ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ ΚΑΙ Ο ΣΩΚΡΑΤΗΣ

ΧΛΟΗ ΜΠΑΛΛΑ
ΚΑΛΛΙΟΠΗ ΠΑΠΑΜΑΝΩΛΗ

ΚΑΛΛΙΠΟΣ ανοικτές ακαδημαϊκές εκδόσεις

Εθνικό Πρόγραμμα Ανάπτυξης 2021-2025

ΧΛΟΗ ΜΠΑΛΛΑ

ΚΑΛΛΙΟΠΗ ΠΑΠΑΜΑΝΩΛΗ

Οι σοφιστές και ο Σωκράτης

ΚΑΛΛΙΠΟΣ
ανοικτές ακαδημαϊκές εκδόσεις

Οι σοφιστές και ο Σωκράτης

Συγγραφή

Χλόη Μπάλλα

Καλλιόπη Παπαμανώλη

Συντελεστές έκδοσης

Γλωσσική Επιμέλεια: Νίκος Κουλόπουλος

Γραφιστική Επιμέλεια: Γαβριήλ Μποζιονέλος

Κεντρική Ομάδα Υποστήριξης

Γλωσσικός Έλεγχος: Δημήτρης Κονάχος

Γραφιστικός Έλεγχος: Χρήστος Μουρίκης

Βιβλιοθηκονομική Επεξεργασία: Αλέξανδρος Ηλιάκης

Εικόνα εξωφύλλου: *Υπόγεια πηγή*, του Νικηφ.Νικ. Κυριακουλάκου

Copyright © 2024, ΚΑΛΛΙΠΟΣ, ΑΝΟΙΚΤΕΣ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ
(ΣΕΑΒ + ΕΛΚΕ-ΕΜΠ)

Το παρόν έργο αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά Δημιουργού - Μη Εμπορική Χρήση - Παρόμοια Διανομή 4.0. Για να δείτε ένα αντίγραφο της άδειας αυτής επισκεφτείτε τον ιστότοπο https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.el

Αν τυχόν κάποιο τμήμα του έργου διατίθεται με διαφορετικό καθεστώς αδειοδότησης,
αυτό αναφέρεται ρητά και ειδικώς στην οικεία θέση.

ΚΑΛΛΙΠΟΣ

Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

Ηρώων Πολυτεχνείου 9, 15780 Ζωγράφου

www.kallipos.gr

ISBN: 978-618-228-172-7

Βιβλιογραφική Αναφορά: Μπάλλα, Χ., & Παπαμανώλη, Κ. (2024). *Οι σοφιστές και ο Σωκράτης* [Προπτυχιακό εγχειρίδιο]. Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις. http://dx.doi.org/10.57713/kallipos-405

Πίνακας Περιεχομένων

Εισαγωγικό σημείωμα **13**
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1 ..... **15**
Η Αθήνα του Περικλή. Ακμή και παρακμή **15**
1.1 Το πρυτανεῖον της σοφίας: Η αγάπη των Αθηναίων για τη σοφία και η άσκησή της 16
1.2 Ένα κοινό που συμμετέχει στα κοινά 19
1.3 Ένα πρυτανείο που τρίζει: η κρίση της δεκαετίας του 420 20
Ανθολόγιο 21
Βιβλιογραφία 31
Κριτήρια Αξιολόγησης 31
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2 ..... **33**
Ζητήματα ορολογίας: σοφοί, σοφιστές και φιλόσοφοι **33**
2.1 Εισαγωγή 34
2.2 Οι Επτά Σοφοί 35
2.3 Ο σοφιστής πριν τον Πελοποννησιακό Πόλεμο 38
2.4 Οι σοφιστές στον Πελοποννησιακό Πόλεμο 39
2.5 Οι φιλόσοφοι 40
2.6 Συμπεράσματα 42
Ανθολόγιο 43
Βιβλιογραφία 59
Κριτήρια αξιολόγησης 60
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3 ..... **61**
Η δύναμη του λόγου. Όρια και προοπτικές **61**
3.1 Ελέγχοντας τη δύναμη του λόγου 61
3.2 Στο εργαστήριο της πολιτικής: Λόγος και διαβούλευση 65
3.3 Ξανασταθμίζοντας τον Πλάτωνα 67
Ανθολόγιο 68
Βιβλιογραφία 77
Κριτήρια αξιολόγησης 77
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4 ..... **79**
Από την πρακτική στη θεωρία: η περίπτωση της πολιτικής **79**

4.1 Ένας γρίφος προς επίλυση 80
4.2 Στο εργαστήριο της αντιλογικής 81
4.3 Από την πρακτική στη θεωρία, και πάλι πίσω 83
4.4 Συζητώντας για το ιδανικό πολίτευμα. Πότε, πώς και γιατί; Η σοφιστική οπτική 84
Ανθολόγιο 87
Βιβλιογραφία 96
Κριτήρια αξιολόγησης 96
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5 97
Λόγοι περί πλεονεξίας 97
5.1 Η πλατωνική οπτική 98
5.2 Οι σοφιστές για την αρχική ανθρώπινη κατάσταση 100
Ανθολόγιο 103
Βιβλιογραφία 110
Κριτήρια αξιολόγησης 110
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6 113
Σε τι θεό πιστεύουν τέλος πάντων; 113
6.1 Το υπόβαθρο της συζήτησης 115
6.2 Η σοφιστική ματιά 117
6.3 Η ώρα της κρίσης: αν όχι τότε, πότε; 120
Ανθολόγιο 121
Βιβλιογραφία 130
Κριτήρια αξιολόγησης 130
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7 131
Περί γλωσσικής ορθότητος 131
7.1 Σοφιστές και γλώσσα 132
7.2 Λογοτεχνική κριτική και γραμματικοί κανόνες 132
7.3 Σημασιολογία: η περίπτωση του Πρόδικου 134
7.4 Από τη θεωρία πίσω στην πράξη 135
7.5 Ο Αριστοφάνης για τα κύρια ονόματα 137
Ανθολόγιο 140
Βιβλιογραφία 143
Κριτήρια αξιολόγησης 144
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8 145
Από τη ρητορική πρακτική στις γνωσιολογικές ανησυχίες. Η φιλοσοφική κληρονομιά του Πρωταγόρα 145
8.1 Το υπόβαθρο της ρητορικής πρακτικής και κάποιες φιλοσοφικές του προεκτάσεις 147

8.2 Εικότες λόγοι 147
8.3 Ο Πλάτων για τον Πρωταγόρα 151
8.3.1 πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος 151
8.3.2 Μυστική διδασκαλία του Πρωταγόρα ή μυστική πλατωνική ατζέντα; 152
8.3.3 Πρωταγόρας και Δημόκριτος 152
8.3.4 Η Αλήθεια του Πρωταγόρα 153
8.4 Η παρέκβαση 155
Ανθολόγιο 156
Βιβλιογραφία 161
Κριτήρια αξιολόγησης 162
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9 163
Από τους σοφιστές στον Σωκράτη 163
9.1 Ζητήματα μεθοδολογίας 165
9.2 Ο Σωκράτης του Πλάτωνα. Αλήθεια ή επινόηση; 166
9.3 Σωκράτης ο σοφιστής; Τι μας αφήνουν να καταλάβουμε οι μαθητές του 168
9.4 Ούτε αγιογραφία ούτε πατροκτονία 170
9.5 Το σωκρατικό ζήτημα 171
9.6 Σοφιστές και Σωκράτης: επαφές και αντιθέσεις 171
Ανθολόγιο 172
Βιβλιογραφία 176
Κριτήριο αξιολόγησης 177
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 10 179
Θεοί και δαίμονες 179
10.1 Το *δαιμόνιο*: Εισαγωγικές παρατηρήσεις 181
10.2 Το πέρασμα στη φιλοσοφία 182
10.3 Σημεία επαφής με τον ιστορικό Σωκράτη – ή πάντως με την ιστορία του 184
10.4 Μεταξύ θρησκείας και φυσικής φιλοσοφίας 187
Ανθολόγιο 188
Βιβλιογραφία 193
Κριτήρια αξιολόγησης 194
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 11 195
Ο αντιλογικός Σωκράτης 195
11.1 Και πάλι για το ζήτημα των πηγών 196
11.2 Ο Σωκράτης στις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη 199
11.3 Πώς ο Πλάτων και ο Ξενοφών απαλλάσσουν τον Σωκράτη από το αριστοφανικό του «διαόλισμα» 200

11.3.1 Ξαναδιατυπώνοντας την πρόκληση: ο Σωκράτης του Αριστοφάνη και η «ηθική» της αντίθεσης *νόμω-φύσει* 200
11.3.2 Από το αντιλέγειν στο διαλέγεσθαι 202
Ανθολόγιο....206
Βιβλιογραφία....211
Κριτήρια αξιολόγησης....212
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 12....213
«Μα όσο κι αν το επικαλιόταν, πνεύμα δεν φανερωνόταν…»....213
Η σωκρατική κληρονομιά στη φυσική επιστήμη....213
12.1 Η μαρτυρία του Αριστοφάνη....214
12.2 Πλάτων....215
12.3 Ξενοφών....218
12.4 Περί ψυχής....221
Ανθολόγιο....222
Βιβλιογραφία....230
Κριτήρια αξιολόγησης....230
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 13....231
Το σωκρατικό ερώτημα *τί έστι*....231
Ανθολόγιο....244
Βιβλιογραφία....250
Κριτήρια Αξιολόγησης....251
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Από το *θαυμάζειν* στην *ἀπορία*....253
Ανθολόγιο....276
Βιβλιογραφία....285
Κριτήρια Αξιολόγησης....286
Συμπεράσματα – Σύνοψη....287
Βιβλιογραφία....291

Εισαγωγικό σημείωμα

Το βιβλίο οργανώνεται σε κεφάλαια. Στόχος μας είναι να θέσουμε ερωτήματα που θα επιτρέψουν τη συζήτηση και τον αναστοχασμό πάνω σε διακριτά και σαφώς διατυπωμένα ζητήματα που χαρακτηρίζουν τη σκέψη αλλά και την πρακτική των σοφιστών και του Σωκράτη. Αν και συμμεριζόμαστε τις επιφυλάξεις που συχνά διατυπώνονται στη βιβλιογραφία σχετικά με το κατά πόσον οι σοφιστές συνιστούν πράγματι μία σαφώς οριοθετημένη ομάδα, και επομένως και σχετικά με το αν χαρακτηρίζονται από κάποιες κοινές ιδέες ή τάσεις, προσπαθήσαμε να οργανώσουμε το υλικό με βάση, αν όχι θεωρίες, σίγουρα κατευθύνσεις, ζητήματα ή απορίες, καθώς και πρακτικές διδασκαλίας που πιστεύουμε ότι αποτελούν πρωτότυπες συμβολές της συγκεκριμένης πνευματικής παράδοσης, μέσα στην οποία, και πάλι ακολουθώντας την τρέχουσα διεθνή πρακτική, επιλέξαμε να συμπεριλάβουμε και τον Σωκράτη.

Σκοπός μας, ωστόσο, δεν είναι να προτείνουμε κάποια αυστηρή κατηγοριοποίηση, αλλά, σε ένα πνεύμα «πειραστικό», και σύμφωνο και με εκείνο πολλών από τις μαρτυρίες που εξετάζουμε, να αναδείξουμε την αξία μιας σχετικά παρεξηγημένης παράδοσης. Ιδιαίτερη σημασία δίνουμε στην παρουσίαση των πηγών (αποσπασμάτων αλλά και παράλληλων κειμένων) που τεκμηριώνουν τη συζήτηση του κάθε κεφαλαίου και παράλληλα λειτουργούν ως εναύσματα για περαιτέρω προβληματισμό ή κριτική.

Το κείμενο που ακολουθεί είναι καρπός συνεργασίας της Χλόης Μπάλλα (η οποία συνέταξε τα Κεφάλαια 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12) και της Καλλιόπης Παπαμανώλη [η οποία συνέταξε τα Κεφάλαια 2, 13 και 14 (Παράρτημα) και είχε την ευθύνη της σύνταξης των ανθολογίων και της βιβλιογραφίας], και εντάσσεται στο έργο του Εργαστηρίου Φιλοσοφικής Έρευνας και Μετάφρασης (ΚΕΜΕ-Πανεπιστήμιο Κρήτης).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1
Η Αθήνα του Περικλή. Ακμή και παρακμή

Σύνοψη

Σε αυτό το κεφάλαιο δίνεται μια γενική περιγραφή της εμβέλειας των ενδιαφερόντων που χαρακτήριζαν τους επαγγελματίες δασκάλους που ονομάζονται σοφιστές, του πνευματικού και πολιτικού κλίματος που ευνόησε την εμφάνισή τους, και τίθεται το ερώτημα της σχέσης τους με τον Σωκράτη. Θα εξηγήσουμε πώς οι θεσμοί της δημοκρατίας βοήθησαν στην εμφάνιση και στην καθιέρωση ενός νέου είδους διδασκαλίας, αλλά και γιατί η παρακμή της Αθηναϊκής δημοκρατίας, μετά τον θάνατο του Περικλή, οδήγησε σε μια αυξανόμενη δυσπιστία απέναντι στους διανοουμένους, που κλιμακώθηκε με τη δίκη του Σωκράτη.

Βιβλιογραφικό πλαίσιο

Συνιστάται η προηγούμενη ή και ταυτόχρονη εξοικείωση με ορισμένα τουλάχιστον από τα ακόλουθα κείμενα:

Για το γενικό πνευματικό κλίμα της Αθήνας του πέμπτου αιώνα σε σχέση με την άνθηση της σοφιστικής κίνησης: Jacqueline de Romilly, 1994. Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή. *Μτφ. Φ. Ι. Κακριδής. Αθήνα: Καρδαμίτσας.*

Για τη συσχέτιση των αναγκών αλλά και του παιδαγωγικού πλαισίου της δημοκρατικής διακυβέρνησης (με μια οπτική που δεν περιορίζεται στην περίπτωση της Αθήνας): Eric Robinson, 2008. Οι σοφιστές και η δημοκρατία πέρα από την Αθήνα. Στο: Χ. Μπάλλα, επιμ. 2008. Φιλοσοφία και ρητορική στην κλασική Αθήνα. *Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 221-241.*

Για τους γενικούς μεθοδολογικούς περιορισμούς που πρέπει να λάβει κανείς υπόψη σε σχέση με τις βιογραφικές πηγές (οι περιορισμοί αυτοί αφορούν ιδιαίτερα την αξιοποίηση του Πλάτωνα ως πηγής τόσο για τον Σωκράτη όσο και για τους σοφιστές): Arnaldo Momigliano, 1993. The Development of Ancient Biography. *Expanded edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.*

Για την πλατωνική προκατάληψη απέναντι στους σοφιστές: Håkan Tell, Plato's Counterfeit Sophists*, 2011. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.*

Για τους θεσμούς της Αθηναϊκής Δημοκρατίας: Αριστοτέλης, 2015. Αθηναίων Πολιτεία. *Μτφ. Χ. Μπάλλα, σχόλια και εισαγωγές, Χ. Μπάλλα και R.W. Wallace. Αθήνα: Νήσος.*

Για τη σχέση του Σωκράτη με τους σοφιστές και την αμφίσημη αναπαράστασή του από τον ίδιο τον Πλάτωνα: C.C.W. Taylor, 2006. Socrates the Sophist. Στο: L. Judson & V. Karasmanis, επιμ. 2006. Remembering Socrates. Philosophical Essays. *New York: Oxford University Press, και Αλέξανδρος Νεχαμάς, 2022. Εριστική, αντιλογική, σοφιστική, διαλεκτική. Μτφ. Σ. Σαμάρκου. Στο: Π. Κόντου, επιμ. 2022.* Οι αρετές της αυθεντικότητας. *Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 199-218.*

Για τη λήψη αποφάσεων στο πλαίσιο της άμεσης δημοκρατίας και τη σύγκρισή της με σύγχρονα δημοψηφίσματα: https://ukandeu.ac.uk/what-would-the-ancient-greeks-have-made-of-brexit//

Για τον αντίκτυπο που είχε στην κοινή γνώμη ως προς την ταυτότητα και την αξία των σοφιστών η κρίση της Αθηναϊκής Δημοκρατίας κατά τα τέλη του πέμπτου αιώνα: R. W. Wallace, 2007. Plato's Sophists, Intellectual Developments after 450, and Sokrates. In: L. J. Samons II, ed. 2007. Cambridge Companion to

the Age of Pericles. *Cambridge University Press· για τις αντιδράσεις στους δημαγωγούς: Joshia Ober, 2003.* Μάζες και Ελίτ στη δημοκρατική Αθήνα. Ρητορική, ιδεολογία και η ισχύς του λαού. *Μτφ. Β. Σερέτη. Αθήνα: Πολύτροπον.*

Κυρίως κείμενο

1.1 Το πρυτανεῖον της σοφίας: Η αγάπη των Αθηναίων για τη σοφία και η άσκησή της

Στη συγκέντρωση των σοφιστών στο σπίτι του Καλλία, που περιγράφει στον *Πρωταγόρα* ο Πλάτων, ο σοφιστής Ιππίας χαρακτηρίζει την Αθήνα ως *πρυτανεῖον τῆς σοφίας* (337d5-6). Ο διάλογος διαδραματίζεται λίγο πριν από την αρχή του Πελοποννησιακού Πολέμου, εποχή ακόμα της ακμής της Δημοκρατίας του Περικλή. Ο Πρόδικος, ο Ιππίας και, φυσικά, ο Πρωταγόρας φιλοξενούνται από τον πλούσιο Αθηναίο Καλλία. Η άφιξη του τελευταίου στην πόλη σηματοδοτεί ένα σπουδαίο γεγονός: ο νεαρός Ιπποκράτης, στην αρχή του διαλόγου, σπεύδει να ξυπνήσει τον Σωκράτη, καθώς ανυπομονεί να μοιραστεί μαζί του το νέο για την άφιξη του σοφιστή στην Αθήνα (Ανθολόγιο 1). Με βάση αυτόν τον διάλογο, ή μάλλον με το πώς αυτοπροσδιορίζεται εκεί ο Πρωταγόρας, δίνεται ίσως η εντύπωση ότι η διδασκαλία ενός σοφιστή αποσκοπούσε στη σωστή κρίση, την *εὐβουλία.* Αυτό ισχυρίζεται ότι διδάσκει ο Πρωταγόρας και είναι ένας στόχος που μπορούμε να δεχτούμε ότι πράγματι επιτυγχάνεται μέσω της συστηματικής καλλιέργειας του λόγου ή της επιχειρηματολογίας – πόσο μάλλον όταν η άσκηση σε αυτήν την επιχειρηματολογία περιλαμβάνει τη συστηματική αντιπαράθεση αντικείμενων λόγων, μια τεχνική για την οποία, όπως θα δούμε, ο Πρωταγόρας ήταν φημισμένος.

Φαίνεται, ωστόσο, ότι το φάσμα των ενδιαφερόντων των σοφιστών εν γένει δεν περιοριζόταν, ή τουλάχιστον δεν εστίαζε ρητά σε αυτήν τη διάσταση, που άλλωστε και ο πλατωνικός Πρωταγόρας στον διάλογο μάλλον προβάλλει ως πρωτοτυπία του (Ανθολόγιο 2). Τόσο οι τίτλοι από βιβλία που δεν σώθηκαν, όσο και ο τρόπος που ο πλατωνικός Πρωταγόρας αναφέρεται στα διάφορα αντικείμενα που διδάσκουν οι υπόλοιποι παρευρισκόμενοι στο σπίτι του Καλλία δείχνουν πως το εύρος της εκπαίδευσης που προσέφεραν ξεπερνούσε τα στενότερα όρια των τεχνικών της επιχειρηματολογίας. Ο ίδιος ο όρος *σοφία*, άλλωστε, κάλυπτε ένα μεγάλο εύρος γνώσεων, που συχνά εμείς θα χαρακτηρίζαμε ως «εγκυκλοπαιδικού» (Ανθολόγιο 3) αλλά και «εθνογραφικού» χαρακτήρα, ενώ προνομιακή θέση θα καταλάμβανε και το πεδίο της «περί φύσεως ιστορίας», που κατά τον πέμπτο αιώνα διασταυρώνεται με την ιατρική. Αν στον κατάλογο των πεδίων που εμπίπτουν στη σοφία προσθέσουμε τη μελέτη των μαθηματικών, της μουσικής αλλά και του λόγου (που μπορεί να σημαίνει τόσο τη γλώσσα όσο και τη λογική), τότε ερχόμαστε αντιμέτωποι με ένα ερώτημα που υποφώσκει εδώ και ώρα στη συζήτησή μας: πώς μπορούμε να διακρίνουμε το πεδίο γνώσεων που καλλιεργούν οι σοφιστές από εκείνο που καλλιεργούν οι πρώιμοι φιλόσοφοι, που συχνά περιγράφονται ως Προσωκρατικοί; Ή ακόμα: Πού θα κατατάξουμε τον Σωκράτη, του οποίου η παρουσία ίσως αυθαίρετα –αν και αυτό είναι ένα ερώτημα στο οποίο θα επανέλθουμε– αντιμετωπίζεται ως σημείο καμπής, τομή προς την προηγούμενη σκέψη;

Λαμβάνοντας υπόψη το τελευταίο ερώτημα, η σύγχρονη έρευνα τείνει να εγκαταλείψει τον όρο «προσωκρατική φιλοσοφία», αντικαθιστώντας τον με τον όρο «πρώιμη φιλοσοφία», που όλο και πιο συχνά περιλαμβάνει και τους σοφιστές, εντάσσοντας ενίοτε στη δική τους κατηγορία και τον ίδιο τον Σωκράτη. Ένα ερώτημα που ωστόσο παραμένει –και που θα μας απασχολήσει στην ενότητα των συμπερασμάτων αυτού του βιβλίου– είναι το αν η διάκριση μιας χωριστής κατηγορίας στοχαστών που ονομάζονται σοφιστές έχει νόημα, αν δηλαδή οι ονομαζόμενοι σοφιστές εύλογα παραμένουν σε μια χωριστή κατηγορία ή αν αυτή η διάκριση είναι αποτέλεσμα είτε (α) εξωτερικών γνωρισμάτων [όπως η

απαίτηση για καταβολή διδάκτρων ή η συνεχής μετακίνηση (Ανθολόγιο 4)], είτε (β) ενός τεχνητού «απαρτχάιντ» που εισηγείται ο Πλάτων προκειμένου να περιφρουρήσει το αντικείμενο που ο ίδιος θεραπεύει και ορίζει (για πρώτη φορά όπως θα δούμε) ως φιλοσοφία.

Όποια απάντηση και αν δώσουμε σε αυτά τα ερωτήματα –και καλό είναι να μην βιαστούμε να τη δώσουμε–, αυτό που φαίνεται ότι παραμένει ως γεγονός είναι ότι η πνευματική ζωή της Αθήνας του πέμπτου αιώνα χαρακτηρίζεται από το ενδιαφέρον για τη σοφία, ή ότι τουλάχιστον αυτό το ενδιαφέρον συνιστά κομμάτι της ταυτότητας της Αθήνας. Η παραδοχή αυτή αποτυπώνεται ξεκάθαρα στον *Επιτάφιο*, τον λόγο που αποδίδει ο Θουκυδίδης στον Περικλή. Είτε ο λόγος πράγματι εκφωνήθηκε από τον Περικλή είτε –πράγμα πιο πιθανό– συνιστά επινόηση του Θουκυδίδη, το περιεχόμενό του πρέπει να ανταποκρίνεται σε γνωρίσματα που οι Αθηναίοι του πέμπτου αιώνα θα παραδέχονταν ως χαρακτηριστικά της ταυτότητάς τους (Ανθολόγιο 5).

Αλλά πόσο «θεσμικά» θα μπορούσε να γίνεται αυτή η άσκηση της φιλοσοφίας; Με βάση την περιγραφή του Πλάτωνα για τη συγκέντρωση των σοφιστών στο σπίτι του Καλλία και θεωρώντας –όπως νομίζουμε ότι πρέπει να θεωρήσουμε– ότι ο όρος *φιλοσοφοῦμεν* εδώ δεν προϋποθέτει καμία τεχνική διάκριση μεταξύ σοφιστικής και φιλοσοφίας, εύλογα υποθέτουμε ότι οι άνθρωποι που πρωτοστατούν στην πνευματική ζωή που περιγράφει ο Περικλής είναι οι σοφιστές, διανοούμενοι που εκπαιδεύουν τους πολίτες στην καλλιέργεια του λόγου που προάγει την κριτική σκέψη. Πόσο κοντά είναι αυτή η υπόθεση στην ιστορική αλήθεια; Η υπεύθυνη και ειλικρινής απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι ότι δεν γνωρίζουμε. Δεν γνωρίζουμε, λοιπόν, αν οι ονομαζόμενοι σοφιστές αντιλαμβάνονταν τους εαυτούς τους ή και γίνονταν αντιληπτοί ως ομάδα, πέρα από το γεγονός ότι η όποια σχέση τους με τη σοφία και την εκπαίδευση αποκτούσε έναν επαγγελματικό χαρακτήρα. Όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια, η εποχή που μας απασχολεί είναι μια εποχή πολιτικής κρίσης, έντασης και αντιπαράθεσης· έτσι συχνά οι ούτως ή άλλως περιορισμένες και ενδεχομένως μεροληπτικές πηγές μας διαμεσολαβούνται και «φιλτράρονται» από την οπτική γωνία του συγγραφέα, από τη στάση που μπορεί να τηρεί απέναντι σε μια διαμάχη. Στο Κεφάλαιο 2, θα δούμε ότι οι συμπαραδηλώσεις του όρου «σοφιστής» κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού Πολέμου αποκτούσαν αρνητική χροιά, τουλάχιστον ανάμεσα σε μια μερίδα ανθρώπων που αντιμετώπιζαν το πάθος των Αθηναίων για τη «σοφία», όπως το περιγράφει ο Περικλής, ως αδυναμία (χαρακτηριστικό παράδειγμα η στάση που, όπως θα δούμε πιο αναλυτικά στο Κεφάλαιο 3, κρατάει απέναντι στην επιτηδειότητα στον λόγο ο Κλέων).

Ωστόσο, και ανεξάρτητα από το θέμα της ορολογίας ή του προσδιορισμού της ταυτότητας των διανοητών που μας απασχολούν εδώ, φαίνεται πως ο ίδιος ο Περικλής είχε αναπτύξει στενή σχέση με κάποιους από αυτούς, όπως τον Πρωταγόρα και τον Δάμωνα (Ανθολόγιο 6). Σύμφωνα με μια γνωστή μαρτυρία, ο Περικλής πέρασε μια ολόκληρη μέρα με τον Πρωταγόρα αναλύοντας τα διαφορετικά επιχειρήματα που θα μπορούσε να ακολουθήσει κανείς προκειμένου να προσδιορίσει την αιτία του ατυχήματος σε μια περίπτωση κατά την οποία ένας αθλητής –προφανώς κατά λάθος– έχει χτυπήσει με το ακόντιό του κάποιον περαστικό (Ανθολόγιο 7). Κι όμως, ο Πλούταρχος, που είναι η πηγή αυτής της μαρτυρίας, δεν αναφέρει τον Πρωταγόρα ως *δάσκαλο* του Περικλή. Αντίθετα, το τέταρτο κεφάλαιο του *Βίου του Περικλή*, στο οποίο παρουσιάζονται οι «δάσκαλοι» του σπουδαίου πολιτικού, ξεκινάει με τον Δάμωνα, συνεχίζει με τον Ζήνωνα και καταλήγει, δίνοντάς του μάλιστα και τη μερίδα του λέοντος, στον Αναξαγόρα. Έτσι, χωρίς να μπούμε σε λεπτομέρειες, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι οι πνευματικές καταβολές που αποδίδει ο Πλούταρχος στον Περικλή καλύπτουν ένα μεγάλο φάσμα ενδιαφερόντων, που περιλαμβάνει τη μουσική, την ελεατική επιχειρηματολογία και τη φυσική φιλοσοφία.

Θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί γιατί η ρητορική δεινότητα του Περικλή να μην συνιστά προϊόν της επαφής του με έναν «καθ' ύλην αρμόδιο», όπως ο Πρωταγόρας. Γιατί ο Πλούταρχος, συνεχίζοντας μια παλαιότερη παράδοση που ανάγεται στον Πλάτωνα (Ανθολόγιο 8), συνδέει τη ρητορική δεινότητα

του Περικλή όχι με κάποιον «επαγγελματία σοφιστή», όπως θα ήταν ο φίλος του ο Πρωταγόρας, αλλά με έναν «φυσικό φιλόσοφο», όπως ο Αναξαγόρας; Όμως, ένα τέτοιο ερώτημα είναι ίσως αναχρονιστικό, στο μέτρο που προβάλλει στην εποχή του Περικλή κατηγορίες και διακρίσεις που, όπως θα δούμε, αναπτύσσονται ή έστω παγιώνονται, πιθανότατα σταδιακά, στις δεκαετίες που ακολουθούν. Μπορούμε λοιπόν να σκεφτούμε ότι την εποχή του Περικλή, που είναι ακριβώς η εποχή κατά την οποία συρρέουν στην Αθήνα οι «Μεγάλοι Σοφιστές», η εξειδίκευση ανάμεσα στα πεδία της τέχνης του λόγου και της «περί φύσεως ιστορίας» ή ακόμη και των μαθηματικών αποδείξεων, που συνιστούν ένα άλλο πεδίο στο οποίο διαπρέπουν ορισμένοι σοφιστές, δεν ήταν δεδομένη: με άλλα λόγια, ότι τόσο ο Περικλής, όσο και οποιοσδήποτε Αθηναίος επιθυμούσε να αποκτήσει την καλλιέργεια που θα του έδινε αξία αλλά και το κύρος που θα επιθυμούσε να έχει προκειμένου να τιμήσει τον ρόλο του ως πολίτη, στρεφόταν σε οποιονδήποτε δάσκαλο, σε οποιαδήποτε αυθεντία θα μπορούσε να τον μυήσει σε διάφορες πτυχές της σοφίας. Στο επόμενο κεφάλαιο θα δούμε πιο συστηματικά τη διαδρομή ή τις περιπέτειες των όρων που συνδέονται με τους επαγγελματίες του αντικειμένου. Εδώ αρκούμαστε σε μια πιο γενική περιγραφή του ενδιαφέροντος των Αθηναίων για «πνευματική προκοπή». Μια δυσκολία που συναντά αυτή η προσπάθεια είναι ο περιορισμός των πηγών που θα μας επέτρεπαν να κρίνουμε πόσοι ή και τι είδους ήταν οι Αθηναίοι που αναζητούσαν μια λίγο ως πολύ συστηματική παιδεία ή κάποιου είδους έκθεση στη σοφία, και τι είδους θα ήταν η σοφία που αναζητούσαν. Υπάρχουν, ωστόσο, στοιχεία που δείχνουν την πνευματική ανησυχία ήδη πολύ νεαρών ανδρών: κάποιοι είναι τόσο νεαροί που δεν τους επιτρέπεται καν να μπαίνουν στην Αγορά κι έτσι συγκεντρώνονται στο εργαστήριο του Σίμωνα του σκυτοτόμου ή ίσως και σε άλλα «στέκια», όπου θα μπορούσε να τους συναντήσει ο Σωκράτης. Στα *Απομνημονεύματα*, ο Ξενοφών περιγράφει τον νεαρό Ευθύδημο που, προσπαθώντας να προετοιμαστεί για τη συμμετοχή του στα κοινά, μελετά διάφορα βιβλία, είναι ωστόσο πρόθυμος να αναζητήσει και την καθοδήγηση του Σωκράτη (Ανθολόγιο 9). Αντίστοιχο πάθος για τα βιβλία και ταυτοχρόνως επιθυμία για επαφή με τον Σωκράτη αποδίδει ο Πλάτων στον Φαίδρο, έναν νεαρό γοητευμένο από τα επιτεύγματα «λογογράφων» όπως ο Λυσίας αλλά και πολλών από τους σοφιστές (Ανθολόγιο 10), καθώς και από τις ρασιοναλιστικές εξηγήσεις μύθων ή από τις συμβουλές των γιατρών. Άλλοι πάλι πλατωνικοί διάλογοι περιγράφουν νεαρούς θαμώνες –συχνά σε γυμνάσια– αλλά και μεγαλύτερους οικοδεσπότες, που φιλοξενούν τους διάφορους σοφούς και σοφιστές κατά τις επισκέψεις τους –χαρακτηριστικές περιπτώσεις είναι οι οικοδεσπότες των διαλόγων του Πλάτωνα: ο Καλλίας στον *Πρωταγόρα*, ο Καλλικλής στον *Γοργία*, ο Πυθόδωρος στον *Παρμενίδη,* καθώς και γονείς που –όπως ο Κριτόβουλος στον πλατωνικό *Ευθύδημο*– προβληματίζονται για το ποιον θα πρέπει να εμπιστευτούν για την εκπαίδευση των τέκνων τους· ενώ μπορούμε να σκεφτούμε τον Ιπποκράτη στον *Πρωταγόρα* ως χαρακτηριστικό παράδειγμα νεαρού που θα έσπευδε να συναντήσει τον φημισμένο σοφιστή και ενδεχομένως να καταβάλει και τα δίδακτρα που θα απαιτούσε η παρακολούθηση των πιο «συστηματικών» μαθημάτων του (βλ. Ανθολόγιο 1).

Μπορούμε λοιπόν να σκεφτούμε ότι οι Αθηναίοι –ή τουλάχιστον οι Αθηναίοι στη θετικότερη εκδοχή τους, όπως τους φανταζόταν ο Περικλής στον *Επιτάφιο*– διακρίνονταν για την καλλιέργεια και την πνευματική τους ανησυχία, ότι δηλαδή παρακολουθούσαν με ενθουσιασμό όχι μόνο τους θεατρικούς αγώνες, αλλά και διάφορων ειδών επιδείξεις λόγου, θεωρίες που μπορούσαν να αφορούν την προκλητική αναίρεση μιας παραδοσιακής αντίληψης –π.χ. ότι η Ελένη είναι η αιτία του Τρωικού Πολέμου–, καθώς και ζητήματα που αφορούσαν τον φυσικό κόσμο, τόσο τον μακρόκοσμο όσο και τον μικρόκοσμο (θα επανέλθουμε με πιο συγκεκριμένα παραδείγματα ως προς το τελευταίο θέμα στο Κεφάλαιο 12 σε σχέση με το περιεχόμενο των σπουδών που προσφέρει ο αριστοφανικός Σωκράτης στις *Νεφέλες*). Μπορούμε ακόμα να υποθέσουμε ότι αυτή η επαφή με τη σοφία των ειδικών δεν είχε μεν κατ’ ανάγκην συστηματικό χαρακτήρα, οπωσδήποτε δεν απαιτούσε τη μακροχρόνια δέσμευση που, όπως θα δούμε, προβάλλει ο Πλάτων ως προϋπόθεση ενός εκπαιδευτικού προγράμματος φιλοσοφίας, πιθανότατα δε ούτε είχε οποιαδήποτε κριτήρια επιλογής.

1.2 Ένα κοινό που συμμετέχει στα κοινά

Αλλά γιατί θα έπρεπε η άσκηση της σοφίας να αποκτά έναν συστηματικό χαρακτήρα; Ή γιατί θα έπρεπε η κρίση επί πολιτικών θεμάτων να συνιστά προνομιακό πεδίο ανθρώπων που θα αφιέρωναν ένα μεγάλο μέρος του ενήλικου βίου τους σε μια «ακαδημαϊκού» τύπου μελέτη, όπως αυτή που για πρώτη φορά ευαγγελίζεται ο Πλάτων (πολιτογραφώντας και κληροδοτώντας έτσι και τον σχετικό όρο στην ιστορία της σκέψης); Γιατί να μην μπορεί ο κοινός κόσμος να κρίνει; Η σχετική διαμάχη γύρω από αυτό το θέμα αποτυπώνεται στον πολύ γνωστό διάλογο μεταξύ Σωκράτη και Πρωταγόρα στον ομώνυμο διάλογο (Ανθολόγιο 11). Το ζήτημα είναι γνωστό και απασχολεί συχνά και τις σύγχρονες δημοκρατίες, ιδίως σε περιπτώσεις κατά τις οποίες ένας κακώς πληροφορημένος πληθυσμός αποφασίζει για εξαιρετικά κρίσιμα πολιτικά ζητήματα: χαρακτηριστικό παράδειγμα μπορεί να θεωρηθεί η περίπτωση του δημοψηφίσματος που οδήγησε στο Brexit.

Το σύγχρονο αυτό παράδειγμα μας βοηθάει να σκεφτούμε την οπτική πολλών από τους επικριτές της Αθηναϊκής Δημοκρατίας, οι οποίοι δεν σταματούσαν να τονίζουν τον ρόλο των δημαγωγών και να καταγγέλλουν την τάση του δήμου να παίρνει αποφάσεις με γνώμονα το προσωπικό (και όχι το δημόσιο) συμφέρον. Καθώς, μάλιστα, αυτοί οι επικριτές συνιστούν και τις βασικές μας πηγές για την Αθηναϊκή Δημοκρατία, η δική τους εντύπωση και το αποτύπωμά τους στην ιστοριογραφία καταλήγουν να κυριαρχούν, δημιουργώντας μάλιστα κάποια αμηχανία σε όσους επιχειρούν να συνδυάσουν τη δικαιολογημένη περηφάνεια για την άνθηση της δημοκρατίας με την πολεμική που ασκούν στο πολίτευμα οι περισσότεροι από τους στοχαστές της εποχής.

Μοναδική εξαίρεση στον παραπάνω κανόνα (στο ότι δηλαδή οι σωζόμενες πηγές που μιλούν για την Αθηναϊκή Δημοκρατία την αντιμετωπίζουν στην καλύτερη περίπτωση με καχυποψία) είναι η αριστοτελική *Αθηναίων Πολιτεία*, ένα πολιτικά αποστασιοποιημένο κείμενο, που ως εκ τούτου παρουσιάζει με νηφαλιότητα τους βασικούς θεσμούς του πολιτεύματος της Αθήνας, ενώ έμμεσες μαρτυρίες για τη λειτουργία των λαϊκών δικαστηρίων αντλούμε και από τους δικανικούς λόγους (θα επανέλθουμε σε αυτό το θέμα στο Κεφάλαιο 10 σε σχέση με τη δίκη του Σωκράτη). Με βάση αυτές τις πηγές μπορούμε να κατανοήσουμε τη λειτουργία αλλά και την αποτελεσματικότητα ενός συστήματος που απαιτούσε και ενθάρρυνε στο μέγιστο δυνατόν τη συμμετοχή των πολιτών στα «κοινά».

Πέρα από τις γραπτές πηγές, οι γνώσεις μας για τη λειτουργία της δημοκρατίας στηρίζονται και σε κατάλοιπα του υλικού πολιτισμού. Έτσι, στις προθήκες του Μουσείου της Αρχαίας Αγοράς στην Αθήνα, έχει την ευκαιρία κανείς να θαυμάσει τη συστηματικότητα με την οποία οι Αθηναίοι στήριζαν ή διαφύλασσαν τη «διαύγεια» των αποφάσεών τους μέσα από την επινόηση και τη χρήση της κατάλληλης τεχνολογίας. Πολλούς αιώνες λοιπόν προτού η επιστήμη της πληροφορικής διασφαλίσει το αδιάβλητο των ηλεκτρονικών ψηφοφοριών και κληρώσεων, ανώνυμοι τεχνίτες, αλλά και σοφοί άνθρωποι που συνέλαβαν την ανάγκη για τέτοια τεχνουργήματα, σχεδίασαν τα κληρωτήρια, τις δικαστικές ψήφους, και τις κλεψύδρες. Επιπλέον, επινόησαν μια σειρά από θεσμικές διαδικασίες που προήγαν την ομόνοια, εξασφάλιζαν την ακριβοδικία αλλά και απέτρεπαν την κατάλυση του πολιτεύματος, περιορίζοντας τον ρόλο ατόμων που θα αποκτούσαν εξουσία. Ως προς το τελευταίο σημείο, ας αναλογιστούμε το πώς ο θεσμός του οστρακισμού μπορούσε να προστατεύσει τον λαό απέναντι σε ανθρώπους που, αποκτώντας υπερβολική δύναμη, απειλούσαν να γίνουν τύραννοι της πόλης.

Όπως ήδη αναφέραμε, αλλά και θα δούμε πιο αναλυτικά στο Κεφάλαιο 3, για τον Πλάτωνα, η εμπλοκή του απλού λαού της Αθήνας στους θεσμούς στηριζόταν στην εμπειρική τριβή, την οποία ο ίδιος αντιδιέστελλε προς την πραγματική τέχνη της ρητορικής ή της πολιτικής, που προϋπέθετε συστηματική μαθητεία αλλά και γνώση της «φύσης των όντων» (Ανθολόγιο 12). Πολύ πιο διαλλακτικός, στην αρχή

της πραγματείας του για τη *Ρητορική*, ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι την ικανότητα να μιλάει κανείς καλά, τη ρητορική δηλαδή, άλλοι την αποκτούν εμπειρικά ή και από κάποιο ταλέντο και άλλοι με τη διδασκαλία (Ανθολόγιο 13α). Και αφιερώνει την πραγματεία του στο να ορίσει τη μέθοδο αυτής της τέχνης, την οποία οι προηγούμενοι δάσκαλοί της αναζητούσαν κάπως εμπειρικά. Σε αντίθεση λοιπόν με τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης δεν θα δίσταζε να παραδεχθεί ότι η ίδια η τριβή με το αντικείμενο, στο πλαίσιο των αξιωμάτων που καταλάμβανε, συνιστούσε κάποιου είδους εκπαίδευση, καθιστώντας τον πολίτη της Αθηναϊκής Δημοκρατίας όλο και περισσότερο «ειδικό» στην τέχνη των επιχειρημάτων. Λίγες σελίδες πιο κάτω, ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι αυτό που τελικά διακρίνει τον σοφιστή δεν είναι η τεχνική, την οποία και ο δικός του μαθητής πλέον μπορούσε να αποκτήσει, και μάλιστα στη συστηματοποιημένη μορφή που προσέφερε τη *Ρητορική*, αλλά η πρόθεση (Ανθολόγιο 13β). Πιθανότατα ο Αριστοτέλης να σκεφτόταν ανθρώπους όπως ο Θρασύμαχος που είχαν επενδύσει στη μελέτη συναισθημάτων όπως ο οίκτος με σκοπό να χειραγωγεί τους δικαστές επηρεάζοντας την κρίση τους (θα επανέλθουμε σε αυτό το θέμα στο Κεφάλαιο 3). Αλλά η έμφαση σε τέτοιου είδους «καταχρήσεις» της τέχνης συχνά μας απομακρύνει από το να εκτιμάμε το πιο απλό και προφανές, που είναι η ικανότητα που προσφέρει στον καθένα η τριβή με τα ζητήματα που προκύπτουν και η συμμετοχή του σε συλλογικά όργανα που προάγουν τον διάλογο.

1.3 Ένα πρυτανείο που τρίζει: η κρίση της δεκαετίας του 420

Ο Επιτάφιος του Περικλή εκφωνείται το 430 π.Χ. για τους πρώτους νεκρούς του Πελοποννησιακού Πολέμου. Έναν χρόνο μετά, ξεσπάει ο φονικός λοιμός της Αθήνας, που κόστισε τη ζωή πολλών χιλιάδων ανθρώπων. Ανάμεσά τους βρισκόταν και ο Περικλής. Η περίοδος που ακολουθεί είναι μια περίοδος κρίσης αξιών που συμπαρασύρει και το πολίτευμα της δημοκρατίας. Φαίνεται, μάλιστα, ότι ο ίδιος ο όρος «δημοκρατία» χρησιμοποιείται αρχικά με αρνητική χροιά, από όσους βλέπουν τον δήμο, τον απλό λαό, ως έναν όχλο επιρρεπή στην κολακεία των δημαγωγών, που λειτουργεί με γνώμονα το ατομικό συμφέρον. Θα επανέλθουμε σε αυτά τα ζητήματα σε επόμενα κεφάλαια (τρίτο και τέταρτο). Εδώ θα αρκεστούμε να δείξουμε πώς η κρίση της δεκαετίας του 420 επηρεάζει, ή και τελικά διαμορφώνει, την κοινή γνώμη απέναντι στους σοφιστές. Καθώς μάλιστα ο όρος «σοφιστής» για εμάς σήμερα διατηρεί τις αρνητικές συμπαραδηλώσεις που αποκτά εκείνη την εποχή (βλ. Κεφάλαιο 2), είναι ίσως καλύτερα να αντικαταστήσουμε για την ώρα αυτόν τον όρο με τον πιο ουδέτερο όρο «διανοούμενος». Έτσι, στο στόχαστρο της κριτικής ή μάλλον της αντίδρασης (καθώς δεν πρόκειται για κάποια συντεταγμένη κριτική) δεν βρίσκονται οι σοφιστές σε αντιδιαστολή π.χ. με τους φιλοσόφους (η διάκριση, όπως είπαμε, γεννιέται σταδιακά, ως συνέπεια αυτής της κρίσης), αλλά εν γένει η «ιντελιγκέντσια», μια ομάδα ανθρώπων που επηρεάζει δραστικά –και, για τους επικριτές της, καταστροφικά– την κρίση του πλήθους ή που παράγει «πολιτικά στελέχη» που οδηγούν την πολιτεία στον όλεθρο.

