο την ζημιά που κάνουν οι ηγέτες μας;’. Είναι πράγματι περίεργο που δεν βρίσκουμε την παραμικρή μνεία στον Πόππερ στο βιβλίο *The Closing of the American Mind*, ούτε κανενός είδους άμυνα απέναντι στην κάθε άλλο παρά ελαφριά επίθεσή του. Στην πραγματικότητα, ο Bloom δεν θίγει καθόλου το θέμα της Σπάρτης ή του θαυμασμού που έτρεφε ο Πλάτων γι’ αυτό το απρόσωπα πατριωτικό καθεστώς. Το γεγονός ότι ο Πλάτων μπορεί, εν έτει 1987, να προτείνεται ως υπέρμαχος της αμερικανικής δημοκρατίας αποτελεί πάντως μία προβληματική και τρομακτική ίσως παραποίηση του Ελληνικού Πυρός. Πότε μία δημοκρατία μετατρέπεται σε αιρετή δικτατορία;»

Όλιβερ Τάπλιν, *Ελληνικόν πυρ*, μτφρ. Ε. Πατρικίου, Αθήνα (εκδ. Καστανιώτη) 1992, σ. 229.

[Αντίκρουση των αντιπλατωνιστών της εποχής μας]

«Οφείλουμε να αναφέρουμε εδώ και την άδικη βιασύνη με την οποία τον τελευταίο καιρό παραλλήλισαν τα πολιτειακά σχέδια του Πλάτωνα ούτε λίγο ούτε πολύ με την ανάπτυξη αυταρχικών συστημάτων και τα καταδίκασαν στο όνομα μιας αδικαιολόγητης διάθεσης για επικαιρότητα. Το να ισχυρισθούμε μαζί με τον W. Fite ότι τα σχέδια του Πλάτωνα ξεφύτρωσαν από την ιδεολογία μιας "αργόσχολης τάξης" (leisure class), που μισούσε τον λαό, αποτελεί ανεύθυνη αδικία. Δεν υπάρχει ούτε μια γραμμή σε ολόκληρον τον Πλάτωνα, που να λέη ότι αξίζει τον κόπο να κυνηγά κανείς τη δύναμη για το ατομικό ή το ταξικό συμφέρον,

αλλ' απεναντίας μια τέτοια προσπάθεια για δύναμη αποδοκιμάζεται ριζικά στην εικόνα του τυράννου. Ο Πλάτωνας μάλιστα εφρόντισε με το παραπάνω, ώστε να μη μείνη καμιά αμφιβολία για τον σκοπό του ιδανικού του κράτους, την καθοδήγηση δηλ. των ανθρώπων στην ζωή που τους ταιριάζει και μαζί στην ευτυχία, χάρη στην ένταξή τους σ' έναν κόσμο που στηρίζεται στην ηθική και στην λογική. Άλλο τόσο φανερό είναι ότι οι τρεις τάξεις δεν αποτελούν κάστες με αυστηρά σύνορα, αλλά δηλώνουν την θέση στην οποία τοποθετείται ο καθένας χάρη στις ικανότητές του. Ο F. M. Cornford παρατήρησε σωστά ότι ο Σωκράτης άρχισε με την ηθική αναμόρφωση του ατόμου, κι επομένως μπορούμε να φαντασθούμε σαν τελικόν σκοπό μιαν κοινωνία από τέτοιου είδους μεταμορφωμένους ανθρώπους. Ο Πλάτωνας αντίθετα παίρνει σαν δεδομένο τις ατομικές ικανότητες και τις χρησιμοποιεί με τον καλύτερο τρόπο, εντάσσοντάς τες σε ένα μόνιμο σύστημα. Ένα πράγμα ασφαλώς είναι σωστό, μπορούμε όμως μόνο να το υποδηλώσουμε εδώ: το ιδανικό κράτος του Πλάτωνα, που το διαπερνά ως τα ακρότατα σημεία η ιδέα του αγαθού και που υπάρχει για χάρη της αληθινής ευτυχίας των πολιτών και ζητά τις πιο βαριές θυσίες από τους άρχοντες για το καλό των άλλων, είναι σχεδιασμένο για την ανάπτυξη ανθρώπινων αξιών στο καθένα από τα μέλη του: μολαταύτα αυτό το ίδιο δεν μπορεί στην θεωρία να πετύχει τον υψηλό του σκοπό, χωρίς να ξεπεράσει σε διάφορες θέσεις εκείνα τα σύνορα, που χωρίζουν το υγιεινό φάρμακο από τον στραγγαλιστικό καταναγκασμό. Εδώ η ιδιοτυπία του κράτους εμφανίζεται σαν ένα φρικτό κομμάτι πραγματικότητας της ζωής, κι ο Πλάτωνας το έχει νιώσει καλά, όταν επιμένει να τονίσει ξανά και ξανά την παιδεία και την πειθώ, για ν' αποφύγει τον αλύγιστο καταναγκασμό. Μαζί μ' αυτά που είπαμε, συνάπτεται μια άλλη δυσκολία, που το ιδανικό πολίτευμα του Πλάτωνα τόσο λίγο μπορεί να την ξεφύγει, όσο και οποιοδήποτε άλλο. Αυτό που χτίζεται εδώ πρόκειται να είναι κάτι οριστικό, που θα επιμένει να είναι ανάλλαχτο. Ένα τέτοιο όμως δεν μπορεί προκαταβολικά να διαρκέσει μπροστά στον δυναμισμό της ακατάπαυτης ροής της ζωής και πρέπει ήδη εξαιτίας του αιτήματός του για διάρκεια, να μένει ουτοπικό. Απέναντι όμως σε όλες τις επικρίσεις αυτού του είδους το συμπέρασμα του Cornford, στο ερμηνευτικό έργο του, διατηρεί το κύρος του: η ανάλυση του Πλάτωνα απόδειξε μια για πάντα ότι μια πολιτική που έχει στόχον την αύξηση και την επέκταση της δύναμης, είναι ασυμ-