Οι αντιδράσεις αυτές κλιμακώνονται, ενώ το «ψυχροπολεμικό» κλίμα που καλλιεργείται στις τελευταίες δεκαετίες του πέμπτου αιώνα οδηγεί στις δίκες της αθεΐας, που θα μας απασχολήσουν σε επόμενα κεφάλαια (έκτο και δέκατο). Η κορυφή του παγόβουνου όσον αφορά την καχυποψία των Αθηναίων απέναντι σε κάθε λογής διανοούμενο είναι ο Σωκράτης. Μέλος του περιβάλλοντος του Κριτία, του ανθρώπου που πρωτοστάτησε στο κίνημα των Τριάκοντα Τυράννων, δάσκαλος του Αλκιβιάδη, επικριτής πιθανότατα, όπως και πολλοί από τους συγχρόνους του, των πρακτικών ή της πολιτικής της δημοκρατίας, ο Σωκράτης συχνά παρουσιάζεται ως φιλολάκωνας, απειλή για το πολίτευμα της δημοκρατίας. Η αντίθετη εντύπωση, το ότι δηλαδή ο Σωκράτης δεν σταμάτησε να ταυτίζεται με την Αθήνα και τους νόμους της συνιστά «αφήγημα» που καλλιεργούν αν όχι με συστηματικό, οπωσδήποτε

με αποτελεσματικό τρόπο οι άμεσοι επίγονοί του: ο Πλάτων και ο Ξενοφών (Ανθολόγιο 14, θα επανέλθουμε σε αυτό το θέμα στο Κεφάλαιο 11).

Η πιο πρώιμη και μάλλον και πιο πολύτιμη μαρτυρία μας σε σχέση με τον Σωκράτη είναι οι *Νεφέλες* του Αριστοφάνη. Σε αυτήν την κωμωδία, ο Αριστοφάνης παρουσιάζει την εμπειρία του νεαρού Φειδιππίδη, τον οποίο ο καταχρεωμένος πατέρας του αποφασίζει να στείλει σε ένα *φροντιστήριον* προκειμένου να διδαχθεί την τέχνη του Άδικου Λόγου και να αντιμετωπίσει τους δανειστές του στο δικαστήριο. Επικεφαλής αυτού του *φροντιστηρίου* δεν είναι άλλος από τον Σωκράτη. Προσεγγίζοντας τις *Νεφέλες* μέσα από την οπτική που καθιερώνει η παράδοση των «απολογητών» του Σωκράτη, που ξεκινά με τον Πλάτωνα και τον Ξενοφώντα, μπορούμε ίσως να θεωρήσουμε ότι ο Αριστοφάνης απλώς ασκεί τη δραματουργική του φαντασία, προβάλλοντας πάνω στην αναγνωρίσιμη φιγούρα του Σωκράτη – σύμφωνα με μια αρχαία πηγή, ο ίδιος βρισκόταν στο ακροατήριο και πλησίασε τον ηθοποιό που τον υποδυόταν προκειμένου να δείξει την ομοιότητα με τη μάσκα του– χαρακτηριστικά της διδασκαλίας των σοφιστών, ιδίως του Πρωταγόρα. Έτσι, λοιπόν, ήδη από την αρχαιότητα, οι σχολιαστές του κειμένου επισήμαιναν την ομοιότητα της διδασκαλίας του Σωκράτη, και συγκεκριμένα την τεχνική της μετατροπής του άδικου λόγου σε δίκαιο (βλ. Κεφάλαιο 11) με τη χαρακτηριστική διδασκαλία του σπουδαίου σοφιστή. Ωστόσο, και παρόλο που καθόλου δεν αποκλείεται ο Αριστοφάνης να αξιοποιεί, να παντρεύει μεταξύ τους και τελικά να παίζει με μια σειρά από ιδέες που προέρχονταν από, και οπωσδήποτε παρέπεμπαν το κοινό του σε, συγκεκριμένους σοφιστές (θα δούμε στο Κεφάλαιο 7 την ομοιότητα της διδασκαλίας του Σωκράτη για την ορθοέπεια με συγκεκριμένες ιδέες που αποδίδονται στον Πρόδικο και κυρίως στον Πρωταγόρα), η επιλογή του να παρουσιάσει τον Σωκράτη ως διευθυντή του *φροντιστηρίου* δείχνει τουλάχιστον μια συγγένεια του πρωταγωνιστή με τον κύκλο των σοφιστών.

Στα κεφάλαια έξι και δέκα θα αναφερθούμε πιο αναλυτικά στις συνθήκες που οδήγησαν στο κλίμα καχυποψίας απέναντι στην «ιντελιγκέντσια» του πέμπτου αιώνα, που κορυφώνεται με τη δίκη του Σωκράτη. Ακόμα, θα έχουμε την ευκαιρία να δούμε πώς οι συνθήκες αυτές επηρεάζουν την πλατωνική πρόσληψη της σοφιστικής παράδοσης (κυρίως ως προς την πεσιμιστική ματιά απέναντι στην ανθρώπινη φύση που μοιάζει να αποκρυσταλλώνεται στους λόγους του Γλαύκωνα και του Καλλικλή, που θα μας απασχολήσουν στο Κεφάλαιο 5). Εδώ περιοριστήκαμε σε μια εισαγωγική παρουσίαση του πλαισίου μέσα από το οποίο θα προσεγγίσουμε τα επιμέρους θέματα που θα μας απασχολήσουν στη συνέχεια.

Ανθολόγιο

[1] Πλάτων, *Πρωταγόρας* 310a8-311a2

Τῆς γὰρ παρελθούσης νυκτὸς ταυτησί, ἔτι βαθέος ὄρθρου, Ἱπποκράτης, ὁ Ἀπολλοδώρου υὸς Φάσωνος δὲ ἀδελφός, τὴν θύραν τῇ βακτηρίᾳ πάνυ σφόδρα ἔκρουε, καὶ ἐπειδὴ αὐτῷ ἀνέῳξέ τις, εὐθὺς εἴσω ᾔει ἐπειγόμενος, καὶ τῇ φωνῇ μέγα λέγων, «Ὦ Σώκρατες,» ἔφη, «ἐγρήγορας ἢ καθεύδεις;» Καὶ ἐγὼ τὴν φωνὴν γνοὺς αὐτοῦ, «Ἱπποκράτης», ἔφην, «οὗτος· μή τι νεώτερον ἀγγέλλεις;». «Οὐδὲν γ',» ἦ δ' ὅς, εἰ μὴ ἀγαθά γε». «Εὖ ἂν λέγοις», ἦν δ' ἐγώ· «ἔστι δὲ τί, καὶ τοῦ ἕνεκα τηνικάδε ἀφίκου;». «Πρωταγόρας», ἔφη, «ἥκει», στὰς παρ' ἐμοί. «Πρῴην», ἔφην ἐγώ· «σὺ δὲ ἄρτι πέπυσαι;». «Νὴ τοὺς θεούς,» ἔφη, «ἐσπέρας γε». Καὶ ἅμα ἐπιψηλαφήσας τοῦ σκίμποδος ἐκαθέζετο παρὰ τοὺς πόδας μου, καὶ εἶπεν· «Ἐσπέρας δῆτα, μάλα γε ὀψὲ ἀφικόμενος ἐξ Οἰνόης. ὁ γάρ τοι παῖς με ὁ Σάτυρος ἀπέδρα· καὶ δῆτα μέλλων σοι φράζειν ὅτι διωξοίμην αὐτόν, ὑπό τινος ἄλλου ἐπελαθόμην. ἐπειδὴ δὲ ἦλθον καὶ δεδειπνηκότες ἦμεν καὶ ἐμέλλομεν ἀναπαύεσθαι, τότε μοι ἀδελφὸς λέγει ὅτι ἥκει Πρωταγόρας. καὶ ἔτι μὲν ἐνεχείρησα εὐθὺς παρὰ σὲ ἰέναι, ἔπειτά μοι λίαν πόρρω ἔδοξεν τῶν νυκτῶν εἶναι· ἐπειδὴ δὲ τάχιστά με ἐκ τοῦ κόπου ὁ ὕπνος ἀνῆκεν, εὐθὺς ἀναστὰς οὕτω δεῦρο ἐπορευόμην». Καὶ ἐγὼ γιγνώσκων αὐτοῦ τὴν ἀνδρείαν καὶ τὴν πτοίησιν, «Τί οὖν σοι», ἦν δ' ἐγώ, «τοῦτο; μῶν τί σε ἀδικεῖ

Πρωταγόρας;». Καὶ ὃς γελάσας, «Νὴ τοὺς θεούς», ἔφη, «ὦ Σώκρατες, ὅτι γε μόνος ἐστὶ σοφός, ἐμὲ δὲ οὐ ποιεῖ». «Ἀλλὰ ναὶ μὰ Δία», ἔφην ἐγώ, «ἂν αὐτῷ διδῷς ἀργύριον καὶ πείθῃς ἐκεῖνον, ποιήσει καὶ σὲ σοφόν». «Εἰ γάρ,» ἦ δ' ὅς, «ὦ Ζεῦ καὶ θεοί, ἐν τούτῳ εἴη· ὡς οὔτ' ἂν τῶν ἐμῶν ἐπιλίποιμι οὐδὲν οὔτε τῶν φίλων· ἀλλ' αὐτὰ ταῦτα καὶ νῦν ἥκω παρὰ σέ, ἵνα ὑπὲρ ἐμοῦ διαλεχθῇς αὐτῷ. ἐγὼ γὰρ ἅμα μὲν καὶ νεώτερός εἰμι, ἅμα δὲ οὐδὲ ἑώρακα Πρωταγόραν πώποτε οὐδ' ἀκήκοα οὐδέν· ἔτι γὰρ παῖς ἦ ὅτε τὸ πρότερον ἐπεδήμησε. ἀλλὰ γάρ, ὦ Σώκρατες, πάντες τὸν ἄνδρα ἐπαινοῦσιν καί φασιν σοφώτατον εἶναι λέγειν· ἀλλὰ τί οὐ βαδίζομεν παρ' αὐτόν, ἵνα ἔνδον καταλάβωμεν; καταλύει δ', ὡς ἐγὼ ἤκουσα, παρὰ Καλλίᾳ τῷ Ἱππονίκου· ἀλλ' ἴωμεν».

Τούτη τη νύχτα που μας πέρασε, δεν είχε φέξει ακόμη, ο Ιπποκράτης ο γιος του Απολλόδωρου –ο αδερφός του Φάσωνα– κοπάναγε γερά με το ραβδί του την πόρτα μου· με το που του άνοιξαν, έρχεται μέχρι μέσα φουριόζος και με φωνή που μου πήρε τ' αυτιά: Σωκράτη, μου λέει, ξύπνιος είσαι ή κοιμάσαι;

Α, ο Ιπποκράτης, είπα εγώ, που γνώρισα τη φωνή του. Συμβαίνει κάτι;

Όχι, κάθε άλλο, καλά τα νέα, μου λέει.

Καλά και ευλογημένα, του λέω. Τι τρέχει κι έρχεσαι τέτοιαν ώρα λοιπόν;

Με το που στάθηκε κοντά μου: Κατέφθασε ο Πρωταγόρας, μου λέει.

Από προχτές. Εσύ τώρα το πήρες είδηση;

Ναι, μα τους θεούς, ετούτο το βράδυ μόλις.

Ψάχνει ψηλαφιστά το ντιβάνι, κάθεται δίπλα στα πόδια μου και μου λέει: Ναι, ναι, αργά το βράδυ γυρίζοντας από την Οινόη: μου λάκισε, βλέπεις, ο δούλος μου ο Σάτυρος – και μάλιστα θα σ' το 'λεγα ότι θα πήγαινα στο κατόπι του, αλλά με κάτι άλλο ξεχάστηκα· γυρίζω λοιπόν, αποφάγαμε και καλοκάτσαμε, και τότε μου το λέει ο αδερφός μου πως έχει έρθει ο Πρωταγόρας. Έτοιμος ήμουν ωστόσο να ξεκινήσω για σένα, μα σκέφτηκα μετά πως είναι πολύ περασμένη η ώρα. Με το που συνήλθα με τον ύπνο από την κούραση, σηκώθηκα και κατευθείαν ήρθα εδώ.

Και νιώθοντας εγώ τον ζήλο του και τον αναβρασμό του, του λέω: Ε, και; Γιατί σε νοιάζει τούτο; Τι σου 'χει κάνει ο Πρωταγόρας;

Κι αυτός γελώντας: Μα ναι, Σωκράτη, μα τους θεούς, γιατί την κρατά τη σοφία μοναχά για τον εαυτό του, ενώ εμένα δεν με κάνει σοφό.

Κι όμως, είπα, μα το Δία, μέτρησέ του χρήμα και πείσε τον, και τότε θα σε κάνει και σένα σοφό.

Δία και θεοί, είπε, μακάρι να 'φτανε μόνον αυτό· γιατί τότε δεν θα λυπόμουν ούτε τα δικά μου τα χρήματα ούτε των φίλων μου. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο όμως είμαι τώρα εδώ, για να του μιλήσεις εσύ για μένα. Γιατί εγώ δεν είμαι αρκετά μεγάλος και ούτε τον έχω δει ποτέ μου ούτε τον έχω ακούσει τον Πρωταγόρα, παιδάκι ήμουνα όταν μας ήρθε εδώ την άλλη φορά. Όλοι όμως, Σωκράτη, τον επαινούν και λένε πως είναι ο μεγαλύτερος αριστοτέχνης του λόγου. Δεν πάμε όμως προς τα εκεί, να τον προλάβουμε προτού βγει; Έμαθα ότι φιλοξενείται στου Καλλία του Ιππονίκου. Έλα, πάμε.

(Μτφ. Κ. Παπαμανώλη)

[2] Πλάτων, *Πρωταγόρας* 318e5-319a5 (DK80 A5)

τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.
Ἆρα, ἔφην ἐγώ, ἔπομαί σου τῷ λόγῳ; δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας.

Αυτό που θα του μάθω είναι η ευβουλία, και για τις προσωπικές του τις υποθέσεις –ώστε να διοικεί με άριστο τρόπο το σπιτικό του– και για τα θέματα της πόλης – ώστε να γίνει πανίσχυρος και στις πράξεις και στα λόγια.

Επομένως, είπα εγώ, αν σε κατάλαβα καλά, μου φαίνεται ότι εννοείς την πολιτική τέχνη και υπόσχεσαι ότι κάνεις τους ανθρώπους άξιους πολίτες.

(Μτφ. Κ. Παπαμανώλη)

[3] Πλάτων, *Ιππίας Μείζων* 285d6-e2 (DK86 A11)

Περὶ τῶν γενῶν, ὦ Σώκρατες, τῶν τε ἡρώων καὶ τῶν ἀνθρώπων, καὶ τῶν κατοικίσεων, ὡς τὸ ἀρχαῖον ἐκτίσθησαν αἱ πόλεις, καὶ συλλήβδην πάσης τῆς ἀρχαιολογίας ἥδιστα ἀκροῶνται, ὥστ' αὐτοὺς ἠνάγκασμαι ἐκμεμαθηκέναι τε καὶ ἐκμεμελετηκέναι πάντα τὰ τοιαῦτα.

Για τις γενιές, Σωκράτη, τόσο των ηρώων όσο και των ανθρώπων, και για τους οικισμούς, πώς χτίστηκαν στα παλιά χρόνια οι πολιτείες, και, με δυο λόγια, όλα όσα έχουν να κάνουν με πράγματα παλαιικά τους αρέσει πάρα πολύ να τα ακούν, τόσο που εγώ για το χατίρι τους βρέθηκα στην ανάγκη όλα αυτά να τα καλομάθω και να τα καλοσπουδάσω.

(Μτφ. Χ. Καρούζος – Ι.Θ. Κακριδής)

Πλάτων, *Ιππίας Μείζων* 286a3-c2 (DK86 A9)

Καὶ ναὶ μὰ Δί', ὦ Σώκρατες, περί γε ἐπιτηδευμάτων καλῶν καὶ ἔναγχος αὐτόθι ἠὐδοκίμησα χρὴ τὸν νέον ἐπιτηδεύειν. ἔστι γάρ μοι περὶ αὐτῶν παγκάλως λόγος συγκείμενος, καὶ ἄλλως διακείμενος καὶ τοῖς ὀνόμασι· πρόσχημα δέ μοί ἐστι καὶ ἀρχὴ τοιάδε τις τοῦ λόγου. ἐπειδὴ ἡ ἥλω, λέγει ὁ λόγος ὅτι Νεοπτόλεμος Νέστορα ἔροιτο ποῖά καλὰ ἐπιτηδεύματα, ἃ ἄν τις ἐπιτηδεύσας νέος ὢν εὐδοκιμώτατος γένοιτο · μετὰ ταῦτα δὴ λέγων Νέστωρ καὶ ὑποτιθέμενος αὐτῷ πάμπολλα νόμιμα καὶ πάγκαλα. τοῦτον δὴ καὶ ἐκεῖ ἐπεδειξάμην καὶ ἐνθάδε μέλλω ἐπιδεικνύναι εἰς ἡμέραν, ἐν τῷ Φειδοστράτου διδασκαλείῳ, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄξια ἀκοῆς· ἐδεήθη γάρ μου Ἀπημάντου. ἀλλ' ὅπως παρέσῃ καὶ αὐτὸς καὶ ἄξεις, οἵτινες ἀκούσαντες κρῖναι τὰ λεγόμενα.

Μα τον Δία, Σωκράτη, και για τις όμορφες απασχολήσεις τώρα τελευταία μίλησα εκεί με επιτυχία, καθώς ανάπτυξα πλατιά με τί πρέπει να απασχολούνται οι νέοι- γιατί γι' αυτές έχω συντάξει έναν πολύ πολύ όμορφο λόγο, που έξω από τις άλλες του αρετές ξεχωρίζει και στο λεχτικό. Το λόγο μου βρήκα αφορμή και τον άρχισα έτσι πάνω κάτω: «Όταν η Τροία πάρθηκε, ο λόγος λέει πως ο Νεοπτόλεμος ρώτησε τον Νέστορα ποιες είναι οι όμορφες απασχολήσεις που ένας νέος, αν απασχολούνταν με αυτές, θα έβγαζε πολύ καλό όνομα. Ύστερα από αυτό παίρνει να μιλήσει ο Νέστορας και τον συμβουλεύει πάρα πολλά ταιριαστά με το νόμο και πάρα πολύ όμορφα. Αυτόν λοιπόν το λόγο και εκεί τον απάγγειλα και εδώ έχω στο νου να τον απαγγείλω μεθαύριο στο διδασκαλείο του Φειδοστράτου, καθώς και άλλα πολλά, που αξίζει να ακουστούν. Είναι ο Εύδικος του Απημάντου που με παρακάλεσε γι' αυτό. Κοίταξε όμως να βρεθής και συ εκεί και να φέρης και άλλους, φτάνει να είναι ικανοί ακούγοντας να κρίνουν όσα θα πω.

(Μτφ. Χ. Καρούζος – Ι.Θ. Κακριδής)

[4] Πλάτων, *Πρωταγόρας* 313c7-e1

καὶ ὅπως γε μή, ὦ ἑταῖρε, ὁ σοφιστὴς ἐπαινῶν ἃ πωλεῖ ἐξαπατήσῃ ἡμᾶς, ὥσπερ οἱ περὶ τὴν τοῦ σώματος τροφήν, ὁ ἔμπορός τε καὶ κάπηλος. καὶ γὰρ οὗτοί που ὧν ἄγουσιν ἀγωγίμων οὔτε αὐτοὶ ἴσασιν ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν περὶ τὸ σῶμα, ἐπαινοῦσιν δὲ πάντα πωλοῦντες, οὔτε οἱ ὠνούμενοι παρ' αὐτῶν, ἐὰν μή τις τύχῃ γυμναστικὸς ἢ ἰατρὸς ὤν. οὕτω δὲ καὶ οἱ τὰ μαθήματα περιάγοντες κατὰ τὰς πόλεις καὶ πωλοῦντες καὶ κα-πηλεύοντες τῷ ἀεὶ ἐπιθυμοῦντι ἐπαινοῦσιν μὲν πάντα ἃ πωλοῦσιν, τάχα δ' ἄν τινες, ὦ ἄριστε, καὶ τούτων ἀγνοοῖεν ὧν πωλοῦσιν ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν πρὸς τὴν ψυχήν·

Πρόσεξε όμως, φίλε μου, μη και μας εξαπατήσει ο σοφιστής, έτσι που τα παινεύει όλα όσα πουλά, ακριβώς όπως κάνουν όσοι πουλούν τροφές για το σώμα–έμποροι και καταστηματάρχες. Γιατί κι αυτοί για όσα εμπορεύονται ούτε καν οι ίδιοι δεν γνωρίζουν τι είναι ωφέλιμο και τι βλαβερό για το σώμα, όλα όμως τα επαινούν όταν τα πουλούν· μα ούτε και όσοι απ' αυτούς που τα αγοράζουν ξέρουν, εκτός κι αν κάποιος τυχαίνει να είναι γυμναστής ή γιατρός. Με τον ίδιο τρόπο και αυτοί που γυροφέρνουν τα μαθήματα από τη μια πόλη στην άλλη και τα πουλούν χονδρικά ή λιανικά σε όποιον τα ορέγεται, επαινούν όλα όσα πουλούν, μπορεί όμως κάποιοι, λαμπρέ μου νέε, να μην γνωρίζουν ποιο από εκείνα που πουλούν είναι ωφέλιμο ή βλαβερό για την ψυχή·

(Μτφ. Κ. Παπαμανώλη)

[5] Θουκυδίδης, *Ιστοριών* Β.2

[2.37.1] *Χρώμεθα γὰρ πολιτείᾳ οὐ ζηλούσῃ τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται· μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλέον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανείᾳ κεκώλυται.* [2.37.2] *ἐλευθέρως δὲ τά τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονήν τι δρᾷ, ἔχοντες, οὐδὲ ἀζημίους μέν, λυπηρὰς δὲ τῇ ὄψει ἀχθηδόνας προστιθέμενοι.* [2.37.3] *ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν.* [2.38.1] *Καὶ μὴν καὶ τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας τῇ γνώμῃ ἐπορισάμεθα, ἀγῶσι μέν γε καὶ θυσίαις διετησίοις νομίζοντες, ἰδίαις δὲ κατασκευαῖς εὐπρεπέσιν, ὧν καθ' ἡμέραν ἡ τέρψις τὸ λυπηρὸν ἐκπλήσσει.* [2.38.2] *ἐπεσέρχεται δὲ διὰ μέγεθος τῆς πόλεως ἐκ πάσης γῆς τὰ πάντα, καὶ ξυμβαίνει ἡμῖν μηδὲν οἰκειοτέρᾳ τῇ ἀπολαύσει τὰ αὐτοῦ ἀγαθὰ γιγνόμενα καρποῦσθαι ἢ καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. ...* [2.40.1] *Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας· πλούτῳ τε ἔργου μᾶλλον καιρῷ ἢ λόγου κόμπῳ χρώμεθα, καὶ τὸ πένεσθαι οὐχ ὁμολογεῖν τινὶ αἰσχρόν, ἀλλὰ μὴ διαφεύγειν ἔργῳ αἴσχιον.*

Έχουμε πολίτευμα που δεν χρειάζεται να αντιγράφει τους θεσμούς των άλλων· μάλλον οι ίδιοι αποτελούμε υπόδειγμα για άλλους παρά μιμούμαστε άλλους. Και ονομάζεται το πολίτευμα αυτό, επειδή δεν αποβλέπει στο συμφέρον των λίγων αλλά των πολλών, δημοκρατία. Σχετικά με τις ιδιωτικές διαφορές, οι νόμοι τις αντιμετωπίζουν όλες με βάση την ισότητα, σχετικά πάλι με την προσωπική ανάδειξη στα δημόσια αξιώματα, καθένας προτιμάται ανάλογα με την εκτίμηση που έχει με βάση όχι την κοινωνική τάξη αλλά την αξία του· ούτε πάλι η φτώχεια με την ασημότητα που τη συνοδεύει έχει αποτελέσει εμπόδιο για κάποιον ο οποίος μπορεί να πράξει κάτι καλό για την πόλη. Ως ελεύθεροι άνθρωποι συμπεριφερόμαστε στη δημόσια ζωή και στις μεταξύ μας καθημερινές σχέσεις χωρίς καχυποψία, χωρίς να οργιζόμαστε με το γείτονα, εάν κάνει κάτι επειδή έτσι του αρέσει, ούτε τους κατεβάζουμε τα μούτρα, πράγμα που, αν δεν τον βλάπτει, πάντως τον στενοχωρεί. Και ενώ στην ιδιωτική μας ζωή συμπεριφερόμαστε χωρίς να ενοχλούμε ο ένας τον άλλο, στη δημόσια δεν παραβαίνουμε το νόμο, από σεβασμό προπάντων, πειθαρχώντας και στους άρχοντες που έχουμε κάθε φορά και στους νόμους, και μάλιστα σε αυτούς που έχουν θεσπιστεί για την προστασία των αδικουμένων, όπως επίσης σε εκείνους που, αν και άγραφοι, φέρνουν κατά κοινή ομολογία ντροπή σε όποιον τους παραβαίνει. Ωστόσο φροντίσαμε να βρούμε και πάρα πολλούς τρόπους να ξεκουράζουμε το πνεύμα μας από το μόχθο, καθιερώνοντας αγώνες και θυσίες σε όλη τη διάρκεια του χρόνου και ζώντας σε περιποιημένα

σπίτια που προσφέρουν καθημερινά μια ευχαρίστηση τέτοια, που διώχνει τη σκυθρωπότητα. Κι ακόμη, χάρη στη μεγαλοσύνη της πόλης, εισάγονται τα πάντα από παντού, και συμβαίνει τα αγαθά που βγάζει ο τόπος μας να τα χαιρόμαστε σαν κάτι δόλου πιο δικό ας από ό,τι εκείνα των άλλων ανθρώπων. […] Αγαπάμε την ομορφιά παραμένοντας απλοί· αγαπάμε τη θεωρητική σκέψη χωρίς αυτό να μας αποχαυνώνει. Τον πλούτο τον χρησιμοποιούμε περισσότερο ως ευκαιρία για δράση παρά ως αφορμή για κομπασμό, και το θεωρούμε ντροπή να μην παραδέχεται κανείς πως είναι φτωχός, χειρότερη όμως ντροπή να μην προσπαθεί με την εργασία να ξεφύγει από τη φτώχεια.

(Μτφ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος)

[6] Πλούταρχος, *Βίοι παράλληλοι*, Περικλής 4.1-2

Διδάσκαλον δ' αὐτοῦ τῶν μουσικῶν οἱ πλεῖστοι Δάμωνα γενέσθαι λέγουσιν, οὗ φασι δεῖν τοὔνομα βραχύνοντας τὴν προτέραν συλλαβὴν ἐκφέρειν· Ἀριστοτέλης δὲ παρὰ Πυθοκλείδῃ μουσικὴν διαπονηθῆναι τὸν ἄνδρα φησίν. ὁ δὲ Δάμων ἔοικεν ἄκρος ὢν σοφιστὴς καταδύεσθαι μὲν εἰς τὸ τῆς μουσικῆς ὄνομα πρὸς τοὺς πολλοὺς ἐπικρυπτόμενος τὴν δεινότητα, τῷ δὲ Περικλεῖ συνῆν καθάπερ ἀθλητῇ τῶν πολιτικῶν ἀλείπτης καὶ διδάσκαλος. οὐ μὴν ἔλαθεν ὁ Δάμων τῇ λύρᾳ παρακαλύμματι χρώμενος, ἀλλ' ὡς μεγαλοπράγμων καὶ φιλοτύραννος ἐξωστρακίσθη καὶ παρέσχε τοῖς κωμικοῖς διατριβήν. ὁ γοῦν Πλάτων καὶ πυνθανόμενον αὐτοῦ τινα πεποίηκεν οὕτω·

Πρῶτον μὲν οὖν μοι λέξον, ἀντιβολῶ · σὺ γάρ,
ὥς φασιν, ὁ Χείρων ἐξέθρεψας Περικλέα.

Οι περισσότεροι λένε ότι του δίδαξε [του Περικλή] μουσική ο Δάμων (τονίζοντας ότι το όνομά του πρέπει να προφέρεται με βραχεία την αρχική συλλαβή). Ο Αριστοτέλης όμως αναφέρει ότι ο Περικλής σπούδασε μουσική με τον Πυθοκλείδη. Πάντως ο Δάμων ήτανε σοφιστής κορυφαίος: με μανδύα τον τίτλο του μουσικού, τις έκρυβε από τον πολύ τον κόσμο τις εξαιρετικές ικανότητές του, ενώ συναναστρεφότανε με τον Περικλή σαν ο προπονητής και δάσκαλος αθλητή του πολιτικού στίβου. Όμως έγινε φανερό πως κρυβότανε πίσω από τη λύρα: ο Δάμων εξοστρακίστηκε ως φιλόδοξος και φιλοτύραννος, δίνοντας υλικό στην κωμωδία. Ο Πλάτων [ενν. ο κωμικός ποιητής] έχει μάλιστα μια σκηνή που τον ρωτάει κάποιος:

Πες μου πρώτα από όλα, σε παρακαλώ,
Γιατί εσύ είσαι καταπώς λέγουν ο Χείρων που μεγάλωσε τον Περικλή

[7] Πλούταρχος, *Βίοι παράλληλοι*, Περικλής 36.3 (DK80 A10)

Πεντάθλου γάρ τινος ἀκοντίῳ πατάξαντος Ἐπίτιμον τὸν Φαρσάλιον ἀκουσίως καὶ κατακτείναντος, ἡμέραν ὅλην ἀναλῶσαι μετὰ Πρωταγόρου διαποροῦντα πότερον τὸ ἀκόντιον ἢ τὸν βάλοντα μᾶλλον ἢ τοὺς ἀγωνοθέτας κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον αἰτίους χρὴ τοῦ πάθους ἡγεῖσθαι.

Γιατί όταν κάποιος στον πένταθλο χτύπησε με το ακόντιο τον Επίτιμο από τα Φάρσαλα, χωρίς να το θέλει, και τον σκότωσε, ο Περικλής ξόδεψε μια ολόκληρη μέρα με τον Πρωταγόρα διερευνώντας αν θα ήταν το πιο λογικό να θεωρήσουν ως υπαίτιο για το ατύχημα το ακόντιο ή αυτόν που το πέταξε ή τους διοργανωτές του αγώνα.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[8] Πλάτων, *Φαίδρος* 269e1-270a8

Κινδυνεύει, ὦ ἄριστε, εἰκότως Περικλῆς πάντων τελεώτατος εἰς τὴν ῥητορικὴν γενέσθαι. –Τί δή; –Πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι· τὸ γὰρ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντῃ τελεσιουργὸν ἔοικεν ἐντεῦθέν ποθεν εἰσιέναι. ὃ καὶ Περικλῆς τῷ εὐφυὴς εἶναι ἐκτήσατο· προσπεσὼν γὰρ οἶμαι τοιούτῳ ὄντι Ἀναξαγόρᾳ, μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ διανοίας ἀφικόμενος, ὧν δὴ πέρι τὸν πολὺν λόγον ἐποιεῖτο Ἀναξαγόρας, ἐντεῦθεν εἴλκυσεν ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην τὸ πρόσφορον αὐτῇ.

Διόλου απίθανο, καλέ μου φίλε, να ’ναι ο Περικλής αυτός που απ’ όλους τους ρήτορες έχει αγγίξει την τελειότητα στη ρητορική. – Πώς έτσι; Όλες οι τέχνες, όσες είναι σπουδαίες, χρειάζονται επιπλέον ατέλειωτες συζητήσεις και αιθέριες θεωρητικές αναζητήσεις για τη φύση των πραγμάτων· τούτη η υψηλή πνοή και η καθολική ευστοχία, που τις χαρακτηρίζει, κάπου από εδώ φαίνεται να εισχωρεί μέσα τους. Κι αυτό το πράγμα το απόκτησε και ο Περικλής κοντά στα φυσικά χαρίσματά του. Γιατί από τη συνάντησή του με τον Αναξαγόρα, έναν άνθρωπο τέτοιας, νομίζω, λογής, πήρε υψηλή θεωρητική γνώση και προχώρησε ίσαμε τη φύση του νου και της διάνοιας, αυτά τα ζητήματα που τόσο επίμονα συζητούσε και ο Αναξαγόρας, και από εκεί έφερε στην τέχνη των λόγων ό,τι είναι χρήσιμο γι’ αυτήν.

(Μτφ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος)

[9] Ξενοφών, *Απομνημονεύματα* 4.2.1-10

Τοῖς δὲ νομίζουσι παιδείας τε τῆς ἀρίστης τετυχηκέναι καὶ μέγα φρονοῦσιν ἐπὶ σοφίᾳ ὡς προσεφέρετο, νῦν διηγήσομαι. καταμαθὼν γὰρ Εὐθύδημον τὸν καλὸν γράμματα πολλὰ συνειλεγμένον ποιητῶν τε καὶ σοφιστῶν τῶν εὐδοκιμωτάτων καὶ ἐκ τούτων ἤδη τε νομίζοντα διαφέρειν τῶν ἡλικιωτῶν ἐν σοφίᾳ καὶ μεγάλας ἐλπίδας ἔχοντα παντων διοίσειν τῷ δύνασθαι λέγειν τε καὶ πράττειν πρῶτον μὲν, αἰσθανόμενος αὐτὸν διὰ νεότητα οὔπω εἰς τὴν ἀγορὰν εἰσιόντα, εἰ δέ τι βούλοιτο διαπράξασθαι, καθίζοντα εἰς ἡνιοποιεῖόν τι τῶν ἐγγὺς τῆς ἀγορᾶς, εἰς τοῦτο καὶ αὐτὸς ᾔει τῶν μεθ’ ἑαυτοῦ τινας ἔχων. […]
Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, τῷ ὄντι, ὥσπερ ἐγὼ ἀκούω, πολλὰ γράμματα συνῆχας τῶν λεγομένων σοφῶν ἀνδρῶν γεγονέναι;
Καὶ ὁ Εὐθύδημος, Νὴ τὸν Δί’, ἔφη, ὦ Σώκρατες· καὶ ἔτι γε συνάγω, ἕως ἂν κτήσωμαι ὡς ἂν δύνωμαι πλεῖστα.
Νὴ τὴν Ἥραν, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἄγαμαί γέ σου, διότι οὐκ ἀργυρίου καὶ χρυσίου προείλου θησαυροὺς κεκτῆσθαι μᾶλλον ἢ σοφίας· δῆλον γὰρ ὅτι νομίζεις ἀργύριον καὶ χρυσίον οὐδὲν βελτίους ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους, τὰς δὲ τῶν σοφῶν ἀνδρῶν γνώμας ἀρετῇ πλουτίζειν τοὺς κεκτημένους.
Καὶ ὁ Εὐθύδημος ἔχαιρεν ἀκούων ταῦτα, νομίζων δοκεῖν τῷ Σωκράτει ὀρθῶς μετιέναι τὴν σοφίαν. ὁ δὲ καταμαθὼν αὐτὸν ἡσθέντα τῷ ἐπαίνῳ τούτῳ, Τί δὲ δὴ βουλόμενος ἀγαθὸς γενέσθαι, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, συλλέγεις τὰ γράμματα;
Ἐπεὶ δὲ διεσιώπησεν ὁ Εὐθύδημος σκοπῶν, ὅ τι ἀποκρίναιτο, πάλιν ὁ Σωκράτης, Ἆρα μὴ ἰατρός; ἔφη· πολλὰ γὰρ καὶ ἰατρῶν ἐστι συγγράμματα.
Καὶ ὁ Εὐθύδημος, Μὰ Δί’, ἔφη, οὐκ ἔγωγε.
Ἀλλὰ μὴ ἀρχιτέκτων βούλει γενέσθαι; γνωμονικοῦ γὰρ ἀνδρὸς καὶ τοῦτο δεῖ.
Οὔκουν ἔγωγ’, ἔφη.

Πώς δε εφέρετο προς εκείνους, που έλαβαν αρίστην μόρφωσιν και εμεγαλοφρόνουν διά την σοφίαν των, τώρα θα διηγηθώ. Επειδή δηλαδή αντελήφθη, ότι ο ωραίος Ευθύδημος είχε συλλέξει συγγράμματα και ποιητών και σοφιστών, των εχόντων μεγάλην υπόληψιν, και επειδή ένεκα τούτου και τώρα ενόμιζεν ότι υπερείχε τους συνομηλίκους του κατά την σοφίαν και είχε μεγάλας ελπίδας, ότι όλους θα τους υπερβάλη κατά την δύναμιν και των λόγων και των έργων, κατά πρώτον μεν, επειδή τον έβλεπεν ότι εξ

αιτίας της νεαράς του ηλικίας δεν μετείχε της εκκλησίας του δήμου, οσάκις δε ήθελε να τελειώση καμμίαν υπόθεσιν εκάθητο εις κάποιον εργαστήριον ηνίων κοντά εις την αγοράν, εις αυτό (το ηνιοποιείον) και ο Σωκράτης μετέβαινε μαζί με μερικούς από τους μαθητάς του.
[…]
Ειπέ μου, είπεν ω Ευθύδημε, πράγματι πολλά συγγράμματα έχεις συλλέξει των ανδρών που φημίζονται ότι υπήρξαν σοφοί;
Και ο Ευθύδημος· –Ναι, μα τον Δία, είπεν, ω Σωκράτη· και ακόμη συλλέγω, έως ότου αποκτήσω όσα θα ημπορούσα περισσότερα.
Μα την Ήραν, είπε ο Σωκράτης, σε χαίρομαι πράγματι διότι επροτίμησες να αποκτήσεις θησαυρούς αργυρών και χρυσών νομισμάτων μάλλον παρά θησαυρούς σοφίας· διότι είναι φανερόν, ότι νομίζεις πως τα αργυρά και τα χρυσά νομίσματα καθόλου δεν κάμνουν καλύτερους τους ανθρώπους, αι δε γνώμαι των σοφών ανδρών πλουτίζουν με αρετήν εκείνους που τας έχουν.
Και ο Ευθύδημος εχαίρετο, ακούων ταύτα, διότι ενόμιζεν, ότι εφαίνετο εις τον Σωκράτην, ότι σωστά προσεπάθει να γίνη σοφός. Ο δε Σωκράτης, επειδή τον αντελήφθη ότι ηυχαριστήθη από τον έπαινον αυτόν· – Εις τι λοιπόν, θέλων να γίνης ικανός, ω Ευθύδημε, συναθροίζεις τα συγγράμματα;
Επειδή εν τω αναμεταξύ εσιώπησεν ο Ευθύδημος, διότι εσκέπτετο, τι να ανταποκριθή, πάλιν ο Σωκράτης είπεν· – Άρα γε, μήπως θέλεις να γίνης ιατρός; Διότι υπάρχουν και πολλά συγγράμματα ιατρών.
Και ο Ευθύδημος· –Μα τον Δία, είπεν, όχι εγώ βέβαια.
– Αλλά μήπως θέλεις να γίνης αρχιτέκτων; Διότι και αυτή η τέχνη χρειάζεται επιστήμονα άνθρωπον.
– Όχι βέβαια εγώ, είπεν.

(Μτφ. Κ. Βάρναλης)

[10] Πλάτων, *Φαίδρος* 228a5-b5

Ὦ Φαῖδρε, εἰ ἐγὼ Φαῖδρον ἀγνοῶ, καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι. ἀλλὰ γὰρ οὐδέτερά ἐστι τούτων · εὖ οἶδα ὅτι Λυσίου λόγον ἀκούων ἐκεῖνος οὐ μόνον ἅπαξ ἤκουσεν, ἀλλὰ πολλάκις ἐπαναλαμβάνων ἐκέλευέν οἱ λέγειν, ὁ δὲ ἐπείθετο προθύμως. τῷ δὲ οὐδὲ ταῦτα ἦν ἱκανά, ἀλλὰ τελευτῶν παραλαβὼν τὸ βιβλίον ἃ μάλιστα ἐπεθύμει ἐπεσκόπει, καὶ τοῦτο δρῶν ἐξ ἑωθινοῦ καθήμενος ἀπειπὼν εἰς περίπατον ᾔει, ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι, νὴ τὸν κύνα, ἐξεπιστάμενος τὸν λόγον, εἰ μὴ πάνυ τι ἦν μακρός.

Αχ, Φαίδρο, αν εγώ δεν ξέρω τον Φαίδρο, τότε έχω ξεχάσει και εμένα τον ίδιο. Όμως ούτε το ένα συμβαίνει ούτε το άλλο· ξέρω καλά ότι ο Φαίδρος ακούγοντας έναν λόγο του Λυσία δεν τον άκουσε μόνο μία φορά αλλά ζητούσε από τον Λυσία ξανά και ξανά να επαναλάβει και εκείνος αποκρινόταν πρόθυμα. Και δεν του έφθανε αυτό αλλά στο τέλος πήρε ο ίδιος το βιβλίο και κοιτούσε εκείνα που του είχαν αρέσει περισσότερο· καθόταν εκεί από νωρίς το πρωί κι έκανε αυτό το πράγμα ώσπου τελικά κουράστηκε κι είπε να βγει να περπατήσει έχοντας μάθει απ' έξω τον λόγο –γι' αυτό είμαι βέβαιος–, εκτός κι αν ήταν κάπως πολύ μεγάλος.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[11] Πλάτων, *Πρωταγόρας* 319b3-d7

ἐγὼ γὰρ Ἀθηναίους, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι Ἕλληνες, φημὶ σοφοὺς εἶναι. ὁρῶ οὖν, ὅταν συλλεγῶμεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἐπειδὰν μὲν περὶ οἰκοδομίας τι δέῃ πρᾶξαι τὴν πόλιν, τοὺς οἰκοδόμους μεταπεμπομένους συμβούλους περὶ τῶν οἰκοδομημάτων, ὅταν δὲ περὶ ναυπηγίας, τοὺς ναυπηγούς, καὶ τἆλλα πάντα οὕτως, ὅσα ἡγοῦνται μαθητά τε καὶ διδακτὰ εἶναι· ἐὰν δέ τις ἄλλος ἐπιχειρῇ αὐτοῖς συμβουλεύειν ὃν ἐκεῖνοι μὴ οἴονται δημιουργὸν εἶναι, κἂν πάνυ καλὸς ᾖ καὶ πλούσιος καὶ τῶν γενναίων, οὐδέν τι μᾶλλον ἀποδέχονται, ἀλλὰ

καταγελῶσι καὶ θορυβοῦσιν, ἕως ἂν ἢ αὐτὸς ἀποστῇ ὁ ἐπιχειρῶν λέγειν καταθορυβηθείς, ἢ οἱ τοξόται αὐτὸν ἀφελκύσωσιν ἢ ἐξάρωνται κελευόντων τῶν πρυτάνεων. περὶ μὲν οὖν ὧν οἴονται ἐν τέχνῃ εἶναι, οὕτω διαπράττονται· ἐπειδὰν δέ τι περὶ τῶν τῆς πόλεως διοικήσεως δέῃ βουλεύσασθαι, συμβουλεύει αὐτοῖς ἀνιστάμενος περὶ τούτων ὁμοίως μὲν τέκτων, ὁμοίως δὲ χαλκεὺς σκυτοτόμος, ἔμπορος ναύκληρος, πλούσιος πένης, γενναῖος ἀγεννής, καὶ τούτοις οὐδεὶς τοῦτο ἐπιπλήττει ὥσπερ τοῖς πρότερον, ὅτι οὐδαμόθεν μαθών, οὐδὲ ὄντος διδασκάλου οὐδενὸς αὐτῷ, ἔπειτα συμβουλεύειν ἐπιχειρεῖ· δῆλον γὰρ ὅτι οὐχ ἡγοῦνται διδακτὸν εἶναι.

Εγώ τους Αθηναίους, όπως και οι άλλοι Έλληνες, τους έχω για σοφούς ανθρώπους. Βλέπω λοιπόν, όταν έχουμε συνέλευση στην εκκλησία του δήμου, πως όποτε πρέπει να πάρει μιαν οικοδομικής φύσεως απόφαση η πόλη, ζητείται από τους αρχιτέκτονες η συμβουλή τους για τα κτίρια· για θέματα ναυπηγικής φύσεως από τους ναυπηγούς, και με τον ίδιο τρόπο για κάθε τι άλλο που θεωρούν ότι το μαθαίνει και το διδάσκεται κανείς. Αν ωστόσο δοκιμάσει να τους συμβουλεύσει κάποιος άλλος, ο μη αναγνωριζόμενος ως ειδικός, καμία σημασία δεν δίνουν, όση εμφάνιση και πλούτο και καταγωγή κι αν έχει, βάζουνε μάλιστα τα γέλια μαζί του και σηκώνεται θόρυβος, μέχρις ότου με τη φασαρία αποχωρήσει ο ίδιος από το βήμα αυτός που πήγε να μιλήσει, ή τον κατεβάσουν και τον απομακρύνουν με διαταγή των πρυτάνεων οι τοξότες. Για τα όσα λοιπόν είναι κατ' αυτούς θέματα τέχνης, έτσι κάνουν· όμως όποτε πρέπει να ληφθεί απόφαση για θέμα πολιτικού χαρακτήρος, σηκώνεται πάνω και τους συμβουλεύει ο αρχιτέκτων, όπως κι ο χαλκιάς κι ο σκυτοτόμος, και το ίδιο κάνουν έμπορος και ναυτικός, πλούσιος και φτωχός, ευγενής και άσημος, και κανείς δεν τους αποδοκιμάζει για αυτό, όπως στην προηγούμενη περίπτωση, επειδή πήγανε δηλαδή να δώσουνε συμβουλή, παρόλο που ούτε τα 'μαθαν από πουθενά ούτε είχαν κανέναν δάσκαλο να τους τα διδάξει. Είναι λοιπόν ολοφάνερο: δεν νομίζουν ότι διδάσκονται τούτα τα πράγματα.

(Μτφ. Κ. Παπαμανώλη)

[12] Πλάτων, *Γοργίας* 462e6-c3

ὀκνῶ γὰρ Γοργίου ἕνεκα λέγειν, μὴ οἴηταί με διακωμῳδεῖν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτήδευμα. ἐγὼ δέ, εἰ μὲν τοῦτό ἐστιν ἡ ῥητορικὴ ἣν Γοργίας ἐπιτηδεύει, οὐκ οἶδα – καὶ γὰρ ἄρτι ἐκ τοῦ λόγου οὐδὲν ἡμῖν καταφανὲς ἐγένετο τί ποτε οὗτος ἡγεῖται – ὃ δ' ἐγὼ καλῶ τὴν ῥητορικήν, πράγματός τινός ἐστι μόριον οὐδενὸς τῶν καλῶν.

Τίνος, ὦ Σώκρατες ; εἰπέ, μηδὲν ἐμὲ αἰσχυνθείς.

Δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Γοργία, εἶναί τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὔ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις · καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακείαν. ταύτης μοι δοκεῖ τῆς ἐπιτηδεύσεως πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα μόρια εἶναι, ἓν δὲ καὶ ἡ ὀψοποιική · ὃ δοκεῖ μὲν εἶναι τέχνη, ὡς δὲ ὁ ἐμὸς λόγος, οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή. ταύτης μόριον καὶ τὴν ῥητορικὴν ἐγὼ καλῶ καὶ τήν γε κομμωτικὴν καὶ τὴν σοφιστικήν, τέτταρα ταῦτα μόρια ἐπὶ τέτταρσιν πράγμασιν. εἰ οὖν βούλεται Πῶλος πυνθάνεσθαι, πυνθανέσθω · οὐ γάρ πω πέπυσται ὁποῖόν ἐγὼ τῆς κολακείας μόριον εἶναι τὴν ῥητορικήν, ἀλλ' αὐτὸν λέληθα οὔπω ἀποκεκριμένος, ὁ δὲ ἐπανερωτᾷ εἰ οὐ καλὸν ἡγοῦμαι εἶναι.

Διστάζω να το κάνω εξαιτίας του Γοργία, μήπως θεωρήσει ότι διακωμωδώ το επάγγελμά του. Ωστόσο, εγώ δεν γνωρίζω αν είναι τούτο η ρητορική την οποία εξασκεί ο Γοργίας –άλλωστε από τη συζήτησή μας δεν προέκυψε τίποτα σαφές όσον αφορά το τι εκείνος πιστεύει–, πάντως αυτό το οποίο εγώ αποκαλώ ρητορική αποτελεί μέρος ενός πράγματος που δεν έχει τίποτα το ωραίο.

Ποιανού πράγματος, Σωκράτη; Πες μας χωρίς να ντρέπεσαι εμένα.

Μου φαίνεται, λοιπόν, Γοργία, ότι είναι μια πρακτική ενασχόληση, αλλά δίχως τεχνική βάση, η οποία προσιδιάζει σε μια ψυχή που θέτει στόχους και είναι τολμηρή και από της φύση της ικανή στο να μεταχειρίζεται ανθρώπους. Και την αποκαλώ, συνολικά, κολακεία. Υπάρχουν και πολλά άλλα μέρη

αυτής της ενασχόλησης, ένα από τα οποία είναι και η ζαχαροπλαστική. Και τούτη μοιάζει σας να είναι τέχνη, κατά τη δική μου αντίληψη όμως δεν είναι τέχνη, αλλά μια εμπειρική ενασχόληση και εξάσκηση. Υποστηρίζω ότι μέρος εκείνης είναι και η ρητορική, καθώς επίσης και η κοσμητική και η σοφιστική. Αυτά είναι τέσσερα μέρη που έχουν τέσσερα διαφορετικά αντικείμενα. Αν λοιπόν ο Πώλος ενδιαφέρεται να το πληροφορηθεί, ας το πληροφορηθεί. Διότι δεν έχει ακόμη πληροφορηθεί τι λογής μέρος της κολακείας ισχυρίζομαι πως είναι η ρητορική. Του διέφυγε ότι δεν έχω μέχρι τώρα αποκριθεί επ' αυτού, και με ξαναρωτάει αν δεν θεωρώ ότι είναι κάτι ωραίο.

(Μτφ. Π. Καλλιγάς)

[13α] Αριστοτέλης, *Ρητορική* Α.1.1354a1-11

Ἡ ῥητορικὴ ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ· ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσιν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἁπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης· διὸ καὶ πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν· πάντες γὰρ μέχρι τινὸς καὶ ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον καὶ ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν ἐγχειροῦσιν. τῶν μὲν οὖν πολλῶν οἱ μὲν εἰκῇ ταῦτα δρῶσιν, οἱ δὲ διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἕξεως· ἐπεὶ δ' ἀμφοτέρως ἐνδέχεται, δῆλον ὅτι εἴη ἂν αὐτὰ καὶ ὁδῷ ποιεῖν· δι' ὧ γὰρ ἐπιτυγχάνουσιν οἵ τε διὰ συνήθειαν καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου τὴν αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται, τὸ δὲ τοιοῦτον ἤδη πάντες ἂν ὁμολογήσαιεν τέχνης ἔργον εἶναι.

Η ρητορική είναι όμοια με τη διαλεκτική· γιατί και οι δυο τους καταγίνονται με πράγματα τα οποία είναι σε όλους κοινά, που κατά κάποιον τρόπο όλοι μπορούν να τα γνωρίζουν, και δεν ανήκουν σε κάποιαν επιστήμη ξεχωριστή. Για τούτο και όλοι μας είμαστε, μ' έναν τρόπο, και διαλεκτικοί και ρήτορες: όλοι, ποιος λίγο ποιος πολύ, έχουμε κάποια στιγμή αναλάβει να υποστηρίξουμε ή να ελέγξουμε μιαν άποψη, έχουμε κατηγορήσει κάποιον να απολογηθεί. Ο πολύς ο κόσμος τα κάνει αυτά είτε στην τύχη είτε όπως τον έμαθε η συνήθεια. Ό,τι όμως γίνεται στην τύχη, ή από συνήθεια, είναι φανερό πως μπορεί να γίνει και με τρόπο μεθοδικό· μπορούμε να δούμε την αιτία για την οποία κάποιοι, είτε τη συνήθεια ακολουθούν είτε μιλούν όπως τους έρθει, πετυχαίνουν τον σκοπό τους – και κάτι τέτοιο, όλοι θα συμφωνούσαν, δεν μπορεί παρά να είναι το έργο μιας τέχνης.

(Μτφ. Π. Μπασάκος)

[13β] Αριστοτέλης, *Ρητορική* Α.1.1355b15-21

πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τῆς αὐτῆς τό τε πιθανὸν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς διαλεκτικῆς συλλογισμόν τε καὶ φαινόμενον συλλογισμόν· ἡ γὰρ σοφιστικὴ οὐκ ἐν τῇ δυνάμει ἀλλ' ἐν τῇ προαιρέσει· πλὴν ἐνταῦθα μὲν ἔσται ὁ μὲν κατὰ τὴν ἐπιστήμην ὁ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν ῥήτωρ, ἐκεῖ δὲ σοφιστὴς μὲν κατὰ τὴν προαίρεσιν, διαλεκτικὸς δὲ οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν.

Φανερό είναι ακόμα πως πρέπει η ίδια η τέχνη από μόνη της να μπορεί να διακρίνει το πειστικό από αυτό που είναι απλώς φαινομενικά πειστικό, όπως ακριβώς γίνεται με τη διαλεκτική, που από μόνη της μπορεί να διακρίνει τον συλλογισμό από τον φαινομενικό συλλογισμό. Όσο για τη σοφιστική, αυτή δεν είναι κάτι που χαρακτηρίζει την τέχνη ως ικανότητα, αλλά έχει να κάνει με τις επιλογές εκείνου που ασκεί την τέχνη· και υπάρχει ακόμα η εξής διαφορά: στη ρητορική δεν μπορούμε να διακρίνουμε εκείνον που ακολουθεί τους κανόνες της τέχνης από αυτόν που έχει ως μόνο γνώμονα την υπεράσπιση των επιλογών του, και οι δύο ρήτορες είναι. Αντίθετα, δεν είναι διαλεκτικός όποιος έχει ως μόνο γνώμονα την υπεράσπιση των επιλογών του· αυτός χαρακτηρίζεται ως σοφιστής, γιατί διαλεκτικός είναι μόνον εκείνος που επιχειρηματολογεί σύμφωνα με τους κανόνες της τέχνης.

(Μτφ. Π. Μπασάκος)

[14] Πλάτων, *Κρίτων* 54b2-e2

«Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, πειθόμενος ἡμῖν τοῖς σοῖς τροφεῦσι μήτε παῖδας πλείονος ποιοῦ μήτε ζῆν μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ δικαίου, ἵνα εἰς Ἅιδου ἐλθὼν ἔχῃς ταῦτα πάντα ἀπολογήσασθαι τοῖς ἐκεῖ ἄρχουσιν· οὔτε γὰρ ἐνθάδε σοι φαίνεται ταῦτα πράττοντι ἄμεινον εἶναι δικαιότερον οὐδὲ ὁσιώτερον, οὐδὲ ἄλλῳ τῶν σῶν οὐδενί, οὔτε ἐκεῖσε ἀφικομένῳ ἄμεινον ἔσται. ἀλλὰ νῦν μὲν ἠδικημένος ἄπει, ἐὰν ἀπίῃς, οὐχ ὑφ' ἡμῶν τῶν νόμων ἀλλὰ ὑπ' ἀνθρώπων · ἐὰν δὲ ἐξέλθῃς οὕτως αἰσχρῶς ἀνταδικήσας τε καὶ ἀντικακουργήσας, τὰς σαυτοῦ ὁμολογίας τε καὶ συνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς παραβὰς καὶ κακὰ ἐργασάμενος τούτους οὓς ἥκιστα ἔδει, σαυτόν τε καὶ φίλους καὶ πατρίδα καὶ ἡμᾶς, ἡμεῖς τέ σοι χαλεπανοῦμεν ζῶντι, καὶ ἐκεῖ οἱ ἡμέτεροι ἀδελφοὶ οἱ ἐν Ἅιδου νόμοι οὐκ εὐμενῶς σε ὑποδέξονται, εἰδότες ὅτι καὶ ἡμᾶς ἐπεχείρησας ἀπολέσαι τὸ σὸν μέρος. ἀλλὰ μή σε πείσῃ Κρίτων ποιεῖν ἃ λέγει μᾶλλον ἢ ἡμεῖς». Ταῦτα, ὦ φίλε ἑταῖρε Κρίτων, εὖ ἴσθι ὅτι ἐγὼ δοκῶ ἀκούειν, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες τῶν αὐλῶν δοκοῦσιν ἀκούειν, καὶ ἐν ἐμοὶ αὕτη ἡ ἠχὴ τούτων τῶν λόγων βομβεῖ καὶ ποιεῖ μὴ δύνασθαι τῶν ἄλλων ἀκούειν · ἀλλὰ ἴσθι, ὅσα γε τὰ νῦν ἐμοὶ δοκοῦντα, ἐὰν λέγῃς παρὰ ταῦτα, μάτην ἐρεῖς. ὅμως μέντοι εἴ τι οἴει πλέον ποιήσειν, λέγε. – Ἀλλ', ὦ Σώκρατες οὐκ ἔχω λέγειν. – Ἔα τοίνυν, ὦ Κρίτων, καὶ πράττωμεν ταύτῃ, ἐπειδὴ ταύτῃ ὁ θεὸς ὑφηγεῖται.

«Αλλ’, ω Σώκρατες, πειθόμενος εις ημάς τους ανατροφείς σου μήτε τους παίδας σου να προτιμάς, μήτε την ζωήν, μήτε κανέν άλλο εμπρός εις το δίκαιον, ίνα, όταν έλθης εις τον Άδην, έχης να απολογηθής όλα αυτά εις τους εκεί άρχοντας· διότι ουδέ ενταύθα φαίνεται ότι είναι ωφελιμώτερον εις σε, εάν πράττης ταύτα, ουδές δικαιότερον ουδέ οσιώτερον, ούτε εις κανένα άλλον εκ των ιδικών σου, ούτε εις εκείνο το μέρος, όταν υπάγης θα σου είναι περισσότερον ωφέλιμον. Αλλά τώρα μεν θα φύγεις από τον κόσμον τούτον αδικημένο, εάν θα φύγης, όχι από ημάς τους νόμους, αλλά από τους ανθρώπους· εάν δε φύγης τόσον αισχρώς αφού ανταποδώσης το αδίκημα και το κακούργημα διά κακουργήματος, αφού παραβής και τας υποσχέσεις σου και τας συμφωνίας σου προς ημάς και κακοποιήσης τούτους τους οποίους ελάχιστα πρέπει, δηλαδή και τον εαυτόν σου και τους φίλους και την πατρίδα και ημάς, και ημείς θα οργισθώμεν εναντίον σου, εν όσω ζης, και εις τον Άδην οι αδελφοί μας, οι νόμοι του Άδου, θα σε υποδεχθούν δυσμενώς, επειδή θα γνωρίζουν ότι και ημάς επιχείρησας να καταστρέψης όσον εξαρτάται από σε. Αλλά πρόσεχε, μη σε πείση να πράττης όσα λέγει μάλλον ο Κρίτων παρά ημείς».

Ταύτα, ω αγαπητέ φίλε Κρίτων, καλώς γνώριζες ότι εγώ νομίζω, ότι ακούω, οι οργιάζοντες ως Κορυβάντες νομίζουν ότι ακούουν τους αυλούς, και εις εμέ η ηχώ τούτων των λόγων βουίζει και με κάμνει να μη δύναμαι να ακούω τους άλλους· αλλά γνώριζε, ότι, όσον τουλάχιστον αφορά την τωρινήν μου γνώμην, εάν λέγης άλλα παρά ταύτα, μάτην θα λέγης. Αλλ’ όμως, αν νομίζης, ότι θα κατορθώσωμεν κάτι περισσότερον, λέγε.

Αλλ’, ω Σώκρατες, δεν δύναμαι να λέγω.

Άφες λοιπόν, ω Κρίτων, και ας πράττωμεν τοιουτοτρόπως, όπως ο θεός διατάσσει.

(Μτφ. Κ. Αραπόπουλος)

Βιβλιογραφία

Αριστοτέλης, 2015. Αθηναίων Πολιτεία. Μτφ. Χ. Μπάλλα, σχόλια και εισαγωγές, Χ. Μπάλλα και R.W. Wallace. Αθήνα: Νήσος.

Momigliano, A., 1993. *The Development of Ancient Biography*. Expanded edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Νεχαμάς, Α., 2022. Εριστική, αντιλογική, σοφιστική, διαλεκτική. Μτφ. Σ. Σαμάρκου. Στο: Π. Κόντου, επιμ. 2022. *Οι αρετές της αυθεντικότητας*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 199-218.

Ober, J., 2003. *Μάζες και Ελίτ στη δημοκρατική Αθήνα*. Ρητορική, ιδεολογία και η ισχύς του λαού. Μτφ. Β. Σερέτη. Αθήνα: Πολύτροπον.

Robinson, E., 2008. Οι σοφιστές και η δημοκρατία πέρα από την Αθήνα. Στο: Χ. Μπάλλα, επιμ. 2008. *Φιλοσοφία και ρητορική στην κλασική Αθήνα*. Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 221-241.

Romilly, J. de, 1994. *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*. Μτφ. Φ. Ι. Κακριδής. Αθήνα: Καρδαμίτσας.

Tell, H., 2011. *Plato's Counterfeit Sophists*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Taylor, C.C.W., 2006. Socrates the Sophist. Στο: L. Judson & V. Karasmanis, επιμ. 2006. *Remembering Socrates. Philosophical Essays*. New York: Oxford University Press.

Wallace, R. W., 2007. Plato's Sophists, Intellectual Developments after 450, and Sokrates. Στο: L. J. Samons II, επιμ. 2007. *Cambridge Companion to the Age of Pericles*. Cambridge University Press.

Κριτήρια Αξιολόγησης

1. Να εντοπίσετε τα χαρακτηριστικά της πνευματικής ζωής της Αθήνας του πέμπτου αιώνα που δικαιολογούν τον χαρακτηρισμό της ως πρυτανείου της σοφίας. Στην απάντησή σας να αξιοποιήσετε τον Επιτάφιο του Περικλή και να αναδείξετε τη σχέση αυτών των χαρακτηριστικών με τις αξίες και τις πρακτικές της Αθηναϊκής Δημοκρατίας.
2. Ποιες ήταν οι συνέπειες της πολιτικής κρίσης της δεκαετίας του 420 στη διαμόρφωση της κοινής γνώμης απέναντι στους σοφιστές;
3. Συχνά ο όρος «σοφιστής» χρησιμοποιείται με αρνητική σημασία. Πού οφείλεται αυτή η τάση; Πόσο νόμιμη τη θεωρείτε;
4. Σε τι διαφοροποιείται η στάση του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη απέναντι στη ρητορική; Πώς συνδέεται αυτή η διαφοροποίηση με μια αντίληψη της δημοκρατίας ως οχλοκρατίας;
5. Να εντοπίσετε και να σχολιάσετε την απόδοση του ρήματος *φιλοσοφοῦμεν* στη μετάφραση του Νίκου Σκουτερόπουλου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2
Ζητήματα ορολογίας: σοφοί, σοφιστές και φιλόσοφοι

Σύνοψη

Σε αυτό το κεφάλαιο θα εξετάσουμε, μόνον ενδεικτικά και δίχως αξίωση πληρότητας, αλλά με βάση συγκεκριμένα δείγματα και παραδείγματα, τη χρήση των όρων σοφός, σοφιστής *και* φιλόσοφος *στην πρώιμη ελληνική γραμματεία, μέχρι και την κλασική περίοδο.*

Στόχος μας είναι να παρουσιάσουμε την Αθήνα του πέμπτου αιώνα, ως εκείνο το τοπίο κατεξοχήν όπου συντελείται πραγματικά σημαίνουσα αλλαγή στον τρόπο με τον οποίο τελικά αποβαίνουν αντιληπτοί οι όροι αυτοί: αλλαγή σε στενή, κατ' ουσίαν άμεση, σχέση με τη λεγόμενη «σοφιστική κίνηση» στην αρχή, και βέβαια με τη φιλοσοφική δράση του Σωκράτη στη συνέχεια (και την άνθηση του λεγόμενου «σωκρατικού κύκλου» κατά τον τέταρτο αιώνα). Τη μεταβολή αυτήν την προετοίμασαν οι «επαγγελματίες» της σοφίας του πέμπτου αιώνα με τη συνέχιση της ς ευρύτερης, ήδη σε εξέλιξη, παράδοσης της φιλοσοφίας και της επιστήμης σε άλλες περιοχές. Επιπλέον, στο κεφάλαιο αυτό παρουσιάζονται αδρομερώς οι διακρίσεις ανάμεσα στους όρους ρητορική, ἀντιλογική, ἐριστικὴ *και* διαλεκτική.

Βιβλιογραφικό πλαίσιο

Συνιστάται η προηγούμενη ή και ταυτόχρονη εξοικείωση με ορισμένα τουλάχιστον από τα ακόλουθα κείμενα:

Από την ήδη μεταφρασμένη στα ελληνικά βιβλιογραφία, πέρα από μια καλή, γενική ιστορική επισκόπηση, όπως η W. Windelband, H. Heimsoeth, 1957/1980. Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας. Τόμος Α΄: Η φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων. Η φιλοσοφία των ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων. *Μτφ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, συνιστώνται τα βιβλία του W.K.C. Guthrie, 1991.* Οι Σοφιστές *(2η έκδοση). Μτφ. Δ. Τσεκουράκης. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, και του G. B. Kerferd, 1981/1999[2].* Η σοφιστική κίνηση. *Μτφ. Π. Φαναράς. Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα.*

Από την ευπρόσιτη σε προπτυχιακό επίπεδο βιβλιογραφία, τα δοκιμασμένα βιβλία των A. R. Burn, 1960. The Lyric Age of Greece. *London: Edward Arnorld, και V. Ehrenberg, 1968.* From Solon to Socrates: Greek history and civilization during the sixth and fifth centuries B.C. *London: Methuen.*

Ευπρόσιτο και πάρα πολύ χρήσιμο παραμένει και του Eric Havelock, 1963. Preface to Plato. *Cambridge, Mass. & London, England: The Belknap University Press.*

Η γρήγορη ανάγνωση και των τριών διευκολύνει την από την αρχή συγκρότηση σαφώς ανεξάρτητου πλαισίου, που μπορεί κάλλιστα να διαφέρει αρκετά από τον έναν αναγνώστη στον άλλον, για τη μελέτη των όσων εξετάζουμε σε τούτο το κεφάλαιο.

Κυρίως κείμενο

2.1 Εισαγωγή

Το θέμα μας είναι φαινομενικά εύκολο, προσδιορισμένο και τακτοποιημένο. Γνωστό το τι είναι φιλοσοφία, ιστορικά προσδιορίσιμο το φαινόμενο της σοφιστικής κίνησης, τακτοποιημένα από καιρό τα γλωσσικά δεδομένα για το ποιος είναι κατά τους αρχαίους, αλλά και μέχρι ποιο σημείο, πράγματι σοφός.

Ωστόσο, δεν έχει κατασταλάξει μέχρι στιγμής η συνεχώς αυξανόμενη πολυφωνική κατατόπιση για το ποιος είναι στην αρχαία Ελλάδα πράγματι *φιλόσοφος*, σε τι διαφέρει από τον *σοφιστή*, σε ποιον βαθμό και με ποιαν έννοια είναι κατά τρόπο υποδειγματικός *σοφός*.

Βέβαιο πάντως είναι πως η σοφία κατ' ουσίαν είναι θέμα γνώσης. Η γνώση δεν αποκτάται κατά βούληση, ούτε διαθέτει παγκοίνως αναγνωρίσιμα διαπιστευτήρια. Ωστόσο, παραμένει η πηγή της σοφίας για όλους τους σοφούς ανεξαιρέτως. Όπως το εξέφρασε με τον χαρακτηριστικό του τρόπο ο Αριστοτέλης: *ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσι* (*Μετά τα Φυσικά* 981a26-27).

Στο Α΄ των *Μετά τα Φυσικά* (*ΜτΦ*), ο Αριστοτέλης, έχοντας ήδη καταλήξει στον ορισμό της φιλοσοφίας ως θεωρητικής γνώσης των πρώτων αρχών και αιτιών,[1] επιχειρεί, κατά πάγια πρακτική του, την αντίστοιχη παρουσίαση του προγενέστερου φιλοσοφικού τοπίου, ξεκινώντας από τον Θαλή τον Μιλήσιο, τον αρχηγέτη των πρώτων *φιλοσοφησάντων*, και φτάνει μέχρι και τον Πλάτωνα και τα στελέχη της Ακαδημίας. Το κίνητρο για μια τέτοια καταγραφή της φιλοσοφικής παράδοσης –η οποία εκτός από την εγγενή φιλοσοφική της αξία άσκησε τεράστια επιρροή στο πώς έχει παγιωθεί τελικά η εικόνα της ιστορίας της φιλοσοφίας– μας το αποκαλύπτει ο ίδιος ο Αριστοτέλης:

> Η αναδρομή στο έργο τους [ενν. των προηγούμενων στοχαστών] θα είναι λοιπόν χρήσιμη για την πορεία της δικής μας έρευνας. Γιατί είτε θα ανακαλύψουμε κάποιο άλλο είδος αιτίας είτε θα βεβαιωθούμε ότι οι αιτίες που εμείς αναφέρουμε είναι οι σωστές.
>
> (*ΜτΦ* Α΄ 983b4-6, Ανθολόγιο 1)

Η *ἔφοδος* αυτή λοιπόν (983b4, πρβλ. *Ε. ηθ.* Γ΄ 1230a35) εξαρτάται άμεσα και επικυρώνεται από την αριστοτελική αντίληψη για το τι είναι φιλοσοφία (και όχι μόνον ιστορία) και πώς ενδείκνυται να ασκείται.

Όμως, η λέξη φιλοσοφία δεν απαντά στα σωζόμενα κείμενα πριν από τον πέμπτο αιώνα ούτε μπορούμε να ονομάζουμε φιλοσόφους όλους όσοι προηγήθηκαν κατά τη διάρκεια του έκτου και πέμπτου αιώνα. Η μαρτυρημένη χρήση των όρων *φιλόσοφος* και *φιλοσοφία* λοιπόν είναι σπάνια, με αποτέλεσμα να μην στοιχειοθετεί λόγο για να αποδώσουμε στο σύνολο των τότε στοχαστών ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, παραπεμπτικά στη μετέπειτα χρήση των όρων από την κλασική ελληνική σκέψη, δηλαδή από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Πρωτίστως εμφανίζονται τα *σοφία* και *σοφός*, έπειτα τα *σόφισμα* και *σοφιστής*, ενώ οι σπάνιες αναφορές στο *φιλόσοφος* –ως όνομα που το διάλεγαν είτε για τον αυτοπροσδιορισμό τους είτε για την αναφορά σε άλλους– επιβάλλουν το συμπέρασμα ότι η αρχική σημασία του *φιλόσοφος* είναι μάλλον ασαφής και ακαθόριστη.

Αν ωστόσο ακολουθήσουμε την ιστορική διαδρομή του όρου *φιλόσοφος* ωσότου καταλήξουμε στη συγκεκριμένη χρήση του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, πρέπει να ξεκινήσουμε από τις ρίζες, να

[1] *ΜτΦ* Α΄ 982a1-3: ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινας ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον.

εξετάσουμε ήδη κατά την αρχαϊκή εποχή τη χρήση του όρου, εστιάζοντας παράλληλα, στο μέτρο του δυνατού, στο κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο που πρωτοεμφανίστηκαν. Με άλλα λόγια, πρέπει να διακρίνουμε τη διερεύνηση των σημασιών των *σοφός*, *σοφιστὴς* και *φιλόσοφος* από τα διαδοχικά στάδια, κατά τα οποία αναδύεται πρώτα ο *σοφός*, μετά ο *σοφιστὴς* και μετά ο *φιλόσοφος*.[2]

2.2 Οι Επτά Σοφοί

Αρχικά (8ος και 7ος αι.), ο όρος *σοφός* αποδίδεται στον διαθέτοντα πραγματικά υψηλού βαθμού τεχνική δεξιότητα και επάρκεια, στον ειδικό σε μια τέχνη, στον δεξιοτέχνη. Έτσι, όταν ο Αρχίλοχος (≈680-645) αναφέρεται σε κάποιον που είναι *τρίαιναν ἐσθλὸς καὶ κεβερνήτης σοφός* (Fr. 211 W), ή ο Ησίοδος (τέλη 8ου αι.) στον *ναυτιλίης σεσοφισμένον* (*Έργ.* 649) ή ο Όμηρος (8ος αι.) στον *σοφὸν τέκτονα* (*Ιλ.* Ψ 712), αυτό που δηλώνουν δεν είναι μια γενική και πολύ περισσότερο εφ' όλης της ύλης σοφία, αλλά μια συγκεκριμένη, ιδιαίτερη επιδεξιότητα που καθιστά έναν τεχνίτη πραγματικά άξιο εκπρόσωπο της τέχνης του. Αυτή η πρώιμη χρήση του *σοφοῦ* και της *σοφίας* ως δεινότητας ή μαστοριάς σε πρακτικά ζητήματα του βίου επιβιώνει εξάλλου ακόμη και σε μετέπειτα, κλασικά κείμενα, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα τον Αριστοτέλη, ο οποίος ορίζει τη σοφία ως *ἀρετὴν τέχνης* (*Ν.ηθ.* Ζ΄ 1141a9-12), ονομάζοντας σοφούς τον Φειδία και τον Πολύκλειτο (Ανθολόγιο 2).

Η χρήση του όρου *σοφός* αρχίζει να αλλάζει δραστικά κατά τον έκτο αιώνα. Την αλλαγή τη διαπιστώνουμε κυρίως από την ποίηση του Σόλωνα (484-425/410), του Θέογνη (ακμή ≈548-544) και του Πινδάρου (522-443), όπου η λέξη *σοφός* αρχίζει να φέρει νέα σημασία, όλο και πλησιέστερη σε αυτήν που διαθέτει και σήμερα: ο συνετός, ο φρόνιμος άνδρας, που, όταν οι περιστάσεις απαιτούν αυτοσχεδιασμό και πρωτοβουλία, εκδηλώνει συμπεριφορά αποτυπωμένη στην παραδοσιακή εικόνα των Επτά Σοφών. Πιο συγκεκριμένα, στον Πίνδαρο έχουμε την παλαιότερη εμφάνιση της λέξης *σοφιστής*, η οποία χρησιμοποιείται πλέον αντί για τη λέξη σοφός: *μελέταν δὲ σοφισταῖς / Διὸς ἕκατι πρόσβαλον σεβιζόμενοι* (*Ισθμ.* V.28-29, Ανθολόγιο 3). Το αυτό και με το *φιλόσοφος*: ως χαρακτηρισμός αποδίδεται κι αυτός αντί του σοφός/σοφιστής, αρχικά στον Πυθαγόρα, σύμφωνα με όσα, κατά τον Διογένη Λαέρτιο (Δ.Λ.) (Α.12), παραθέτει ο Ηρακλείδης ο Ποντικός στο έργο του *Περί της άπνου* για τις συζητήσεις που είχε ο Πυθαγόρας με τον τύραννο Λέοντα:

> Πρώτος όμως χρησιμοποίησε το όνομα φιλοσοφία και ονόμασε τον εαυτό του φιλόσοφο ο Πυθαγόρας στις συζητήσεις που είχε στη Σικυώνα με τον Λέοντα, τον τύραννο των Σικυωνίων ή Φλιασίων, σύμφωνα με όσα λέει ο Ηρακλείδης από τον Πόντο στο έργο του «Περί της άπνου», επειδή κανείς άνθρωπος δεν είναι σοφός παρά μόνο ο θεός. Συχνά ονομαζόταν σοφία [η φιλοσοφία] και σοφός όποιος την είχε ως ενασχόληση και είχε φτάσει σε ψυχική τελειότητα. Φιλόσοφος είναι αυτός που αγαπά τη σοφία. Οι σοφοί ονομάζονταν και σοφιστές, και όχι μόνο αυτοί, αλλά και οι ποιητές σοφιστές ονομάζονταν. Έτσι, ο Κρατίνος στους «Αρχιλόχους» επαινώντας τον Όμηρο, τον Ησίοδο και τους ομοτέχνους τους έτσι τους ονομάζει.
>
> (Δ.Λ. Α.12, Ανθολόγιο 4).

Πρώτος ονόμασε τον εαυτό του φιλόσοφο λοιπόν ο Πυθαγόρας, επειδή κανείς άνθρωπος δεν είναι σοφός αλλά μόνο ο θεός.[3]

[2] G. B. Kerferd, 1950, σ. 8.

[3] Αν και η όλη φράση *φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον* μπορεί βέβαια να διαβαστεί έτσι

> Ο Σωσικράτης στις «Διαδοχές» λέει πως όταν ρωτήθηκε από τον Λέοντα, τον τύραννο των Φλιασίων, ποιος είναι, του απάντησε «φιλόσοφος». Για τη ζωή έλεγε πως μοιάζει με πανηγύρι, άλλοι πηγαίνουν για να αγωνιστούν, άλλοι πηγαίνουν για εμπόριο και άλλοι –οι καλύτεροι– πηγαίνουν ως θεατές, έτσι και στη ζωή άλλοι γεννιούνται δουλοπρεπείς κι άλλοι κυνηγοί της δόξας και της πλεονεξίας, ενώ οι φιλόσοφοι αναζητούν την αλήθεια.
>
> (Δ.Λ. Θ.8, Ανθολόγιο 5).

Έτσι, πλήθος ανθρώπων της αρχαϊκής εποχής, ειδικοί σε διάφορες τέχνες, οι οποίοι διακρίνονταν για τη σύνεσή τους για γενικότερα ζητήματα του πρακτικού και πολιτικού βίου –ποιητές, γιατροί, πολιτικοί, αστρονόμοι, κ.λπ.– ή που κατείχαν είδος άμεσης, ενορατική ή διαισθητική γνώση –ποιητές, μάντεις, προφήτες κ.ά.–, διεκδικούσαν τον τίτλο του σοφού και απολάμβαναν εξουσία και τιμές, με άλλα λόγια αυτό που η Nightingale (2000: 157) αποκαλεί «συμβολικό κεφάλαιο».

Ανάμεσά τους, εξέχουσα θέση κατείχαν οι Επτά Σοφοί, σύνολο προσώπων ανομοιογενές όσο και μέτρια σταθερό.[4] Τον αρχαιότερο σωζόμενο κατάλογο των Επτά Σοφών μάς τον παραδίδει ο Πλάτων στον *Πρωταγόρα* (343a): Θαλής ο Μιλήσιος, Πιττακός ο Μυτιληναίος, Βίας ο Πριηνεύς, Σόλων ο Αθηναίος, Κλεόβουλος ο Λίνδιος, Μύσων ο Χηνεύς, Χίλων ο Λακεδαιμόνιος. Απουσιάζει ο Περίανδρος, εκ διαδοχής τύραννος της Κορίνθου, τον οποίον όμως τον βρίσκουμε σε πολύ μεταγενέστερο κατάλογο (Διογένης Λαέρτιος Α.30, 40, 41). Διαθέτουμε και χρονολογικά ενδιάμεση καταγραφή των Επτά Σοφών, από το *Των επτά σοφών συμπόσιον* του Πλούταρχου, κατάλογο προερχόμενο μάλλον από τον Δικαίαρχο, μαθητή του Αριστοτέλη.

Μια σύντομη ματιά στις εν λόγω καταγραφές αρκεί για μια πρώτη εικόνα του χαρακτήρα της *σοφίας* που διακονούσαν: είναι κυρίως άνθρωποι με εξέχουσα πολιτική, νομοθετική και ποιητική δραστηριότητα, που ο Δικαίαρχος αποκαλεί *συνετούς* […] *δὲ τινὰς καὶ νομοθετικούς* (Διογένης Λαέρτιος Α.40, Ανθολόγιο 6). Σε αντίθεση με τη μεταγενέστερη αντίληψη –διάχυτη στη φιλοσοφική ανεκδοτολογία[5]– για τον απόκοσμο χαρακτήρα του φιλοσόφου, τη δράση των Επτά Σοφών στην κοινωνικο-πολιτική αρένα χαρακτήριζαν η αναζήτηση μιας αλήθειας που πήγαζε αλλά και αφορούσε άμεσα τα ανθρώπινα δρώμενα, προσανατολισμένη στις εκάστοτε περιστάσεις και στην αντιμετώπιση προβλημάτων επειγόντων, εκτάκτων. Το χάρισμα της πολύτροπης νόησης (*μῆτις*) από κοινού με την ικανότητα επιλογής της κατάλληλης στιγμής για δράση (*καιρός*) συνιστούσαν το βασικότερο χαρακτηριστικό που διέκρινε τους σοφούς της αρχαϊκής Ελλάδας από τη μάζα του μάλλον αμόρφωτου κοινού.[6] Η μετάδοση δε της σοφίας τους εκφραζόταν, ιδιωτικά και δημόσια είτε με πράξεις αντί για λόγια είτε με έναν ξεχωριστό πολιτικό, ποιητικό ή εν γένει συγκριτικά εκλεπτυσμένο λόγο.

Πρώτος και διασημότερος από τους Επτά Σοφούς, ο Θαλής ο Μιλήσιος, όπως κατέγραψε ο Δημήτριος ο Φαληρεύς, *πρῶτος σοφὸς ὠνομάσθη ἄρχοντος Ἀθήνησι Δαμασίου*, επί των ημερών του

ώστε το *καὶ* να λειτουργεί παρατακτικά, κατά την ερμηνεία που υιοθετούμε εδώ, έχουμε σύνδεσμο επεξηγηματικό, δηλ. η πληροφορία είναι: πρώτος ο Πυθαγόρας αποκαλεί τον εαυτό του φιλόσοφο. (Κατά την άλλη εναλλακτική ανάγνωση, πρώτος ο Πυθαγόρας έκανε χρήση και της λέξης *φιλοσοφία*). Προστίθεται κατόπιν ότι πολύ σύντομα σοφός κατέληξε να αποκαλείται ο *ἐπαγγελλόμενος* τη σοφία –αν υπάρχει πράγματι τέτοιος άνθρωπος, χαρακτηρίζεται ως *κατ' ἀκρότητα ψυχῆς ἀπηκριβωμένος*– ενώ φιλόσοφος είναι *ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος*. Τέλος, οι σοφοί λέγονται *σοφισταί*, το ίδιο και οι ποιητές. (Απαιτεί περαιτέρω συζήτηση το πόσες πηγές έχει μπροστά του ο Διογένης, δηλαδή αν είναι περισσότερες από τον Ηρακλείδη και τον Κρατίνο, καθώς και τι ακριβώς πληροφορίες αντλεί κανείς από την καθεμιά).

[4] Για μια ιδέα του αυξομειούμενου αριθμού διαφόρων άλλων των μελών του καταλόγου των Επτά Σοφών, βλ. Διογένης Λαέρτιος Α 41-42.

[5] Για το όλο θέμα, βλ. Ο. Ζιγκόν, 1991, σσ. 23-24.

[6] A. W. Nightingale, 2000, σσ. 160-61.

οποίου *καὶ οἱ ἑπτὰ σοφοὶ ἐκλήθησαν*. Αποδίδονται στον Θαλή πάμπολλες εξαιρετικές επιδόσεις, επιτεύγματα και πρωτιές, αλλά σημασία για μας έχουν εδώ οι δύο (μέτρια λεπτομερείς) αναφορές στην πολιτική δραστηριότητα και στην αριστεία του Θαλή (Διογένης Λαέρτιος Α.22-25, 27, 38, Ανθολόγιο 7).

Ανάλογο, ακόμη σημαντικότερο και περισσότερο τεκμηριωμένο πολιτικό και νομοθετικό έργο άσκησε ο Σόλων ο Αθηναίος, όπως άλλωστε μαθαίνουμε και από τον ίδιο τον Αριστοτέλη. Στην αριστοτελική *Αθηναίων Πολιτεία* αναφέρεται ότι *πρῶτος ἐγένετο τοῦ δήμου προστάτης* και *νόμους ἔθηκε* (2.2, 6.1, 9.1, 11.1), ενώ και ο Λαέρτιος αφηγείται πως όχι μόνο τον εμπιστευόταν ο λαός αλλά *καὶ τυραννεῖσθαι ἤθελον πρὸς αὐτοῦ* (Α.49), καθώς ήταν ο Σόλων άριστος νομοθέτης (1.55)· ονομαστός για τη ρύθμιση των χρεών στην Αθήνα (*σεισάχθεια*, 6.1), ο Σόλων επέβαλε κυριαρχικά δικαιώματα του λαού και την προοπτική του βαθμιαίου εκδημοκρατισμού του πολιτεύματος (Ανθολόγιο 8).

Στο ίδιο κλίμα κινείται κάθε πληροφορία για την πολιτική και τη νομοθετική δραστηριότητα και των περισσοτέρων από τους υπόλοιπους Επτά Σοφούς. Για τον Πιττακό, αν και δεν είναι γνωστό πώς ακριβώς, έχει σημασία ότι πρωταγωνιστεί στην ανατροπή του Μελάγχρου, τυράννου της Λέσβου. Τούτο οδήγησε τους συμπολίτες του να του προσφέρουν οι ίδιοι την *ἀρχὴν* και να του εμπιστευτούν την εξουσία. Χρειάστηκε δέκα χρόνια να ρυθμίσει το πολίτευμα ο Πιττακός· είτε νομοθέτησε είτε έβαλε σε τάξη τους υπάρχοντες νόμους (Διογένης Λαέρτιος Α.74-76, 79, Ανθολόγιο 9).[7] Όσο για τον Βίαντα, πρόσωπο με μεγάλο κύρος και περίοπτη θέση στην πόλη, φαίνεται ότι πέρα από την όποια πρακτική ευφυία επέδειξε με το τέχνασμά της λύσης της πολιορκίας της Πριήνης από τον Αλυάττη (Διογένης Λαέρτιος Α.83), η θέση του μεταξύ των Επτά Σοφών οφείλεται στον θαυμαστό τρόπο με τον οποίο έλυνε τις αναφυόμενες δικαστικές διαφορές των συμπολιτών του. Μολονότι δεν άσκησε λοιπόν εξουσία πολιτική και δεν είχε δικό του νομοθετικό έργο, η επιρροή του Βίαντα, τουλάχιστον όσο μας επιτρέπει να συναγάγουμε το κείμενο του Διογένη, βασίζεται και πάλι σε στοιχεία σχετικά με την εκδίκαση διαφορών (Α.84, 87, Ανθολόγιο 9).

Ισχυρή πολιτική φυσιογνωμία, και εξαιρετικά αμφιλεγόμενη προσωπικότητα, είναι ο Περίανδρος ο Κορίνθιος. Όπως είπαμε, ο Πλάτων τον απέκλεισε από τον κατάλογο των Επτά Σοφών·[8] ωστόσο σχηματίζουμε συντεταγμένη –αλλά κυμαινόμενης αποτίμησης– εικόνα του από μαρτυρίες του Ηρόδοτου, του Πλουτάρχου και του Διογένη Λαέρτιου. Ο κύριος όγκος των πληροφοριών του Ηρόδοτου, μολονότι αποτρόπαιος, δείχνει ότι ο Περίανδρος, έχοντας έτοιμη την τυραννίδα του από τον πατέρα του Κύψελο, θεωρείται σοφός διότι κατάφερε να διατηρήσει την εξουσία του, αλλά και να διαμεσολαβήσει ως διαιτητής στη σύγκρουση Μυτιληναίων και Αθηναίων, απολαμβάνοντας κύρος όχι μόνον εξαιτίας του τρόπου που χειρίστηκε τις υποθέσεις της πόλης, αλλά και των γνώσεών του για «διεθνή» θέματα. Από την άλλη, στο, χρονικά προγενέστερο του Διογένη Λαέρτιου, *Των επτά σοφών συμπόσιον*, είναι σαφές ότι ο Πλούταρχος υφαίνει συνειδητά θετική εικόνα του Περίανδρου, ως οικοδεσπότη του συμποσίου, με σκοπό, μεταξύ άλλων, να διασκεδάσει τις εντυπώσεις από την ανάγνωση του Ηρόδοτου (*Ιστοριών* Α΄ 20, Γ΄ 48, Ε΄ 95).

Όπως είπαμε, δίπλα στην πρακτική ευστροφία και στην πολιτική και τη νομοθετική τους δράση, ένας ακόμη λόγος που όλες αυτές οι προσωπικότητες συγκαταλέγονται στους Επτά Σοφούς ήταν η επίδοσή τους στην ποίηση (Διογένης Λαέρτιος Α.40, 68, 101, Ανθολόγιο 11)· επίσης, ότι διατύπωναν με

[7] Πρβλ. και την όλη του εικόνα στον πλατωνικό *Πρωταγόρα* (339c–347a). Ο τρόπος που ο Διογένης Λαέρτιος παραπέμπει στον εν λόγω διάλογο είναι χαρακτηριστικός της προχειρότητας με την οποία διαβάζει τις πηγές του.

[8] Ο κύριος λόγος αποκλεισμού του Περίανδρου από τον κατάλογο των Επτά Σοφών συνδέεται άμεσα με την αντίληψη του Πλάτωνα για την τυραννία ως το χειρότερο πολίτευμα. Για τον Πλάτωνα, ο Περίανδρος ούτε γεωμετρία γνωρίζει ούτε φιλοσοφία, διακρίνεται όμως από την ικανότητα να ασκεί αυτό που στις μέρες μας ονομάζουμε Realpolitik, συνιστώσα κατά Πλάτωνα της βαθύτερης αιτίας για την αποσύνθεση της αρχαίας πόλης-κράτους.