βίβαστη μ' εκείνην που αποβλέπει σε υψηλούς σκοπούς. Ίσως η φράση που τόσο πολύ υποστηρίχθηκε, ότι η πολιτική δεν μπορεί ποτέ να είναι παστροική δουλειά, είναι αληθινά πιο άσχετη προς την πραγματικότητα, από όλα όσα έγραψε ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία*. Φυσικά, άλλο πρόβλημα είναι το τι θεωρεί κανείς πραγματικό.»

A. Lesky, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, μτφρ. Α.Γ. Τσοπανάκης, Θεσσαλονίκη 1964, σσ. 733-5.

[Αντίκρουση των επιχειρημάτων του K. Popper, που κατηγορεί τον Πλάτωνα ως κήρυκα του ολοκληρωτισμού]

«Ο καταλογισμός ολοκληρωτισμού στην "ορθή πολιτεία" (ιδέ κατ' εξοχήν Popper *The open society and its enemies*, I, 1945, σ. 72 κ. επ.) εξηγείται ίσως από την απατηλή εντύπωση, που εύκολα προκαλούν κάποιες διατυπώσεις του κειμένου της *Πολιτείας* σε αναγνώστες όχι εξοικειωμένους με τη γλώσσα, το ύφος και την πρόθεση του βιβλίου. Ιδιαίτερα παραπλανητική είναι η αγνόηση, ότι θέμα κύριο του βιβλίου είναι η ανάπτυξη του τρόπου σχηματισμού του οργάνου της πολιτικής εξουσίας, και όχι τυχόν η ανάπτυξη του τρόπου ζωής γενικά των ανθρώπων, δηλαδή και της ιδιωτικής ζωής, στην "ορθή πολιτεία" (κάτι, που σχολιάζεται με διάθεση επικριτική από τον Αριστοτέλη, *Πολιτικά* 1264 a), κάτι εξ άλλου, που εξηγείται όχι μόνο από την απόδοση μοναδικής σπουδαιότητας και εμπιστοσύνης στη διάπλαση και στη δράση του οργάνου της πολιτικής εξουσίας, αλλά και στην άκρα δυσπιστία και αντιπάθεια προς την πολυνομία, και μάλιστα προς τον λεπτομερειακό με τους νόμους προκαθορισμό του τρόπου ζωής των πολιτών. [...] Η ανάπτυξη λοιπόν αυτή, που κάποτε δημιουργεί την απατηλή εντύπωση ολοκληρωτισμού, αφορά στη διάπλαση και την εξασφάλιση του πολιτειακού οργανισμού, άρα εύλογα έχει την πρακτική οπτική όχι του ατόμου όπως άλλωστε και στο πιο φιλελεύθερο κράτος του δέκατου ένατου αιώνα η οργάνωση π.χ. του στρατού έχει την πρακτική οπτική όχι του ατόμου, αλλά του υπερατομικού οργανισμού, του στρατού, και

έτσι αναγκαία είναι ολοκληρωτική, χωρίς όμως από το λόγο αυτό να είναι ολοκληρωτικό το φιλελεύθερο κράτος.»

Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, *Πολιτική Φιλοσοφία του Πλάτωνος*, Αθήνα (εκδ. Παπαζήση) ²1980, σ. 55.

Επιβίωση της πλατωνικής φιλοσοφίας

Α'

«Εννοείται πως στην ιστορία της ερμηνείας του πλατωνικού έργου, που οπωσδήποτε υπερβαίνει τις δύο χιλιετίες, αποκρυσταλλώθηκαν συγκεκριμένες θέσεις. Τρία είναι τα βασικά σημεία που ξεχωρίζουν: το επίκεντρο της πλατωνικής θεωρίας μπορεί κανείς να το εντοπίσει στον Ανθρωπισμό, την Επιστημολογία ή την Πολιτειολογία. Κάθε ερμηνευτική δυνατότητα θα έπρεπε να προϋποθέτει, κατά την άποψή μου, δύο αλληλένδετα κριτήρια: την αντικειμενική-συστηματική βαρύτητα της θεωρίας, που αποτελεί το επίκεντρο, και τη δύναμη της ιστορικής επίδρασης την οποία έχει ως αφετηρία της. Ξεκινώντας από μία παρόμοια σύντομη θεώρηση, μου φαίνεται πως γίνεται αντιληπτή η τεράστια υπεροχή της Επιστημολογίας σε σχέση με την Πολιτειολογία και ακόμα περισσότερο με τον Ανθρωπισμό, που φαίνονται να υποχωρούν.

Επιχειρώντας αρχικά να σταθμίσουμε τη σημασία του Ανθρωπισμού, είμαστε αναγκασμένοι να παραδεχτούμε ότι το βασικό αυτό σημείο της πλατωνικής φιλοσοφίας στάθηκε πάντα στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος. Η μεγάλη αγάπη για τον Πλάτωνα κατά την Αναγέννηση υπήρξε δημιουργήμα της εποχής του ανθρωπισμού. Άξιο παράδειγμα για σήμερα πρέπει να θεωρείται η ερμηνεία του Πλάτωνα από τον Wilamowitz-Moellendorff, ανθρωπιστικής εξ ολοκλήρου έμπνευσης. Θα πρέπει όμως επίσης να τεθεί υπό αμφισβήτηση το αν ο Ανθρωπισμός μπορεί ακόμα και σήμερα, όπως παλιά, να έχει την ίδια βαρύτητα για την αποτίμηση του Πλάτωνα.

Κατ' αυτόν τον τρόπο τίθεται το ερώτημα για την Πολιτειολογία, η οποία θεωρήθηκε συχνά το επίκεντρο της πλατωνικής φιλοσοφίας. Αποτομμήθηκε η διατύπωση ότι τον Πλάτωνα τον ενδιέφερε η πολιτεία και μόνον η πολιτεία και πως κατά βάση έγινε φιλόσοφος παρά τη θέλησή του. Οι Αγγλοσάξωνες είναι κυρίως αυτοί που συνάγουν τη σπουδαιότητα του Πλάτωνα από την πολιτική του θεωρία. Μία τέτοια εκτίμηση μπορεί φυσικά να προβάλλει τα καλύτερα επιχειρήματα, μια και τα δύο εκτενέστερα έργα του Πλάτωνα, τα δέκα δηλαδή βιβλία της *Πολιτείας* και οι *Νόμοι* αναφέρονται στην πολιτεία. Έτσι η *Πολιτεία* δίνει την ολοκληρωμένη, ιδανική εικόνα της πολιτείας, ενώ οι *Νόμοι* αναφέρονται κατά κύριο λόγο στις πραγματικές της δυνατότητες. Κοινή και για τα δύο έργα είναι η φιλοσοφική περί πολιτείας αντίληψη που αναπτύσσεται σ' αυτά. Θα πρέπει όμως να θέσουμε το ερώτημα αν πράγματι παρουσιάζεται στα δύο μεγάλα αυτά έργα του Πλάτωνα η πολιτεία σ' όλο το φάσμα και την πληθώρα των δυνατοτήτων της καθώς επίσης και στην πραγματική της διάσταση. Αυτός είναι ίσως και ο λόγος που την τελευταία δεκαετία προβάλλεται όλο και πιο έντονα από την αγγλοσαξωνική ερμηνεία του Πλάτωνα η σημασία τόσο της Γνωσιολογίας όσο και της Επιστημολογίας. Σχετικό αποκορύφωμα αυτής της εξέλιξης αποτελεί το βιβλίο του Norman Gulley, που ήδη μέσα απ' τον τίτλο του *Plato's Theory of Knowledge* εκφράζει καθαρά την ερμηνευτική του θέση.»