τρόπο βραχυλογικό αποφθέγματα, τα οποία, παρά τη διαφωνία για το ποιο αποδίδεται σε ποιον, ωστόσο έχουν διατηρηθεί ως παρακαταθήκη εκλαϊκευμένης και τρόπον τινά πρακτικής σοφίας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, ο Σπαρτιάτης έφορος Χίλων, με το περίφημο *μηδὲν ἄγαν*, αλλά και ο Κλεόβουλος ο Λίνδιος με το σχεδόν εξίσου διάσημο στην αρχαιότητα *μέτρον ἄριστον* (Διογένης Λαέρτιος Α.72, 89, 93, Ανθολόγιο 12). [9]

2.3 Ο σοφιστής πριν τον Πελοποννησιακό Πόλεμο

Καθώς εξελίσσονται οι σημασιολογικές αποχρώσεις της λέξης σοφός, τον έκτο αιώνα έχουμε και την εμφάνιση του ομόρριζου *σοφιστής* και του σύνθετου *φιλόσοφος*. Όπως ήδη σημειώσαμε, η πρώτη μας αναφορά σε *σοφιστὴν* απαντά στον Πίνδαρο (*Ισθμ.* V.28-29, Ανθολόγιο 3), όπου *σοφιστὲς* είναι οι ποιητές, ο δε χαρακτηρισμός αυτός δεν έχει αρνητική χροιά – ακόμη και αν ο Πίνδαρος εντέλει προτίμησε τη συγκεκριμένη λέξη για λόγους μετρικούς.[10]

Εξίσου σημαντική πηγή μας, ο Ηρόδοτος, αφού στο έργο του βρίσκουμε αρκετές φορές τη λέξη *σοφός*, τρεις φορές τη λέξη *σοφιστής* (Α΄29, Β΄49, Δ΄95) αλλά και το ρήμα *φιλοσοφέω* (ο Σόλων στον Κροίσο, Α΄30).[11] Εκεί απαντούμε τη λέξη *σόφισμα* (Γ΄85) που σημαίνει το κόλπο, το τέχνασμα, κάποιου τύπου επινόηση που δεν τη μετέρχονται κατ' ανάγκην άνθρωποι σοφοί –άλλωστε σοφίσματα συναντούμε ακόμη και στα ζώα (Β΄66)–, αλλά και το ρήμα *σοφίζομαι* (Β΄66, Θ΄27, Α΄80), δηλαδή «βρίσκω ένα κόλπο, επινοώ ένα τέχνασμα», ρήμα που συνδέεται με πολεμικά τεχνάσματα τακτικού και όχι στρατηγικού χαρακτήρα τα οποία εφαρμόζονται άπαξ (Ανθολόγιο 13). Η ευρύτερη εικόνα που μας παραδίδει ο Ηρόδοτος είναι πολύ ενδιαφέρουσα, καθώς φαίνεται ότι η δεξιοτεχνική ικανότητα που διαθέτει ο σοφιστής δεν αντιμετωπίζεται κατ' ανάγκην αρνητικά:

> Νομίζω ότι ο Μελάμπους του Αμυθέωνος δεν αγνοούσε τα της ιεροτελεστίας αυτής [του Διονύσου], αλλά τα ήξερε καλά, γιατί αυτός έμαθε στους Έλληνες και το όνομα του Διονύσου και την θυσία και την πομπή του φαλλού. Αλλά δεν τους τα δίδαξε διαμιάς: άλλοι αργότερα τα δίδαξαν καλύτερα. Ο Μελάμπους, πάντως, είναι εκείνος που έφερε την πομπή του φαλλού και από αυτόν έμαθαν οι Έλληνες τα όσα λατρευτικά κάνουν. Ακόμα εγώ προσθέτω ότι ο Μελάμπους ήταν πολυμαθής και ήξερε και μαντική και πολλά άλλα πράγματα, τα οποία και έφερε στην Ελλάδα, καθώς και τα σχετικά με τον Διόνυσο, αλλάζοντάς τα λίγο. Δεν θα παραδεχτώ ότι είναι σύμπτωση το ότι είναι όμοια τα όσα γίνονται στην Αίγυπτο για τη λατρεία του θεού και τα όσα κάνουν οι Έλληνες.
>
> (*Ιστοριών* Β΄ 49.1-2)

Πουθενά στον Ηρόδοτο δεν έχουμε κάποια περιγραφή του τι είναι σοφιστής: σοφιστές όσοι συρρέουν στην αυλή του Κροίσου, σοφιστές οι επίγονοι του μάντη Μελάμποδος, σοφιστής αξιόλογος ανάμεσα σε όλους και ο –φιλόσοφος από ένα σημείο και μετά– Πυθαγόρας ο Σάμιος. Επομένως, από τον Ηρόδοτο

[9] Συγκριτικά περιορισμένες είναι οι πληροφορίες για τον Κλεόβουλο του Ευαγόρα –πιθανώς λόγω της αυτάρκειας της Ρόδου όσο και της συγκριτικά μεγάλης απόστασης από την κυρίως Ελλάδα και την υπόλοιπη ελληνόφωνη κοινότητα του Αιγαίου. Θρυλείται όμως ότι εκτός από τη δύναμη, την ομορφιά και τις ρίζες της γενιάς του που έφταναν ως τον Ηρακλή, ο Κλεόβουλος έγραψε πολύστιχα τραγούδια και γρίφους και είχε μια κόρη, την Κλεοβουλίνη, ποιήτρια εξάμετρων αινιγμάτων (Διογένης Λαέρτιος Α.89, 93, *Των επτά σοφών συμπόσιον*).

[10] Σημειωτέον ότι στο χωρίο τούτο του Πινδάρου χρησιμοποιείται η λέξη *πολεμιστής*, ενώ μπορούμε και να συμπεράνουμε ότι το *σοφὸς* είναι δυνατόν να λειτουργεί και ως ουσιαστικό.

[11] Όπως εξηγούν οι How & Wells (1912): ο Σόλων δεν είναι σοφιστής (σελ. 66, σχόλιο στο Α΄29 των *Ιστοριών*).

και ιδίως μέχρι να φτάσουμε στον Πυθαγόρα –που βέβαια ο Διογένης Λαέρτιος, όπως είδαμε παραπάνω, κατά παράδοση τον θεωρεί μείζονα φιλόσοφο– δεν προκύπτει γενικός χαρακτηρισμός του τι είναι ο σοφιστής. Ο όρος όμως είναι πια προ πολλού παγιωμένος.

2.4 Οι σοφιστές στον Πελοποννησιακό Πόλεμο

Μετά τα Περσικά, ο όρος *σοφιστής* εμφανίζεται όλο και πιο συχνά. Αποβάλλει όμως, ήδη πριν από την έναρξη του Πελοποννησιακού Πολέμου, την όποια θετική ή ουδέτερη σημασιολογική του απόχρωση, για να καταλήξει στις περισσότερες περιπτώσεις να νοηματοδοτείται με τρόπο σαφώς αρνητικό. Είναι ενδιαφέρον ότι αυτήν την αποφασιστική μετατόπιση τη διαπιστώνουμε τόσο σε κείμενα ποιητικού όσο και πεζού λόγου, με χαρακτηριστικότερα παραδείγματα δύο μείζονες συγγραφείς που απηχούν το πνεύμα της εποχής, τον Αριστοφάνη και τον Θουκυδίδη.

Στον Θουκυδίδη (≋460-399) έχουμε μία και μοναδική φορά τη λέξη *σοφιστής*, στην περίφημη δημηγορία του Κλέωνα (*Ιστορ*. Γ΄38.7, Ανθολόγιο 14):

> Σας παρασύρει η ευχαρίστηση που προκαλούν τα ωραία λόγια και μοιάζετε περισσότερο με ανθρώπους που παρακολουθούν μια συζήτηση σοφιστών, παρά με πολίτες που συσκέπτονται για τα ζητήματα της πολιτείας.

Ακόμη κι αν εδώ θα μπορούσε τελικά να θεωρήσει κανείς ότι η σημασία της λέξης σοφιστής δεν έχει μιαν έντονα αρνητική χροιά, όπως φέρ’ ειπείν δεν είναι και τόσο μειωτικό το να ενδίδεις στην ευχάριστη μουσική ή στο καλό κρασί, όταν κανείς παρακολουθήσει την αυξανόμενη ένταση και το περιεχόμενο το επικριτικό των όσων λέει ο Κλέων στο σημείο αυτό της ομιλίας του, είναι, κατά τη γνώμη μας, φανερό ότι η λέξη σοφιστής είναι πράγματι αρνητικά φορτισμένη.

Φορτισμένη θετικά βεβαίως είναι η (πασίγνωστη και σχολικά) χρήση του ρήματος *φιλοσοφῶ* από τον Περικλή στον *Επιτάφιο*:

φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ’ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας

όπου βέβαια η σημασία της λέξης είναι πολύ γενική.[12]

Στον Αριστοφάνη (445-386) πάλι, εκτός από το σοφιστής (η λέξη απαντά μόνο στις *Νεφέλες* 331, 1111, 1309, Ανθολόγιο 15), συναντούμε και το *σόφισμα* και το *σοφίζομαι*,[13] με τη σημασία τους αναντίρρητα σε αρνητικό σημασιολογικό φάσμα, γεγονός αναμενόμενο καθώς, αν δεν συνέβαινε κάτι τέτοιο, δεν θα λειτουργούσε το σκωπτικό στοιχείο της κωμωδίας. Μια γρήγορη ματιά στα αριστοφανικά χωρία μάς το αποδεικνύει και αποκαλύπτει την ολοένα και πιο επικριτική χροιά των παραπάνω λέξεων: το *σόφισμα* είναι μια έξυπνη ιδέα, μια επίνοια, ένα κόλπο, ακόμη και ένα ευφυές αμφίσημο και σύντομο σχόλιο –μια «ατάκα», θα λέγαμε σήμερα–, έως και χοντροκομμένη εξυπνάδα, ενώ το ρήμα *σοφίζομαι* κινείται κι αυτό μεταξύ του «επινοώ» και του «παγιδεύω».

Συνοψίζοντας όσα προηγήθηκαν, είμαστε σε θέση να συγκροτήσουμε μιαν αρχική και σχηματική εικόνα για τη σημασιολογική εξέλιξη της λέξης σοφιστής κατά τη διάρκεια των δύο αιώνων πριν από την καθιέρωση του τρίτου όρου που μας ενδιαφέρει εδώ, τουτέστιν *του φιλοσόφου*, και να σημειώσουμε τα εξής: ο χαρακτηρισμός *σοφιστής* εμφανίζεται με τρόπον τινά θετικό περιεχόμενο, όπως αυτό που του

[12] Βλ. τα εμπεριστατωμένα σχόλια στα δύο αυτά χωρία των Gomme: 1956 (II.306-7 και 119-21) και Hornblower: 1987 (I.427 και 304-5).

[13] Σ*όφισμα*: *Νεφέλες* 205· Όρνιθες 430· *Πλούτος* 160· *Βάτραχοι* 17, 872, 1104. *σοφίζομαι: Νεφέλες* 547· *Ιππείς* 299, 721· *Όρνιθες* 1401, 1619 (διασοφίζομαι = κάνω ζαβολιές), 1646 (περισοφίζομαι = στήνω παγίδα).

αποδίδει ο Πίνδαρος όταν ονομάζει *σοφιστές* τους ποιητές, συνεχίζεται με τον Ηρόδοτο και τον μάλλον ουδέτερο χρωματισμό που αποδίδει ο ιστορικός σε εκείνον τον άνθρωπο που διαθέτει μια ξεχωριστή δεξιοτεχνική ικανότητα, περνά εν συνεχεία στον Θουκυδίδη και στο υπαρκτό μεν περιθώριο για μη αρνητική χρήση του όρου, που όμως εξαφανίζεται κατ' ουσίαν μόλις λάβουμε υπόψη μας τα συμφραζόμενα, για να καταλήξει στον Αριστοφάνη και κυρίως στις *Νεφέλες* του, όπου ο ποιητής σαφώς εκμεταλλεύεται την αρνητική σημασία της λέξης: ο διακωμωδούμενος, ένας και μοναδικός εκεί σοφιστής, που έχει το δικό του *φροντιστήριον* και τους μαθητές του, δεν είναι άλλος από τον Σωκράτη.

Έτσι λοιπόν, όπως το συνόψισε ένας εξαίρετος φιλόλογος και δάσκαλος,

> η ίδια η λέξη σοφιστής, που αρχικά σήμαινε «μυαλωμένος, γνώστης, μάστορας» κ.τ.ό., γρήγορα έφτασε να χρησιμοποιείται όπως και σήμερα, με αρνητική σημασία, για όσους με τα λόγια τους παραπλανούν και εξαπατούν τους ακροατές τους.[14]

Αυτό δεν σημαίνει βέβαια πως οι σοφιστές απέμειναν ανυπεράσπιστοι μπροστά στην όποια κριτική διακωμώδησή τους, αλλά και κάθε λογής άλλες, αρκετά σοβαρότερες επικρίσεις –ή και σαφώς επικίνδυνες επιθέσεις– έστω μετά τη λήξη του πέμπτου αιώνα. Ούτε πως η γνώμη γι' αυτούς ήταν εντελώς αρνητική τον επόμενο αιώνα.

Αρκεί να προσέξουμε κάποια γνωστά, σαφώς όμως υποτιμημένα, χωρία κειμένων αναντίρρητα κλασικών. Ο πρώτος αλλά και καλύτερος όλων, ο Πρωταγόρας, εμφανίζεται να δηλώνει με παρρησία, διά χειρός Πλάτωνος, στον ομώνυμο διάλογο (*Πρωταγ.* 317b4-5):

ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους […].

Παρά τις όποιες αδυναμίες ή και τα μείζονα, δομής όσο και περιεχομένου, προβλήματα που παρουσιάζει (κατά Πλάτωνα τουλάχιστον) η συνολική για το ζήτημα της εκπαίδευσης αντίληψη του Πρωταγόρα, το γεγονός είναι πως ο Σωκράτης υπερασπίζεται την όλη του σταδιοδρομία και προσφορά, και όχι μόνον εκείνου, μα και άλλων ομοτέχνων της ίδιας εποχής:

> *Πρωταγόρας δὲ ἄρα ὅλην τὴν Ἑλλάδα ἐλάνθανεν διαφθείρων τοὺς συγγιγνομένους καὶ μοχθηροτέρους ἀποπέμπων ἢ παρελάμβανεν πλέον ἢ τετταράκοντα ἔτη –οἶμαι γὰρ αὐτὸν ἀποθανεῖν ἐγγὺς καὶ ἑβδομήκοντα ἔτη γεγονότα, τετταράκοντα δὲ ἐν τῇ τέχνῃ ὄντα– καὶ ἐν ἅπαντι τῷ χρόνῳ τούτῳ ἔτι εἰς τὴν ἡμέραν ταυτηνὶ εὐδοκιμῶν οὐδὲν πέπαυται, καὶ οὐ μόνον Πρωταγόρας, ἀλλὰ καὶ ἄλλοι πάμπολλοι, οἱ μὲν πρότερον γεγονότες ἐκείνου, οἱ δὲ καὶ νῦν ἔτι ὄντες.*
>
> (*Μέν*. 91e3-92a2, Ανθολόγιο 16).

Όπως είναι σαφές από την τελευταία φράση, γίνεται λόγος ανάλογος οπωσδήποτε για σοφιστές που ανήκουν ήδη στην επόμενη γενιά. Πρόκειται για την αμέσως επόμενη γενιά και μόνον, ή μήπως έχουμε κατ' ουσίαν αναφορά, και μάλιστα διαρκείας, η οποία καλύπτει κάθε μετέπειτα σοφιστή και φορέα και πάροχο κάπως αντίστοιχων εκπαιδευτικών *ἐπαγγελμάτων*; Ενδεχομένως ακόμη και, φέρ' ειπείν, έναν Ισοκράτη;

2.5 Οι φιλόσοφοι

Ας έλθουμε τώρα στο νέο πρόσωπο που εμφανίζεται στο προσκήνιο της πνευματικής ζωής της Αθήνας όσο διαρκεί ακόμη ο πέμπτος αιώνας, και όχι μόνο διακωμωδείται ως σοφιστής επί σκηνής από

[14] Φάνη Ι. Κακριδή, *Αρχαία ελληνική γραμματολογία*, σ. 88.

συντηρητικό κλασικό ποιητή, και συγκεκριμένα τον Αριστοφάνη, αλλά πίνει το κώνειο κατηγορημένος από τουλάχιστον έναν δημοκρατικών ερεισμάτων ικανό πολιτικό, δηλαδή τον Άνυτο, και καταδικασμένος από συμπολίτες εμφορούμενους από δημοκρατικές για τα μέτρα της εποχής αντιλήψεις (βλ. Ανθολόγιο 17). Ο Σωκράτης σηματοδοτεί μια αποφασιστική στροφή όχι μόνο στην ιστορία της σκέψης, αλλά και στον τρόπο με τον οποίο θα γίνεται έκτοτε αντιληπτός αρχικά ο όρος *σοφιστής* και κατόπιν ο όρος *φιλόσοφος*. Το νόημα και την αναφορά και των δύο τούτων όρων επιβάλλει αρχικά ο Πλάτων, η καθιέρωσή τους ωστόσο γίνεται με τον διάδοχό του, τον Αριστοτέλη. Η μεταβολή απηχείται σε πασίγνωστο χωρίο του Κικέρωνα (βλ. Κεφάλαιο 13).

Με δεδομένη τη διάκριση του *σοφιστὴ* από τον *φιλόσοφο* με τον τρόπο που την κάνει ο Πλάτων, γίνεται στο σημείο αυτό μια, κατά τη γνώμη μας, απαραίτητη, ή εν πάση περιπτώσει χρήσιμη για τον αναγνώστη, παρέκβαση για να παρουσιάσουμε την άποψη αυτήν του Πλάτωνα για τον ίδιο τον *φιλόσοφο*. Απαραίτητη, κατά Πλάτωνα, προϋπόθεση για τη σωστή αντίληψη για τον *φιλόσοφο* είναι η πασίγνωστη θεωρία περί των Ιδεών, *νοητῶν ὄντων*, δηλαδή όντων *χωριστῶν* από τα αισθητά, φυσικά όντα που μας περιβάλλουν και μας είναι προσιτά προτού κάνουμε φιλοσοφία (βλ. Ανθολόγο 18). Σε αυτά τα όντα στηρίζεται η συγκρότηση του πλατωνικού «αρχιμήδειου σημείου» για τον εντοπισμό του *φιλοσόφου*.

Τι κάνουμε διαλέγοντας αυτό που μας υπόσχεται η κλασική φιλοσοφία; Δεν αποκλείεται να παραπλανά κι αυτή και να μας εξαπατήσει, κατ' επανάληψιν ή και διά παντός, όπως καθ' αυτήν η σοφιστική;

Ας επιχειρήσουμε μια διάκριση. Η παραπλάνηση είναι θέμα λογικής, η εξαπάτηση θέμα πειθούς: εξαπατάται κανείς όχι μόνο με λογικούς παραλογισμούς, αλλά και με ψεύδη (και με ψέματα) και πολύ περισσότερο, φέρ' ειπείν, αν είναι πιωμένος ή συνεπαρμένος από συγκίνηση καθώς ακούει τα κατά περίπτωση λεγόμενα (βλ. Ανθολόγιο 19). Και τον εκάστοτε λογικό παραλογισμό μπορεί να τον αντιλαμβάνεται (διαισθητικά έστω) κανείς, ακόμη κι αν δεν είναι σε θέση να διαγνώσει το συγκεκριμένο λογικό παράπτωμα και σφάλμα (και το «ψυχανεμίζεται» μονάχα)· και βεβαίως, αν ανθίσταται και δεν πείθεται να δει και να δεχτεί το σχετικό, με τον εκάστοτε λογικό παραλογισμό συναγόμενο, συμπέρασμα. Την εξαπάτηση συχνά δεν την αντιλαμβάνεται διόλου· κι ακόμη κι όταν αυτό συμβαίνει, δεν την αντιλαμβάνεται καθαρά, για να μπορεί να μην ενδώσει και να προβάλει την αντίσταση που θα του δώσει περιθώριο να την αγνοήσει και να σκεφτεί, να διαλέξει και να πράξει διαφορετικά. Η παραπλάνηση δεν είναι σκόπιμη κατ' ανάγκην· η εξαπάτηση, κι αν ακόμη δεν έχει δόλο, πάντως είναι σκόπιμη.

Αυτό το δεύτερο συμβαίνει με τη ρητορική, εκείνη τη ρητορική που δεν είναι φιλοσοφία (και δεν επιθυμεί να είναι, όσο κι αν ισχυρίζεται πως είναι φιλοσοφία) κι όχι μόνο στην αρχαιότητα. Το μόνο που δικαιώνει, πρακτικά, τη χρήση και την εφαρμογή της (ή τη «νομιμοποιεί», κατά μιαν έκφραση του συρμού, πολύ πριν από τις ημέρες μας) είναι και της παραμικρής ακόμη παραπλάνησης η μεθοδική – και διασφαλιζόμενη κατά την εκάστοτε κλασική περίοδο κάθε διεπόμενης από λογική συγκρότηση φιλοσοφίας (με διαλεκτικούς έστω συλλογισμούς, όπως είτε κατά την αρχαιότητα είτε κατά τον «ώριμο» μεσαίωνα) στο μέτρο του δυνατού της εποχής– υποταγή στην υπηρεσία της αλήθειας.

Το να φθάσει κανείς ωστόσο να κατέχει την αλήθεια, και να είναι a fortiori σε θέση να τη μεταδώσει στους άλλους, απαιτεί όχι μόνο τεχνική δεξιότητα μεγάλη, μέχρι επιστημοσύνης, αλλά και στάση ζωής ιδιαίτερου χαρακτήρα: όχι μόνο στάση που θα την έλεγε κανείς «ηθικώς άμεμπτη», αλλά διάθεση και σκοπό, αντί να κάνει πράξη και να μεταδίδει μόνον όσα γνωρίζει, να δώσει και στον άλλον ευκαιρίες, όσο και την ικανότητα, να σκεφτεί και να πράξει βάσει των εντέλει δικών του δυνάμεων (αφού βέβαια

διορθώσει κάποιες αντιλήψεις ή και κάποιες «αρχές» ακόμη που τυχόν ασπάζεται με θέρμη) (βλ. Ανθολόγιο 21).

Το κρίσιμο πέρασμα από την όποια κατάλληλη της εποχής αφετηρία στο τέρμα αυτό είναι για την κλασική φιλοσοφία θέμα λογικής άσκησης, ακριβέστερα διαλεκτικής άσκησης, η οποία καθοδηγείται από τελείως απλό για την κλασική σκέψη κίνητρο: να ζήσει κανείς την, όσο είναι δυνατόν για τον άνθρωπο, καλύτερη και ευτυχέστερη ζωή

ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ (*Απολογία Σωκράτους* 38a5-6).

Τα παραπάνω σκιαγραφημένα για τη διαφορά του κλασικού φιλοσόφου της αρχαιότητας από τον όποιο, καθ' αυτόν, αντιλογικό ή εριστικό, ρήτορα ή σοφιστή, των οποίων η παγίως αντιλογική και συνήθως εριστική στάση στη (δημόσια ή μη) συζήτηση δεν έχει πάντοτε και κατ' ανάγκην απροκάλυπτα «σοφιστικό» χαρακτήρα και φρασεολογία, τα βλέπει κανείς, αν έχει την υπομονή και την επιμονή να μελετήσει, κατ' επανάληψη και με σοβαρότητα, φιλολογικά και φιλοσοφικά, τα χωρία που συμπεριλαμβάνονται στο Ανθολόγιο, 18-21.

Τα χωρία αυτά δεν είναι ούτε πλήρως ανεξάρτητα από τα συμφραζόμενά τους, ούτε τα μόνα, τόσο στον Πλάτωνα όσο και στον Αριστοτέλη, που μας είναι σήμερα τελείως απαραίτητα για να κατανοήσουμε τους κλασικούς αυτούς φιλοσόφους, είτε συμφωνούμε μαζί τους είτε διαφωνούμε, είτε τους απορρίπτουμε δίχως ανάγνωση προσεκτική, είτε μας είναι κουραστικοί ή πληκτικοί. Συνιστούν όμως ένα σημείο, πρόσφορο σήμερα, για την εξοικείωση με την αρχαία φιλοσοφία.

Στην αρχαία κλασική φιλοσοφία, η σημασιολογία, η οντολογία, η γνωσιολογία, η ηθική (που περιλαμβάνει και την πολιτική), ήταν από την αρχή, δηλαδή με την ίδρυση της Ακαδημίας, απολύτως αλληλένδετα στοιχεία για την απόκτηση των όσων επιδιώκει να γνωρίσει και να πράξει ο φιλόσοφος. Αυτός ενδιαφέρεται για τους όποιους προδρόμους ή προκατόχους όσο και για τους εκπαιδευτικούς ανταγωνιστές ή και πολιτικούς αντιπάλους. Η *προαίρεσις τοῦ βίου* δεν είναι ξένη βέβαια με τη διαλεκτική του Πλάτωνα, ούτε και με τη λογική και την όλη σκέψη που στηρίζεται στη λογική, την όποια λογική συμβαίνει να διαθέτει η καθεμιά μετέπειτα εποχή. Στη λογική στηρίζεται και την *ἀδολεσχίαν* αυτή χρειάζεται για την όσο μας είναι δυνατό πραγματοποίησή της, όπως είπε στον *σφόδρα νέον* Σωκράτη, λίγο πριν από τη διαλεκτική του συζήτηση με τον *νεώτατον* Αριστοτέλη, ο *σφόδρα πολιὸς* Παρμενίδης – *εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια.*

2.6 Συμπεράσματα

Για την αντίληψη του τι και ποιος είναι κατά τα προκλασικά χρόνια *σοφός*, η κύρια και κατ' ουσίαν η μόνη σταθερή βάση που διαθέτουμε στοιχειοθετείται σύμφωνα με τον εκάστοτε προτιμώμενο κατάλογο των Επτά Σοφών. Ο κατάλογος αυτός εμφανίζεται για πρώτη φορά στον πλατωνικό *Πρωταγόρα* και μάλλον από το περιβάλλον της Ακαδημίας και του Λυκείου προέρχεται και τελικά εξαρτάται κάθε διαφοροποιημένη κατά τουλάχιστον ένα όνομα εκδοχή του. Το πόσο πολύ σημαντικός ήταν ο ρόλος ορισμένων στελεχών, όπως ο Ηρακλείδης ο Ποντικός, ο Δημήτριος ο Φαληρεύς, ο Δικαίαρχος, είναι κάτι που δεν πρόκειται να το διαπιστώσουμε ποτέ, παρ' όλες τις ενδιαφέρουσες, όχι μόνον ευφάνταστες, εικασίες που θα μπορούσαμε και σήμερα να συνεχίσουμε να διατυπώνουμε.

Για την αντίληψη του τι και ποιος είναι κατά τα κλασικά χρόνια *σοφιστής*, ενόσω ζει και δρα βεβαίως ο Σωκράτης (αλλά και κατά τον επόμενο πιθανώς αιώνα), η μόνη συγκροτημένη και φιλοσοφικά προσανατολισμένη βάση που διαθέτουμε στοιχειοθετείται σύμφωνα με την ασφαλώς αρνητική εικόνα την οποία προβάλλουν όχι μόνο οι διάλογοι του Πλάτωνα αλλά και τα μετέπειτα, είτε στοιχειωδώς

διδακτικά είτε περισσότερο «προχωρημένα», κείμενα του Αριστοτέλη. Η παρουσίαση των ονομαστών – όχι μόνο του Πρωταγόρα– σοφιστών και η συνολική μεταχείρισή τους στους πλατωνικούς διαλόγους δεν είναι πάντοτε πρωτίστως επικριτική, και φυσικά δεν είναι διόλου στερεοτυπική μέχρι ομοιομορφίας. Ο σοφιστής όμως επ' ουδενί δεν είναι, και δεν επιδιώκει να είναι, σοφός –ασφαλώς όχι με την έννοια που ενδιαφέρει κάτι τέτοιο τον αληθινό, κλασικό φιλόσοφο.

Για τον Αριστοτέλη, καθετί το σοφιστικό δεν είναι πια συνδεδεμένο με ένα ή περισσότερα συγκεκριμένα ονόματα, και δεν υπάρχει λόγος υπενθύμισης, ακόμη και για τον ίδιο τον Πρωταγόρα, πως είναι σοφιστής. Οι *φιλοσοφήσαντες*, οι «προσωκρατικοί» λεγόμενοι, προκάτοχοί του δεν είναι συνοδοιπόροι με τους σοφιστές, όσο κι αν εμείς, από τη δημιουργία και παγίωση του όρου και μετά, συμπεριλαμβάνουμε και τα σωζόμενα λείψανα των *σοφιστῶν* σε κάθε πλήρη έκδοση των αποσπασμάτων τους. Είναι χαρακτηριστικό άλλωστε, ότι σε ένα κλασικό εγχειρίδιο όπως αυτό των Kirk, Raven και Schofield, *The Presocratic Philosophers* (2nd edition, Cambridge University Press, 1981), ή το καθ' ημάς του Ε. Ρούσσου (1999-2007), *Προσωκρατικοί* (τόμοι Α΄-Δ΄), δεν συμπεριλαμβάνονται, ασφαλώς όχι μόνον ελλείψει χώρου, οι σοφιστές –αλλά οι καιροί αλλάζουν, όπως φαίνεται από ένα απλό ξεφύλλισμα της πρόσφατης, σημαίνουσας για τη βιβλιογραφία, πολύτομης εργασίας των Laks, A., Most, G. W., επιμ., 2016. *Early Greek Philosophy. 9 volumes. Loeb Classical Library, 524-532.* Cambridge, MA; London: Harvard University Press. Η κλασική φιλοσοφία φροντίζει για τους αντιπάλους της, εκείνοι την έβλεπαν αδιάφορα πάντοτε – και συχνά πυκνά με τρόπο απροκάλυπτα κυριαρχικό και όχι απλώς ανταγωνιστικό, όπως ήδη συμβαίνει με τον Ισοκράτη.

Ανθολόγιο

[1] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* Α΄983b4-6

ἐπελθοῦσιν οὖν ἔσται τι προὔργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὑρήσομεν αἰτίας ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν.

Η αναδρομή στο έργο τους [*ενν*. των προηγούμενων στοχαστών] θα είναι λοιπόν χρήσιμη για την πορεία της δικής μας έρευνας. Γιατί είτε θα ανακαλύψουμε κάποιο άλλο είδος αιτίας είτε θα βεβαιωθούμε ότι οι αιτίες που εμείς αναφέρουμε είναι οι σωστές.

(Μτφ. Β. Κάλφας)

[2] Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* Ζ΄ 1141a9-12

τὴν δὲ σοφίαν ἕν τε ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις τὰς τέχνας ἀποδίδομεν, οἷον Φειδίαν λιθουργὸν σοφὸν καὶ Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν, ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐθὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν·

Τη σοφία τώρα: Στις τέχνες την αποδίδουμε στους πιο τέλειους εκπροσώπους τους· τον Φειδία π.χ. τον λέμε σοφό γλύπτη και τον Πολύκλειτο σοφό αγαλματοποιό, μη δηλώνοντας με τη σοφία τίποτε άλλο στις περιπτώσεις αυτές παρά μόνο την τελειότητα της τέχνης τους.

(Μτφ. Δ. Λυπουρλής)

[3] Πίνδαρος, *Ισθμιόνικος* V.28-29

μελέταν δὲ σοφισταῖς Διὸς ἕκατι πρόσβαλον σεβιζόμενοι

Και με του Δία τη χάρη <τους ήρωες> τιμούν <με σέβας> οι <σοφοί> ποιητές

[4] Διογένης Λαέρτιος Α.12

φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον, ἐν Σικυῶνι διαλεγόμενος Λέοντι τῷ Σικυωνίων τυράννῳ ἢ Φλιασίων, καθά φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἐν τῇ Περὶ τῆς ἄπνου· μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν [ἄνθρωπον] *ἀλλ᾽ ἢ θεόν. θᾶττον δὲ ἐκαλεῖτο σοφία, καὶ σοφὸς ὁ ταύτην ἐπαγγελλόμενος, ὃς εἴη ἂν κατ᾽ ἀκρότητα ψυχῆς ἀπηκριβωμένος, φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος. οἱ δὲ σοφοὶ καὶ σοφισταὶ ἐκαλοῦντο· καὶ οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ οἱ ποιηταὶ σοφισταί, καθὰ καὶ Κρατῖνος ἐν Ἀρχιλόχοις τοὺς περὶ Ὅμηρον καὶ Ἡσιόδον ἐπαινῶν οὕτως καλεῖ.*

Πρώτος όμως χρησιμοποίησε το όνομα φιλοσοφία και ονόμασε τον εαυτό του φιλόσοφο ο Πυθαγόρας στις συζητήσεις που είχε στη Σικυώνα με τον Λέοντα, τον τύραννο των Σικυωνίων ή Φλιασίων, σύμφωνα με όσα λέει ο Ηρακλείδης από τον Πόντο στο έργο του «Περί της άπνου», επειδή κανείς άνθρωπος δεν είναι σοφός παρά μόνο ο θεός. Συχνά ονομαζόταν σοφία [η φιλοσοφία] και σοφός, όποιος την είχε ως ενασχόληση και είχε φτάσει σε ψυχική τελειότητα. Φιλόσοφος είναι αυτός που αγαπά τη σοφία. Οι σοφοί ονομάζονταν και σοφιστές, και όχι μόνο αυτοί, αλλά και οι ποιητές σοφιστές ονομάζονταν. Έτσι, ο Κρατίνος στους «Αρχιλόχους» επαινώντας τον Όμηρο, τον Ησίοδο και τους ομοτέχνους τους έτσι τους ονομάζει.

(Μεταφραστική Ομάδα Κάκτου)

[5] Διογένης Λαέρτιος Θ.8

Σωσικράτης δ᾽ ἐν Διαδοχαῖς φησιν αὐτὸν ἐρωτηθέντα ὑπὸ Λέοντος τοῦ Φλιασίων τυράννου τίς εἴη, φιλόσοφος εἰπεῖν. καὶ τὸν βίον ἐοικέναι πανηγύρει· ὡς οὖν εἰς ταύτην οἱ μὲν ἀγωνιούμενοι, οἱ δὲ κατ᾽ ἐμπορίαν, οἱ δέ γε βέλτιστοι ἔρχονται θεαταί, οὕτως ἐν τῷ βίῳ οἱ μὲν ἀνδραποδώδεις, ἔφη, φύονται δόξης καὶ πλεονεξίας θηραταί, οἱ δὲ φιλόσοφοι τῆς ἀληθείας.

Ο Σωσικράτης στις «Διαδοχές» λέει πως όταν ρωτήθηκε από τον Λέοντα, τον τύραννο των Φλιασίων, ποιος είναι, του απάντησε «φιλόσοφος». Για τη ζωή έλεγε πως μοιάζει με πανηγύρι, άλλοι πηγαίνουν για να αγωνιστούν, άλλοι πηγαίνουν για εμπόριο και άλλοι –οι καλύτεροι– πηγαίνουν ως θεατές, έτσι και στη ζωή άλλοι γεννιούνται δουλοπρεπείς κι άλλοι κυνηγοί της δόξας και της πλεονεξίας, ενώ οι φιλόσοφοι αναζητούν την αλήθεια.

(Μεταφραστική Ομάδα Κάκτου)

[6] Διογένης Λαέρτιος Α.40

ὁ δὲ Δικαίαρχος οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετούς δέ τινας καὶ νομοθετικούς.

Ο Δικαίαρχος λέει πως δεν ήταν ούτε σοφοί ούτε φιλόσοφοι, αλλά άνθρωποι συνετοί με ικανότητα να νομοθετούν.

(Μεταφραστική Ομάδα Κάκτου)

[7] Διογένης Λαέρτιος Α.22-25, 27, 38

[Α.22] *καὶ πρῶτος σοφὸς ὠνομάσθη ἄρχοντος Ἀθήνησι Δαμασίου, καθ' ὃν καὶ οἱ ἑπτὰ σοφοὶ ἐκλήθησαν, ὥς φησι Δημήτριος ὁ Φαληρεύς ἐν τῇ τῶν Ἀρχόντων ἀναγραφῇ.*

Ονομάστηκε πρώτος σοφός, όταν άρχοντας στην Αθήνα ήταν ο Δαμάσιος, την εποχή του οποίου ονομάστηκαν και οι επτά σοφοί, όπως λέει ο Δημήτριος ο Φαληρεύς στο έργο «Αρχόντων αναγραφή».

[Α.23] *μετὰ δὲ τὰ πολιτικὰ τῆς φυσικῆς ἐγένετο θεωρίας. ... δοκεῖ δὲ κατά τινας πρῶτος ἀστρολογῆσα καὶ ἡλιακὰς ἐκλείψεις καὶ τροπὰς προειπεῖν.*

Μετά την ενασχόλησή του με την πολιτική στράφηκε στη μελέτη της φυσικής θεωρίας. … Ορισμένοι πιστεύουν πως είναι ο πρώτος που ασχολήθηκε με την αστρολογία και πρόβλεψε ηλιακές εκλείψεις και ηλιοστάσια.

[Α.24] *Ἔνιοι δὲ καὶ αὐτὸν πρῶτον εἰπεῖν φασιν ἀθανάτους τὰς ψυχάς· ... καὶ πρῶτος τὸ τοῦ ἡλίου μέγεθος < τοῦ ἡλιακοῦ κύκλου ὥσπερ καὶ τὸ τῆς σελήνης μέθεγος > τοῦ σεληναίου ἑπτακοσιοστὸν καὶ εἰκοστὸν μέρος ἀπεφήνατο ... Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Ἱππίας φασὶν αὐτὸν καὶ τοῖς ἀψύχοις μεταδιδόναι ψυχάς, ...*

Κάποιοι λένε ότι πρώτος αυτός είπε πως οι ψυχές είναι αθάνατες. … Πρώτος … διατύπωσε την άποψη πως το μέγεθος του ήλιου και της σελήνης είναι ίσο με το ένα επτακοσιοστό εικοστό της τροχιάς τους. … Ο Αριστοτέλης και ο Ιππίας λένε ότι και τα άψυχα θεώρησε έμψυχα …

[Α.25] *δοκεῖ δὲ καὶ ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἄριστα βεβουλεῦσθαι.*

Ως πολιτικός επίσης υπήρξε διαπρεπής.

[Α.27] *τὰ δὲ περὶ τὸν τρίποδα φανερὰ τὸν εὑρεθέντα ὑπὸ τῶν ἁλιέων καὶ διαπεμφθέντα τοῖς σοφοῖς ὑπὸ τοῦ δήμου τῶν Μιλησίων.*

Είναι γνωστά τα σχετικά με τον τρίποδα που βρήκαν οι ψαράδες και έστειλαν οι Μιλήσιοι στους σοφούς.

[Α.38] *γεγονότα κατὰ Κροῖσον, ᾧ καὶ τὸν Ἅλυν ὑποσχέσθαι ἄνευ γεφύρας περᾶσαι, τὸ ῥεῖθρον παρατρέψαντα.*

… ήταν σύγχρονος του Κροίσου, στον οποίο είχε υποσχεθεί να περάσει τον Άλυ χωρίς γέφυρα, αλλάζοντας τη ροή του.

(Μεταφραστική Ομάδα Κάκτου)

[8] Αριστοτέλους *Αθηναίων Πολιτεία* (Μτφ. Χ. Μπάλλα)

[2.2.] *οὗτος δὲ πρῶτος ἐγένετο τοῦ δήμου προστάτης*

… αυτός [ο Σόλων] που πρώτος έγινε ηγέτης του λαού …

[6.1.] *κύριος δὲ γενόμενος τῶν πραγμάτων Σόλων τόν τε δῆμον ἠλευθέρωσε καὶ ἐν τῷ παρόντι καὶ εἰς τὸ μέλλον, κωλύσας δανείζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν, καὶ νόμους ἔθηκε καὶ χρεῶν ἀποκοπὰς ἐποίησε, καὶ τῶν ἰδίων καὶ τῶν δημοσίων, ἃς σεισάχθειαν καλοῦσιν, ὡς ἀποσεισάμενοι τὸ βάρος.*

Μόλις ο Σόλων πήρε στα χέρια του την εξουσία, απελευθέρωσε τον λαό όχι μόνο για το παρόν αλλά και για το μέλλον: απαγόρευσε τον δανεισμό με εγγύηση το ανθρώπινο σώμα, όρισε νόμους και διέγραψε τα χρέη, τόσο τα ιδιωτικά όσο και τα δημόσια. Η ρύθμιση αυτή ονομάστηκε σεισάχθεια, επειδή με αυτόν τον τρόπο απέσειαν το άχθος των χρεών από πάνω τους.

[9.1.] *δοκεῖ δὲ τῆς Σόλωνος πολιτείας τρία ταῦτ' εἶναι τὰ δημοτικώτατα · πρῶτον μὲν καὶ μέγιστον τὸ μὴ δανείζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν, ἔπειτα τὸ ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ τιμωρεῖν ὑπὲρ τῶν ἀδικουμένων, τρίτον δε, <ᾧ> μάλιστά φασιν ἰσχυκέναι τὸ πλῆθος, ἡ εἰς τὸ δικαστήριον ἔφεσις· κύριος γὰρ ὢν ὁ δῆμος τῆς ψήφου κύριος γίγνεται τῆς πολιτείας.*

Και φαίνεται πως τα πιο δημοκρατικά σημεία του πολιτεύματος του Σόλωνα ήταν τα εξής τρία: πρώτο και σημαντικότερο, η απαγόρευση δανεισμού με εγγύηση το ανθρώπινο σώμα· δεύτερον, ότι επέτρεπε σε όποιον επιθυμούσε να απαιτήσει τιμωρία προς όφελος όσων αδικούνταν· το τρίτο, και χάρη στο οποίο λέγεται ότι το πλήθος ενισχύθηκε τα μέγιστα, η δυνατότητα προσφυγής στο δικαστήριο, γιατί όταν ο λαός γίνεται κυρίαρχος στην ψήφο γίνεται κυρίαρχος και στο πολίτευμα.

[11.1] *διατάξας δὲ τὴν πολιτείαν ὅνπερ εἴρηται τρόπον, ἐπειδὴ προσιόντες αὐτῷ περὶ τῶν νόμων ἐνώχλουν, τὰ μὲν ἐπιτιμῶντες τὰ δὲ ἀνακρίνοντες, βουλόμενος μήτε ταῦτα κινεῖν, μήτ' ἀπεχθάνεσθαι παρών, ἀποδημίαν ἐποιήσατο κατ' ἐμπορίαν ἅμα καὶ θεωρίαν εἰς Αἴγυπτον, εἰπὼν ὡς οὐχ ἥξει δέκα ἐτῶν· οὐ γὰρ οἴεσθαι δίκαιον εἶναι τοὺς νόμους ἐξηγεῖσθαι παρών, ἀλλ' ἕκαστον τὰ γεγραμμένα ποιεῖν.*

Όταν πια είχε οργανώσει το πολίτευμα με τον τρόπο που είπαμε, πολλοί άρχισαν να τον πλησιάζουν και να τον ενοχλούν σχετικά με τους νόμους, διατυπώνοντας ενστάσεις και επικρίσεις. Και επειδή ο Σόλων δεν ήθελε ούτε τους νόμους να αλλάξει, αλλά ούτε και να προκαλέσει αντιπάθειες παραμένοντας στην Αθήνα, έφυγε για την Αίγυπτο, και για εμπόριο αλλά και για να δει και να μάθει, λέγοντας ότι δεν θα επιστρέψει αν δεν περάσουν δέκα χρόνια. Γιατί θεώρησε ότι δεν ήταν δίκαιο να ερμηνεύει ο ίδιος τους νόμους, εφόσον θα ήταν παρών, και ότι έπρεπε καθένας να εκτελεί όσα είχαν διατυπωθεί γραπτώς.

[12.1.] *ταῦτα δ' ὅτι τοῦτον <τὸν> τρόπον ἔσχεν οἵ τ' ἄλλοι συμφωνοῦσι πάντες καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ποιήσει μέμνηται περὶ αὐτῶν ἐν τοῖσδε·*

δήμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας, ὅσσον ἀπαρκεῖ,
τιμῆς οὔτ' ἀφελὼν οὔτ' ἐπορεξάμενος·
οἳ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί,
καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν ἀεικὲς ἔχειν.
ἔστην δ' ἀμφιβαλὼν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι,
νικᾶν δ' οὐκ εἴασ' οὐδετέρους ἀδίκως.

Για το ότι αυτά συνέβησαν κατ' αυτόν τον τρόπο συμφωνούν και όλοι οι άλλοι, το μνημονεύει όμως και ο ίδιος [ο Σόλων] στα ποιήματά του, που κάνουν λόγο γι' αυτή την κατάσταση στους εξής στίχους:

στον λαό έδωσα προνόμια όσα του αρκούσαν,
τιμή χωρίς να περιορίσω, ούτε να καρπωθώ·
κι όσοι είχαν δύναμη, και για τα πλούτη τους όσοι ήταν θαυμαστοί,
σε εκείνους πάλι φώναξα τις αδικίες ν' αφήσουν
στη μέση δυνατή ασπίδα και για τους δυο κρατώντας,
χωρίς κανέναν τους να αφήσω άδικα τον άλλον να νικά.

[12.2.] *πάλιν δ' ἀποφαινόμενος περὶ τοῦ πλήθους, ὡς αὐτῷ δεῖ χρῆσθαι ·*
δῆμος δ' ὧδ' ἂν ἄριστα σὺν ἡγεμόνεσσιν ἕποιτο,
μήτε λίαν ἀνεθεὶς μήτε βιαζόμενος.
τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται
ἀνθρώποισιν, ὅσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾖ.

Και ξανά μιλώντας για το πλήθος [ο Σόλων], πώς πρέπει να του φέρεται κανείς, λέει τα εξής:

Ο λαός αυτός θαυμάσια θα ακολουθούσε τους ηγέτες,
αν δίχως ασυδοσία και δίχως καταπίεση διοικούνταν.
Γιατί ο κορεσμός γεννάει την ύβρι, όταν ο πλούτος ο πολύς
πηγαίνει σε ανθρώπους που νου καλό δεν έχουν.

Διογένης Λαέρτιος (Μεταφραστική Ομάδα Κάκτου)

[A.49] *τοῦ δὴ λοιποῦ προσεῖχον αὐτῷ ὁ δῆμος καὶ ἡδέως καὶ τυραννεῖσθαι ἤθελον πρὸς αὐτοῦ · ὁ δὲ οὐχ εἵλετο, ἀλλὰ καὶ Πεισίστρατον τὸν συγγενῆ, καθά φησι Σωσικράτης, προαισθόμενος τὸ ἐφ' ἑαυτῷ διεκώλυσεν.*

Από τότε και μετά ο λαός τον εμπιστευόταν [τον Σόλωνα] και δεχόταν ευχαρίστως να κυβερνηθεί απ' αυτόν. Εκείνος όμως δεν το δέχτηκε, αλλά, όπως λέει ο Σωσικράτης, όταν κατάλαβε πως ο συγγενής του Πεισίστρατος ήθελε να γίνει τύραννος, τον εμπόδισε.[15]

[A.55] *δοκεῖ δὲ καὶ κάλλιστα νομοθετῆσαι·*

Θεωρείται πως υπήρξε άριστος νομοθέτης.

[A.58] *πρῶτος δὲ Σόλων τὴν τριακάδα ἕνην καὶ νέαν ἐκάλεσεν. καὶ πρῶτος τὴν συναγωγὴν τῶν ἐννέα ἀρχόντων ἐποίησεν εἰς τὸ συνειπεῖν, ὡς Ἀπολλόδωρός φησιν ἐν δευτέρῳ Περὶ νομοθετῶν.*

Πρώτος ο Σόλων ονόμασε την τριακοστή μέρα του μήνα παλαιά και νέα. Πρώτος επίσης καθιέρωσε τη συνέλευση και την από κοινού συζήτηση των εννέα αρχόντων, όπως λέει ο Απολλόδωρος στο δεύτερο κεφάλαιο του έργου «Περί νομοθετών».

[A.62] *ἤκμαζε μὲν οὖν περὶ τὴν τεσσαρακοστὴν ἕκτην Ὀλυμπιάδα, ἧς τῷ τρίτῳ ἔτει ἦρξεν Ἀθήνησι, καθά φησι Σωσικράτης· ὅτε καὶ τίθησι τοὺς νόμους.*

[15] Δηλαδή, τον εμπόδισε ο Σόλων όσο ήταν στο χέρι του να το κάνει (*ἐφ' ἑαυτῷ*), γιατί τελικά ο Πεισίστρατος τα κατάφερε κι έγινε τύραννος.

Η εποχή της ακμής του [Σόλωνα] συμπίπτει με την τεσσαρακοστή έκτη Ολυμπιάδα και στη διάρκεια του τρίτου έτους της έγινε άρχοντας στην Αθήνα, όπως λέει ο Σωσικράτης. Τότε επίσης νομοθέτησε.

(Μεταφραστική Ομάδα Κάκτου)

[9] Διογένης Λαέρτιος

[A.74] *Πιττακὸς Ὑρραδίου Μυτιληναῖος. φησὶ δὲ Δοῦρις τὸν πατέρα αὐτοῦ Θρᾷκα εἶναι. οὗτος μετὰ τῶν Ἀλκαίου γενόμενος ἀδελφῶν Μέλαγχρον καθεῖλε τὸν τῆς Λέσβου τύραννον·*

Ο Πιττακός ήταν γιος του Υρραδίου και καταγόταν από τη Μυτιλήνη. Ο Δούρις λέει πως ο πατέρας του καταγόταν από τη Θράκη. Αυτός, σε συνεργασία με τους αδελφούς του Αλκαίου, ανέτρεψε τον Μέλαγχρο, τον τύραννο της Λέσβου.

[A.75] *τότε δ' οὖν τὸν Πιττακὸν ἰσχυρῶς ἐτίμησαν οἱ Μυτιληναῖοι, καὶ τὴν ἀρχὴν ἐνεχείρισαν αὐτῷ, ὁ δὲ δέκα ἔτη κατασχὼν καὶ εἰς τάξιν ἀγαγὼν τὸ πολίτευμα, κατέθετο τὴν ἀρχὴν …*

Τότε, λοιπόν, οι Μυτιληναίοι τίμησαν εξαιρετικά τον Πιττακό και του εμπιστεύθηκαν την εξουσία. Τούτος την κράτησε δέκα χρόνια και, αφού έβαλε τάξη στο πολίτευμα, την παρέδωσε …

[A.76] *νόμους δὲ ἔθηκε*

θέσπισε και νόμους.

[A.79] *ἐποίησε δὲ καὶ ἐλεγεῖα ἔπη ἑξακόσια, καὶ ὑπὲρ νόμων καταλογάδην τοῖς πολίταις.*

Έγραψε και εξακόσιους ελεγειακούς στίχους, καθώς επίσης ένα πεζό κείμενο που περιείχε τους νόμους για τους πολίτες.

[A.83] *λέγεται δὲ καὶ Ἀλυάττου πολιορκοῦντος Πριήνην τὸν Βίαντα πιήναντα δύο ἡμιόνους ἐξελάσαι εἰς τὸ στρατόπεδον· τὸν δὲ συνιδόντα καταπλαγῆναι <τὸ> μέχρι καὶ ἀλόγων διατείνειν αὐτῶν τὴν εὐθένιαν. καὶ ἐβουλήθη σπείσασθαι, καὶ εἰσέπεμψεν ἄγγελον. Βίας δὲ σωροὺς ψάμμου χέας καὶ ἄνωθεν σῖτον περιχέας ἔδειξε τῷ ἀνθρώπῳ· καὶ τέλος μαθὼν ὁ Ἀλυάττης εἰρήνην ἐσπείσατο πρὸς τοὺς Πριηνέας. θᾶττον δ' αὐτῷ πέμψαντι πρὸς τὸν Βίαντα ἵνα ἥκοι παρ' αὐτόν, "ἐγὼ δέ", φησίν, "Ἀλυάττῃ κελεύω κρόμμυα ἐσθίειν* [ἴσον τῷ κλαίειν]*".*

Λένε πως όταν ο Αλυάττης πολιορκούσε την Πριήνη, ο Βίας πάχυνε δύο μουλάρια και τα άφησε ελεύθερα στο στρατόπεδο. Ο Αλυάττης, όταν τα είδε, εξεπλάγη που μέχρι και τα ζώα βρίσκονταν σε καλή κατάσταση. Θέλησε να κάνει ειρήνη κι έστειλε έναν αγγελιοφόρο. Ο Βίας τότε συγκέντρωσε σωρούς άμμου, τις κάλυψε με σιτάρι και τις έδειξε στον απεσταλμένο. Όταν το έμαθε αυτό ο Αλυάττης, έκανε ειρήνη με τους κατοίκους της Πριήνης. Κατόπιν κάλεσε τον Βίαντα να τον επισκεφτεί και κείνος είπε: «Εγώ όμως συμβουλεύω τον Αλυάττη να τρώει κρεμμύδια», πράγμα που σημαίνει να κλαίει.

[A.84] *λέγεται δὲ καὶ δίκας δεινότατος γεγονέναι εἰπεῖν, ἐπ' ἀγαθῷ μέντοι τῇ τῶν λόγων ἰσχύϊ προσεχρῆτο.*

Λένε ακόμη πως ήταν πολύ ικανός στους δικανικούς λόγους, όμως χρησιμοποιούσε αυτή την ικανότητα μόνο για καλό.

[Α.87] *ἥδιον ἔλεγε δικάζειν μεταξύ ἐχθρῶν ἢ φίλων· τῶν μὲν γὰρ φίλων πάντως ἐχθρὸν ἔσεσθαι τὸν ἕτερον, τῶν δὲ ἐχθρῶν τὸν ἕτερον φίλον.*

Έλεγε πως είναι καλύτερο να δικάζεις εχθρούς παρά φίλους, γιατί από τους φίλους ο ένας θα γίνει οπωσδήποτε εχθρός, ενώ από τους εχθρούς ο ένας θα γίνει φίλος.

(Μεταφραστική Ομάδα Κάκτου)

[10] Ηροδότου *Ιστορίαι*

[Α΄20] *Μιλήσιοι δὲ τάδε προστιθεῖσι τούτοισι, Περίανδρον τὸν Κυψέλου ἐόντα Θρασυβούλῳ τῷ τότε Μιλήτου τυραννεύοντι ξεῖνον ἐς τὰ μάλιστα, πυθόμενον τὸ χρηστήριον τὸ τῷ Ἀλυάττῃ γενόμενον, πέμψαντα ἄγγελον κατειπεῖν, ὅκως ἄν τι προειδὼς πρὸς τὸ παρεὸν βουλεύηται.*

Σ' αυτά όμως οι Μιλήσιοι προσθέτουν και τα εξής: ότι ο Περίανδρος, γιος του Κυψέλου και φίλος του τότε βασιλιά της Μιλήτου Θρασυβούλου, πληροφορήθηκε την απάντηση του μαντείου και ειδοποίησε αμέσως τον Θρασύβουλο, ώστε να ενεργήσει ανάλογα με την περίσταση.

[Γ΄48] *Κερκυραίων γὰρ παῖδας τριηκοσίους ἀνδρῶν τῶν πρώτων Περίανδρος ὁ Κυψέλου ἐς Σάρδις ἀπέπεμψε παρὰ Ἀλυάττεα ἐπ' ἐκτομῇ·*

Τότε ο Περίανδρος του Κυψέλου είχε στείλει τριακόσια αγόρια, από τις πρώτες οικογένειες της Κέρκυρας, στον Αλυάτη για να τα ευνουχίσει.

[Ε΄95] *Μυτιληναίους δὲ καὶ Ἀθηναίους κατήλλαξε Περίανδρος ὁ Κυψέλου· τούτῳ γὰρ διαιτητῇ ἐπετράποντο· κατήλλαξε δὲ ὧδε, νέμεσθαι ἑκατέρους τὴν ἔχουσι.*

Τους Μυτιληναίους και τους Αθηναίους τους συμβίβασε ο Περίανδρος του Κυψέλου, τον οποίο είχαν διορίσει διαιτητή. Τους συμβίβασε *ορίζοντας* ότι ο καθένας θα κρατούσε τα όσα είχε.

(Μτφ. Αγγ. Βλάχος)

[11] Διογένης Λαέρτιος

[Α.40] *Ἀναξιμένης δέ φησι πάντας ἐπιθέσθαι ποιητικῇ·*

Ο Αναξιμένης λέει πως όλοι ασχολήθηκαν με την ποίηση.

[Α.68] *Χίλων Δαμαγήτου Λακεδαιμόνιος. οὗτος ἐποίησεν ἐλεγεῖα εἰς ἔπη διακόσια, καὶ ἔφασκε πρόνοιαν περί τοῦ μέλλοντος λογισμῷ καταληπτὴν εἶναι ἀνδρὸς ἀρετήν.*

Ο Χίλων ήταν γιος του Δαμαγήτου και καταγόταν από την Λακεδαίμονα. Έγραψε περίπου διακόσιους ελεγειακούς στίχους και έλεγε πως αρετή για έναν άνδρα είναι να προβλέπει και να αντιλαμβάνεται το μέλλον με τη βοήθεια της λογικής.

[A.101] *Ἀνάχαρσις ὁ Σκύθης … ἐποίησε τῶν τε παρὰ τοῖς Σκύθαις νομίμων καὶ τῶν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν εἰς εὐτέλειαν βίου καὶ τὰ κατὰ πόλεμον ἔπη ὀκτακόσια. παρέσχε δὲ καὶ ἀφορμὴν παροιμίας διὰ τὸ παρρησιαστὴς εἶναι, τὴν ἀπὸ Σκυθῶν ῥῆσιν.*

Ο Ανάχαρσις ο Σκύθης … έγραψε οκτακόσιους στίχους για όσα ίσχυαν στους Σκύθες και για όσα από την πλευρά των Ελλήνων αφορούσαν την απλότητα της ζωής και τον πόλεμο. Εκφραζόταν τόσο αυθόρμητα και ειλικρινά, ώστε έδωσε αφορμή για τη δημιουργία παροιμίας που αναφερόταν στον τρόπο ομιλίας των Σκυθών.

(Μεταφραστική Ομάδα Κάκτου)

[12] Διογένης Λαέρτιος

[A.72] *βραχυλόγος τε ἦν· ὅθεν καὶ Ἀρισταγόρας ὁ Μιλήσιος τοῦτον τὸν τρόπον Χιλώνειον καλεῖ.*

Οι κουβέντες του [του Χίλωνος] ήταν μετρημένες, γι' αυτό ο Αρισταγόρας ο Μιλήσιος αποκαλεί αυτό τον τρόπο έκφρασης Χιλώνειο.

[A.89] *Κλεόβουλος Εὐαγόρου Λίνδιος, … ἔνιοι δὲ εἰς Ἡρακλέα ἀναφέρειν τὸ γένος αὐτόν· ῥώμῃ δὲ καὶ κάλλει διαφέρειν, … γενέσθαι τε αὐτῷ θυγατέρα Κλεοβουλίνην, αἰνιγμάτων ἑξαμέτρων ποιήτριαν, ἧς μέμνηται καὶ Κρατῖνος ἐν τῷ ὁμωνύμῳ δράματι, πληθυντικῶς ἐπιγράψας. … οὗτος ἐποίησεν ᾄσματα καὶ γρίφους εἰς ἔπη τρισχίλια.*

Ο Κλεόβουλος ο γιος του Ευαγόρα καταγόταν από τη Λίνδο … μερικοί λένε πως οι ρίζες της γενιάς του έφταναν ως τον Ηρακλή. Ξεχώριζε για τη δύναμη και την ομορφιά του … Απέκτησε μια κόρη, την Κλεοβουλίνη, που ήταν ποιήτρια εξάμετρων αινιγμάτων. Τούτη αναφέρει και ο Κρατίνος στο ομώνυμο δράμα, που του έδωσε τον τίτλο στον πληθυντικό αριθμό. … Έγραψε τραγούδια και γρίφους που φτάνουν τους τρεις χιλιάδες στίχους.

[A.93] *ἀπεφθέγξατο· μέτρον ἄριστον.*

Απόφθεγμά του: Μέτρον άριστον.

(Μεταφραστική Ομάδα Κάκτου)

[13] Ηροδότου *Ιστορίαι* (Μτφ. Αγγ. Βλάχος)

[A΄29] *κατεστραμμένων δὲ τούτων καὶ προσεπικτωμένου Κροίσου Λυδοῖσι, ἀπικνέονται ἐς Σάρδις ἀκμαζούσας πλούτῳ ἄλλοι τε οἱ πάντες ἐκ τῆς Ἑλλάδος σοφισταί, οἳ τοῦτον τὸν χρόνον ἐτύγχανον ἐόντες, ὡς ἕκαστος αὐτῶν ἀπικνέοιτο, καὶ δὴ καὶ Σόλων ἀνὴρ Ἀθηναῖος, ὃς Ἀθηναίοισι νόμους κελεύσασι ποιήσας ἀπεδήμησε ἔτεα δέκα, κατὰ θεωρίης πρόφασιν ἐκπλώσας, ἵνα δὴ μή τινα τῶν νόμων ἀναγκασθῇ λῦσαι τῶν ἔθετο. αὐτοὶ γὰρ οὐκ οἷοί τε ἦσαν αὐτὸ ποιῆσαι Ἀθηναῖοι· ὁρκίοισι γὰρ μεγάλοισι κατείχοντο δέκα ἔτεα χρήσεσθαι νόμοισι τοὺς ἄν σφι Σόλων θῆται.*

Όταν ο Κροίσος υπέταξε όλους αυτούς τους λαούς και προσάρτησε τα εδάφη τους στη Λυδία, οι Σάρδεις γνώρισαν μεγάλη ακμή εξαιτίας του πλούτου τους και πήγαν εκεί όλοι οι φημισμένοι Έλληνες της εποχής εκείνης. Ανάμεσα σ' αυτούς ήταν και ο Σόλων από την Αθήνα, ο οποίος, αφού έκανε νόμους για τους Αθηναίους, που οι ίδιοι του είχαν ζητήσει, έφυγε για δέκα χρόνια με την πρόφαση ότι ήθελε να περιηγηθεί διάφορες χώρες, αλλά στην πραγματικότητα για να μην αναγκαστεί να καταργήσει κανένα νόμο. Οι ίδιοι οι Αθηναίοι δεν μπορούσαν να αλλάξουν τους νόμους, γιατί είχαν πάρει όρκους μεγάλους να σεβαστούν δέκα χρόνια τη νομοθεσία του Σόλωνος.

[Β΄49.1-2] *Ἕλλησι γὰρ δὴ Μελάμπους ἐστὶ ὁ ἐξηγησάμενος τοῦ Διονύσου τό τε οὔνομα καὶ τὴν θυσίην καὶ τὴν πομπὴν τοῦ φαλλοῦ· ἀτρεκέως μὲν οὐ πάντα συλλαβὼν τὸν λόγον ἔφηνε, ἀλλ' οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταὶ μεζόνως ἐξέφηναν· τὸν δ' ὦν φαλλὸν τὸν τῷ Διονύσῳ πεμπόμενον Μελάμπους ἐστὶ ὁ κατηγησάμενος, καὶ ἀπὸ τούτου μαθόντες ποιεῦσι τὰ ποιεῦσι Ἕλληνες. ἐγὼ μέν νύν φημι Μελάμποδα γενόμενον ἄνδρα σοφὸν μαντικήν τε ἑωυτῷ συστῆσαι καὶ πυθόμενον ἀπ' Αἰγύπτου ἄλλα τε πολλὰ ἐσηγήσασθαι Ἕλλησι καὶ τὰ περὶ τὸν Διόνυσον, ὀλίγα αὐτῶν παραλλάξαντα· οὐ γὰρ δὴ συμπεσεῖν γε φήσω τά τε ἐν Αἰγύπτῳ ποιεύμενα τῷ θεῷ καὶ τὰ ἐν τοῖσι Ἕλλησι· ὁμότροπα γὰρ ἂν ἦν τοῖσι Ἕλλησι καὶ οὐ νεωστὶ ἐσηγμένα.*

Νομίζω ότι ο Μελάμπους του Αμυθέωνος δεν αγνοούσε τα της ιεροτελεστίας αυτής [*ενν.* του Διονύσου], αλλά τα ήξερε καλά, γιατί αυτός έμαθε στους Έλληνες και το όνομα του Διονύσου και την θυσία και την πομπή του φαλλού. Αλλά δεν τους τα δίδαξε διαμιάς: άλλοι αργότερα τα δίδαξαν καλύτερα. Ο Μελάμπους, πάντως, είναι εκείνος που έφερε την πομπή του φαλλού και από αυτόν έμαθαν οι Έλληνες τα όσα λατρευτικά κάνουν. Ακόμα εγώ προσθέτω ότι ο Μελάμπους ήταν πολυμαθής και ήξερε και μαντική και πολλά άλλα πράγματα, τα οποία και έφερε στην Ελλάδα, καθώς και τα σχετικά με τον Διόνυσο, αλλάζοντάς τα λίγο. Δεν θα παραδεχτώ ότι είναι σύμπτωση το ότι είναι όμοια τα όσα γίνονται στην Αίγυπτο για τη λατρεία του θεού και τα όσα κάνουν οι Έλληνες.

[Δ΄95.1-3] *ὡς δὲ ἐγὼ πυνθάνομαι τῶν τὸν Ἑλλήσποντον καὶ Πόντον οἰκεόντων Ἑλλήνων, τὸν Σάλμοξιν τοῦτον ἐόντα ἄνθρωπον δουλεῦσαι ἐν Σάμῳ, δουλεῦσαι δὲ Πυθαγόρῃ τῷ Μνησάρχου· ἐνθεῦτεν δὲ αὐτὸν γενόμενον ἐλεύθερον χρήματα κτήσασθαι συχνά, κτησάμενον δὲ ἀπελθεῖν ἐς τὴν ἑωυτοῦ· ἅτε δὲ κακοβίων τε ἐόντων τῶν Θρηίκων καὶ ὑπαφρονεστέρων, τὸν Σάλμοξιν τοῦτον ἐπιστάμενον δίαιτάν τε Ἰάδα καὶ ἤθεα βαθύτερα ἢ κατὰ Θρήικας, οἱ Ἕλλησί τε ὁμιλήσαντα καὶ Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστέρῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ, ...*

Όπως εγώ έμαθα από τους Έλληνες που κατοικούν στον Ελλήσποντο και τον Πόντο, ο Σάλμοξης αυτός ήταν δούλος του Πυθαγόρα, γιου του Μνησάρχου. Αυτός όταν απελευθερώθηκε και απόκτησε αρκετή περιουσία, γύρισε στην πατρίδα του. Οι Θράκες κακοζούσαν και είχαν λιγότερο μυαλό, ενώ ο Σάλμοξης αυτός ήξερε πώς ζούσαν οι Ίωνες και ήταν πολύ πιο καλλιεργημένος από τους Θράκες αφού είχε συναναστραφεί με Έλληνες και μάλιστα και με τον σπουδαίο σοφό Πυθαγόρα…

[Α΄30.1-2] *αὐτῶν δὴ τούτων καὶ τῆς θεωρίης ἐκδημήσας ὁ Σόλων εἵνεκεν ἐς Αἴγυπτον ἀπίκετο παρὰ Ἄμασιν καὶ δὴ καὶ ἐς Σάρδις παρὰ Κροῖσον. ἀπικόμενος δὲ ἐξεινίζετο ἐν τοῖσι βασιληίοισι ὑπὸ Κροίσου · μετὰ δέ, ἡμέρῃ τρίτῃ ἢ τετάρτῃ, κελεύσαντος Κροίσου τὸν Σόλωνα θεράποντες περιῆγον κατὰ τοὺς θησαυροὺς καὶ ἐπεδείκνυσαν πάντα ἐόντα μεγάλα τε καὶ ὄλβια. θεασάμενον δέ μιν τὰ πάντα καὶ σκεψάμενον, ὥς οἱ κατὰ καιρὸν ἦν, εἴρετο ὁ Κροῖσος τάδε · Ξεῖνε*

Ἀθηναῖε, παρ᾽ ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπῖκται πολλὸς καὶ σοφίης εἵνεκεν τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίας εἵνεκεν ἐπελήλυθας· νῦν ὦν ἵμερος ἐπειρέσθαι μοι ἐπῆλθέ σε εἴ τινα ἤδη πάντων εἶδες ὀλβιώτατον.

Γι᾽ αυτόν, λοιπόν, τον λόγο, αλλά και για να ταξιδέψει στον κόσμο, ο Σόλων πήγε στην Αίγυπτο να επισκεφθεί τον Άμασι και έπειτα στις Σάρδεις, στον Κροίσο. Όταν πήγε στις Σάρδεις, ο Κροίσος τον φιλοξένησε στα ανάκτορά του και, την τρίτη ή τέταρτη ημέρα, ανακτορικοί υπηρέτες, κατά διαταγή του Κροίσου, τον ξενάγησαν και του έδειξαν όλους τους θησαυρούς του, που ήταν μεγάλοι και σπουδαίοι. Αφού λοιπόν ο Σόλων τα είδε όλα με την ησυχία του, ο Κροίσος τον ρώτησε: «Λοιπόν, ξένε Αθηναίε, η φήμη σου και για την σοφία σου και τα ταξίδια σου έχει φτάσει έως εδώ. Η επιθυμία σου να μαθαίνεις σ᾽ έκανε να επισκεφθείς πολλές χώρες για να γνωρίσεις τον κόσμο. Θα ήθελα, λοιπόν, να σε ρωτήσω ποιος απ᾽ όλους είναι ο πιο ευτυχισμένος άνθρωπος του κόσμου;»

[Γ΄85.1-2] *πολλῶν Δαρείῳ δὲ ἦν ἱπποκόμος ἀνὴρ σοφός, τῷ οὔνομα ἦν Οἰβάρης· πρὸς τοῦτον τὸν ἄνδρα, ἐπείτε διελύθησαν, ἔλεξε Δαρεῖος τάδε· Οἴβαρες, ἡμῖν δέδοκται περὶ τῆς βασιληίης ποιέειν κατὰ τάδε· ὅτευ ἂν ὁ ἵππος πρῶτος φθέγξηται ἅμα τῷ ἡλίῳ ἀνιόντι αὐτῶν ἐπαναβεβηκότων, τοῦτον ἔχειν τὴν βασιληίην. νῦν ὦν εἴ τινα ἔχεις σοφίην, μηχανῶ ὡς ἂν ἡμεῖς σχῶμεν τοῦτο τὸ γέρας καὶ μὴ ἄλλος τις. ἀμείβεται Οἰβάρης τοισίδε· Εἰ μὲν δή, ὦ δέσποτα, ἐν τούτῳ τοί ἐστι ἢ βασιλέα εἶναι ἢ μή, θάρσει τούτου εἵνεκεν καὶ θυμὸν ἔχε ἀγαθόν, ὡς βασιλεὺς οὐδεὶς ἄλλος πρὸς σεῦ ἔσται · τοιαῦτα ἔχω φάρμακα. λέγει Δαρεῖος· Εἰ τοίνυν τι τοιοῦτον ἔχεις σόφισμα, ὥρη μηχανᾶσθαι καὶ μὴ ἀναβάλλεσθαι, ὡς τῆς ἐπιούσης ἡμέρης ὁ ἀγὼν ἡμῖν ἔσται.*

Ο ιπποκόμος του Δαρείου ήταν φρόνιμος άνθρωπος. Ονομαζόταν Οιβάρης. Όταν οι έξι χωρίστηκαν, ο Δαρείος του είπε: «Οιβάρη, για την βασιλεία αποφασίσαμε να κάνουμε το εξής: θα καβαλικέψωμε τ᾽ άλογά μας την αυγή, και εκείνος που το άλογό του θα χλιμιντρίση πρώτο την ώρα που θα ανατέλλει ο ήλιος, αυτός θα γίνει βασιλιάς. Αν, λοιπόν, έχεις κάποιαν ικανότητα, μηχανέψου κάτι να πάρομε αυτήν την τιμή και όχι άλλος.» Ο Οιβάρης του αποκρίθηκε: «Αφέντη, αν από αυτό και μόνο εξαρτάται να γίνεις βασιλιάς, τότε έχε θάρρος και εμπιστοσύνη, γιατί εσύ θα γίνεις βασιλιάς και κανείς άλλος. Έχω τα χρειαζούμενα.» Τότε ο Δαρείος του είπε: «Αν έχεις κανέναν τρόπο, είναι ώρα να τον μεταχειριστείς χωρίς αναβολή, γιατί το πράγμα θα γίνει αύριο.»

[Β΄66.1-2] *πολλῶν δὲ ἐόντων ὁμοτρόφων τοῖσι ἀνθρώποισι θηρίων πολλῷ ἂν ἔτι πλέω ἐγίνετο, εἰ μὴ κατελάμβανε τοὺς αἰελούρους τοιάδε. ἐπεὰν τέκωσι αἱ θήλεαι, οὐκέτι φοιτῶσι παρὰ τοὺς ἔρσενας· οἱ δὲ διζήμενοι μίσγεσθαι αὐτῇσι οὐκ ἔχουσι. πρὸς ὧν ταῦτα σοφίζονται τάδε· ἁρπάζοντες ἀπὸ τῶν θηλέων καὶ ὑπαιρεόμενοι τὰ τέκτα κτείνουσι, κτείναντες μέντοι οὐ πατέονται. αἱ δὲ στερισκόμεναι τῶν τέκνων, ἄλλων δὲ ἐπιθυμέουσαι, οὕτω δὴ ἀπικνέονται παρὰ τοὺς ἔρσενας· φιλότεκνον γὰρ τὸ θηρίον.*

Τα κατοικίδια ζώα είναι πολλά και θα ήταν ακόμα περισσότερα αν δεν συνέβαινε με τους γάτους το εξής. Όταν οι θηλυκές γάτες γεννήσουν, δεν θέλουν τους αρσενικούς κοντά τους. Αυτοί γυρεύουν να συνουσιαστούν μαζί τους και δεν μπορούν. Γι᾽ αυτό και οι γάτοι σοφίζονται το εξής: αρπάζουν φανερά από τις θηλυκές ή κλέβουν κρυφά και τα γατάκια αλλά δεν τα τρώνε. Εκείνες, στερημένες από τα παιδιά τους και θέλοντας να αποκτήσουν άλλα, πηγαίνουν με τους γάτους. Το ζώο αυτό θέλει παιδιά.

[Θ΄ 27.1-3] *ἐν δὲ τῷ διὰ μέσου χρόνῳ, ἐπείτε τὸ ἐν Θερμοπύλῃσι τρῶμα ἐγεγόνεε, αὐτίκα Θεσσαλοὶ πέμπουσι κήρυκα ἐς Φωκέας, ἅτε σφι ἐνέχοντες αἰεὶ χόλον, ἀπὸ δὲ τοῦ ὑστάτου τρώματος καὶ τὸ κάρτα. ἐσβαλόντες γὰρ πανστρατιῇ αὐτοί τε οἱ Θεσσαλοὶ καὶ οἱ σύμμαχοι αὐτῶν ἐς τοὺς Φωκέας οὐ πολλοῖσι ἔτεσι πρότερον ταύτης τῆς βασιλέος στρατηλασίης ἐσσώθησαν ὑπὸ τῶν Φωκέων καὶ περιέφθησαν τρηχέως. ἐπείτε γὰρ κατειλήθησαν ἐς τὸν Παρνησσὸν οἱ Φωκέες ἔχοντες μάντιν Τελλίην τὸν Ἠλεῖον, ἐνθαῦτα ὁ Τελλίης οὗτος σοφίζεται αὐτοῖσι τοιόνδε· γυψώσας ἄνδρας ἑξακοσίους τῶν Φωκέων τοὺς ἀρίστους, αὐτούς τε τούτους καὶ τὰ ὅπλα αὐτῶν, νυκτὸς ἐπεθήκατο τοῖσι Θεσσαλοῖσι, προείπας αὐτοῖσι, τὸν ἂν μὴ λευκανθίζοντα ἴδωνται, τοῦτον κτείνειν.*

Στο μεταξύ, μετά την καταστροφή στις Θερμοπύλες, οι Θεσσαλοί έστειλαν κήρυκα στους Φωκείς που τους είχαν από παλιά σε έχθρα και πολύ περισσότερο μετά το τελευταίο τους πάθημα. Λίγα χρόνια πριν από την εκστρατεία αυτή του βασιλιά, οι Θεσσαλοί είχαν κάνει εισβολή με όλο τους τον στρατό και με τους συμμάχους τους στην Φωκίδα, νικήθηκαν και κακοπάθησαν πολύ. Οι Φωκείς είχαν βρεθεί αποκλεισμένοι στον Παρνασσό, έχοντας μαζί τους τον μάντη Ελλία από την Ήλιδα, που σοφίστηκε το εξής: έβαψε άσπρους με γύψο τους εξακόσιους καλύτερους Φωκείς πολεμιστές, έβαψε άσπρα και τα όπλα τους και τους έριξε νύχτα εναντίον των Θεσσαλών, λέγοντάς τους να σκοτώνουν όποιον θα έβλεπαν να μην ασπρολογάει.

[Α΄80.4] *ταῦτα μὲν παραίνεσε, τὰς δὲ καμήλους ἔταξε ἀντία τῆς ἵππου τῶνδε εἵνεκεν· κάμηλον ἵππος φοβέεται καὶ οὐκ ἀνέχεται οὔτε τὴν ἰδέην αὐτῆς ὁρέων οὔτε τὴν ὀδμὴν ὀσφραινόμενος. αὐτοῦ δὴ ὧν τούτου εἵνεκεν ἐσεσόφιστο, ἵνα τῷ Κροίσῳ ἄχρηστον ᾖ τὸ ἱππικόν, τῷ δή τι καὶ ἐπεῖχε ἐλλάμψεσθαι ὁ Λυδός.*

Ο Κύρος έβαλε τις καμήλες απέναντι στο ιππικό των Λυδών, επειδή το άλογο φοβάται την καμήλα και δεν ανέχεται ούτε την θέα της ούτε την μυρωδιά της. Αυτό σοφίστηκε ο Κύρος για να αχρηστέψει το ιππικό του Κροίσου, με το οποίο οι Λυδοί ήταν βέβαιοι ότι θα θριαμβεύσουν.

(Μτφ. Αγγ. Βλάχος)

[14] Θουκυδίδης *Ιστοριών* Γ΄38.6-7

καὶ μάλιστα μὲν αὐτὸς εἰπεῖν ἕκαστος βουλόμενος δύνασθαι, εἰ δὲ μή, ἀνταγωνιζόμενοι τοῖς τοιαῦτα λέγουσι μὴ ὕστεροι ἀκολουθῆσαι δοκεῖν τῇ γνώμῃ, ὀξέως δέ τι λέγοντος προεπαινέσαι, καὶ προαισθέσθαι τε πρόθυμοι εἶναι τὰ λεγόμενα καὶ προνοῆσαι βραδεῖς τὰ ἐξ αὐτῶν ἀποβησόμενα, ζητοῦντές τε ἄλλο τι ὡς εἰπεῖν ἢ ἐν οἷς ζῶμεν, φρονοῦντες δὲ οὐδὲ περὶ τῶν παρόντων ἱκανῶς· ἁπλῶς τε ἀκοῆς ἡδονῇ ἡσσώμενοι καὶ σοφιστῶν θεαταῖς ἐοικότες καθημένοις μᾶλλον ἢ περὶ πόλεως βουλευομένοις.

Καθένας σας θέλει πάνω απ' όλα να μπορεί ο ίδιος να ρητορεύει, αλλιώς ανταγωνίζεται όσους μπορούν να το κάνουν αυτό απλώς και μόνο για να δίνετε την εντύπωση πως υστερείτε και αδυνατείτε να τους παρακολουθήσετε, έτοιμοι να επιδοκιμάσετε όποιον λέει κάτι έξυπνο, προτού ανοίξει καν το στόμα του, και να καταλάβετε τα λόγια του προτού τα τελειώσει αλλά αργόστροφοι στο να προβλέψετε τις πραγματικές συνέπειές τους. Αναζητείτε, θα έλεγε κανείς, έναν κόσμο άλλο από αυτό στον οποίο ζούμε και δεν είσαστε σε θέση να κρίνετε σωστά αυτά που είναι μπροστά σας. Με δυο λόγια, σας παρασύρει η ευχαρίστηση από τα ωραία λόγια, μοιάζετε περισσότερο με θεατές που παρακολουθούν σοφιστικές επιδείξεις παρά με ανθρώπους που παίρνουν αποφάσεις για την πόλη τους.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[15] Αριστοφάνης, *Νεφέλες* (Μτφ. Γ. Σουρή)

[94-99]*:* *ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶ φροντιστήριον.*
ἐνταῦθ' ἐνοικοῦσ' ἄνδρες, οἳ τὸν οὐρανὸν
λέγοντες ἀναπείθουσιν ὡς ἔστιν πνιγεύς,
κἄστιν περὶ ἡμᾶς οὗτος, ἡμεῖς δ' ἄνθρακες.
οὗτοι διδάσκουσ', ἀργύριον ἤν τις διδῷ,
λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια κἄδικα.

Σοφῶν σχολὴ μεγάλη,
κι εἰς τοῦτο μέσα κάθονται φιλόσοφοι δασκάλοι,
ποὺ λένε γιὰ τὸν οὐρανὸ πὼς εἶναι σὰν καμίνι
κι ἐμεῖς τριγύρω κάρβουνα κι ὅποιος λεφτὰ τοὺς δίνει
μὲ λόγια δίκια κι ἄδικα νικᾶ καὶ καταφέρνει
τοὺς ἄλλους ν' ἀποπαίρνη.

[1111-13]*:* Σω. *ἀμέλει κομιεῖ τοῦτον σοφιστὴν δεξιόν*
Φε. *ὠχρὸν μὲν οὖν οἶμαί γε καὶ κακοδαίμονα.*
Χο. *χωρεῖτέ νῦν. οἶμαι δέ σοι ταῦτα μεταμελήσειν.*

Σω. Ἔννοια σου λάλον σοφιστὴν τὸν παῖδα σου θὰ πάρης.
Φε. Ἐγὼ θαρρῶ πὼς θὰ γενῶ φτωχὸς καὶ κιτρινιάρης.
Χο. Ἐμπρὸς λοιπόν. Γι' αὐτὸ θαρρῶ πὼς θὰ μετανοήσης.

[1303-10] *οἷον τὸ πραγμάτων ἐρᾶν φλαύρων· ὁ γὰρ*
γέρων ὅδ' ἐρασθεὶς
ἀποστερῆσαι βούλεται
τὰ χρήμαθ' ἁδανείσατο·
κοὐκ ἔσθ' ὅπως οὐ τήμερον
λήψεταί τι πρᾶγμ', ὃ τοῦ-
τον ποιήσει τὸ σοφιστὴν <ἴσως,>
ἀνθ' ὧν πανουργεῖν ἤρξατ', ἐξαίφνης λαβεῖν κακόν τι.

Τί κακὸν τωόντι πρᾶγμα τὸ νὰ θέλης τὰ κακά,
τοῦτος μας ὁ γέρος θέλει ν' ἀρνηθῆ τὰ δανεικά,
ἐρασθεὶς κερδῶν ἀχρείων, ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸν
εἰς τὸν σοφιστὴν αὐτὸν
σήμερα νὰ μὴν ἐπέλθη διὰ τόσα πονηρὰ
αἰφνιδία συμφορά.

[329-34]:

Σω. *ταύτας μέντοι σὺ θεὰς οὔσας οὐκ ᾔδησθ' οὐδ' ἐνόμιζες ;*
Στ. *μὰ Δι' ἀλλ' ὁμίχλην καὶ δρόσον αὐτὰς ἡγούμην καὶ καπνὸν εἶναι.*

Σω. *οὐ γὰρ μὰ Δι' οἶσθ' ὁτιὴ πλείστους αὗται βόσκουσι σοφιστάς, Θουριομάντεις ἰατροτέχνας σφραγιδονυχαργοκομήτας, κυκλίων τε χορῶν ἁσματοκάμπτας ἄνδρας μετεωροφένακας, οὐδὲν δρῶντας βόσκουσ' ἀργούς, ὅτι ταύτας μουσοποιοῦσιν.*

Σω. Καὶ σὺ δὲν ἤξευρες θεαὶ πὼς εἶναι στοὺς ἀνθρώπους;
Στ. Ἐγὼ τὶς νόμιζα καπνό, δροσιὰ καὶ πάχνη μόνο.
Σω. Ἀλλ' ἤξευρε, μὰ τοὺς θεούς, κι ἐγὼ σὲ βεβαιώνω, πὼς τρέφουν σοφιστὰς αὐταὶ πολλὰ σοφιζομένους, πολυτεχνίτας ἰατρούς, προφήτας ἐμπνευσμένους, καὶ μακρομάλληδες ἀργούς, ποὺ χάσκουν μὲ στολίδια κι ἀκόμη καὶ τὰ νύχια των φορτώνουν δακτυλίδια.

[16] Πλάτων, *Μένων* 91e3-92a2

Πρωταγόρας δὲ ἄρα ὅλην τὴν Ἑλλάδα ἐλάνθανεν διαφθείρων τοὺς συγγιγνομένους καὶ μοχθηροτέρους ἀποπέμπων ἢ παρελάμβανεν πλέον ἢ τετταράκοντα ἔτη –οἶμαι γὰρ αὐτὸν ἀποθανεῖν ἐγγὺς καὶ ἑβδομήκοντα ἔτη γεγονότα, τετταράκοντα δὲ ἐν τῇ τέχνῃ ὄντα– καὶ ἐν ἅπαντι τῷ χρόνῳ τούτῳ ἔτι εἰς τὴν ἡμέραν ταυτηνὶ εὐδοκιμῶν οὐδὲν πέπαυται, καὶ οὐ μόνον Πρωταγόρας, ἀλλὰ καὶ ἄλλοι πάμπολλοι, οἱ μὲν πρότερον γεγονότες ἐκείνου, οἱ δὲ καὶ νῦν ἔτι ὄντες.

Και τώρα μου λες πως ολόκληρη η Ελλάδα δεν πήρε είδηση τον Πρωταγόρα, ότι διέφθειρε όσους τον συναναστρέφονταν και πως τους έστελνε πίσω χειρότερους απ' ό,τι τους παραλάμβανε, επί σαράντα και πλέον χρόνια –γιατί θαρρώ πως πέθανε εβδομήντα χρονών περίπου, όντας στην τέχνη σαράντα–, και σε όλο αυτό το χρονικό διάστημα μέχρι σήμερα δεν έπαψε να έχει καλή φήμη! Και όχι μόνον ο Πρωταγόρας, αλλά κι ένα σωρό άλλοι, που μερικοί έζησαν πριν από εκείνον και άλλοι ζουν έως τώρα.

(Μτφ. Π. Καλλιγάς)

[17] Αισχίνης, *Κατά Τιμάρχου* 173

ἔπειθ' ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, Σωκράτην μὲν τὸν σοφιστὴν ἀπεκτείνατε, ὅτι Κριτίαν ἐφάνη πεπαιδευκώς, ἕνα τῶν τριάκοντα τῶν τὸν δῆμον καταλυσάντων…

Σεις, πολίτες της Αθήνας, σκοτώσατε τον Σωκράτη τον σοφιστή, επειδή φάνηκε πως ήταν ο δάσκαλος του Κριτία, ενός από τους Τριάκοντα που κατέλυσαν τη δημοκρατία …

[18] Πλάτων, *Φαίδρος* 261a5-b2

ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἡ αὐτὴ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον;

Δὲν εἶναι λοιπὸν στὸ σύνολό της ἡ ρητορικὴ τέχνη μιὰ ἀγωγὴ τῆς ψυχῆς μὲ λόγους, ὄχι μόνον στὰ δικαστήρια καὶ σὲ ὅσες ἄλλες δημόσιες συγκεντρώσεις ὑπάρχουνε, ἀλλὰ καὶ στὴν ἰδιωτικὴ ζωή, καὶ δὲν εἶναι ἡ ἴδια και γιὰ μικρὰ καὶ γιὰ μεγάλα πράγματα; Καὶ δὲν εἶναι πιὸ μεγάλη ἡ ὀρθότητά της ὅταν πρόκειται γιὰ σπουδαῖα, παρὰ ὅταν πρόκειται γιὰ ἀσήμαντα πράγματα;

(Μτφ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος)

[19] Πλάτων, *Παρμενίδης*

[135b5-c2]*:* *εἴ γέ τις δή, ὦ Σώκρατες, αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ.*

… εάν κάποιος εν τέλει, Σωκράτη, δεν δεχθεί πως υπάρχουν ιδέες των όντων, λαμβάνοντας υπόψη όλα τούτα εδώ και άλλα όπως αυτά, και δεν καθορίσει του καθενός όντος την ιδέα, δεν θα έχει καν πού να στρέψει τη σκέψη του αρνούμενος ότι η ιδέα του κάθε όντος είναι πάντοτε η αυτή, και έτσι θα καταστρέψει ολοσχερώς τη δύναμη της διαλεκτικής.

[135c5-7]*:* *–Τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι; πῇ τρέψῃ ἀγνοουμένων τούτων;*
–Οὐ πάνυ μοι δοκῶ καθορᾶν ἔν γε τῷ παρόντι.

–Τι θα κάνεις λοιπόν όσον αφορά τη φιλοσοφία; Πού θα στραφείς αγνοώντας αυτά τα πράγματα;
–Μου φαίνεται ότι τούτη την ώρα δεν έχω ιδέα.

[135c8-d1, 2-6]*:* *πρὸ γάρ, εἰπεῖν, πρὶν γυμνασθῆναι, ὦ Σώκρατες, ὁρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλόν τέ τι καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν. … καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμὴ ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους· ἕλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια.*

Προτρέχοντας, είπε, προτού γυμναστείς Σωκράτη, επιχειρείς να ορίσεις το ωραίο και το δίκαιο και το αγαθό και καθεμιά από τις ιδέες. … Η ορμή σου για τις έρευνες, έχε υπόψη σου, είναι ωραία και θεϊκή. Προθερμάνσου και γυμνάσου όσο μπορείς με τη θεωρούμενη πως είναι άχρηστη και αποκαλούμενη από τους πολλούς φλυαρία όσο είσαι ακόμη νέος. Διαφορετικά θα σου διαφύγει παντελώς η αλήθεια.

(Μεταφραστική Ομάδα Κάκτου)

[20] Αριστοτέλης, *Τοπικά*

[Α΄100a25-b25]*:* *ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων. ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστιν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾖ, ἢ ἐκ τοιούτων ἃ διά τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν, διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος. ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι' ἑτέρων ἀλλὰ δι' αὑτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν (οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἑκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστήν), ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις. ἐριστικὸς δ' ἐστὶ συλλογισμὸς ὁ ἐκ φαινομένων ἐνδόξων μὴ ὄντων δέ, καὶ ὁ ἐξ ἐνδόξων ἢ φαινομένων ἐνδόξων φαινόμενος·*

Είναι λοιπόν ο συλλογισμός μια γλωσσική διατύπωση στην οποία μερικά πράγματα είναι τεθειμένα και κάτι το διαφορετικό από αυτά συμβαίνει κατ' ανάγκην λόγω αυτών. Έχουμε λοιπόν απόδειξη όταν ο συλλογισμός προκύπτει από αληθείς και πρωταρχικές προκείμενες, ή από κάποιες προκείμενες που είναι τέτοιες ώστε είναι γνωστές επί τη βάσει κάποιων πρωταρχικών και αληθών προκειμένων. Διαλεκτικός συλλογισμός είναι ο συλλογισμός που προκύπτει από ένδοξα. Αληθείς και πρωταρχικές

προκείμενες είναι αυτές που είναι βέβαιες από μόνες τους και όχι λόγω άλλων (διότι δεν πρέπει όσον αφορά τις επιστημονικές αρχές να επιμένει κανείς και να ζητάει το γιατί, αλλά η κάθε μία από τις αρχές πρέπει να είναι βέβαιη από μόνη της). Ένδοξα είναι τα όσα δέχονται όλοι ή οι περισσότεροι ή οι σοφοί, και από τους σοφούς ή όλοι ή οι περισσότεροι ή οι πιο διάσημοι και έγκριτοι. Εριστικός συλλογισμός είναι αυτός που προκύπτει από εκ πρώτης όψεως ένδοξα που δεν είναι όμως ένδοξα, και αυτός που φαίνεται να προκύπτει από ένδοξα ή από πράγματα που εκ πρώτης όψεως είναι ένδοξα.

[Α΄101a25-30, 34-b4]*: ἑπόμενον δ' ἂν εἴη τοῖς εἰρημένοις εἰπεῖν πρὸς πόσα τε καὶ τίνα χρήσιμος ἡ πραγματεία. ἔστι δὴ πρὸς τρία, πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας. ὅτι μὲν οὖν πρὸς γυμνασίαν χρήσιμος, ἐξ αὐτῶν καταφανές ἐστι· μμέθοδον γὰρ ἔχοντες ῥᾷον περὶ τοῦ προτεθέντος ἐπιχειρεῖν δυνησόμεθα … πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφότερα διαπορῆσαι ῥᾷον ἐν ἑκάστοις κατοψόμεθα τἀληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος· ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην. ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἁπάντων εἰσί, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν. τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστιν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.*

Μετά από αυτά έχει σειρά να λεχθεί για όσα και ποια πράγματα είναι χρήσιμη η πραγματεία. Είναι χρήσιμη για τρία: για την εκγύμναση, για τις συζητήσεις, για τις φιλοσοφικές επιστήμες. Το ότι είναι χρήσιμη για εκγύμναση είναι ολοφάνερο από όσα ήδη είπαμε: διότι έχοντας μέθοδο είναι πιο εύκολο να είμαστε σε θέση να κατασκευάζουμε επιχειρήματα για το προς συζήτηση ζήτημα. … Όσον αφορά τις φιλοσοφικές επιστήμες [η πραγματεία είναι χρήσιμη] επειδή ευρισκόμενοι σε θέση να διερευνήσουμε και τα δύο σκέλη του ερωτήματος είναι πιο εύκολο σε κάθε περίπτωση να δούμε καθαρά και την αλήθεια και το ψεύδος. Επιπροσθέτως [η πραγματεία είναι χρήσιμη] όσον αφορά τις πρώτες αρχές καθεμιάς επιστήμης. Διότι από τις οικείες αρχές των εκάστοτε προκειμένων μιας επιστήμης είναι αδύνατον να πει κανείς κάτι για τις αρχές, επειδή οι αρχές είναι πρώτες όλων, και είναι αναπόφευκτο να διεξέλθουμε τα σχετικά με τις αρχές με βάση τα ένδοξα για το εκάστοτε θέμα. Πρόκειται για αποκλειστικό και μάλιστα για το κατεξοχήν αποκλειστικό γνώρισμα της διαλεκτικής: λόγω του εξεταστικού της χαρακτήρα, η διαλεκτική έχει πρόσβαση στις αρχές όλων των μεθόδων.