G. Martin, *Πλάτων*, μτφρ. Φ. Πρεβεδούρου, Αθήνα (Πλέθρον) 1991, σσ. 120-1.

Β'

«Οι Βυζαντινοί χριστιανοί Έλληνες συνέχισαν να καλλιεργούν την αρχαιοελληνική μορφή της ελληνικής γλώσσας, αλλά αποκλειστικά με σκοπό να μιμηθούν τη γραμματική της, το λεξιλόγιο και το ύφος της. Οι Βυζαντινοί έκαναν διάκριση μεταξύ της γλώσσας καθεαυτής και της κοσμοθεωρίας *Weltanschauung*, που παρουσιάζεται στη λογοτεχνία τη γραμμένη σε αυτή τη γλώσσα.

[Ο Μιχαήλ Ψελλός, νεοπλατωνιστής του ενδέκατου αιώνα, σημειώνει ότι, στα 1055, οι μοναχοί του όρους Όλυμπος στη Μυσία έκαναν το σταυρό τους, στο άκουσμα του ονόματος του Πλάτωνος και τον αναθεμάτιζαν ονομάζοντάς τον "Έλληνα" Σατανά. Οι πλατωνικές ιδέες αναθεματίστηκαν στις αποφάσεις μιας συνόδου που συγκλήθηκε το 1082 (πληροφορία που μου έστειλε ο καθηγητής Robert Browning). Τον δέκατο τέταρτο αιώνα η Ιερά Σύνοδος του Οικουμενικού Πατριαρχείου της Κωνσταντινουπόλεως αναθεμάτισε επίσημα όλους όσους πίστευαν στις "πλατωνικές ιδέες": Campbell, J. και Sherrard, P., *Modern Greece* (Λονδίνο 1968, σ. 22). Η Σύνοδος του 1082, που καταδίκασε τον νεοπλατωνιστή Ιωάννη Ιταλό, διακήρυξε ότι οι αρχαιοελληνικές σπουδές αποτελούν πολύτιμο τμήμα της εκπαίδευσης αλλά αναθεμάτισε όλους όσους υποστηρίζουν αρχαιοελληνικές διδασκαλίες (Runciman, *The Great Church in Captivity*, σ. 119).]

Σεβάστηκαν το γράμμα του ελληνικού πολιτισμού, αλλά απαρνήθηκαν το πνεύμα του. Οι Νεοέλληνες παραδίδονταν σιωπηρά στο πνεύμα του αρχαίου ελληνισμού, εξίσου όπως και στο γράμμα του, με το να αξιώνουν σχέση συγγένειας με τον αρχαίο ελληνισμό, και με το να ομολογούν υποταγή σε αυτόν χωρίς επιφυλάξεις. Είναι αξιοπαρατήρητο ότι ο πρώτος σημαντικός εκφραστής του νεοελληνισμού, ο Νικόλαος Βλεμμύδης, ήταν καλόγερος· αλλά είναι επίσης σημαντικό ότι και ο Αυτοκράτορας της Νίκαιας, ο Ιωάννης Γ' ο Βατάτζης (1222-1254) και ο διάδοχός του, ο μαθητής του Βλεμμύδη Θεόδωρος Β' ο Λάσκαρης (1254-1258), απέφυγαν να διορίσουν τον Βλεμμύδη στη θέση του εξόριστου Πατριάρχου της Κωνσταντινουπόλεως.

Ωστόσο, τον 13ο αιώνα, η δύνητική σύγκρουση μεταξύ νεοελληνισμού και ανατολικού ορθοδόξου χριστιανισμού δεν έφθασε στο αποφασιστικό της σημείο. Το ιδεολογικό ζήτημα που προέκυψε με την αποκατάσταση του ονόματος "Έλληνες" περιέπεσε σε αφάνεια λόγω της επιτυχίας της αυτοκρατορικής διοίκησης της Νίκαιας να πραγματοποιήσει τον πολιτικό αντικειμενικό της στόχο.»

Arnold Toynbee, *Οι Έλληνες και οι κληρονομίες τους*, μτφρ. Ν. Γιανναδάκης, Αθήνα (εκδ. Μ. Καρδαμίτσα) 1992, σ. 214.

Γ'

«Αυτή η υπεροχική θέση του πλατωνισμού επιβεβαιώνεται, άλλωστε, και από την αδιάκοπη και αποκλειστική παρουσία του στο κέντρο κάθε λογής πνευματικών προβλημάτων – είτε αυτά είναι φιλοσοφικά, είτε θεολογικά, είτε πολιτικά, είτε ακόμη αισθητικά– τα οποία αντιμετώπισε κατά καιρούς η βυζαντινή σκέψη, και ιδιαίτερα κατά τους τέσσερεις τελευταίους αιώνες της βυζαντινής ιστορίας, τους καλύτερους της από πολιτιστική άποψη, όταν ο πλατωνισμός βρίσκεται σε έξαρση χάρη στην προσπάθεια του Ψέλλου. Πλατωνίζει, έτσι, ο Ψέλλος όταν θεωρεί τον Πλάτωνα –όχι και τον Αριστοτέλη– πρόδρομο του χριστιανισμού και ζητεί μέσα από τον πλατωνισμό τον δρόμο προς το θείο· πλατωνίζει η βυζαντινή θεολογία όταν στη διαμάχη των ησυχαστών η έριδα παίρνει εθνικό χαρακτήρα· πλατωνίζει ο Γεμιστός όταν προσπαθεί να σώσει το τελευταίο έρεισμα του ελληνισμού, την Πελοπόννησο, και προτείνει στον Αυτοκράτορα την πολιτική και κοινωνική αναμόρφωση της χώρας με βάση την Πολιτεία και τους Νόμους του Πλάτωνα· και πλατωνίζει τέλος η βυζαντινή τέχνη όταν ζητάει να δώσει φιλοσοφικό περιεχόμενο στα σύμβολά της.»

Άλκης Αγγέλου, *Πλάτωνος Τύχαι. Η λόγια παράδοση στην Τουρκοκρατία*, Αθήνα (Ερμής) 1985, σ. 22.

Δ'

«Ενώ η νεότερη πολιτική οικονομία βλέπει τον καταμερισμό της εργασίας μέσα στην προοπτική της εμποροβιομηχανικής διαδικασίας, ως μέσο για τον πορισμό περισσότερης ποσότητας αγαθών, ήτοι περισσότερης ανταλλακτικής αξίας και περισσότερης συσσώρευσης, οι κλασικοί συγγραφείς επιμένουν όχι στο ποσόν, παρά στο συγκεκριμένο ποιόν του προϊόντος, που του επιτρέπει ν' αποτελεί άμεση και απτή αξία χρήσης. Για τον Πλάτωνα π.χ., παρατηρεί ο Marx, ο καταμερισμός της εργασίας συντελείται ό-

χι για να επιτευχθεί συσσώρευση ή για σκοπούς οικονομικής επέκτασης στο δυναμικό πλαίσιο μιας εμπορευματικής οικονομίας, αλλά αφ' ενός επειδή στους κόλπους μιας κοινότητας, θεωρούμενης ως αυτοτελούς όλου, υπάρχουν πολλαπλές ανάγκες και αφ' ετέρου επειδή ο κάθε εργαζόμενος είναι μονομερώς προικισμένος, διαθέτει δηλαδή ορισμένες μόνο γνώσεις και δεξιότητες, που πρέπει να συμπληρωθούν με τις γνώσεις και τις δεξιότητες άλλων. Αντίστοιχα στατικό είναι και το κοινωνικό ιδεώδες του Πλάτωνα: Η Πολιτεία του Πλάτωνα... αποτελεί απλώς την αθηναϊκή εξιδανίκευση της αιγυπτιακής οργάνωσης σε κάστες· ως προς την οργάνωση της εργασίας, άλλωστε, η Αίγυπτος ήταν πρότυπο και για άλλους συγχρόνους του, π.χ. τον Ισοκράτη.»

Π. Κονδύλης, *Ο Μαρξ και η αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Στιγμή) 1984, σ. 39.