[Α΄ 105a10-19]*: διωρισμένων δὲ τούτων χρὴ διελέσθαι πόσα τῶν λόγων εἴδη τῶν διαλεκτικῶν. ἔστι δὲ τὸ μὲν ἐπαγωγή, τὸ δὲ συλλογισμός. καὶ συλλογισμὸς μὲν τί ἐστιν, εἴρηται πρότερον. ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος· οἷον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος κράτιστος, καὶ ἡνίοχος, καὶ ὅλως ἐστὶν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος. ἔστι δ' ἡ μὲν ἐπαγωγὴ πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, ὁ δὲ συλλογισμὸς βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον.*

Μετά τις διακρίσεις που έγιναν, είναι ανάγκη να καθορίσουμε πόσα είδη διαλεκτικών λόγων υπάρχουν. Υπάρχει, αφ' ενός, η επαγωγή και, αφ' ετέρου, ο συλλογισμός. Το τι είναι συλλογισμός ελέχθη πρωτύτερα, όσο τώρα για την επαγωγή είναι η προοδευτική μετάβαση από τα μερικά στα γενικά, αν, επί παραδείγματι, καλύτερος κυβερνήτης πλοίου ή ηνίοχος είναι ο γνώστης [της μιας ή της άλλης τέχνης], τότε και γενικώς, ο γνώστης για κάθε ειδική περίπτωση θα είναι ο άριστος του είδους. Η επαγωγή είναι πειστικότερη και σαφέστερη και προσητότερη [sic] στις αισθήσεις και στον πολύ κόσμο κοινή, ο συλλογισμός από την άλλη πλευρά είναι αναγκαστικότερος και αποτελεσματικότερος σε σχέση με όσους αντιλέγουν.

[Ι΄ 171b22-34]: *ὥσπερ γὰρ ἡ ἐν ἀγῶνι ἀδικία εἶδός τι ἔχει καὶ ἔστιν ἀδικομαχία τις, οὕτως ἐν ἀντιλογίᾳ ἀδικομαχία ἡ ἐριστικὴ ἐστιν· ἐκεῖ τε γὰρ οἱ πάντως νικᾶν προαιρούμενοι πάντων ἅπτονται, καὶ ἐνταῦθα οἱ ἐριστικοί. οἱ μὲν οὖν τῆς νίκης αὐτῆς χάριν τοιοῦτοι ἐριστικοὶ ἄνθρωποι καὶ φιλέριδες δοκοῦσιν εἶναι, οἱ δὲ δόξης χάριν τῆς εἰς χρηματισμὸν σοφιστικοί· ἡ γὰρ σοφιστική ἐστιν, ὥσπερ εἴπομεν, χρηματιστική τις ἀπὸ σοφίας φαινομένης· διὸ φαινομένης ἀποδείξεως ἐφίενται, καὶ τῶν λόγων τῶν αὐτῶν μὲν* [εἴσιν] *οἱ φιλέριδες καὶ οἱ σοφισταί, ἀλλ' οὐ τῶν αὐτῶν ἕνεκεν, καὶ λόγος ὁ αὐτὸς μὲν ἔσται σοφιστικὸς καὶ ἐριστικός, ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτόν, ἀλλ' ᾗ μὲν νίκης φαινομένης < ἕνεκα >, ἐριστικός, ᾗ δὲ σοφίας, σοφιστικός· καὶ γὰρ ἡ σοφιστικὴ ἐστι φαινομένη σοφία τις ἀλλ' οὐκ οὖσα.*

Όπως ακριβώς, πράγματι, η διάπραξη μιας αδικίας σε [αθλητικούς αγώνες] αποτελεί δεδομένο είδος αδικίας και συνιστά ένα είδος αδικομαχίας [αθέμιτου ανταγωνισμού], έτσι και στη διαλογική συζήτηση αδικομαχία είναι η εριστική, διότι όπως, εκεί, εκείνοι που θέλουν πάση θυσία να νικήσουν μετέρχονται όλα τα μέσα, έτσι κάνουν κι εδώ οι εριστικοί. Αυτοί, λοιπόν, που χάριν της νίκης και μόνο ενεργούν έτσι, θεωρούνται γενικά ότι είναι άνθρωποι εριστικοί και φιλόνικοι, ενώ εκείνοι που [ενεργούν έτσι] χάριν της φήμης που τους εξασφαλίζει πλούτη, είναι οι άνθρωποι της σοφιστικής, διότι η σοφιστική είναι , όπως είπαμε, ένα είδος πλουτισμού από φαινομενική σοφία, γι' αυτό και οι σοφιστές επιζητούν μόνο τη φαινομενική απόδειξη και χρησιμοποιούν τα ίδια επιχειρήματα με τους φιλόνικους, αλλά όχι όμως για τους ίδιους σκοπούς, και το ίδιο επιχείρημα θα είναι σοφιστικό και εριστικό, όχι όμως στο ίδιο πνεύμα, αλλά ενόσω αποσκοπεί στη φαινομενική νίκη, θα είναι εριστικό, και ενόσω αποτελεί φαινομενική σοφία, θα είναι σοφιστικό, διότι και η σοφιστική είναι ορισμένη φαινομενική σοφία, αλλά χωρίς να είναι στην πραγματικότητα [σοφία].

(Μτφ. Ηλία Νικολούδη)

[21] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* Γ΄1004^{a}34-^{b}1, 15-26

καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν. […] *οὕτω καὶ τῷ ὄντι ᾗ ὂν ἔστι τινὰ ἴδια, καὶ ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τὸ ἀληθές. σημεῖον δέ· οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ· ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστί, καὶ οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ ἁπάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστιν, διαλέγονται δὲ περὶ τούτων δῆλον ὅτι διὰ τὸ τῆς φιλοσοφίας ταῦτα εἶναι οἰκεῖα. περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει· ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ' οὔ.*

[…] χαρακτηρίζει ακόμη το φιλόσοφο ότι ημπορεί να απλώνη τη θεώρησή του απάνω σε καθετί. […] έτσι και στο ον ως ον υπάρχουν κάποια ξεχωριστά παθήματα, και γι' αυτά τα παθήματα την αλήθεια έχει να φροντίση για να εύρη ο φιλόσοφος· και ιδού η απόδειξη: οι διαλεκτικοί δηλαδή και οι σοφιστές κρύβονται κάτω από το ίδιο πανί με το φιλόσοφο γιατί η σοφιστική είναι φαινομενική μονάχα σοφία και οι διαλεκτικοί συζητούν δα για όλα, κοινό όμως σε όλους είναι το ον. συζητούν διαλεκτικά για τούτο βέβαια: γιατί αυτά είναι θέματα της δικαιοδοσίας της φιλοσοφίας· γιατί τριγυρίζει γύρω στο ίδιο γένος η σοφιστική και η διαλεκτική με τη φιλοσοφία, αλλά διαφέρει η φιλοσοφία από τη μια κατά το βαθμό της δυναμικότητας από την άλλη κατά την προαίρεση της ζωής· είναι δα η διαλεκτική επιστήμη πειραστική επάνω σε όσα η φιλοσοφία είναι γνωριστική, η σοφιστική όμως είναι στο φαινόμενο σοφία στην πραγματικότητα όμως είναι ένα μηδενικό.

(Μτφ. Κ.Δ. Γεωργούλη)

Βιβλιογραφία

Αυγελής, Ν., 2012. *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία* (στ΄ έκδοση, βελτιωμένη και επαυξημένη). Θεσσαλονίκη: Α. Σταμούλης.

Burn, A.R., 1960. *The Lyric Age of Greece*. London: Edward Arnorld.

Ehrenberg, V., 1968. *From Solon to Socrates: Greek history and civilization during the sixth and fifth centuries B.C.* London: Methuen.

Gomme, A. W., 1956. *A Historical Commentary on Thucydides*. Oxford: Clarendon Press.

Guthrie, W.K.C., 1991. *Οι Σοφιστές* (2η έκδοση). Μτφ. Δ. Τσεκουράκης. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Hadot, P., 1995/2002. *Τι είναι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία*. Μτφ. Α. Κλαμπατσέα. Αθήνα: Ίνδικτος.

Havelock, E., 1963. *Preface to Plato*. Cambridge, Mass. & London, England: The Belknap University Press.

Hornblower, S., 1987. *Thucydides*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

How, W. W., Wells, J. (1912) *A Commentary on Herodotus with an Introduction and Appendixes*, Oxford: Clarendon Press.

Κακριδής, Φ. Ι., 2005. *Αρχαία ελληνική γραμματολογία*. Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 'Ιδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.

Kerferd, G. B., 1950. The first Greek sophists. *Classical Review*, 64, σσ. 8-10.

____, 1981/1999[2]. *Η σοφιστική κίνηση*. Μτφ. Π. Φαναράς. Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα.

Kirk, G.S., Raven J.E, Schofield, M., 1981. *The Presocratic Philosophers*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Lloyd, G. E. R., 1979. *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Moore, C., 2019. *Calling Philosophers Names: On the Origin of a Discipline*. Princeton: Princeton University Press.

Morgan, C., 2000. *Myths and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.

Μπενάκης, Λ., 2012. *Ιαμβλίχου Προτρεπτικός επί Φιλοσοφίαν*. Όπου και ο Προτρεπτικός του Αριστοτέλους τα Πυθαγόρεια Συμβολικά Παραγγέλματα και ο Ανώνυμος Σοφιστής του 5ου Αιώνος. Εισαγωγή, αρχαίο κείμενο, νεοελληνική μετάφραση και ερμηνευτικές σημειώσεις. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας.

Nehamas, A., 1990. Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry. *History of Philosophy Quarterly*. 7 (1), σσ. 3-16. Υπό δημοσίευση στην ελληνική μετάφραση του Nehamas, A., 1999. *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, από τις Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σε επιστημονική επιμέλεια μετάφρασης από τη Χλόη Μπάλλα.

Nightingale, A. W., 2000. *Literature in the Greek and Roman Worlds. A New Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Παπαμανώλη, Κ., 2016. *Δραματουργία και διαλεκτική στον πλατωνικό Πρωταγόρα*. Διδακτορική διατριβή. Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής, ΑΠΘ: Θεσσαλονίκη (http://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/37445#page/1/mode/2up)

Ρούσσος, Ε. Ν., 1999-2007. *Προσωκρατικοί* (τόμ. Α΄-Δ΄). Αθήνα: Στιγμή.

Windelband, W., Heimsoeth, H., 1986. *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας. Τόμος Α΄: Η φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων. Η φιλοσοφία των ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων*. Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Ζιγκόν, Ο., 1991. *Βασικά προβλήματα της αρχαίας φιλοσοφίας*. Μτφ. Αθήνα: Γνώση.

Κριτήρια αξιολόγησης

1. Γιατί δεν είναι σοφιστής ο Σόλων; Με βάση ποιο κριτήριο θα λέγατε ότι θα μπορούσε να χαρακτηριστεί σοφιστής; Αν ένα κριτήριο σαν αυτό που θα διατυπώνατε γινόταν ευρύτερα δεκτό, ποιος από τους αρχαίους σοφούς ή/και φιλοσόφους αυτού του κεφαλαίου θα παρέμενε σαφώς αναγνωρίσιμος ως όχι σοφιστής;
2. Γιατί δεν έχουμε σόφισμα με τη χρήση του Δούρειου Ίππου για την άλωση της Τροίας; Με βάση ποιαν αντίληψη θα μπορούσε να θεωρηθεί σόφισμα το συγκεκριμένο τούτο σχέδιο και η εκτέλεσή του; Θα καθιστούσε μια τέτοια θεώρηση και τον ίδιο τον Οδυσσέα σοφιστή;
3. Είναι σοφιστής ο Σωκράτης; Είναι σοφιστής ο Πλάτων; Είναι σοφιστής ο Αριστοτέλης; Σε τι διαφέρει τελικώς η κλασική φιλοσοφία της αρχαιότητας από τη σοφιστική κίνηση; Μέχρι ποιο σημείο και σε πόσο έντονο βαθμό θα λέγατε πως έστω κι ένας από τους τρεις, φέρ' ειπείν ο Σωκράτης, έχει πολύ σημαντικές, ουσιώδεις ίσως, ομοιότητες ακόμα και με κάποιον μέσο σοφιστή του πέμπτου αιώνα, δίχως ωστόσο να μας αρκούν αυτές ώστε να προτιμήσουμε να τον ανακατατάξουμε μεταξύ των σοφιστών, όχι μεταξύ των φιλοσόφων;

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3
Η δύναμη του λόγου. Όρια και προοπτικές

Σύνοψη

Το ότι οι άνθρωποι αποφασίζουν και κρίνουν με γνώμονα τα συναισθήματα, τα γούστα, τις προκαταλήψεις και τις προσωπικές τους απόψεις, συχνά δίνοντας μικρότερη αξία ή προσοχή στα ίδια τα γεγονότα, είναι μια διαπίστωση που κυριαρχεί στον δημόσιο λόγο σήμερα. Η ανησυχία αυτή δεν είναι καινούργια. Τη συναντάμε ήδη στον Πλάτωνα, που κατηγορεί τους ονομαζόμενους σοφιστές για συναισθηματική χειραγώγηση του πλήθους. Στο κεφάλαιο αυτό, εξετάζουμε το ενδιαφέρον των σοφιστών για τη φύση και τη δύναμη του λόγου και υπογραμμίζουμε τα σημεία της κριτικής του Πλάτωνα. Ιδιαίτερη σημασία δίνουμε στις συνέπειες που έχει στην πρόσληψη της σκέψης των σοφιστών ο τρόπος με τον οποίον αντιμετωπίζει ο Πλάτων τη διδασκαλία και τις ιδέες τους. Στη συνέχεια, αφήνοντας στην άκρη τη διάσταση της συναισθηματικής χειραγώγησης, και αντλώντας από ορισμένα παραδείγματα δημηγοριών του Θουκυδίδη, επιχειρούμε να προσεγγίσουμε τα ίδια ζητήματα από την οπτική της πρακτικής της διαβούλευσης, και να αναδείξουμε την αξία που αποκτούσε η άσκηση της επιχειρηματολογίας στο πλαίσιο της πολιτικής πράξης. Τέλος, επιστρέφοντας στον Πλάτωνα, εξετάζουμε τη σημασία των εννοιολογικών εργαλείων που ο ίδιος εισήγαγε για τη μελέτη και την αξιολόγηση της χρήσης του λόγου.

Βιβλιογραφικό πλαίσιο

Συνιστάται η προηγούμενη ή και ταυτόχρονη εξοικείωση με ορισμένα τουλάχιστον από τα ακόλουθα κείμενα:

Για την κριτική του Πλάτωνα στο ζήτημα της χειραγώγησης των συναισθημάτων (αλλά και για τη σημασία που έχει αυτή η κριτική στην εξέλιξη της δικής του ψυχολογίας): A. A. Long, 2019. Νους ψυχή και σώμα στον αρχαίο ελληνικό στοχασμό*. Μτφ. Δ. Παπουτσάκη. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.*

Για τη φύση των ρητορικών εγχειριδίων: T. Cole, 1991. The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.*

Για τη λειτουργία της διαβούλευσης και την αξιοποίηση των τεχνικών του λόγου στο πλαίσιο της πολιτικής πράξης, με ιδιαίτερη αναφορά στη δημηγορία Κλέωνα-Διόδοτου: Αριστοτέλης, 2016. Τέχνη Ρητορική*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Π. Μπασάκος. Αθήνα: Νήσος.*

Για το θέμα του εννοιολογικού οπλοστασίου που αναπτύσσει ο Πλάτων για να ασκήσει κριτική στη σοφιστική πρακτική: Αλέξανδρος Νεχαμάς, 2022. Εριστική, αντιλογική, σοφιστική, διαλεκτική. Μτφ. Σ. Σαμάρκου. Στο: Π. Κόντου, επιμ., 2022. Οι αρετές της αυθεντικότητας*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 199-218.*

Κυρίως κείμενο

3.1 Ελέγχοντας τη δύναμη του λόγου

Στον *Γοργία* του Πλάτωνα, ο σοφιστής Γοργίας περιγράφει την τέχνη του ως δημιουργό πειθούς. Αλλού του αποδίδεται η άποψη ότι η τέχνη αυτή ξεχωρίζει από όλες τις άλλες, γιατί υποδουλώνει τα πάντα με τη θέλησή τους (Ανθολόγιο 1). Για τον Γοργία, ο λόγος λειτουργεί όπως η μαγεία σε μια ψυχή παθητική και ευάλωτη. Αυτή είναι η υπερασπιστική γραμμή που υιοθετεί σε σχέση με την Ωραία Ελένη: ακόμη κι αν πείστηκε με τα λόγια, ήταν ανήμπορη, καθώς «ο λόγος είναι ένας μεγάλος δυνάστης, που ενώ έχει το

πιο μικρό και αφανές σώμα, επιτελεί τα έργα τα πιο θεϊκά έργα· γιατί μπορεί και το φόβο να σταματήσει και τη λύπη να διώξει και χαρά να προκαλέσει και τον οίκτο να αυξήσει» (Ανθολόγιο 2). Το *Εγκώμιο της Ωραίας Ελένης* παρουσιάζει μια σειρά από διαφορετικά επιχειρήματα υπεράσπισης της αθωότητας της Ωραίας Ελένης, που ωστόσο μπορούσαν να λειτουργήσουν και συνδυαστικά.

Προχωρώντας ένα βήμα πιο πέρα, στο *Περί του μη όντος* ο Γοργίας επισημαίνει, όπως θα δούμε αναλυτικότερα λίγο πιο κάτω, ότι ο λόγος δεν μπορεί να αναφέρεται στην πραγματικότητα, σε αυτό που είναι, γιατί δεν μπορεί να μεταφέρει με αξιοπιστία τα «δεδομένα» των αισθήσεων. Για τον Γοργία, λοιπόν, το χαρακτηριστικό του λόγου δεν είναι ότι μπορεί να περιγράψει την αλήθεια, αλλά ότι μπορεί να πείσει το ακροατήριο για ό,τι θέλει είτε αυτό είναι αληθές είτε όχι. Ο λόγος χειραγωγεί την ψυχή παράγοντας γνώμες, δόξες, δοξασίες που μπορούν να είναι εσφαλμένες, φτιάχνει τις δικές του ιστορίες – και οι ιστορίες αυτές μπορεί να είναι αντιθετικές, όπως οι αγνώστου πατρότητος *Δισσοί Λόγοι* ή οι *Αντιλογίες* του Πρωταγόρα. Διαφορετικές γραμμές υπεράσπισης σε ένα δικαστήριο (ιδίως όταν δεν υπάρχουν μάρτυρες ή όταν οι μάρτυρες δεν είναι αξιόπιστοι) παράγουν μια πολύ διαφορετική ιστορία, οπτική ή και πραγματικότητα. Αξιοποιώντας αυτήν τη δυνατότητα, ο μαθητής του Γοργία θα είναι σε θέση να απαλλάξει οποιονδήποτε κατηγορούμενο από οποιαδήποτε κατηγορία. Στο μέτρο μάλιστα που η κρίση υποθέσεων στα λαϊκά δικαστήρια συνιστά σημαντικό μέρος της πολιτικής καθημερινότητας των Αθηναίων, η καλλιέργεια των τεχνικών της πειθούς αποκτά ιδιαίτερη αξία.

Στο Κεφάλαιο 1, αναφερθήκαμε στην ιστορία κατά την οποία ο Πρωταγόρας πέρασε μια ημέρα με τον Περικλή εξετάζοντας το αν υπεύθυνος για τον τραυματισμό ενός ανθρώπου από ένα ακόντιο ήταν ο αθλητής που το έριξε, οι διοργανωτές των αγώνων ή και το ίδιο το ακόντιο (Ανθολόγιο 3). Είδαμε όμως και τον αριστοφανικό Σωκράτη να διδάσκει, πιθανότατα αντλώντας από τεχνικές του Πρωταγόρα, την τέχνη της μετατροπής του Αδύναμου (ή Άδικου) Λόγου σε Ισχυρό, Δυνατό (ή Δίκαιο). Όλες αυτές περιπτώσεις (στις οποίες θα επανέλθουμε σε επόμενα κεφάλαια) δείχνουν το ενδιαφέρον της σοφιστικής εκπαίδευσης για τη χρήση του *λόγου* με την έννοια του επιχειρήματος, μιας προσπάθειας δηλαδή άσκησης της πειθούς. Καθώς όμως τα θέματα με τα οποία καταπιάνονται οι σοφιστές σε αυτού του είδους τις ασκήσεις είναι θέματα που μπορούν να οδηγήσουν σε διαφορετικές και ενίοτε αντίθετες μεταξύ τους στρατηγικές υπεράσπισης, είναι επόμενο, και μάλιστα επιτακτικό, εφόσον το ζητούμενο είναι η άσκηση, τα διαφορετικά «σενάρια» υπεράσπισης ή κατηγορίας μιας υπόθεσης να είναι εξαντλητικά. Με αυτόν τον τρόπο, ο εκπαιδευόμενος αποκτούσε πρόσβαση σε μια δεξαμενή στρατηγικών, «λύσεων» διαφορετικών προβλημάτων, από την οποία μπορούσε να αντλήσει είτε για να αναπτύξει ένα δικό του επιχείρημα είτε για να αξιολογήσει, ως κριτής, σε ένα σώμα ενόρκων δικαστών ή στην Εκκλησία του Δήμου, το επιχείρημα κάποιου άλλου ομιλητή.

Πέρα όμως από τις τεχνικές που αφορούσαν την ίδια την οργάνωση του λόγου, με την έννοια του επιχειρήματος, ορισμένοι τουλάχιστον από τους σοφιστές ανέπτυξαν ενδιαφέρον και για τον τρόπο με τον οποίο τα συναισθήματα επηρεάζουν την κρίση. Έτσι, στον Θρασύμαχο αποδίδεται μια πραγματεία με τον τίτλο *Έλεοι* (Ανθολόγιο 4). Αν και το κείμενο δεν έχει σωθεί, μπορούμε να φανταστούμε ότι εκεί ο σοφιστής επιχειρούσε να δείξει πώς η λύπηση, ο οίκτος, ή ίσως και η ενσυναίσθηση του ακροατηρίου επηρέαζαν τη στάση του και τελικά την κρίση του απέναντι στα γεγονότα. Δεν θα ήταν μάλιστα υπερβολή να πούμε ότι σε αυτό το πλαίσιο είναι που εμφανίζεται για πρώτη φορά ένα οιονεί θεωρητικό ενδιαφέρον για τα συναισθήματα, τα *πάθη*, η μελέτη των οποίων θα γίνει αργότερα ένα από τα βασικά αντικείμενα της *Ρητορικής* του Αριστοτέλη.

Τι ήταν όμως τα «γεγονότα» ή ποια αξία είχαν τελικά αυτά τα ίδια, αν η παρουσίασή τους περιλάμβανε τη διαμεσολάβηση, το φίλτρο του λόγου; Το ζήτημα τίθεται και πάλι από τον Γοργία ως εξής:

> Γιατί αν τα υπαρκτά πράγματα είναι αντικείμενα της όρασης, της ακοής, γενικώς των αισθήσεων, δηλαδή αντικείμενα που υπάρχουν εξωτερικά και που άλλα από αυτά, τα ορατά, τα συλλαμβάνουμε με την όραση και άλλα, τα ακουόμενα, με την ακοή και όχι τα ορατά με την ακοή και τα ακουόμενα με την όραση, πώς είναι δυνατό τα αντικείμενα αυτά να τα εκφράσουμε σε κάποιον άλλο; Γιατί το μέσο με το οποίο τα εκφράζουμε είναι ο λόγος, κι ο λόγος δεν είναι αυτά που έχουμε μπροστά μας και που είναι υπαρκτά. Συνεπώς δεν παρουσιάζουμε στους διπλανούς μας τα υπαρκτά πράγματα αλλά κάποιον λόγο, κι αυτός είναι κάτι διαφορετικό από τα πράγματα που έχουμε μπροστά μας. Όπως ακριβώς, λοιπόν, το αντικείμενο της όρασης δεν θα μπορούσε να γίνει αντικείμενο της ακοής, και αντιστρόφως, έτσι και το υπαρκτό πράγμα, επειδή υφίσταται ως κάτι εξωτερικό σε σχέση μ' εμάς, δεν θα ήταν δυνατό να γίνει λόγος δικός μας. Και καθώς δεν είναι λόγος, δεν θα ήταν δυνατό να ανακοινωθεί σε άλλον.
>
> (Σέξτος, *Προς μαθηματικούς* VII §§ 83-85 = DK82 B3) (Ανθολόγιο 5).

Θα ήταν μάλλον άδικο να θεωρήσουμε ότι σοφιστές σαν τον Γοργία αδιαφορούσαν τελείως για την πραγματικότητα. Η δική τους προσέγγιση πιθανότατα εγγράφεται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο πειραματισμού με τις δυνατότητες και τα όρια του λόγου. Στο μέτρο μάλιστα που η δραστηριότητά τους περιλάμβανε το επαγγελματικό στοιχείο της προσέλκυσης «πελατών» που θα ενδιαφέρονταν να μυηθούν σε αυτήν την τέχνη, τα κείμενά τους οπωσδήποτε αποσκοπούσαν και στην επίδειξη.

Δεν γνωρίζουμε πότε ακριβώς κείμενα όπως το *Εγκώμιο της Ωραίας Ελένης* ή το *Περί του μη όντος* «πολιτογραφήθηκαν» ως *επιδεικτικοί* λόγοι, σε αντιδιαστολή με τα άλλα δύο είδη της ρητορικής, τους *δικανικούς* και τους *συμβουλευτικούς*. Φαίνεται, ωστόσο, ότι σκοπός της συγγραφής τους, πέρα από το να επιδείξουν την τέχνη τους –ως πρόδρομοι, ίσως, της σύγχρονης έννοιας της performance– ήταν και να προσφέρουν στους μαθητές τους παραδείγματα, ή μάλλον υποδείγματα, που θα λειτουργούσαν ως εγχειρίδια για την εκμάθηση της τέχνης. Τα εγχειρίδια αυτά ονομάζονταν *Τέχνες*. Σύμφωνα με μια αρκετά διαδεδομένη άποψη, οι δάσκαλοι του ρητορικού λόγου δεν χρησιμοποιούσαν κάποιους αφηρημένους κανόνες, αλλά συγκεκριμένες περιπτώσεις, πρακτικές εφαρμογές, τις οποίες οι μαθητές τους καλούνταν να μιμηθούν. Η πιο χαρακτηριστική μαρτυρία για αυτήν την εμπειρική πρακτική βρίσκεται στους *Σοφιστικούς Ελέγχους* του Αριστοτέλη. Εκεί, ο Αριστοτέλης συγκρίνει την πρακτική σοφιστών όπως ο Γοργίας με εκείνην ενός ανθρώπου που θα ισχυριζόταν ότι προστατεύει τα πόδια από την καταπόνηση αλλά, αντί να διδάσκει σωστά την τέχνη του υποδηματοποιού, παρουσιάζει στον επίδοξο μαθητή του μια συλλογή από διάφορα είδη παπουτσιών· μια τέτοια συμβολή θα ήταν χρήσιμη, δεν θα οδηγούσε, ωστόσο, σε τέχνη (Ανθολόγιο 6). Παρόμοια είναι και η κριτική που ασκεί ο Πλάτων σε όσους σοφιστές προσανατόλισαν την τέχνη τους στην αξιοποίηση της τεχνολογίας του γραπτού λόγου, συντάσσοντας εγχειρίδια διδασκαλίας (τις ονομαζόμενες *Τέχνες*).

Στο σημείο αυτό, και προοικονομώντας τη συζήτηση που θα ακολουθήσει σε επόμενα κεφάλαια σχετικά με τον Σωκράτη, αξίζει να τονίσουμε ορισμένα στοιχεία της κριτικής του Πλάτωνα που του επιτρέπουν να αντιδιαστείλει τον δάσκαλό του προς τους Σοφιστές, αλλά ταυτόχρονα και να αξιώσει έναν βαθμό συγγένειας με κάποιες από τις πρακτικές που εκείνοι καλλιεργούσαν και ενδεχομένως εφάρμοζαν. Το πρώτο από αυτά τα στοιχεία αφορά την πρακτική της *αντιλογικής*. Όπως ήδη έχουμε αναφέρει, και θα εξηγήσουμε πιο αναλυτικά στη συνέχεια (Κεφάλαιο 9), ένα «αγκάθι» που είχε να αντιμετωπίσει ο Πλάτων, σχετικά με την εντύπωση που άφηνε ο Σωκράτης στους συγχρόνους του, ήταν ο ρόλος που του είχε αποδώσει ο Αριστοφάνης: ενός δασκάλου του Άδικου ή Αδύναμου Λόγου

(επανερχόμαστε σε αυτό το θέμα στο Κεφάλαιο 11), κατά τα πρότυπα που πιθανότατα είχε καθιερώσει ο Πρωταγόρας, ικανού να ανατρέψει οποιοδήποτε επιχείρημα προκειμένου να πετύχει το αποτέλεσμα που επιθυμούσε ο ίδιος ή ο εκάστοτε πελάτης του. Αξίζει να προσέξουμε ότι ο όρος *ἀντιλογικὸς* χρησιμοποιείται αρχικά με αρνητική σημασία, για να περιγράψει αυτό που εμείς θα λέγαμε «πνεύμα αντιλογίας». Την ίδια εποχή, ο Εύηνος, επαγγελματίας σοφιστής γνωστός για τα υψηλά δίδακτρα που απαιτούσε από τους μαθητές του, παρατηρεί ότι, ενώ πολλοί έχουν τη συνήθεια να αναπτύσσουν αντιθετικά επιχειρήματα (*ἀντιλέγειν*), λίγοι είναι αυτοί που ασκούν αυτήν την πρακτική σωστά (Ανθολόγιο 7).

Προχωρώντας αυτήν την αντίληψη παραπέρα και αποσιωπώντας την περίπτωση του Σωκράτη στις *Νεφέλες*, ο Πλάτων στον *Φαίδρο* θα αντιδιαστείλει την τέχνη της αντιλογικής στις πρακτικές λογογράφων και θα συμπεριλάβει τον Πρωταγόρα, υποβαθμίζοντάς τον στους δεύτερους. Επιπλέον, όμως, θα τη συνδέσει με μια παλαιότερη, πιο αξιοσέβαστη και «φιλοσοφικότερη» παράδοση: την ελεατική. Σε έναν άλλον διάλογο, τον *Παρμενίδη*, που δραματικά τοποθετείται νωρίτερα από οποιονδήποτε άλλον διάλογο, ο Πλάτων θα παρουσιάσει τον Σωκράτη ως νεαρό που μαθαίνει την τέχνη της επιχειρηματολογίας από τον Ζήνωνα. Σε αντίθεση με τον δικανικό προσανατολισμό επαγγελματιών του λόγου όπως ο Πρωταγόρας, ο Γοργίας, ή και ο αριστοφανικός Σωκράτης, η τέχνη που καλλιεργεί ο Ζήνων αφορά το ίδιο το ον. Αυτός είναι ίσως ο λόγος που ο Πλάτων μπορεί να την περιγράψει ως εξής:

> Η αντιλογική τέχνη δεν περιορίζεται στα δικαστήρια και τους δημόσιους λόγους, αλλά καθώς φαίνεται είναι μια τέχνη που αφορά πάντα τα λεγόμενα –εφόσον βέβαια πρόκειται για τέχνη– που μ' αυτήν θα είναι κανείς ικανός να δείχνει όμοιο το κάθε τι με το κάθε τι από όσα και με όσα μπορούν να φανούν όμοια, κι αν άλλος κανένας δείχνει τίποτε πράγματα για όμοια και τα συγκαλύπτει αυτός να τα φέρνει στο φως.
>
> Πλάτων, *Φαίδρος* 261d10-e4 (Ανθολόγιο 8).

Στη βάση αυτής της προοπτικής ο Πλάτων στον *Φαίδρο* θα οραματιστεί μια αναβαθμισμένη ρητορική και θα την περιγράψει ως κάποιου είδους καθοδήγηση της ψυχής (*ψυχαγωγία*) μέσα από τα λόγια.

Ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό που έχει αυτή η νέα οπτική είναι η απόσχισή της από τις πρακτικές της προσκόλλησης στον γραπτό λόγο που χαρακτήριζαν τον «μέσο επαγγελματία» του είδους. Σε αυτήν την κατηγορία, ο Πλάτων εντάσσει όλους τους σοφιστές που η ιστοριογραφία της φιλοσοφίας θα συμπεριλάμβανε στον «κανόνα» της σοφιστικής σκέψης, ενώ παρουσιάζει τον Σωκράτη ως μαθητή μιας ιδιάζουσας περίπτωσης σοφιστή, ή πάντως μιας περίπτωσης που ο ίδιος ο Πλάτων αντιμετωπίζει ως ιδιάζουσα. Αφήνοντας κατά μέρος το αν ο Ζήνων πράγματι αντιμετωπιζόταν ως σοφιστής, αξίζει να προσέξουμε τη στάση που του αποδίδει ο Πλάτων απέναντι στον γραπτό λόγο, αλλά και στην εριστική χρήση των επιχειρημάτων. Σύμφωνα λοιπόν με τον *Παρμενίδη*, ο Ζήνων θα δίσταζε να δημοσιεύσει το βιβλίο στο οποίο διατύπωνε τα αντιθετικά επιχειρήματά του για την κίνηση, θεωρώντας το προϊόν νεανικής τάσης για φιλονικία (*Παρμενίδης* 128e). Στον ίδιο διάλογο, ο Πλάτων χρησιμοποιεί το λεξιλόγιο της σωματικής άσκησης για να περιγράψει την αξία που μπορεί να έχει η χρήση αντιθετικών επιχειρημάτων ως πνευματική γυμναστική, προπαιδεία για την πιο συστηματική και ουσιαστική ενασχόληση με τον λόγο που αντιστοιχεί στη φιλοσοφία. Τα σωκρατικά γνωρίσματα που ο Πλάτων επιχειρεί να αναγάγει στον Ζήνωνα (και μέσω αυτού στην οιονεί φιλοσοφική παράδοση της Ελέας) είναι το «άνοιγμα» του αντικειμένου σε κάθε θέμα, άρα η απομάκρυνση της αντιλογικής από το επίμαχο πεδίο των δικαστηρίων, η αποδέσμευση από τον γραπτό λόγο, άρα η άσκηση στον πιο ζωντανό

προφορικό «σωκρατικό» διάλογο, και βεβαίως η απουσία εριστικής διάθεσης που φαίνεται πως συχνά συνόδευε τις επιδείξεις επαγγελματιών σοφιστών.

Βεβαίως, για τον Πλάτωνα η φιλοσοφία προϋποθέτει μια διαφορετική «εργαλειοθήκη» που επιτρέπει τη γνώση των όντων και περιλαμβάνει μια πιο αυστηρή προπαιδεία στα μαθηματικά – μια προπαιδεία που πιθανότατα απευθύνεται σε έναν περιορισμένο κύκλο ανθρώπων. Πουθενά αυτή η ιδέα δεν διατυπώνεται πιο καθαρά από ό,τι στο εκπαιδευτικό πρόγραμμα που προτείνει η *Πολιτεία* για τους φιλοσόφους βασιλείς. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το θέμα που εξετάζουμε εδώ έχει η παρατήρηση του Σωκράτη σχετικά με την επιθετική συμπεριφορά που αναπτύσσουν οι νέοι, όταν για πρώτη φορά έρχονται αντιμέτωποι με τους λόγους:

> Όταν οι νεαροί για πρώτη φορά πάρουν γεύση από λόγους, τους θεωρούν παιχνίδι, και τους χρησιμοποιούν συνεχώς για να αντικρούουν τους άλλους (*ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι*). Μιμούνται εκείνους που ασκούν τον έλεγχο και οι ίδιοι ελέγχουν άλλους, νιώθοντας χαρά που τραβούν και ξεσχίζουν, σαν τα σκυλάκια, με τους λόγους όποιον βρεθεί κοντά τους.
>
> *Πολιτεία* 539b2-7· Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος
> (επανερχόμαστε σε αυτό το κείμενο στα Κεφάλαια 9 και 11· Ανθολόγιο 9).

Πέρα από την ίδια την ηλικία, που βοηθά στο να καταλαγιάσουν τα πάθη και οι ανταγωνισμοί, το αντίδοτο που προσφέρει ο Πλάτων στην «παιδική ασθένεια» της φιλονικίας (της άσκησης, θα λέγαμε, στην αντιλογία με στόχο όχι το ξεκαθάρισμα των θέσεων ή την υποστήριξη της καλύτερης, αλλά την κατατρόπωση του αντιπάλου) περιλαμβάνει και τη μελέτη των μαθηματικών, ενώ προϋποθέτει τον εντοπισμό των καταλλήλων, δηλαδή των άριστων φύσεων που θα είναι σε θέση να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις του προγράμματος και τα αξιώματα της «βασιλείας».

3.2 Στο εργαστήριο της πολιτικής: Λόγος και διαβούλευση

Ας επιστρέψουμε όμως στους «ανυποψίαστους» τεχνίτες του λόγου που κατά τον πέμπτο αιώνα μεσουρανούσαν στην πνευματική ζωή της Αθήνας, συμβάλλοντας, θα μπορούσαμε να πούμε, στην εδραίωση ή τουλάχιστον στην εμφάνιση του πρώτου «επαγγέλματος κύρους». Έχοντας υπόψη μας την πλατωνική κριτική, εύκολα θα συμφωνήσουμε ότι η τέχνη του λόγου που οι άνθρωποι αυτοί καλλιεργούσαν δεν είχε καμία ασφαλιστική δικλίδα: μπορούσε να την ασκεί ο καθένας, να απευθύνεται στον καθένα και να γίνεται αποτελεσματική όχι με βάση τη γνώση, αλλά με βάση τη γνώμη, την οπτική γωνία οποιουδήποτε ήταν σε θέση να γίνει πειστικός. Όπως είδαμε και στο Κεφάλαιο 1, αυτή είναι η βασική πρόκληση που θέτει ο Σωκράτης στον Πρωταγόρα. Γιατί, δηλαδή, ενώ η εξειδίκευση σε άλλα τεχνικά θέματα, που αφορούν π.χ. ένα οικοδομικό έργο, θεωρείται δεδομένη, με αποτέλεσμα ο λαός της πόλης να ζητά τη γνώμη του ειδικού, στην περίπτωση της πολιτικής να καταφεύγουμε στην «κοινή γνώμη» ενός ανειδίκευτου πλήθους; Η ερώτηση είναι μάλλον ρητορική.

Ας δοκιμάσουμε, όμως, να απομακρυνθούμε από την οπτική γωνία που παρακολουθήσαμε πιο πάνω, παίρνοντας αφορμή από το προκλητικό αλλά απαισιόδοξο μοντέλο του Γοργία, που –πιθανότατα σε πνεύμα παιγνιώδες και πειραματικό– παρουσίαζε τον «κριτή» ως έναν ευάλωτο, παθητικό δέκτη που «παρασυρόταν» από τη δύναμη που μπορούσε να αποκτήσει ο λόγος στα χέρια ενός κακόβουλου ή αδαούς πομπού. Ας δοκιμάσουμε επίσης να απομακρυνθούμε και από την πιο εκλεπτυσμένη ανάλυση του Πλάτωνα, ο οποίος αξιοποιεί μια πιο σύνθετη εξήγηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς –η οποία με τη σειρά της προϋποθέτει μια πρωτοποριακή σύλληψη της τριμερούς ψυχής– προκειμένου να

υπογραμμίσει την αδυναμία του πλήθους να λειτουργήσει σωστά ως κριτής, να ενεργοποιήσει δηλαδή το κατάλληλο τμήμα της ψυχής, που είναι το λογιστικό. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, η όποια κρίση του πλήθους, στην οποία το λογιστικό θα έπρεπε να πρωτοστατεί, διαμεσολαβείται από τα κατώτερα μέρη της. Σε επόμενα κεφάλαια θα δούμε πώς ο Πλάτων εκμεταλλεύεται αυτήν την κριτική στην Αθηναϊκή Δημοκρατία (την οποία ο ίδιος, όπως και πολλοί άλλοι επικριτές της, αντιλαμβάνεται ως οχλοκρατία· βλ. και το επόμενο κεφάλαιο για τις αρνητικές συμπαραδηλώσεις του όρου «δημοκρατία») για να «στήσει» το γνωστό σωκρατικό αφήγημα της αλογόμυγας, που ενοχλεί ένα νωθρό, εξαιτίας του μεγάλου όγκου του, ζώο (Ανθολόγιο 10).

Όπως θα διαπιστώσουμε, η θετική ως προς την αξία της τέχνης του λόγου οπτική που θα υιοθετήσουμε εδώ αποτυπώνεται, ρητά είτε υπόρρητα, στη σκέψη του Αριστοτέλη και του Θουκυδίδη, από όπου και εκκινεί. Στο επόμενο κεφάλαιο θα δούμε πιο αναλυτικά πώς ο Αριστοτέλης, έστω υπόρρητα, νομιμοποιεί και εντάσσει στο πλαίσιο μιας αληθινής τέχνης την έρευνα των σοφιστών, θεραπεύοντας, κατά κάποιον τρόπο, την αδυναμία που επεσήμαινε όταν παρομοίαζε την τέχνη του Γοργία με εκείνη του ποδολόγου. Μια δεύτερη σημαντική αδυναμία της προηγούμενης ρητορικής παράδοσης που επισημαίνει ο Αριστοτέλης αφορά την τάση ορισμένων δασκάλων του λόγου –πιθανότατα η κριτική του στο σημείο αυτό να αφορά ειδικά τον Θρασύμαχο– να χειραγωγούν το κοινό τους μέσω επίκλησης σε συναισθήματα όπως η λύπηση (Ανθολόγιο 11). Υπογραμμίζοντας, ωστόσο, αυτές τις αδυναμίες και προχωρώντας σε μια σημαντική διάκριση, κατά την οποία η ταυτότητα του σοφιστή δεν έχει να κάνει με το περιεχόμενο της διδασκαλίας του αλλά με τις προθέσεις του (Ανθολόγιο 12), ο Αριστοτέλης ανοίγει τον δρόμο για μια σοβαρή μελέτη της τέχνης του επιχειρήματος, σηματοδοτώντας και τη νομιμοποίησή της στη φιλοσοφική παράδοση. Έχει ωστόσο ενδιαφέρον να επισημάνουμε ότι η νομιμοποίηση αυτής της παράδοσης έχει ήδη προηγηθεί, αν και με υπόρρητο τρόπο, στο έργο του Θουκυδίδη – θα επανέλθουμε σε αυτό το θέμα μιλώντας για τη σχέση του Θουκυδίδη με την τέχνη της αντιλογίας στο επόμενο κεφάλαιο. Εδώ, ακολουθώντας μια ερμηνευτική γραμμή που αναδεικνύει ο Παντελής Μπασάκος, θα επισημάνουμε ένα πολύ γνωστό παράδειγμα από την *Ιστορία* του, που αναδεικνύει το πώς τα διαφορετικά επιχειρήματα προάγουν τη διαβούλευση και τη λήψη αποφάσεων οι οποίες ελέγχονται από την κρίση του σώματος που έχει και την τελική ευθύνη της απόφασης.

Το παράδειγμα αυτό είναι η δημηγορία του Κλέωνα με τον Διόδοτο, που επιτρέπει στους Αθηναίους να επανεξετάσουν και τελικά να αναθεωρήσουν την αρχική τους στάση απέναντι στους Μυτιληναίους, η οποία προέβλεπε την παραδειγματικά σκληρή τιμωρία τους για την αποστασία τους από τους συμμάχους, δηλαδή τη θανάτωση των ενήλικων ανδρών, τον εξανδραποδισμό του υπόλοιπου πληθυσμού και την ισοπέδωση της ίδιας της πόλης. Ανατρέχοντας στη διάκριση του Πρωταγόρα ανάμεσα στον Ισχυρότερο και τον πιο Αδύναμο λόγο, μπορούμε να σκεφτούμε τον Κλέωνα ως ένα πολύ καλό παράδειγμα του πρώτου. Εκφράζοντας ίσως την προφανή αντίδραση ενός Αθηναίου πολεμιστή, για τον οποίο η αποστασία πρέπει να τιμωρηθεί, ο Κλέων εκφράζεται απαξιωτικά για την εκλεπτυσμένη χρήση του λόγου. Ο λόγος του Κλέωνα φαίνεται να εκπροσωπεί την καχυποψία που, όπως είδαμε στο Κεφάλαιο 1, σηματοδοτούσε τη στάση πολλών Αθηναίων απέναντι στην «ιντελιγκέντσια» μετά τον θάνατο του Περικλή. Ο Διόδοτος, από την άλλη, ενσαρκώνει την εκλέπτυνση και τελικά τη σοφία με την οποία ο λόγος μπορεί να ανατρέψει μια αντίληψη, όσο βαθιά ριζωμένη και αν είναι αυτή. Και πράγματι –όσο υπόρρητο και αν είναι αυτό στο κείμενο του Θουκυδίδη– συνιστά νίκη της τέχνης του λόγου –είτε αυτή διδάσκεται είτε αποκτάται μέσα από την τριβή του πολίτη κατά τη συμμετοχή του στους θεσμούς– το γεγονός ότι οι Αθηναίοι (το σώμα, η Εκκλησία του Δήμου που οι επικριτές της Αθηναϊκής Δημοκρατίας θα αντιμετώπιζαν ως όχλο) πείθονται και αναθεωρούν τη στάση τους απέναντι στους Μυτιληναίους (Ανθολόγιο 13).