Ε'

«Πού εστηρίχθηκε η βυζαντινή σκέψη για να επιτύχει τον διαφορισμό αυτό για τον Πλάτωνα, δεν είναι δύσκολο να ανιχνευθεί. Ο λόγος, δηλαδή, του Ιουστίνου, που διαπίστωσε την συγγένεια του πλατωνισμού με τον χριστιανισμό, εθεμελίωσε μια σχέση και μια θέση, που διατηρήθηκαν αναλλοίωτες και έδειξαν την δύναμή τους και όταν η στροφή προς τις πλατωνικές σπουδές που άρχισε την εποχή του Αρέθα, ήταν φυσικό να προκαλέσει και οξύτερες τις αντιδράσεις. Αυτό ακριβώς το πνεύμα της συγγένειας προβάλλει για να προασπίσει τον Πλάτωνα και ο Ιωάννης Μαυρόπουλος, επίσκοπος Ευχαϊτών, στο γνωστό του επίγραμμα:

Ἐἴπερ τινὰς βούλοιο τῶν ἀλλοτρίων
τῆς σῆς ἀπειλῆς ἐξελέσθαι, Χριστέ μου,
Πλάτωνα καὶ Πλούταρχον ἐξέλοιό μοι·
ἄμφω γάρ εἰσι καὶ λόγον καὶ τὸν τρόπον
τοῖς σοῖς νόμοις ἔγγιστα προσπεφυκότες.

Εἰ δ' ἠγγόησαν ὡς θεὸς σὺ τῶν ὄλων,
 ἔνταῦθα τῆς σῆς χρηστότητος δεῖ μόνον,
 δι' ἣν ἅπαντα δωρεὰν σώζειν θέλεις.'

Τον στενό προσωπικό τόνο, τον οποίο εκφράζει η δοτική της προσωπικής αντωνυμίας στον τρίτο στίχο, ποτέ δεν θα μπορούσε να τον εμπνεύσει ο Αριστοτέλης.»

Άλκης Αγγέλου, *Πλάτωνος Τύχαι. Η λόγια παράδοση στην Τουρκοκρατία*, Αθήνα (Ερμής) 1985, σσ. 23-24.

ΣΤ'

«Στη σχολαστική φιλοσοφία των Μέσων χρόνων στις έριδες ανάμεσα στους ρεαλιστές και τους νομιναλιστές ξαναζωντανεύει πάλι η αντίθεση ανάμεσα στον Πλάτωνα και τον Αντισθένη και πιο πέρα τον Αριστοτέλη για τη σχέση των εννοιών με τα όντα, και το άμεσο αντίκρισμα (θέα) των ιδεών, με την έννοια που της δίνεται πρώτη φορά στην 7η επιστολή, περνάει, όπως στο Νεοπλατωνισμό, έτσι και στο μεσαιωνικό μυστικισμό, γι' ανώτατο φώτισμα του νου. Από την Αναγέννηση κ' εδώ, που με την ίδρυση της Πλατωνικής Ακαδημίας στη Φλωρεντία από το Μαρσίλιο Φικίνο ξαναβρήκε το σύνδεσμό της με τον Πλάτωνα, ήταν πάλι περισσότερο οι επιστημονικές ιδέες του Πλάτωνα που γονιμοποίησαν τα πνεύματα: η πυθαγοροπλατωνική αστρονομία επίδρασε στον Κορπένικο και στο Γαλιλαίο. Η ιδανική πολιτεία του Πλάτωνα παρόρμησε ένα Θωμά Morus να συγγράψει την *Ουτοπία* του, τον Bacon τη *Νέα Ατλαντίδα* του, τον Campanella την *Πολιτεία του Ήλιου*. Τέλος η γνωσιοθεωρία κ' η μεταφυσική του Πλάτωνα επίδρασαν σε ολόκληρη τη φιλοσοφία των Νέων χρόνων είτε θετικά είτε αρνητικά. Προπάντων ανάγονται σ' αυτόν με κάποιον τρόπο όλα τα ιδεαλιστικά και σπิริτουαλιστικά συστήματα. Έτσι ο Πλάτων στέκεται στην ιστορία της φιλοσοφίας, όπως τον παράστησε ο Ραφαήλ στο κέντρο της Σχολής των Αθη-

νών, σαν ο προφητικός στοχαστής, που με σηκωμένο χέρι δείχνει ψηλά τον υπεραισθητό κόσμο του νου και την αιώνια πατρίδα της ψυχής.»

Τσέλλερ - Νέστλε, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, μφρ. Χ. Θεοδωρίδης, (έκδοση Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης) Αθήνα 1942, σ. 192.

Z'

«Στην Βρετανία του 19ου αιώνα, ο Πλάτων είχε μετατραπεί σ' ένα είδος ειδωλολάτρη Μεσσία, του οποίου η αυθεντία ερχόταν δεύτερη μόνον, ίσως, σε σχέση με την αυθεντία της Βίβλου. Ο Frank M. Turner περιγράφει πολύ καλά αυτήν την κατάσταση στα κεφάλαια του βιβλίου του που τιτλοφορούνται χαρακτηριστικά: *Ο προφητικός Πλάτων*, *Πλάτων ο ριζοσπαστικός μεταρρυθμιστής* και *Ο Πλάτων ως πατέρας του ιδεαλισμού*. Μετά από αυτήν την εποχή, κατά την οποία ο Πλάτων είχε στρατολογηθεί ως προστάτης όλων των καλών σκοπών, δεν μπορεί να μας εκπλήξει το γεγονός ότι ο Νίτσε τον αποκήρυξε, τόσο αυτόν, όσο και τον Σωκράτη. Οι αιτίες πάντως της νιτσεικής απόρριψης μοιάζουν να είναι κάπως διεστραμμένες, μια και κατά τον Νίτσε ο ορθολογισμός του Σωκράτη και του Πλάτωνος αφαίρεσαν κάθε ποίηση και κάθε μυστήριο από το αρχαϊκό ελληνικό όραμα, ενώ στην πραγματικότητα δύσκολα θα μπορούσε να θεωρήσει κανείς τον Πλάτωνα ως αρχέτυπο του ορθολογισμού. Στον 20ό αιώνα, ο Μάρτιν Χάιντεγκερ προτίμησε κι αυτός τους προσωκρατικούς φιλοσόφους από τον Πλάτωνα. Αυτή η προτίμηση είναι επίσης παράδοξη, αν σκεφτεί κανείς ότι ο Χάιντεγκερ έδωσε την υποστήριξή του στους Ναζί, ενώ ο Πλάτων κρίθηκε συχνά ως πρόδρομος του φασισμού. Πρόσφατα, η Iris Murdoch ενσωμάτωσε διακριτικά στα μυθιστορήματά της, όπου κυριαρχεί η αναζήτηση της αληθινής αγαθότητας, την επαγγελματική της μελέτη πάνω στον Πλάτωνα. Η Murdoch έχει γράψει και έναν πλατωνικό διάλογο με θέμα την Τέχνη, που παίχτηκε στο Εθνικό Θέατρο της Αγγλίας το 1980, και έναν άλ-

λο πάνω στην Θρησκεία, που δημοσιεύθηκε το 1986 με τον τίτλο *Acastos*.»

Όλιβερ Τάπλιν, *Ελληνικόν πυρ*, μτφρ. Ε. Πατρικίου, Αθήνα (εκδ. Καστανιώτη) 1992, σ. 196.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ι. Ελληνόγλωσσα έργα (εκδόσεις, εισαγωγές, μελέτες)

Αγγέλου Α., *Πλάτωνος Τύχαι. Η λογία παράδοση στην Τουρκοκρατία*., Αθήνα (Ερμής) 1985.

Βλαστός Γ., *Σωκράτης: Ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, μτφρ. Π. Καλλιγιάς. Πρόλογος Α. Νεχαμάς, Αθήνα (Εστία) 1993.

Γεωργούλης Κ., *Πλάτωνος Πολιτεία*, Αθήνα (εκδ. Ι. Σιδέρη) ²1963.

Δεσποτόπουλος Κ. Ι., *Πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνος*, Αθήνα (εκδ. Παπαζήση) ²1980.

Ζήσης Θ. Ν., *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Θεσσαλονίκη (εκδ. Αφοι Κυριακίδη) 1989.

Θεοδωρακόπουλος Ι., *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Αθήνα ²1947.

Κακριδής Ι. Θ., *Φως ελληνικό (Σωκρατική δικαιοσύνη, σσ. 55-72)*, Αθήνα 1963.

[Κάκτος] *Πλάτων Πολιτεία (Εισαγωγή - μετάφραση - σχόλια)*. Φιλολογική ομάδα του Κάκτου, Αθήνα (Κάκτος) 1994.

Καλαϊτζής Ν. (επιμ.), *Δίκαιο και Δικαιοσύνη [Φιλοσοφικός Λόγος, Πολιτική και Τέχνη, 4]*, Αθήνα (Τυπωθήτω) 1999.