3.3 Ξανασταθμίζοντας τον Πλάτωνα

Θα ήταν ίσως άδικο να θεωρήσουμε ότι ο Πλάτων αγνοεί τελείως τη θετική λειτουργία που μπορεί να έχει ο λόγος είτε στο να πείθει είτε και στο να κατακτά την αλήθεια. Στο κάτω κάτω, οι ίδιοι οι διάλογοι συνιστούν παραδείγματα, εφαρμογές της λειτουργίας του λόγου ο οποίος επιχειρεί (ακριβώς μέσω *ἐπιχειρημάτων*) να καθαρίσει τη σκέψη των ανθρώπων από ασυνάρτητες ή ψευδείς αντιλήψεις και είτε να τις αντικαταστήσει με άλλες είτε να θέσει σωστά τα ερωτήματα της έρευνας. Οι όροι όμως του πλατωνικού εγχειρήματος –το οποίο ο ίδιος ο Πλάτων υποθέτουμε ότι θα χαρακτήριζε ως *φιλοσοφικό* σε αντιδιαστολή με το *σοφιστικό*– είναι αρκετά διαφορετικοί, και προϋποθέτουν ένα νέο θεωρητικό οπλοστάσιο που περιλαμβάνει μια σειρά από διακρίσεις.

Η πρώτη και πιο σημαντική από αυτές τις διακρίσεις είναι η διάκριση ανάμεσα στην αλήθεια και στη φαινομενικότητα, που επιτρέπει στον Πλάτωνα να διακρίνει τη στόχευση του φιλοσόφου (συνδέοντάς τη με την αλήθεια) από εκείνη του σοφιστή (περιορίζοντάς τη στη φαινομενικότητα, που μπορεί να είναι και απατηλή). Ο κατεξοχήν διάλογος στον οποίο ο Πλάτων παρουσιάζει αυτήν τη διάκριση για να αντιδιαστείλει τον σοφιστή με τον φιλόσοφο είναι ο *Σοφιστής*.

Μια δεύτερη συναφής διάκριση είναι η διάκριση ανάμεσα στα *εἰκότα* και στα αληθή (Ανθολόγιο 14). Ο όρος *εἰκὸς* ανήκει στο τεχνικό λεξιλόγιο της ρητορικής και σημαίνει την αληθοφάνεια, που επιδιώκει να επιτύχει ο τεχνίτης του λόγου προκειμένου να παρουσιάσει ένα πειστικό σενάριο για μια υπόθεση, η αλήθεια της οποίας είτε αγνοείται πλήρως είτε είναι ανοικτή σε διαφορετικές ερμηνείες. Σύμφωνα με τον Σωκράτη στον *Φαίδρο*, ο λόγος για τον οποίο η αληθοφάνεια μπορεί να είναι αποτελεσματική, στο μέτρο που μπορεί να γίνει πειστική, ιδίως όταν δεν υπάρχουν αυτόπτες μάρτυρες, είναι πως έχει μια αντιστοιχία με την αλήθεια, η ύπαρξη ή το περιεχόμενο της οποίας δεν ανήκουν στη σφαίρα που μελετά ο ρήτορας ή ο σοφιστής. Η στάση του Πλάτωνα σχετικά με τα *εἰκότα* και την απόστασή τους από την αλήθεια μοιάζει να αποτυπώνεται και στο λεξιλόγιο της διαιρεμένης γραμμής, που με τη σειρά της προετοιμάζει για την αλληγορία του σπηλαίου και την αντιδιαστολή των δεσμωτών που βλέπουν τις σκιές (επισημαίνοντας ωστόσο κάποια κανονικότητα) προς τους φιλοσόφους που αντιλαμβάνονται τη σχέση των σκιών με την πηγή του φωτός.

Μια τρίτη διάκριση που εισάγει ο Πλάτων στο πλαίσιο της κριτικής του στις «σοφιστικές πρακτικές» είναι η διάκριση ανάμεσα στην εμπειρία και στην τέχνη. Η διάκριση αυτή εισάγεται στον *Γοργία*, κυριαρχεί ωστόσο και στην κριτική του *Φαίδρου* απέναντι στη ρητορική, ενώ ανιχνεύεται και στην αλληγορία του σπηλαίου. Γιατί, ένα πράγμα που χαρακτηρίζει τους δεσμώτες είναι ο μηχανιστικός τρόπος με τον οποίο αποτυπώνουν ό,τι βλέπουν χωρίς να τους απασχολούν οι πραγματικές αιτίες ή η αλήθεια πίσω από τα πράγματα. Για να μείνουμε, λοιπόν, στο παράδειγμα της αλληγορίας του σπηλαίου στην *Πολιτεία*, ο Σωκράτης περιγράφει απαξιωτικά τον θαυμασμό που δείχνουν οι δεσμώτες σε όσους είναι σε θέση να προβλέπουν τη σειρά με την οποία εμφανίζονται οι σκιές (που αποτελούν αντανακλάσεις των τεχνουργημάτων που κινούνται πίσω από το τοιχάκι – Ανθολόγιο 15). Σε ένα άλλο σημείο της *Πολιτείας* ο Σωκράτης περιγράφει την τακτική με την οποία ο σοφιστής τροφοδοτεί το κοινό του με ό,τι το ευχαριστεί να ακούει (Ανθολόγιο 16), παρατηρώντας και καταγράφοντας τις αντιδράσεις. Αυτή η περιγραφή βρίσκεται πίσω από την περιγραφή της ρητορικής ως εμπειρικής τριβής (μηχανικής μάθησης που δεν ενδιαφέρεται για τα βαθύτερα αίτια) αλλά και κολακείας στον *Γοργία*.

Στο σημείο αυτό θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί γιατί οι συστηματικές συνδέσεις ανάμεσα στις αντιδράσεις του πλήθους και τους λόγους που προκαλούν ή επηρεάζουν αυτές τις αντιδράσεις δεν μπορούν να θεωρηθούν μέρος μιας τέχνης της επικοινωνίας – αντίστοιχης με τη σημερινή τέχνη του μάρκετινγκ. Η αρνητική απάντηση που θα έδινε ο Πλάτων σε αυτό το ερώτημα έχει να κάνει με την

αντίληψή του για την τέχνη, η οποία προϋποθέτει την εγγύηση ενός αγαθού σκοπού. Θα καταλάβουμε καλύτερα αυτό το σημείο σε σχέση με την άσκηση της ρητορικής, αν σκεφτούμε μια τέταρτη σημαντική διάκριση που εισάγει ο Πλάτων, που αφορά τα διαφορετικά μέρη της ψυχής καθώς και την απαίτηση για κυριαρχία του λογιστικού. Σύμφωνα, λοιπόν, με αυτή τη διάκριση, που εισάγεται στην *Πολιτεία*, η ανθρώπινη ψυχή αποτελείται από τρία μέρη: το λογιστικό, το θυμοειδές και το επιθυμητικό. Η δίκαιη, υγιής και υπεύθυνη συμπεριφορά του ανθρώπου προϋποθέτει την κυριαρχία του λογιστικού στα άλλα δύο μέρη. Αντίστροφα, επιλογές που κατευθύνονται από τα κατώτερα μέρη της ψυχής –το είδος των επιλογών που θα στήριζε, για παράδειγμα, η μελέτη και η χειραγώγηση των συναισθημάτων από σοφιστές όπως ο Θρασύμαχος– δεν συνιστούν στην πραγματικότητα έλλογες επιλογές ή αποφάσεις.

Με βάση αυτήν τη διάκριση, θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί ότι ο Πλάτων θα έβλεπε με συμπάθεια την απολογία που προσφέρει ο Γοργίας στην Ελένη. «Άβουλη» και επηρεασμένη από τον περίτεχνο λόγο ακολούθησε την επιθυμία της χωρίς να αναλογιστεί τις συνέπειες. Όποιος όμως διαβάσει την *Πολιτεία* γνωρίζει ότι ο Πλάτων θεωρεί τον ίδιο τον άνθρωπο, και κανέναν άλλον, υπεύθυνο για τις επιλογές του, για την ενεργοποίηση δηλαδή του λογιστικού, του μέρους εκείνου που τρέφεται με τη σωστή παιδεία. Από αυτήν την άποψη, μπορούμε να δούμε τη διάκριση ανάμεσα στα μέρη της ψυχής που εισάγει ο Πλάτων σαν μια έμμεση κατατροπωτική απάντηση στο επιχείρημα του Γοργία: οι άνθρωποι διαθέτουν και οφείλουν να ενεργοποιούν το πιο θείο και έτσι κατεξοχήν ανθρώπινο κομμάτι της ψυχής τους, τον λόγο. Και επιπλέον οφείλουν να αντισταθούν στις αξίες και στην παιδεία που καλλιεργούν οι σοφιστές, οι οποίοι, σύμφωνα με μια διάκριση που αξιοποιεί ο Πλάτων στον *Γοργία, πείθουν* αντί να *διδάσκουν* το ακροατήριό τους.

Ανθολόγιο

[1] Πλάτων *Φίληβος* 58a7-b2(DK82 A26)

Ἤκουον … ἑκάστοτε Γοργίου πολλάκις ὡς ἡ τοῦ πείθειν πολὺ διαφέροι πασῶν τεχνῶν –πάντα γὰρ ὑφ' αὑτῇ δοῦλα δι' ἑκόντων ἀλλ' οὐ διὰ βίας ποιοῖτο, καὶ μακρῷ ἀρίστη πασῶν εἴη τῶν τεχνῶν…

(Πρώταρχος). Συχνά άκουγα τον Γοργία να λέει ότι η τέχνη όλες πειθούς ξεχωρίζει πολύ απ' όλες όλες όλες· γιατί κάνει υποχείριό όλες τα πάντα, όχι διά όλες βίας αλλά με τη θέλησή όλες, κι ότι είναι η τέχνη που υπερέχει κατά πολύ απ' όλες.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[2] Γοργίας, *Ελένης Εγκώμιον 8*, 17-20 (DK 82 B11)

λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δυνάστης γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι.

Ο λόγος είναι ένας μεγάλος δυνάστης, που ενώ έχει το πιο μικρό και αφανές σώμα, επιτελεί τα έργα τα πιο θεϊκά έργα· γιατί μπορεί και το φόβο να σταματήσει και τη λύπη να διώξει και χαρά να προκαλέσει και τον οίκτο να αυξήσει.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[3] Πλούταρχος, *Βίοι Παράλληλοι*, Περικλής 36.3 (DK80 A10)

Ἐπίτιμον τὸν Φαρσάλιον ἀκουσίως καὶ κατακτείναντος, ἡμέραν ὅλην ἀναλῶσαι μετὰ Πρωταγόρου διαποροῦντα πότερον τὸ ἀκόντιον ἢ τὸν βαλόντα μᾶλλον ἢ τοὺς ἀγωνοθέτας κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον αἰτίους χρὴ τοῦ πάθους ἡγεῖσθαι.

Γιατί όταν κάποιος στο πένταθλο χτύπησε με το ακόντιο τον Επίτιμο από τα Φάρσαλα, χωρίς να το θέλει, και τον σκότωσε, ο Περικλής ξόδεψε μια ολόκληρη μέρα με τον Πρωταγόρα διερευνώντας αν θα ήταν πιο λογικό να θεωρήσουν ως υπαίτιο για το ατύχημα το ακόντιο ή αυτόν που το πέταξε ή τους διοργανωτές του αγώνα.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[4] Αριστοτέλης, *Ρητορική* Γ1.1404a13 (DK85 B5)

[…] *ἐγκεχειρήκασιν δὲ ἐπ᾽ὀλίγον περὶ αὐτῆς εἰπεῖν τινές, οἷον Θρασύμαχος ἐν τοῖς Ἐλέοις·*

Ορισμένοι έχουν προσπαθήσει να πουν λίγα πράγματα για την υποκριτική τέχνη, όπως λ.χ. ο Θρασύμαχος στους *Ελέους*.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[5] Σέξτος, *Μας μαθηματικούς VII* 83-85 (DK 82 B3)

[83] *εἰ γὰρ τὰ ὄντα ὁρατά ἐστι καὶ ἀκουστὰ καὶ κοινῶς αἰσθητ, ἅπερ ἐκτὸς ὑπόκειται, τούτων τε τὰ μὲν ὁρατὰ ὁράσει καταληπτά ἐστι τὰ δὲ ἀκουστὰ ἀκοῇ καὶ οὐκ ἐναλλάξ, πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἑτέρῳ μηνύεσθαι;* [84] *ᾧ γὰρ μηνύομεν, ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μηνύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων. Καθάπερ οὖν τὸ ὁρατὸν οὐκ ἂν γένοιτο ἀκουστὸν καὶ ἀνάπαλιν, οὕτως ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ ὂν ἐκτός, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος·* [85] *μὴ ὢν δὲ λόγος οὐκ ἂν δηλωθείη ἑτέρῳ. ὅ γε μὴν λόγος, φησίν, ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταται, τουτέστι τῶν αἰσθητῶν· ἐκ γὰρ τῆς τοῦ χυλοῦ ἐγκυρήσεως ἐγγίνεται ἡμῖν ὁ κατὰ ταύτης τῆς ποιότητος ἐκφερόμενος λόγος, καὶ ἐκ τῆς τοῦ χρώματος ὑποπτώσεως ὁ κατὰ τοῦ χρώματος. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται.*

Γιατί αν τα υπαρκτά πράγματα είναι αντικείμενα μας όρασης, μας ακοής, γενικώς των αισθήσεων, δηλαδή αντικείμενα που υπάρχουν εξωτερικά και που άλλα από αυτά, τα ορατά, τα συλλαμβάνουμε με την όραση και άλλα, τα ακουόμενα, με την ακοή και όχι τα ορατά με την ακοή και τα ακουόμενα με την όραση, πώς είναι δυνατό τα αντικείμενα αυτά να τα εκφράσουμε σε κάποιον άλλο; Γιατί το μέσο με το οποίο τα εκφράζουμε είναι ο λόγος, κι ο λόγος δεν είναι αυτά που έχουμε μπροστά μας και που είναι υπαρκτά. Συνεπώς δεν παρουσιάζουμε μας διπλανούς μας τα υπαρκτά πράγματα αλλά κάποιον λόγο, κι μας είναι κάτι διαφορετικό από τα πράγματα που έχουμε μπροστά μας. Μας ακριβώς, λοιπόν, το αντικείμενο μας όρασης δεν θα μπορούσε να γίνει αντικείμενο μας ακοής, και αντιστρόφως, έτσι και το υπαρκτό πράγμα, επειδή υφίσταται ως κάτι εξωτερικό σε σχέση μ' εμάς, δεν θα ήταν δυνατό να γίνει λόγος δικός μας. Και καθώς δεν είναι λόγος, δεν θα 'ταν δυνατό να ανακοινωθεί σε άλλον.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[6] Αριστοτέλης, *Σοφιστικοί Έλεγχοι 33*. 183b36 κ.ε. (DK82 B14)

καὶ γὰρ τῶν περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνούντων ὁμοία τις ἦν ἡ παίδευσις τῇ Γοργίου πραγματείᾳ· λόγους γὰρ οἱ μὲν ῥητορικοὺς οἱ δὲ ἐρωτητικοὺς ἐδίδοσαν ἐκμανθάνειν, εἰς οὓς πλειστάκις ἐμπίπτειν ᾠήθησαν ἑκάτεροι τοὺς ἀλλήλων λόγους. διόπερ ταχεῖα μὲν ἄτεχνος δ' ἦν ἡ διδασκαλία τοῖς μανθάνουσι παρ' αὐτῶν· οὐ γὰρ τέχνην ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης διδόντες παιδεύειν ὑπελάμβανον, ὥσπερ ἂν εἴ τις, ἐπιστήμην φάσκων παραδώσειν ἐπὶ τὸ μηδὲν πονεῖν τοὺς πόδας, εἶτα σκυτοτομικὴν μὲν μὴ διδάσκοι μηδ' ὅθεν δυνήσεται πορίζεσθαι τὰ τοιαῦτα, δοίη δὲ πολλὰ γένη παντοδαπῶν ὑποδημάτων.

Η διδακτική μέθοδος όσων κέρδιζαν χρήματα παραδίδοντας εριστικά επιχειρήματα έμοιαζε με τη μέθοδο του Γοργία: Έδιναν προς αποστήθιση λόγους, άλλοι ρητορικούς κι άλλοι έτοιμες ερωτήσεις και απαντήσεις, πιστεύοντας ότι τις περισσότερες φορές οι λόγοι υπάγονται σε μια από αυτές τις κατηγορίες. Έτσι η διδασκαλία προχωρούσε γρήγορα αλλά δεν είχε επιστημονικό χαρακτήρα για τους διδασκομένους. Και παρόλο ότι δεν τους παρέδιδαν μια τέχνη αλλά μόνο τα προϊόντα της, είχαν την εντύπωση ότι εκτελούν παιδευτικό έργο – ακριβώς σαν κάποιος ο οποίος, ενώ υπόσχεται ότι θα σε μάθει την τέχνη που προστατεύει τα πόδια από την καταπόνηση, στη συνέχεια δεν σου μαθαίνει την υποδηματοποιία, ούτε κι όσα πράγματα θα σου έδιναν τη δυνατότητα να το κατορθώσεις αυτό, αλλά σου προσφέρει πολλά και διαφορετικά παπούτσια κάθε λογής.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[7] Εύηνος απ. 1 Gentili-Prato = απ. 1 West

πολλοῖς μὲν ἔθος περὶ παντὸς ὁμοίως,ὀρθῶς δ' ἀντιλέγειν, οὐκέτι τοῦτ' ἐν ἔθει

Πολλοί έχουν τη συνήθεια να αντιλέγουν, ίδια για τα πάντα· αλλά το να αντιλέγουν σωστά δεν είναι ακόμα μέρος της συνήθειάς τους.

[8] Πλάτων, *Φαίδρος* 261d10-e4

Οὐκ ἄρα μόνον περὶ δικαστήριά τέ ἐστιν ἡ ἀντιλογικὴ καὶ περὶ δημηγορίαν, ἀλλ', ὡς ἔοικε, περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη, εἴπερ ἔστιν, αὕτη ἂν εἴη, ᾗ τις οἷός τ' ἔσται πᾶν παντὶ ὁμοιοῦν τῶν δυνατῶν καὶ οἷς δυνατόν, καὶ ἄλλου ὁμοιοῦντος καὶ ἀποκρυπτομένου εἰς φῶς ἄγειν.

Η αντιλογική τέχνη δεν περιορίζεται στα δικαστήρια και τους δημόσιους λόγους, αλλά καθώς φαίνεται είναι μια τέχνη που αφορά πάντα τα λεγόμενα –εφόσον βέβαια πρόκειται για τέχνη– που μ' αυτήν θα είναι κανείς ικανός να δείχνει όμοιο το κάθε τι με το κάθε τι από όσα και με όσα μπορούν να φανούν όμοια, κι αν άλλος κανένας δείχνει τίποτε πράγματα για όμοια και τα συγκαλύπτει αυτός να τα φέρνει στο φως.

(Μτφ. Ι. Θεοδωρακόπουλος)

[9] Πλάτων, *Πολιτεία* 539b2-7

οἶμαι γάρ σε οὐ λελῆθέναι ὅτι οἱ μειρακίσκοι, ὅταν τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, ὡς παιδιᾷ αὐτοῖς καταχρῶνται, ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὥσπερ σκυλάκια τῷ ἕλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον ἀεί.

Όταν οι νεαροί για πρώτη φορά πάρουν γεύση από λόγους, τους θεωρούν παιχνίδι, και τους χρησιμοποιούν συνεχώς για να αντικρούουν τους άλλους (*ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι*). Μιμούνται εκείνους που ασκούν τον έλεγχο και οι ίδιοι ελέγχουν άλλους, νιώθοντας χαρά που τραβούν και ξεσχίζουν, σαν τα σκυλάκια, με τους λόγους όποιον βρεθεί κοντά τους.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[10] Απολογία 30e-31a

ἐὰν γάρ με ἀποκτείνητε, οὐ ῥᾳδίως ἄλλον τοιοῦτον εὑρήσετε, ἀτεχνῶς –εἰ καὶ γελοιότερον εἰπεῖν– προσκείμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἵππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπὸ μεγέθους δὲ νωθεστέρῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπός τινος, οἷον δή μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐμὲ τῇ πόλει προστεθηκέναι τοιοῦτόν τινα, ὃς ὑμᾶς ἐγείρων καὶ πείθων καὶ ὀνειδίζων ἕνα ἕκαστον οὐδὲν παύομαι τὴν ἡμέραν ὅλην πανταχοῦ προσκαθίζων. Τοιοῦτος οὖν ἄλλος οὐ ῥᾳδίως ὑμῖν γενήσεται, ὦ ἄνδρες

Γιατί, αν με σκοτώσετε, δε θα βρείτε εύκολα άλλον τέτοιο σαν και μένα, που, κυριολεκτικά, αν και ακούγεται λίγο αστείο, τοποθετήθηκε από το θεό στην πόλη σας μία αλογόμυγα πάνω σε άλογο μεγαλόσωμο και καθαρόαιμο, νωθρό σας εξαιτίας του όγκου του, που του χρειάζεται μία αλογόμυγα να το ξυπνάει. Σαν κάτι τέτοιο μου φαίνεται πως ο θεός με έβαλε στην πόλη για να μη σταματάω όλη μέρα να ξυπνάω και να διαφωτίζω και να επιπλήττω τον καθένα σας, πηγαίνοντας να καθίσω δίπλα του, όπου και αν πάει. Και δε θα βρείτε εύκολα άλλον τέτοιο.

(Μτφ. Θ. Σαμαράς)

[11] Αριστοτέλης, *Ρητορική* Α1 1354a24-26

οὐ γὰρ δεῖ τὸν δικαστὴν διαστρέφειν εἰς ὀργὴν προάγοντας ἢ φθόνον ἢ ἔλεον· ὅμοιον γὰρ κἂν εἴ τις ᾧ μέλλει χρῆσθαι κανόνι, τοῦτον ποιήσειε στρεβλόν.

Τον δικαστή δεν πρέπει να τον παρασύρεις προκαλώντας του τον οίκτο, τη ζήλια ή την οργή, γιατί τότε είναι σαν να στραβώνεις τον χάρακα που έχεις για να χαράζεις τις γραμμές.

(

Μτφ. Π. Μπασάκος)

[12] Αριστοτέλης, *Ρητορική* Α.1.1355b15-21

πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τῆς αὐτῆς της τε πιθανὸν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς διαλεκτικῆς συλλογισμόν τε καὶ φαινόμενον συλλογισμόν· ἡ γὰρ σοφιστικὴ οὐκ ἐν τῇ δυνάμει ἀλλ᾽ ἐν τῇ προαιρέσει· πλὴν ἐνταῦθα μὲν ἔσται ὁ μὲν κατὰ τὴν ἐπιστήμην ὁ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν ῥήτωρ, ἐκεῖ δὲ σοφιστὴς μὲν κατὰ τὴν προαίρεσιν, διαλεκτικὸς δὲ οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν.

Φανερό είναι ακόμα πως πρέπει η ίδια η τέχνη από μόνη της να μπορεί να διακρίνει το πειστικό από αυτό που είναι απλώς φαινομενικά πειστικό, της ακριβώς γίνεται με τη διαλεκτική, που από μόνη της μπορεί να διακρίνει τον συλλογισμό από τον φαινομενικό συλλογισμό. Όσο για τη σοφιστική, αυτή δεν είναι κάτι που χαρακτηρίζει την τέχνη ως ικανότητα, αλλά έχει να κάνει με της επιλογές εκείνου που ασκεί την τέχνη· και υπάρχει ακόμα η εξής διαφορά: στη ρητορική δεν μπορούμε να διακρίνουμε εκείνον που ακολουθεί της κανόνες της τέχνης από αυτόν που έχει ως μόνο γνώμονα την υπεράσπιση των επιλογών του, και οι δύο ρήτορες είναι. Αντίθετα, δεν είναι διαλεκτικός όποιος έχει ως μόνο γνώμονα την υπεράσπιση των επιλογών του· της χαρακτηρίζεται ως σοφιστής, γιατί διαλεκτικός είναι μόνον εκείνος που επιχειρηματολογεί σύμφωνα με της κανόνες της τέχνης.

(Μτφ. Π. Μπασάκος)

[13] Θουκυδίδης, *Ιστοριών* Γ 40.1-42.6

[3.40.1] *«Οὔκουν δεῖ προθεῖναι ἐλπίδα οὔτε λόγῳ πιστὴν οὔτε χρήμασιν ὠνητήν, ὡς ξυγγνώμην ἁμαρτεῖν ἀνθρωπίνως λήψονται. ἅκοντες μὲν γὰρ οὐκ ἔβλαψαν, εἰδότες δὲ ἐπεβούλευσαν· ξύγγνωμον δ' ἐστὶ τὸ ἀκούσιον.* [3.40.2] *ἐγὼ μὲν οὖν καὶ τότε πρῶτον καὶ νῦν διαμάχομαι μὴ μεταγνῶναι ὑμᾶς τὰ προδεδογμένα, μηδὲ τρισὶ τοῖς ἀξυμφορωτάτοις τῇ ἀρχῇ, οἴκτῳ καὶ ἡδονῇ λόγων καὶ ἐπιεικείᾳ, ἁμαρτάνειν.* [3.40.3] *ἔλεός τε γὰρ πρὸς τοὺς ὁμοίους δίκαιος ἀντιδίδοσθαι, καὶ μὴ πρὸς τοὺς οὔτ' ἀντοικτιοῦντας ἐξ ἀνάγκης τε καθεστῶτας αἰεὶ πολεμίους· οἵ τε τέρποντες λόγῳ ῥήτορες ἔξουσι καὶ ἐν ἄλλοις ἐλάσσοσιν ἀγῶνα, καὶ μὴ ἐν ᾧ ἡ μὲν πόλις βραχέα ἡσθεῖσα μεγάλα ζημιώσεται, αὐτοὶ δὲ ἐκ τοῦ εὖ εἰπεῖν τὸ παθεῖν εὖ ἀντιλήψονται· καὶ ἡ ἐπιείκεια πρὸς τοὺς μέλλοντας ἐπιτηδείους καὶ τὸ λοιπὸν ἔσεσθαι μᾶλλον δίδοται ἢ πρὸς τοὺς ὁμοίους τε καὶ οὐδὲν ἧσσον πολεμίους ὑπολειπομένους.* [3.40.4] *ἕν τε ξυνελὼν λέγω· πειθόμενοι μὲν ἐμοὶ τά τε δίκαια ἐς Μυτιληναίους καὶ τὰ ξύμφορα ἅμα ποιήσετε, ἄλλως δὲ γνόντες τοῖς μὲν οὐ χαριεῖσθε, ὑμᾶς δὲ αὐτοὺς μᾶλλον δικαιώσεσθε. εἰ γὰρ οὗτοι ὀρθῶς ἀπέστησαν, ὑμεῖς ἂν οὐ χρεὼν ἄρχοιτε. εἰ δὲ δὴ καὶ οὐ προσῆκον ὅμως ἀξιοῦτε τοῦτο δρᾶν, παρὰ τὸ εἰκός τοι καὶ τούσδε ξυμφόρως δεῖ κολάζεσθαι, ἢ παύεσθαι τῆς ἀρχῆς καὶ ἐκ τοῦ ἀκινδύνου ἀνδραγαθίζεσθαι.* [3.40.5] *τῇ τε αὐτῇ ζημίᾳ ἀξιώσατε ἀμύνασθαι καὶ μὴ ἀναλγητότεροι οἱ διαφεύγοντες τῶν ἐπιβουλευσάντων φανῆναι, ἐνθυμηθέντες ἃ εἰκὸς ἦν αὐτοὺς ποιῆσαι κρατήσαντας ὑμῶν, ἄλλως τε καὶ προϋπάρξαντας ἀδικίας.* [3.40.6] *μάλιστα δὲ οἱ μὴ ξὺν προφάσει τινὰ κακῶς ποιοῦντες ἐπεξέρχονται καὶ διολλύναι, τὸν κίνδυνον ὑφορώμενοι τοῦ ὑπολειπομένου ἐχθροῦ· ὁ γὰρ μὴ ξὺν ἀνάγκῃ τι παθὼν χαλεπώτερος διαφυγὼν τοῦ ἀπὸ τῆς ἴσης ἐχθροῦ.*
[3.40.7] *«Μὴ οὖν προδόται γένησθε ὑμῶν αὐτῶν, γενόμενοι δ' ὅτι ἐγγύτατα τῇ γνώμῃ τοῦ πάσχειν καὶ ὡς πρὸ παντὸς ἂν ἐτιμήσασθε αὐτοὺς χειρώσασθαι, νῦν ἀνταπόδοτε μὴ μαλακισθέντες πρὸς τὸ παρὸν αὐτίκα μηδὲ τοῦ ἐπικρεμασθέντος ποτὲ δεινοῦ ἀμνημονοῦντες. κολάσατε δὲ ἀξίως τούτους τε καὶ τοῖς ἄλλοις ξυμμάχοις παράδειγμα σαφὲς καταστήσατε, ὃς ἂν ἀφιστῆται, θανάτῳ ζημιωσόμενον. τόδε γὰρ ἢν γνῶσιν, ἧσσον τῶν πολεμίων ἀμελήσαντες τοῖς ὑμετέροις αὐτῶν μαχεῖσθε ξυμμάχοις.»*
[3.41.1] *Τοιαῦτα μὲν ὁ Κλέων εἶπεν· μετὰ δ' αὐτὸν Διόδοτος ὁ Εὐκράτους, ὅσπερ καὶ ἐν τῇ προτέρᾳ ἐκκλησίᾳ ἀντέλεγε μάλιστα μὴ ἀποκτεῖναι Μυτιληναίους, παρελθὼν καὶ τότε ἔλεγε τοιάδε.*
[3.42.1] *«Οὔτε τοὺς προθέντας τὴν διαγνώμην αὖθις περὶ Μυτιληναίων αἰτιῶμαι, οὔτε τοὺς μεμφομένους μὴ πολλάκις περὶ τῶν μεγίστων βουλεύεσθαι ἐπαινῶ, νομίζω δὲ δύο τὰ ἐναντιώτατα εὐβουλίᾳ εἶναι, τάχος τε καὶ ὀργήν, ὧν τὸ μὲν μετὰ ἀνοίας φιλεῖ γίγνεσθαι, τὸ δὲ μετὰ ἀπαιδευσίας καὶ βραχύτητος γνώμης.* [3.42.2] *τούς τε λόγους ὅστις διαμάχεται μὴ διδασκάλους τῶν πραγμάτων γίγνεσθαι, ἢ ἀξύνετός ἐστιν ἢ ἰδίᾳ τι αὐτῷ διαφέρει· ἀξύνετος μέν, εἰ ἄλλῳ τινὶ ἡγεῖται περὶ τοῦ μέλλοντος δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ ἐμφανοῦς φράσαι, διαφέρει δ' αὐτῷ, εἰ βουλόμενός τι αἰσχρὸν πεῖσαι εὖ μὲν εἰπεῖν οὐκ ἂν ἡγεῖται περὶ τοῦ μὴ καλοῦ δύνασθαι, εὖ δὲ διαβαλὼν ἐκπλῆξαι ἂν τούς τε ἀντεροῦντας καὶ τοὺς ἀκουσομένους.* [3.42.3] *χαλεπώτατοι δὲ καὶ οἱ ἐπὶ χρήμασι προσκατηγοροῦντες ἐπίδειξίν τινα. εἰ μὲν γὰρ ἀμαθίαν κατῃτιῶντο, ὁ μὴ πείσας ἀξυνετώτερος ἂν δόξας εἶναι ἢ ἀδικώτερος ἀπεχώρει· ἀδικίας δ' ἐπιφερομένης πείσας τε ὕποπτος γίγνεται καὶ μὴ τυχὼν μετὰ ἀξυνεσίας καὶ ἄδικος.* [3.42.4] *ἥ τε πόλις οὐκ ὠφελεῖται ἐν τῷ τοιῷδε· φόβῳ γὰρ ἀποστερεῖται τῶν ξυμβούλων. καὶ πλεῖστ' ἂν ὀρθοῖτο ἀδυνάτους λέγειν ἔχουσα τοὺς τοιούτους τῶν πολιτῶν· ἐλάχιστα γὰρ ἂν πεισθεῖεν ἁμαρτάνειν.* [3.42.5] *χρὴ δὲ τὸν μὲν ἀγαθὸν πολίτην μὴ ἐκφοβοῦντα τοὺς ἀντεροῦντας, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ ἴσου φαίνεσθαι ἄμεινον λέγοντα, τὴν δὲ σώφρονα πόλιν τῷ τε πλεῖστα εὖ βουλεύοντι μὴ προστιθέναι τιμήν, ἀλλὰ μηδ' ἐλασσοῦν τῆς ὑπαρχούσης, καὶ τὸν μὴ τυχόντα γνώμης οὐχ ὅπως ζημιοῦν ἀλλὰ μηδ' ἀτιμάζειν.* [3.42.6] *οὕτω γὰρ ὅ τε κατορθῶν ἥκιστα ἂν ἐπὶ τῷ ἔτι μειζόνων ἀξιοῦσθαι παρὰ γνώμην τι καὶ πρὸς χάριν λέγοι, ὅ τε μὴ ἐπιτυχὼν ὀρέγοιτο τῷ αὐτῷ χαριζόμενός τι καὶ αὐτὸς προσάγεσθαι τὸ πλῆθος.*

«Δεν πρέπει, λοιπόν, να τους επιτρέψουμε να ελπίζουν ότι με πειστικά λόγια ή με δωροδοκίες θα συγχωρεθούν, επειδή τάχα σαν άνθρωποι έκαναν κι αυτοί ένα λάθος. Διότι δεν μας έβλαψαν χωρίς να το θέλουν, αλλά μας επιβουλεύτηκαν ξέροντας τι κάνουν· και άξιο συγγνώμης είναι ό,τι γίνεται ακούσια.

Εγώ λοιπόν εξακολουθώ, όπως και τότε από την πρώτη στιγμή, να αντιστέκομαι επιμένοντας να μην αλλάξετε την απόφασή σας και να μην υποπέσετε σε τρία, τα πιο ολέθρια, σφάλματα κάθε ηγεμονίας, στον οίκτο, τη γοητεία των ωραίων λόγων και την επιείκεια. Διότι και το έλεος σωστό είναι να βασίζεται στην αμοιβαιότητα κι όχι να απευθύνεται σε εκείνους που δεν θα το ανταποδώσουν και που αναγκαστικά θα είναι πάντοτε εχθροί. Και οι πολιτικοί που γοητεύουν με ωραία λόγια θα έχουν και άλλες ευκαιρίες, σε περιστάσεις λιγότερο κρίσιμες, να κάνουν την επίδειξή τους κι όχι στην τωρινή, που η πόλη, αφού ευχαριστηθεί προς στιγμήν, θα το πληρώσει έπειτα πολύ ακριβά, ενώ αυτούς θα τους επιδοκιμάσουν για τα όμορφα λόγια που είπαν. Και την επιείκεια ας την κρατήσουμε μάλλον για εκείνους που θα συνεχίσουν να είναι και στο μέλλον πιστοί φίλοι παρά γι' αυτούς που παραμένουν πάντα το ίδιο, και καθόλου λιγότερο, εχθροί. Συγκεφαλαιώνοντας, ένα μόνο σας λέω. Εάν πεισθείτε στα λόγια μου, θα πράξετε ό,τι είναι δίκαιο σε σχέση με τους Μυτιληναίους και συγχρόνως αυτό που συμφέρει εσάς, ενώ αν αποφασίσετε διαφορετικά, και τη δική τους ευγνωμοσύνη δεν πρόκειται να κερδίσετε και τον εαυτό σας μάλλον θα τον καταδικάσετε. Διότι εάν έχετε την αξίωση, έστω και αδικαιολόγητα, να ασκείτε αυτή την ηγεμονία, τότε το συμφέρον σας απαιτεί, δικαίως ή αδίκως, να τιμωρήσετε και αυτούς, αλλιώς παραιτηθείτε από την ηγεμονία και κάνετε επίδειξη μεγαλοψυχίας εκ του ασφαλούς. Τιμωρήστε τους με την τιμωρία που ήδη αποφασίσατε ώστε να μη φανούν αυτοί που διέφυγαν τον κίνδυνο της επιβουλής λιγότερο έτοιμοι να αντιδράσουν απ' ό,τι αυτοί που τη σχεδίασαν και αναλογιστείτε τι είναι πιθανό ότι θα έκαναν αυτοί σε περίπτωση που επικρατούσαν, αφού μάλιστα αυτοί πρώτοι σας αδίκησαν. Και κατά κανόνα ακριβώς όσοι αναίτια αδικούν κάποιον τον καταδιώκουν για να τον εξοντώσουν, γιατί διαβλέπουν τον κίνδυνο που διατρέχουν από αυτόν που έμεινε ζωντανός. Διότι εκείνος που έπαθε κακό από κάποιον ο οποίος δεν είχε λόγο να του το κάνει, εάν σωθεί, γίνεται χειρότερος εχθρός του απ' ό,τι εάν είχε ηττηθεί από κάποιον ισοδύναμό του».

«Μην προδώσετε λοιπόν τον εαυτό σας αλλά αναλογιστείτε όσο πιο ζωηρά μπορείτε αυτό που πάθατε και ότι θα δίνατε τα πάντα για να τους υποτάξετε· ανταποδώστε τους τώρα τα ίσα χωρίς υπερευαισθησία μπροστά στην τωρινή κατάστασή τους και χωρίς να ξεχνάτε τι κοντέψατε μέχρι πριν από λίγο να πάθετε. Τιμωρήστε τους όπως τους αξίζει και κάνετέ τους ξεκάθαρο παράδειγμα για τους άλλους συμμάχους πως όποιος αποστατήσει θα τιμωρηθεί με θάνατο. Διότι, άμα το συνειδητοποιήσουν αυτό, δεν θα χρειαστεί πια να παραμελείτε τόσο συχνά τον πόλεμο εναντίον των εχθρών για να πολεμάτε εναντίον των συμμάχων σας».

Αυτά περίπου είπε ο Κλέων. Μετά από αυτόν πέρασε στο βήμα ο Διόδοτος του Ευκράτους, που και στην προηγούμενη συνέλευση του δήμου είχε σθεναρότατα αντιταχθεί στην πρόταση να θανατωθούν οι Μυτιληναίοι, και είπε τα εξής:

«Ούτε αυτούς που ξανάφεραν για συζήτηση την απόφαση σχετικά με τους Μυτιληναίους κατηγορώ ούτε εκείνους που επικρίνουν τις πολλές συσκέψεις για σημαντικότατα πράγματα τους επαινώ· νομίζω ότι δύο είναι οι χειρότεροι εχθροί της ορθής κρίσης, η βιασύνη και η οργή, από τα οποία το ένα συνοδεύεται συνήθως από απερισκεψία, το άλλο από απαιδευσία και περιορισμένο νου. Και όποιος αμφισβητεί ότι οι *λόγοι* αποτελούν οδηγούς των πράξεών μας, ή ανόητος είναι ή έχει κάποιο ιδιαίτερο συμφέρον· ανόητος, εάν νομίζει πως είναι δυνατόν να εκφράσει με κάποιον άλλο τρόπο τη γνώμη του για πράγματα μελλοντικά και αβέβαια, ιδιοτελής, αν θέλοντας να πείσει το δήμο να δεχτεί κάτι αισχρό αντιλαμβάνεται ότι δεν θα μπορούσε να μιλήσει όμορφα για πράγματα όχι καλά, αλλά ότι θα μπορούσε *διαβάλλοντας* όμορφα να φοβίσει αυτούς που θα προβάλουν αντιρρήσεις και όσους θα τον ακούσουν. Πιο επικίνδυνοι όμως είναι αυτοί που υπονομεύουν προκαταβολικά μια αγόρευση καταγγέλλοντας πως τάχα ο ρήτορας έχει δωροδοκηθεί. Διότι εάν του καταμαρτυρούσαν άγνοια των πραγμάτων, αυτός που δεν έπεισε θα αποσυρόταν έχοντας δώσει την εντύπωση μη ευφυούς ανθρώπου αλλά όχι και ανέντιμου· όταν όμως τον κατηγορούν για χρηματισμό, ακόμη κι αν πείσει, γίνεται ύποπτος, εάν όμως δεν μπορέσει να πείσει, τότε εκτός από ανόητος θα θεωρηθεί και ανέντιμος. Και η πόλη δεν έχει κανένα όφελος σε

αυτή την περίπτωση, διότι εξαιτίας του φόβου και της διαβολής χάνει τους συμβούλους της. Τα πράγματα θα πήγαιναν πολύ καλύτερα αν οι πολίτες αυτού του είδους ήσαν κακοί ρήτορες· γιατί τότε δεν θα παρασύρονταν και οι πολίτες σε σφάλματα. Ο καλός πολίτης όμως οφείλει να δείχνει πως είναι άξιος αγορητής όχι με το να εκφοβίζει όσους θα τον αντικρούσουν αλλά αντιμετωπίζοντάς τους ως ίσους, και από την πλευρά της η συνετή πόλη δεν πρέπει να αποδίδει παραπανήσιες τιμές σ' αυτόν που ως επί το πλείστον την συμβουλεύει σωστά (ούτε όμως και να του στερεί τις τιμές που του αναγνωρίστηκαν)· και αυτόν ο οποίος απέτυχε σε μια γνώμη που υποστήριξε δεν πρέπει, φυσικά, ούτε να τον τιμωρεί αλλά ούτε και να τον περιφρονεί. Διότι έτσι θα είναι απίθανο ο άξιος ρήτορας να πει κάτι αντίθετο στις πεποιθήσεις του απλώς για να κολακεύσει το δήμο προσδοκώντας να αξιωθεί ακόμη μεγαλύτερες τιμές, όπως επίσης θα είναι απίθανο αυτός που απέτυχε να έχει τη διάθεση, καταφεύγοντας στα ίδια μέσα, δηλαδή κολακεύοντας το δήμο, να τον φέρει με το μέρος του».

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[3.40.1] «Δεν πρέπει, λοιπόν, να τους αφήσομε να ελπίζουν ότι, με ρητορικά σχήματα ή με χρήματα, και με την αιτιολογία ότι τα σφάλματα είναι ανθρώπινα, θα μπορέσουν ν᾽ αποφύγουν την τιμωρία. Δεν μας έβλαψαν χωρίς να το θέλουν! Μας επιβουλεύτηκαν ξέροντας πολύ καλά τί κάνουν. Μόνο το ακούσιο μπορεί να συγχωρηθεί. [3.40.2] Εγώ εξακολουθώ τον αγώνα που άρχισα στην πρώτη συζήτηση και αγωνίζομαι τώρα για να μην ανακαλέσετε την απόφασή σας, αν δεν θέλετε να ενδώσετε στους τρεις κυριότερους εχθρούς κάθε εξουσίας: τον οίκτο, την γοητεία των ωραίων λόγων και την επιείκεια. [3.40.3] Σωστό είναι να αισθανόμαστε έλεος για εκείνους που έχουν τα ίδια αισθήματα για μας, και όχι για εκείνους που δεν θα δείξουν ποτέ έλεος για μας επειδή είναι, απ᾽ την ανάγκη των πραγμάτων, πάντα εχθροί μας. Όσο για τους ρήτορες που σας γοητεύουν με την ευφράδειά τους, θα τους δοθούν πολλές άλλες ευκαιρίες σε άλλα, μικρότερης σημασίας ζητήματα, και όχι σε περίσταση σαν τη σημερινή που κινδυνεύει η πολιτεία να πληρώσει ακριβά την σύντομη τέρψη την οποία θα μας έχουν προσφέρει και για την οποία θα δεχτούν συγχαρητήρια. Όσο για την επιείκεια, πρέπει να την δείχνομε σ᾽ εκείνους που στο μέλλον θα είναι φίλοι μας και όχι σ᾽ εκείνους που δεν θ᾽ αλλάξουν απέναντί μας και θα μείνουν πάντα εχθροί μας. [3.40.4] Για να τα συνοψίσω όλα, σας λέω, με μια λέξη, ότι αν ακολουθήστε την συμβουλή μου, θα πάρετε απόφαση δίκαιη για την τιμωρία των Μυτιληναίων και σωστή για τα συμφέροντά σας. Διαφορετικά, και την δική τους ευγνωμοσύνη δεν θα κερδίσετε και την δική σας πολιτεία θα καταδικάσετε, γιατί αν εκείνοι είχαν δίκιο να επαναστατήσουν, τότε σεις ασκείτε με τρόπο άδικο την εξουσία σας. Αν, όμως, θέλετε να κρατήστε την ηγεμονία σας, έστω και με ανάρμοστες μεθόδους, τότε πρέπει, για το συμφέρον σας, να τους τιμωρήστε, ακόμα κι αν τούτο είναι άδικο. Αλλιώς παραιτηθείτε από την ηγεμονία σας και φροντίστε το καλό σας όνομα, χωρίς να διατρέχετε κινδύνους… [3.40.5] Πάρτε την απόφαση να τους τιμωρήστε όπως πρέπει και μην φανείτε, σεις που διαφύγατε τον κίνδυνο, λιγότερο άπονοι από εκείνους που τον δημιούργησαν. Σκεφθείτε πώς θα σας είχαν ασφαλώς μεταχειριστεί εκείνοι αν σας είχαν νικήσει, αφού μάλιστα εκείνοι πρώτοι μεταχειρίστηκαν την βία. [3.40.6] Όσοι, χωρίς αιτία, αρχίζουν εχθροπραξίες, προσπαθούν να καταστρέψουν ολότελα τον αντίπαλό τους και τούτο επειδή φοβούνται τον κίνδυνο που θ᾽ αντιπροσώπευαν γι᾽ αυτούς αν δεν τους αφάνιζαν ως τον τελευταίο, γιατί εκείνος που, χωρίς αιτία, υφίσταται μια επίθεση, γίνεται χειρότερος εχθρός, αν σωθεί, από εκείνον που ήταν πάντα εχθρός. [3.40.7] Μην γίνετε, λοιπόν, προδότες του εαυτού σας και θυμηθείτε, όσο μπορείτε καλύτερα, την στιγμή που σας χτύπησαν. Σκεφθείτε ότι τότε θα είχατε δώσει το παν για να μπορέσετε να τους συντρίψετε κι ανταποδώστε τώρα τα ίδια, χωρίς να σκεφθείτε την τωρινή τους δυστυχία και χωρίς να λησμονείτε τον κίνδυνο που σας απείλησε τότε. Πρέπει, όχι μόνο να τους τιμωρήστε σκληρά, αλλά και να γίνουν παράδειγμα για τους άλλους συμμάχους, ώστε να ξέρουν ότι ποινή της αποστασίας θα είναι ο θάνατος. Αν αυτό το νιώσουν καλά, τότε θα βρίσκεστε σπανιότερα

στην ανάγκη να παραμελείτε τον πόλεμο εναντίον των εχθρών σας για ν᾽ αγωνίζεστε εναντίον των συμμάχων σας».