Μέμμος Ν. Α., *Η Πολιτεία του Πλάτωνα*, Θεσσαλονίκη (εκδ. Πουρνάρα) 1994.

Μιχαηλίδης Κ. Π., *Πλάτων. Λόγος και μύθος. Εισαγωγή στην πλατωνική φιλοσοφία*, Αθήνα (εκδ. Παπαδήμα) 1998.

Μπάλλα Χ., *Πλατωνική Πειθώ*, Αθήνα (Πόλις) 1977.

Παπαδόπουλος Θ., *Ιδεολογία και φιλοσοφία της δημοκρατίας στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Κέδρος) 1978.

Παπανούτσος Ε. Π., *Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα*, Αθήνα (Δωδώνη) ²1992.

Παππά Ε., *Ο Πλάτωνας στην εποχή μας*, Αθήνα (Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου) ²1997.

Ραφαηλίδης Α. Ρ., *Το ανθρώπινο αγαθόν στο διάλογο Γοργία και στα πρώ-*

τα βιβλία Α-Δ της Πολιτείας του Πλάτωνα, Αθήνα (Παρασκήνιο) 1994.

Σαμαράς Θ., “Η Πολιτεία και οι Νόμοι του Πλάτωνα”, *Δευκαλίων* 17 (1999), 23-49.

Σκουτερόπουλος Ν. Μ., *Η αρχαία σοφιστική. Τα σωζόμενα αποσπάσματα*, Αθήνα (Γνώση) 1991.

Ψυχοπαίδης Κ., *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος. Για την πολιτική σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη*, Αθήνα (Πόλις) 1999.

II. Μεταφράσεις ξενόγλωσσων έργων

Adam J., *Σωκράτης - Πλάτωνας. Εισαγωγή στη φιλοσοφική τους σκέψη*, μτφρ. Ε. Παπαδοπούλου, Αθήνα (Ιάμβλιχος) 1996.

Brun J., *Ο Πλάτων και η Ακαδημία*, Αθήνα (Δαίδαλος-I. Ζαχαρόπουλος) 2007.

Chatelet F., *Η φιλοσοφία. Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα (Γνώση) 1989.

Derrida J., *Πλάτωνος φαρμακεία*, μτφρ. Χ. Γ. Λάζος, Αθήνα (Άγρα) 1972.

Field G. C., *Ο Πλάτων και η εποχή του*, μτφρ. Α. Η. Σακελλαρίου, Αθήνα (Γρηγόρης) 1972.

Gigon O., *Βασικά προβλήματα της αρχαίας φιλοσοφίας*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα (Γνώση) 1991.

Guthrie W. K. C., *Σωκράτης*, μτφρ. Τ. Νικολαΐδης, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1991.

Jeannière A., *Πλάτων*, μτφρ. Σ. Βλοντάκης, Αθήνα (εκδ. Παπαδήμα) 1995.

Koyré A., *Φιλοσοφία και Πολιτεία. Εισαγωγή στην ανάγνωση του Πλάτωνα*, μτφρ. Λ. Κασίμη, Αθήνα (Αλεξάνδρεια) 1990.

Martin G., *Πλάτων*, μτφρ. Φ. Πρεβεδούρου, Αθήνα (Πλέθρον) 1991.

Natorp P., *Η περί των Ιδεών θεωρία του Πλάτωνος*, μτφρ. Μ. Τσαμαδού, Αθήνα (Ο Κοραΐς) 1929.

Popper K., *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της* I-II, μτφρ. Ε. Παπαδάκη, Αθήνα (Δωδώνη) 1991.

Sabine G. H., *Ιστορία των πολιτικών θεωριών*, μτφρ. Μ. Κρίσπης, Αθήνα (εκδ. Μ. Πεγλιβανίδη) χ.χ.

Sinclair T. A., *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψης*, τομ. Α' (Πρόλογος Γ. Κ. Βλάχος), Αθήναι (εκδ. Παπαζήση) 1969.

Stone I. F., *Η δίκη του Σωκράτη*, μτφρ. Σ. Ταμβάκη, Αθήνα (Νέα Σύνορα) χ.χ.

Taylor A. E., *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1992.

Vlastos G., *Πλατωνικές μελέτες*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1994.

Zeller E. - Nestle W., *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Θεοδωρίδης, (έκδοση του Α.Π.Θ.) Αθήνα 1942.