[3.41.1] Αυτά, περίπου, είπε ο Κλέων. Αμέσως ύστερα ανέβηκε στο βήμα ο Διόδοτος του Ευκράτους, που είχε υποστηρίξει ζωηρά την αντίθετη άποψη στην πρώτη Εκκλησία, δηλαδή να μην εκτελεστούν οι Μυτιληναίοι, και είπε τα εξής:

[3.42.1] «Δεν θα κατηγορήσω εκείνους που θέλησαν να συζητηθεί και πάλι το ζήτημα των Μυτιληναίων και δεν θα επαινέσω εκείνους που νομίζουν ότι είναι κακό να επαναλαμβάνεται η συζήτηση, όταν πρόκειται για σπουδαιότατα πράγματα, και νομίζω ότι δύο στοιχεία είναι βλαβερά όταν πρέπει να λάβει κανείς μια ορθή απόφαση: η βιασύνη κι ο θυμός. Η πρώτη έχει, συνήθως, σύντροφο την ανοησία, ο δεύτερος την αμορφωσιά και την στενοκεφαλιά. [3.42.2] Εκείνος που δεν παραδέχεται ότι οι αγορεύσεις πρέπει να καθοδηγούν τις πράξεις μας είναι ή ανόητος ή ιδιοτελής. Ανόητος αν νομίζει ότι υπάρχει άλλος τρόπος να προσπαθήσει κανείς να φωτίσει τα όσα κρατάει αφανέρωτα το μέλλον. Ιδιοτελής, αν, θέλοντας να παρασύρει τον δήμο σε μια κακή απόφαση, βλέπει πως δεν μπορεί να μιλήσει ωραία για μια κακή υπόθεση και προσπαθεί, μ᾽ επιτήδειες διαβολές, να φοβίσει και όσους αντιφρονούν και το ακροατήριο. [3.42.3] Χειρότεροι απ᾽ όλους είναι εκείνοι οι οποίοι, μαζί μ᾽ αυτά, κατηγορούν τους αντιπάλους τους ότι είναι πληρωμένοι για να μιλήσουν. Αν τους κατηγορούσαν μόνο για ανοησία, τότε, αν δεν σας έπειθαν, θα τους θεωρούσατε ανόητους, αλλά όχι ανέντιμους. Αν όμως κατηγορηθούν για ιδιοτέλεια, τότε, κι αν ακόμα κατορθώσουν να πείσουν την συνέλευση, είναι ύποπτοι. Αν αποτύχουν, τότε δεν φαίνονται μόνο ανόητοι, αλλά και ανέντιμοι. [3.42.4] Η πολιτεία βλάπτεται απ᾽ αυτό. Στερείται από τις συμβουλές εκείνων που από φόβο δεν ανεβαίνουν στο βήμα. Θα ήταν μεγάλο το όφελος για την πολιτεία αν οι ρήτορες του είδους αυτού δεν είχαν το χάρισμα του λόγου, γιατί τότε θα τους ήταν πολύ πιο δύσκολο να σας συμπαρασύρουν στα σφάλματά τους. [3.42.5] Ο καλός πολίτης πρέπει ν᾽ αντικρούει και να νικά τους αντιπάλους του με επιχειρήματα και όχι με εκφοβισμούς. Η καλή πολιτεία δεν πρέπει ούτε ν᾽ απονέμει ιδιαίτερες τιμές σε όσους την συμβουλεύουν σωστά ούτε να τους μειώνει. Κι εκείνους που δεν κατορθώνουν να επιβάλουν την γνώμη τους δεν πρέπει ούτε να τους τιμωρεί ούτε να τους αφαιρεί την εκτίμησή της. [3.42.6] Με τον τρόπο αυτόν, όποιος έχει επιτυχίες δεν θα βρίσκεται στον πειρασμό να μιλήσει παρά την πεποίθησή του για να κολακέψει τον λαό, με την ελπίδα ότι θα του δοθούν περισσότερες τιμές, κι όποιος δεν έχει επιτυχίες δεν θα προσπαθεί, για τον ίδιο λόγο, να χαρίζεται στο πλήθος για να γίνει λαοφιλής».

(Μτφ. Αγγ. Βλάχος)

[14] Πλάτων, *Φαίδρος* 267a7-b5

Τεισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὖδειν, οἳ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τά τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσιν διὰ ῥώμην λόγου,καινά τε ἀρχαίως τά τ᾽ ἐναντία καινῶς, συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνηῦρον; ταῦτα δὲ ἀκούων ποτέ μου Πρόδικος ἐγέλασεν, καὶ μόνος αὐτὸς ηὑρηκέναι ἔφη ὧν δεῖ λόγων τέχνην· δεῖν δὲ οὔτε μακρῶν οὔτε βραχέων ἀλλὰ μετρίων.

Και τον Τισία και το Γοργία θα τους αφήσουμε να κοιμούνται; Αυτούς που πάνω από τ᾽ αληθινά είδαν πως τα φαινόμενα πρέπει πιο πολύ να τα τιμάμε, και κάνουν πάλιν τα μικρά να φαίνωνται μεγάλα και τα μεγάλα μικρά με τη δύναμη του λόγου, και τα καινούργια παλιά και τ᾽ αντίθετα καινούργια, και που βρήκαν τη συντομία και το ατέλειωτο μάκρος των λόγων για όλα τα πράγματα;

(Μτφ. Ι. Θεοδωρακόπουλος)

[15] Πλάτων, *Πολιτεία* 516c8-d4

Τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι εἴ τινες αὐτοῖς ἦσαν τότε παρ' ἀλλήλων καὶ γέρα τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἥξειν, δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν τοὺς παρ' ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας […]

Και αν υποθέσουμε ότι οι δεσμώτες είχαν θεσπίσει τότε τιμές και επαίνους μεταξύ τους και βραβεία για όποιον διέκρινε καθαρότερα απ' όλους τα αντικείμενα που περνούσαν μπροστά τους, ή για όποιον συγκρατούσε στη μνήμη του ποια από αυτά συνήθως περνούσαν πρώτα, ποια ύστερα και ποια πήγαιναν μαζί με ποια, έτσι που βάσει αυτού να έχει κάποια ιδιαίτερη ικανότητα να μαντεύει τι επρόκειτο να περάσει κάθε φορά, έχεις μήπως τη γνώμη ότι ο άνθρωπος αυτός θα φλεγόταν από την επιθυμία για τέτοια ζητήματα και ότι θα ζήλευε όσους τιμούνταν εκεί και είχαν δύναμη και αναγνώριση;

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[16] Πλάτων, *Πολιτεία* 493a6-c8

Ἕκαστος τῶν μισθαρνούντων ἰδιωτῶν, οὓς δὴ οὗτοι σοφιστὰς καλοῦσι καὶ ἀντιτέχνους ἡγοῦνται, μὴ ἄλλα παιδεύειν ἢ ταῦτα τὰ τῶν πολλῶν δόγματα, ἃ δοξάζουσιν ὅταν ἀθροισθῶσιν, καὶ σοφίαν ταύτην καλεῖν· οἷόνπερ ἂν εἰ θρέμματος μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ τρεφομένου τὰς ὀργάς τις καὶ ἐπιθυμίας κατεμάνθανεν, ὅπῃ τε προσελθεῖν χρὴ καὶ ὅπῃ ἅψασθαι αὐτοῦ, καὶ ὁπότε χαλεπώτατον ἢ πρᾳότατον καὶ ἐκ τίνων γίγνεται, καὶ φωνὰς δὴ ἐφ' οἷς ἑκάστας εἴωθεν φθέγγεσθαι, καὶ οἵας αὖ ἄλλου φθεγγομένου ἡμεροῦταί τε καὶ ἀγριαίνει, καταμαθὼν δὲ ταῦτα πάντα συνουσίᾳ τε καὶ χρόνου τριβῇ σοφίαν τε καλέσειεν καὶ ὡς τέχνην συστησάμενος ἐπὶ διδασκαλίαν τρέποιτο, μηδὲν εἰδὼς τῇ ἀληθείᾳ τούτων τῶν δογμάτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν ὅτι καλὸν ἢ αἰσχρὸν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, ὀνομάζοι δὲ πάντα ταῦτα ἐπὶ ταῖς τοῦ μεγάλου ζῴου δόξαις, οἷς μὲν χαίροι ἐκεῖνο ἀγαθὰ καλῶν, οἷς δὲ ἄχθοιτο κακά, ἄλλον δὲ μηδένα ἔχοι λόγον περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ τἀναγκαῖα δίκαια καλοῖ καὶ καλά, τὴν δὲ τοῦ ἀναγκαίου καὶ ἀγαθοῦ φύσιν, ὅσον διαφέρει τῷ ὄντι, μήτε ἑωρακὼς εἴη μήτε ἄλλῳ δυνατὸς δεῖξαι. τοιοῦτος δὴ ὢν πρὸς Διὸς οὐκ ἄτοπος ἄν σοι δοκεῖ εἶναι παιδευτής;

Καθένας από εκείνους που πληρώνονται για να διδάξουν και που ο κόσμος τους ονομάζει σοφιστές και τους θεωρεί ανταγωνιστές του στην τέχνη δεν διδάσκει τίποτε άλλο παρά τις γνώμες των πολλών, αυτά που πρεσβεύουν όταν μαζευτούν όλοι τους, κι αυτό το λένε σοφία. Είναι ακριβώς σαν να 'χαμε ένα θρεφτάρι, μεγάλο και δυνατό από το τάισμα, και κάποιος προσπαθούσε να αντιληφθεί τι συμβαίνει με τις ορμές και τις ορέξεις του, πώς πρέπει κανείς να το πλησιάσει και πώς να το αγγίξει, πότε γίνεται αγριότερο ή ημερότερο και με ποιες αφορμές, τι φωνές συνηθίζει να βγάζει για το ένα και το άλλο πράγμα, επίσης, πώς θα του μιλάει κανείς για να το ημερέψει ή να το αγριέψει· και όταν, από τη συνεχή επαφή με το θρεφτάρι και τον πολύ καιρό, τα μάθει όλα αυτά, βάλε με το νου σου ότι τα ονομάζει σοφία και, συστηματοποιώντας τα σε τέχνη, αρχίζει να τα διδάσκει, παρόλο ότι στην πραγματικότητα δεν έχει ιδέα ποια από αυτές τις γνώμες και τις επιθυμίες είναι ωραία, άσχημη, καλή, κακή, δίκαιη, άδικη, κι ότι όλους αυτούς τους χαρακτηρισμούς τους χρησιμοποιεί σύμφωνα με τις γνώμες του ογκώδους ζώου: Όσα το γεμίζουν χαρά τα ονομάζει καλά, ενώ όσα το δυσαρεστούν άσχημα, και δεν έχει κανέναν άλλο τρόπο να τα κρίνει αλλά χαρακτηρίζει δίκαια και καλά τα αναπόφευκτα χωρίς ωστόσο να έχει ο ίδιος δει ή κάποιος άλλος να του έχει δείξει πόσο στ' αλήθεια διαφέρει η φύση του αγαθού από τη φύση του αναγκαίου. Ένα τέτοιο πλάσμα δεν σου φαίνεται, για το όνομα του θεού, αλλόκοτος παιδαγωγός;

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

Βιβλιογραφία

Long, A. A., 2019. *Νους ψυχή και σώμα στον αρχαίο ελληνικό στοχασμό*. Μτφ. Δ. Παπουτσάκη. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Cole, T., 1991. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Αριστοτέλης, 2016. *Τέχνη Ρητορική*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Π. Μπασάκος. Αθήνα: Νήσος.

Νεχαμάς, Α. 2022. Εριστική, αντιλογική, σοφιστική, διαλεκτική. Μτφ. Σ. Σαμάρκου. Στο: Π. Κόντου, επιμ. 2022. *Οι αρετές της αυθεντικότητας*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 199-218.

Κριτήρια αξιολόγησης

1. Σε τι συνίσταται η προκατάληψη του Πλάτωνα απέναντι στη ρητορική; Πόσο πιστεύετε ότι ανταποκρίνεται αυτή του η στάση στην πρακτική και στις ιδέες των σοφιστών;
2. Πώς ο διάλογος Διόδοτου - Κλέωνα μας επιτρέπει να δώσουμε μια απάντηση στην προκατάληψη του Πλάτωνα;
3. Στο 3.42.2, ο Νίκος Σκουτερόπουλος μεταφράζει τον όρο «λόγοι» ως «δημόσιες αγορεύσεις». Συμφωνείτε με αυτήν τη μετάφραση; Να αιτιολογήσετε την απάντησή σας λαμβάνοντας υπόψη και την εναλλακτική απόδοση του Άγγελου Βλάχου.
4. Τι εννοιολογικές διακρίσεις (που δεν θα ήταν διαθέσιμες στους ίδιους τους σοφιστές) περιλαμβάνει η κριτική του Πλάτωνα στη ρητορική;

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4
Από την πρακτική στη θεωρία: η περίπτωση της πολιτικής

Σύνοψη

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, είδαμε πώς η χρήση, ή μάλλον η κατάχρηση, των τεχνικών του λόγου κυριαρχεί στην εικόνα των σοφιστών που κατασκευάζει ο Πλάτων και κληροδοτεί στην ιστοριογραφία της φιλοσοφίας. Σε αυτήν την εικόνα αντιτείναμε μια πιο νηφάλια ματιά, η οποία εστιάζει στον θετικό ρόλο που αποκτούσε η επιχειρηματολογία –και μάλιστα η σωστή αντιλογία– στο πλαίσιο της ουσιαστικής διαβούλευσης ως προϋπόθεσης στη δημοκρατική λήψη αποφάσεων.

Προσπαθώντας λοιπόν να κρατήσουμε μια απόσταση από την προκατάληψη απέναντι στη ρητορική εκπαίδευση που ξεκινάμε τον Πλάτωνα, σε αυτό το κεφάλαιο θα δούμε πιο συγκεκριμένα πώς η εκπαίδευση αυτή αξιοποιείται στην πολιτική πρακτική δίνοντας ίσως κι ένα έναυσμα για την παραγωγή θεωρίας. Οι μαρτυρίες που θα εξετάσουμε αποτυπώνουν το ενδιαφέρον για τη μελέτη των διαφορετικών τύπων πολιτευμάτων που, όπως θα δούμε, συνιστούν και το υπόβαθρο του λόγου για την άριστη πολιτεία που διατυπώνει ο Πλάτων.

Βιβλιογραφικό πλαίσιο

Συνιστάται η προηγούμενη ή και ταυτόχρονη εξοικείωση με ορισμένα τουλάχιστον από τα ακόλουθα κείμενα:

Για την αξιοποίηση της μαρτυρίας του Ηρόδοτου στο πλαίσιο της σταδιακής ανάπτυξης ενός θεωρητικού λόγου για τα πολιτεύματα: Cartledge, P., 2009/2011. Η αρχαία ελληνική πολιτική σκέψη στην πράξη. *Μτφ. Ε. Κεφαλλονίτης. Αθήνα: Λιβάνης.*

Για τη σχέση του Ηρόδοτου με την πνευματική ατμόσφαιρα της εποχής του (συμπεριλαμβανομένου του Πρωταγόρα): Raaflaub, K., 2002. Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of his Time. In: E.J. Bakker, I. J.F. de Jong and H. van, eds. Brill's Companion to Herodotus*, 2002. Leiden, Boston and Cologne: Brill, σσ. 149-186.*

Για τη συγγραφή λόγων περί πολιτείας κατά τον πέμπτο αιώνα και για τη σχέση τους με την Πολιτεία του Πλάτωνα: Menn, S., 2006. On Plato's Πολιτεία*. Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 21, σσ.1-55.*

Για το χρέος του Θουκυδίδη στην παράδοση αντιθετικών λόγων: Αριστοτέλης, 2016. Τέχνη Ρητορική. *Μτφ. Π. Μπασάκος. Αθήνα: Νήσος.*

Για τη σχέση της αντιλογικής εκπαίδευσης με την πρακτική της διαβούλευσης στο πλαίσιο της διδασκαλίας του Πρωταγόρα: Woodruff, P., 2013. Euboulia as the Skill Protagoras Taught. In: J. van Ophuijsen, M. van Raalte and P. Stork, eds 2013. Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*. Philosophia Antiqua, 134. Leiden: Brill, σσ. 179-94.*

Για το απόσπασμα Β1 του Θρασύμαχου και την ερμηνεία που ακολουθείται εδώ (με εκτενή αναφορά σε προηγούμενες ερμηνείες): Yunis, H., 1997. Thrasymachus B1: Discord, not Diplomacy. Classical Philology 92 *(1), σσ. 58-66. Για τον Γερο-Ολιγαρχικό, μεταξύ άλλων το: Hornblower, S., 2010.* The Old Oligarch (Pseudo-Xenophon's Athenaion Politeia) and Thucydides: A Fourth-Century Date for the Old. Oligarch? *Thucydidean Themes. Oxford.; online edn, Oxford Academic 16 Mar.2015). Διαθέσιμο στο: https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199562336.003.0018 τελευταία πρόσβαση 08 Δεκεμβρίου 2023.*

Για τη σχέση πρακτικής και θεωρίας, με αξιοποίηση όλων των παραπάνω σημείων: Balla, C., 2023. Politics in Theory and Practice. In: J. Billings και Ch. Moore, eds, The Cambridge Companion to the Sophists. *Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 225-250· Cartledge, P.* Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009 (ελληνική μετάφραση* Η αρχαία ελληνική πολιτική σκέψη στην πράξη*, Μτφ. Ευ. Κεφαλλονίτης, Αθήνα: Λιβάνης 2011.)*

Για την τριβή των σοφιστών στους δημοκρατικούς θεσμούς των πόλεων-κρατών από τις οποίες προέρχονταν: Robinson, E. 2008. Οι σοφιστές και η δημοκρατία πέρα από την Αθήνα. μτφ. Μ. Μεζίτη. Στο: Χ. Μπάλλα, επιμ., Φιλοσοφία και ρητορική στην κλασική Αθήνα*. Ηράκλειο: ΠΕΚ, σσ. 221-241.*

Κυρίως κείμενο

4.1 Ένας γρίφος προς επίλυση

Σύμφωνα με μια πολύ γνωστή αλλά και μυστηριώδη μαρτυρία που διασώζει ο Διογένης Λαέρτιος, ο Αριστόξενος κατηγορεί τον συγγραφέα της *Πολιτείας* για λογοκλοπή από τους *Αντιλογικούς Λόγους* του Πρωταγόρα

> [...] *ἣν Πολιτείαν Ἀριστόξενός φησι πᾶσαν σχεδὸν ἐν τοῖς Πρωταγόρου γεγράφθαι Ἀντιλογικοῖς.*
>
> (Διογένης Λαέρτιος, *Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή* III 37, Ανθολόγιο 1).

Η μαρτυρία αυτή συχνά θεωρείται προϊόν της πολεμικής του περιπατητικού φιλοσόφου προς τον ιδρυτή της Ακαδημίας. Γιατί όμως η πολεμική αυτή να αναφέρεται ειδικά στους *Αντιλογικούς Λόγους* (τη στιγμή, μάλιστα, που ανάμεσα στους τίτλους των έργων του Πρωταγόρα που παραδίδονται αναφέρεται και το *Περί πολιτείας*); Σύμφωνα με την ερμηνεία που υιοθετούμε εδώ, το κείμενο του Πρωταγόρα θα ήταν πράγματι ένα εγχειρίδιο αντιλογικής που θα παρουσίαζε αντικείμενους λόγους – ένα "debate" ανάμεσα σε αντίπαλες θέσεις για διάφορα θέματα. Ένα από αυτά τα θέματα, που θα απασχολούσε αρκετά τους συγχρόνους του, πρέπει να ήταν και το θέμα της *πολιτείας*. Η σύγκριση, η αντιπαράθεση διαφορετικών πολιτευμάτων θα ήταν χρήσιμη για οποιονδήποτε θα ήθελε να αναπτύξει σχετικά επιχειρήματα ή να κρίνει τα επιχειρήματα άλλων. Κάτι τέτοιο δεν έκανε άλλωστε και ο ίδιος ο Πλάτων, όταν στην *Πολιτεία* παρουσίαζε τον Σωκράτη να αντιδιαστέλλει το ιδεώδες πολίτευμά του, που δίνει και το όνομα στον συγκεκριμένο διάλογο, προς ό,τι ο ίδιος χαρακτηρίζει (και περιγράφει στα τελευταία βιβλία του διαλόγου του) ως εκφυλιστικές του εκδοχές, *διημαρτημένες πολιτείες*;

Όπως θα δούμε, μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στην οπτική του Πλάτωνα και σε εκείνη των σοφιστών αφορά τη στοχοθεσία του λόγου. Στην περίπτωση του Πλάτωνα, ο στόχος είναι να οριστεί το ιδεώδες πολίτευμα και να αναδειχθούν οι αδυναμίες όλων των άλλων πολιτευμάτων. Στην περίπτωση των σοφιστών, ο στόχος είναι να καταγραφούν και να μελετηθούν με συγκριτικό τρόπο τα διαφορετικά χαρακτηριστικά των βασικών πολιτευμάτων και να «κωδικοποιηθούν» οι αρετές και οι αδυναμίες τους. Συνυπολογίζοντας την πρακτική διάσταση της δραστηριότητας των σοφιστών, μπορούμε να σκεφτούμε ότι η δική τους προτεραιότητα –σε αντίθεση με εκείνη του Πλάτωνα– δεν ήταν μια θεωρητική συζήτηση, αλλά η αξιοποίηση αφενός της παρατήρησης συγκεκριμένων εμπειρικών δεδομένων και αφετέρου του στοχευμένου, αποτελεσματικού λόγου –που αργότερα θα ονομαστεί ρητορικός– για την άσκηση της πολιτικής.

Όπως και σε πολλές άλλες περιπτώσεις, έτσι και στο θέμα που μας ενδιαφέρει εδώ, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μιαν ανυπέρβλητη δυσκολία, που είναι η ποσότητα αλλά και η ποιότητα των πηγών. Δεν

πρόκειται δηλαδή μόνο για το ότι τα κείμενα στα οποία στηριζόμαστε είναι ποσοτικά περιορισμένα, αλλά και για το ότι συχνά μας λείπει το θεωρητικό (ή και οποιοδήποτε) πλαίσιο στο οποίο θα μπορούσαμε να τα εντάξουμε. Και ωστόσο καλούμαστε να απαντήσουμε σε μια πρόκληση, να λύσουμε έναν γρίφο: τι είδους κείμενο θα ήταν αυτό που θα επέτρεπε στον Αριστόξενο να μιλήσει για ομοιότητα μεταξύ του Πλάτωνα και του Πρωταγόρα και να κατηγορήσει μάλιστα τον πρώτο για λογοκλοπή; Ή ακόμα: τι είδους περιεχόμενο θα είχε ένα τέτοιο κείμενο και ποια θα ήταν η λειτουργία, ο στόχος του;

4.2 Στο εργαστήριο της αντιλογικής

Η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα, ή τουλάχιστον οποιαδήποτε σχετικά πειστική υπόθεση, μπορεί να στηριχτεί στον εξαιρετικά πολύτιμο διάλογο για τα πολιτεύματα που παρουσιάζει ο Ηρόδοτος στο τρίτο βιβλίο των *Ιστοριών* του. Πρόκειται για την αντιπαράθεση των λόγων του Οτάνη, του Μεγάβυζου και του Δαρείου, μέσα από την οποία εξηγεί ο Ηρόδοτος την άνοδο του τελευταίου στην εξουσία.

Πράγματι, μπορούμε να δούμε τον διάλογο του Ηρόδοτου για τα πολιτεύματα (στα αγγλικά περιγράφεται με τον όρο *debate*) ως μία αντιλογία (Ανθολόγιο 2). Ο κάθε ομιλητής υποστηρίζει ένα πολίτευμα: Ο Οτάνης τη δημοκρατία, ο Μεγάβυζος την ολιγαρχία και ο Δαρείος τη μοναρχία. Η συζήτηση ξεκινάει με την κριτική της μοναρχίας, του πολιτεύματος που είναι ωστόσο αυτό που θα υιοθετηθεί στο τέλος. Ο Οτάνης, που ασκεί αυτήν την κριτική, είναι ο υποστηρικτής της *ἰσονομίης,* της ισότητας δηλαδή απέναντι στον νόμο, της εφαρμογής της κλήρωσης (του *πάλου*) και της «διαύγειας» σε ό,τι αφορά οποιαδήποτε απόφαση (*βουλεύματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει*). Η κριτική που ασκεί ο Οτάνης στη μοναρχία εστιάζει στο γεγονός ότι ο μονάρχης δεν ελέγχεται για τις αποφάσεις του, καθώς και στη συμπεριφορά που θα αναπτύξει μιας και θα γεννηθεί μέσα του η αλαζονεία αλλά και η αντίδραση στον φθόνο των άλλων. Ο υποστηρικτής της ολιγαρχίας, ο Μεγάβυζος, συμφωνεί με τον Οτάνη ως προς την κριτική της μοναρχίας –την οποία χαρακτηρίζει ως τυραννία–, διαφωνεί ωστόσο με το να δοθεί η εξουσία στον δήμο, τον οποίο θεωρεί ακόλαστο και αδαή, παρομοιάζοντάς τον με έναν χείμαρρο που επιχειρεί να διοικεί χωρίς να σκέφτεται. Το πολίτευμα που προτείνει λοιπόν ο Μεγάβυζος δεν αφορά την εξουσία οποιασδήποτε «μικρής ομάδας», αλλά της ομάδας των αρίστων που θα επιλεγούν για να αναλάβουν την εξουσία. Ακολουθώντας παρόμοια λογική, ορίζοντας μάλιστα ρητά ότι η συζήτηση δεν αφορά εν γένει τα διαφορετικά πολιτεύματα αλλά τα διαφορετικά πολιτεύματα στην καλύτερη εκδοχή τους, ο Δαρείος θα στραφεί (όπως και ο Μεγάβυζος) εναντίον της δημοκρατίας αλλά και (όπως ο Οτάνης) εναντίον της ολιγαρχίας, και στη θέση τους θα υμνήσει τη μοναρχία του ενός σωστού ηγέτη.

Το “debate”, ή η αντιλογία που παρουσιάζει ο Ηρόδοτος πιθανότατα αντανακλά τον σύγχρονο προβληματισμό για τη δημοκρατία. Αξίζει να παρατηρήσουμε ότι ο ίδιος ο όρος *δημοκρατία* απουσιάζει από το κείμενο. Ο Οτάνης προτιμά τον όρο *ἰσονομία* – τον χαρακτηρίζει μάλιστα ως *κάλλιστον* όνομα. Η αποφυγή του όρου *δημοκρατία* πιθανότατα έχει να κάνει με το γεγονός ότι οι συμπαραδηλώσεις της λέξης, κατά την εμφάνισή της, δεν είναι θετικές, καθώς χρησιμοποιείται ή ίσως και εισάγεται από όσους βλέπουν το πολίτευμα αυτό με την οπτική του Μεγάβυζου και του Οτάνη: ως οχλοκρατία. Ενδιαφέρον όμως έχει και η χρήση του λεξιλογίου που χρησιμοποιείται στις περιγραφές των άλλων πολιτευμάτων. Πέρα, δηλαδή, από την ειδική περίπτωση της δημοκρατίας, που ενδεχομένως να αποτελούσε το έναυσμα για τη σχετική συζήτηση, φαίνεται πως η προσαρμογή του λεξιλογίου συνιστούσε μέρος του οπλοστασίου του ομιλητή που, ανάλογα με την οπτική του, θα επέλεγε να μιλήσει είτε για ολιγαρχία είτε για αριστοκρατία, και αντίστοιχα είτε για τυραννία είτε για μοναρχία. Μπορούμε να φανταστούμε ότι η επιλογή των όρων, ή γενικότερα του λεξιλογίου, συνιστούσε μέρος της εκπαίδευσης αλλά και της συζήτησης πάνω στις συγκριτικές αρετές και αδυναμίες των διαφορετικών πολιτευμάτων, καθώς και

στις άριστες ή «διημαρτημένες», όπως θα τις περιγράψει ο Σωκράτης στα τελευταία βιβλία της *Πολιτείας*, εκδοχές τους, και ότι αυτή η πρακτική αντανακλάται στους καταλόγους των ορθών πολιτευμάτων και των παρεκβάσεών τους που εμφανίζονται αργότερα στον *Πολιτικό* του Πλάτωνα και στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη.

Μπορούμε να θεωρήσουμε τη διαβούλευση για τα πολιτεύματα του Ηρόδοτου ως δείγμα μιας πρακτικής αντιπαράθεσης, αντιλογίας, όπως αυτή που πιθανότατα θα συμπεριλάμβανε ο Πρωταγόρας στους *Αντιλογικούς Λόγους* του, ενδεχομένως σε ένα ειδικό κεφάλαιο για το θέμα που αντιστοιχούσε στο *Περί πολιτείας* του. Μπαίνει ίσως κανείς στον πειρασμό να αναρωτηθεί αν ο Ηρόδοτος θα μπορούσε να αντιγράφει, ή να εμπνέεται τη δική του συζήτηση για τα πολιτεύματα από τον Πρωταγόρα, ή αν και τα δύο κείμενα υπηρετούσαν μια κοινή πνευματική τάση ή παράδοση συγκριτικής ανάλυσης, που το αυξημένο κατά την εποχή ενδιαφέρον για την αξία της δημοκρατίας καθιστούσε επίκαιρη, αν όχι επιτακτική (το ίδιο αυτό ενδιαφέρον αποτυπώνεται στις *Ικέτιδες* του Ευριπίδη: Ανθολόγιο 3). Μπορούμε επίσης να σκεφτούμε το κείμενο του Ηρόδοτου ως ένα παράδειγμα αντιλογικής πρακτικής το οποίο, πολύ απέχοντας από το να υπονομεύει την παραγωγή γνώσης με τον άγονο ή αδιέξοδο τρόπο που της καταλόγιζαν οι επικριτές της, ενίσχυε την ευβουλία, παρέχοντας στον ομιλητή που θα ήθελε να εξασκήσει αυτήν την τεχνική τα εργαλεία που του επέτρεπαν να οδηγηθεί στην άποψη την οποία έκρινε ορθή και να τη στηρίξει, αντιμετωπίζοντας με σύνεση και αποτελεσματικότητα τα επιχειρήματα οποιουδήποτε αντιπάλου.

Μια άλλη πηγή που μας επιτρέπει να δούμε πώς η αντιλογική, με τη μορφή του επαίνου και του ψόγου μιας ορισμένης θέσης, μπορούσε να προάγει την κριτική σκέψη καθώς και πώς πράγματι εφαρμοζόταν σε σχέση με τη συζήτηση για τα πολιτεύματα είναι ένας σχεδόν διασκεδαστικός και αγνώστου πραγματικής πατρότητας λόγος που αποδίδεται στον Ξενοφώντα και συχνά περιγράφεται ως *Ο Γερο-Ολιγαρχικός*. Ξεκαθαρίζοντας από την αρχή του λόγου του ότι ο ίδιος καταδικάζει την Αθηναϊκή Δημοκρατία, ο συγγραφέας την επαινεί τελικά για την ικανότητά της να προάγει τους κατά τα άλλα φαύλους στόχους της (Ανθολόγιο 4).

Αφήνοντας για την ώρα κατά μέρος το περιεχόμενο του λόγου του ψευδο-Ξενοφώντα, ας μείνουμε στο τι μας δείχνει αυτή η μαρτυρία για την «άσκηση» της τέχνης του λόγου γενικά και για την εφαρμογή της στο θέμα των πολιτευμάτων ειδικότερα. Ως προς το πρώτο θέμα, αξίζει να προσέξουμε τον επιδεικτικό χαρακτήρα του λόγου και να δοκιμάσουμε να τον συγκρίνουμε με τον επιδεικτικό λόγο στον οποίο αναφερθήκαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, το *Εγκώμιο της Ωραίας Ελένης* του Γοργία. Από τυπική άποψη, ίσως μπορούμε να αντιδιαστείλουμε τους δύο λόγους, χαρακτηρίζοντας το *Εγκώμιο* ως έπαινο ενώ τον *Γερο-Ολιγαρχικό* ως ψόγο. Θα πρέπει, ωστόσο, να προσέξουμε ότι και στις δύο περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε με κείμενα που επιτρέπουν στους συγγραφείς να πειραματιστούν με τις ικανότητες του λόγου, αλλά και να προβάλουν τις δικές τους ικανότητες όπως αυτές αποτυπώνονται στα κείμενά τους. Και οι δύο, άλλωστε, επιλέγουν να αναμετρηθούν με θέματα προκλητικά και δύσκολα: ο πρώτος, ο Γοργίας, με το να δείξει την αθωότητα του ανθρώπου που παραδοσιακά θεωρήθηκε ως αιτία του Τρωικού Πολέμου· ο δεύτερος, ο ψευδο-Ξενοφών, με το να επαινέσει τους Αθηναίους για το κακό τους πολίτευμα. Και τα δύο κείμενα συνιστούν ρητορικές ασκήσεις και πιθανότατα χρησιμοποιούνταν ως πρότυπα για την εκμάθηση της τέχνης, κατά το πνεύμα των εγχειριδίων στα οποία αναφερθήκαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Όμως, η *Αθηναίων Πολιτεία* περιλαμβάνει ένα επιπλέον χαρακτηριστικό, που αφορά τον εντοπισμό των στοιχείων –των οργάνων, των θεσμών ή των πρακτικών– τα οποία συντηρούν τον υπό εξέταση οργανισμό, εν προκειμένω την Αθηναϊκή Δημοκρατία.

Μπαίνει κανείς στον πειρασμό να υποθέσει ότι οι μηχανισμοί και οι λειτουργίες των πολιτευμάτων, όπως και οποιουδήποτε άλλου «έμβιου όντος», ήταν ανάμεσα στα θέματα που απασχολούσαν τους

εκπροσώπους του ρεύματος που εξετάζουμε – ενδεχομένως, μάλιστα, να συνδέονταν με μια ευρύτερη μετατόπιση από μια αντίληψη κατά την οποία οι πόλεις, οι άνθρωποι και τα ζώα προστατεύονταν και σώζονταν από τους κατάλληλους θεούς σε μια νέα αντίληψη που έβλεπε αυτήν τη σωτηρία ως αποτέλεσμα συγκεκριμένων μηχανισμών που για πρώτη φορά γίνονταν αντικείμενο καταγραφής και μελέτης. Χαρακτηριστικό αυτής της προσέγγισης είναι το παράδειγμα της δράσης του Επιμηθέα, στον μύθο που αποδίδει ο Πλάτων στον Πρωταγόρα στον ομώνυμο διάλογο. Εντυπωσιακή σε αυτό το κείμενο είναι η λεπτομέρεια με την οποία καταγράφονται οι διαφορετικοί μηχανισμοί που επιτρέπουν τελικά την ισορροπία ανάμεσα στα αντίστοιχα είδη, έτσι ώστε *κανένα τους να μην εξαφανιστεί* (Ανθολόγιο 5).

4.3 Από την πρακτική στη θεωρία, και πάλι πίσω

Αυτό που θέλουμε να τονίσουμε εδώ είναι ότι –σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, που όταν γράφει τη δική του *Πολιτεία* προσανατολίζεται σε ένα ιδεώδες, παρουσιάζοντας τους γνωστούς τύπους πολιτευμάτων ως εκτροπές, αλλοιώσεις αυτού του ιδεώδους, και αντιστοίχως, όταν γράφει τον *Τίμαιο* παρουσιάζει τον άνθρωπο ως την ανώτερη μορφή ζωής, παρουσιάζοντας τα υπόλοιπα είδη ως εκτροπές, αλλοιώσεις αυτής της μορφής–, οι Σοφιστές προσανατολίζονται περισσότερο στην καταγραφή και στη σύγκριση υπαρκτών πολιτευμάτων (χωρίς αυτό, όπως θα δούμε, να αποκλείει την προτίμησή τους για ένα από αυτά).

Πέρα από τη θεωρητική χρησιμότητα που μπορούν να έχουν ως «μελέτες περίπτωσης», οι συστηματικές παρατηρήσεις γύρω από τη λειτουργία των επιμέρους πολιτευμάτων συνιστούσαν μέρος και μιας πιο πρακτικά προσανατολισμένης εκπαίδευσης. Γράφοντας τον επόμενο αιώνα και αξιώνοντας να συστηματοποιήσει σε «τέχνη» τις πρακτικές που οι επαγγελματίες του λόγου ασκούσαν ή και θεμελίωναν με πιο εμπειρικό τρόπο την εποχή του Πρωταγόρα και του Θρασύμαχου, ο Αριστοτέλης υπογραμμίζει τη σπουδαιότητα που έχει η εξοικείωση με τα διαφορετικά πολιτεύματα για την άσκηση της ρητορικής. Αξιοποιώντας μάλιστα το λεξιλόγιο της τελεολογίας, αναφέρεται ρητά στους διαφορετικούς σκοπούς που αντιστοιχούν στο κάθε πολίτευμα ως μια γνώση που οφείλει να έχει ο ρήτορας προκειμένου να καθιστά πειστικότερα τα επιχειρήματά του:

> Το σημαντικότερο, ωστόσο, και το πιο καθοριστικό, προκειμένου να μπορείς να πείθεις και να συμβουλεύεις σωστά, είναι το να γνωρίζεις όλα τα πολιτεύματα και να μπορείς να ξεχωρίζεις τα έθιμα, τους νόμους και τι είναι ωφέλιμο για το καθένα από αυτά. Γιατί το ωφέλιμο είναι εκείνο που όλους τους πείθει, και ωφέλιμο είναι ό,τι συμβάλλει στη διατήρηση του πολιτεύματος
>
> (Αριστοτέλης, *Ρητορική* Α8, Ανθολόγιο 6).

Πράγματι, μπορούμε να φανταστούμε πώς, λαμβάνοντας υπόψη του την οπτική και τη στοχοθεσία του αντιπάλου (π.χ. της Σπάρτης), ο ρήτορας θα μπορούσε είτε να συνομιλήσει καλύτερα μαζί του (π.χ. στο πλαίσιο μιας πρεσβείας) είτε να απευθυνθεί με πιο αποτελεσματικό τρόπο στη συνέλευση της δικής του πόλης. Μπορούμε επίσης να υποθέσουμε ότι, καθώς οι περισσότεροι από τους στοχαστές που η ιστοριογραφία της φιλοσοφίας αναφέρει ως σοφιστές δεν ήταν Αθηναίοι πολίτες, η πρόσβασή τους στην αθηναϊκή Εκκλησία του Δήμου ήταν αδύνατη. Εξαίρεση σε αυτόν τον κανόνα συνιστά ο Αντιφών και –για όσους εξακολουθούν να τον συμπεριλαμβάνουν στον κύκλο των σοφιστών– ο Κριτίας. Από την άλλη, δεν πρέπει να υποτιμήσουμε το γεγονός ότι οι πόλεις-κράτη από τις οποίες προέρχονταν αυτοί οι άνθρωποι ασκούσαν κάποια μορφή δημοκρατικής διακυβέρνησης, πράγμα που πιθανότατα συνετέλεσε και στη δική τους τριβή με το αντικείμενο.

Δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε αν οι περιγραφές ή τα υπέρ και τα κατά του κάθε πολιτεύματος, κατά το πρότυπο της συζήτησης που παρουσιάζει ο Ηρόδοτος, συνιστούσαν μέρος των εγχειριδίων που χρησιμοποιούσαν οι σοφιστές για να διδάξουν την τέχνη τους. Αλλά, όπως αναφέραμε και πιο πάνω, μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι *Αντιλογικοί Λόγοι* του Πρωταγόρα, το κείμενο το οποίο, κατά τον Αριστόξενο, συνιστούσε τη βάση της πλατωνικής *Πολιτείας*, να περιλάμβανε μια τέτοια ενότητα, πιθανότατα με τον τίτλο *Περί πολιτείας*. Μπορούμε επίσης να φανταστούμε ότι τόσο ο Ηρόδοτος όσο και ο Πρωταγόρας αντλούσαν από, αλλά και αποτύπωναν, πρακτικές επιχειρηματολογίας και προβληματισμούς που κυκλοφορούσαν ευρύτερα, αντανακλώντας, όπως είπαμε και πιο πάνω, και μια τρέχουσα στην περιρρέουσα ατμόσφαιρα αμφιθυμία σχετικά με την περίπτωση της δημοκρατίας. Με άλλα λόγια, δεν χρειάζεται να υποθέσουμε ότι ο Ηρόδοτος είχε ως πρότυπό του κάποιο παράδειγμα από τον Πρωταγόρα ή ότι ο Πρωταγόρας είχε ως πηγή έμπνευσής του τον Ηρόδοτο, παρόλο που έχει ενδιαφέρον να υπογραμμίσουμε τη χρονολογική εγγύτητα αλλά και τη γενικότερη πνευματική συγγένεια των δύο στοχαστών.

Κάπως διαφορετική ίσως να είναι η περίπτωση του Θουκυδίδη. Η τεχνική οργάνωση των δημηγοριών του, η αξιοποίηση του διπόλου ολιγαρχίας-δημοκρατίας (που αντιστοιχεί στη Σπάρτη και στην Αθήνα) ως κινητήριας δύναμης της *Ιστορίας* του, αλλά και ο θαυμασμός του για τον Αντιφώντα σε συνδυασμό με κάποιες αρχαίες μαρτυρίες που τον αναφέρουν ως μαθητή του, μας επιτρέπουν να υποθέσουμε κάποια συστηματική εκπαίδευση του ιστορικού στο είδος της παιδείας που σήμερα ονομάζουμε σοφιστική.

4.4 Συζητώντας για το ιδανικό πολίτευμα. Πότε, πώς και γιατί; Η σοφιστική οπτική

Μια επιφύλαξη που μπορεί κανείς να διατυπώσει σε αυτού του είδους την εκπαίδευση είναι ότι υποβαθμίζει τελικά το ερώτημα της *ἀρίστης πολιτείας*. Αυτό το ερώτημα ωθεί συγγραφείς όπως ο Ξενοφών ή ο Κριτίας, που διάκεινται εχθρικά απέναντι στην Αθηναϊκή Δημοκρατία, να προτείνουν μια εξιδανικευμένη μορφή της Σπάρτης ως μοντέλου διακυβέρνησης. Στην ίδια παράδοση του ενδιαφέροντος για το ιδανικό πολίτευμα –που ενδεχομένως συνδέεται με τον κύκλο του Σωκράτη– μπορούμε βεβαίως να εντάξουμε και την *Πολιτεία* του Πλάτωνα: ακόμα και αν ο διάλογος αξιοποιεί στοιχεία της σοφιστικής πρακτικής (όλος ο διάλογος είναι οργανωμένος με τη μορφή μιας αντιλογίας: το ιδεώδες πολίτευμα αντιδιαστέλλεται στα υπαρκτά πολιτεύματα, που τώρα εμφανίζονται ως εκτροπές του), ο συνολικός προσανατολισμός είναι διαφορετικός, καθώς περιστρέφεται γύρω από το ζήτημα της απόλυτα δίκαιης –ίσως βέβαια και ουτοπικής– πολιτείας. Είναι αρκετά πιθανό ο ίδιος ο Πλάτων να αντιλαμβανόταν το ενδιαφέρον των σοφιστών για τα πολιτεύματα στην καλύτερη περίπτωση ως ένα μέρος της ρητορικής πρακτικής τους και στη χειρότερη ως σύμπτωμα του ηθικού σχετικισμού τους. Αυτή τουλάχιστον την εντύπωση δημιουργεί ο ορισμός που αποδίδει στον Θρασύμαχο στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*, σύμφωνα με τον οποίο δικαιοσύνη είναι το συμφέρον του ισχυροτέρου:

> Και καθεμιά εξουσία φτιάχνει τους νόμους κατά το δικό της συμφέρον, η δημοκρατία τους φτιάχνει δημοκρατικούς, η τυραννίδα τυραννικούς, το ίδιο και οι άλλες εξουσίες. Και θεσπίζοντας τους νόμους διακηρύχνουν ότι δίκαιο για όσους διατελούν υπό την εξουσία τους είναι το δικό τους, *των εξουσιαστών*, το συμφέρον, κι όποιον ξεστρατίζει από αυτό τον τιμωρούν, επειδή κατ' αυτούς παραβαίνει τον νόμο και διαπράττει αδικία. Αυτό λοιπόν εννοώ, καλέ μου άνθρωπε, όταν λέω ότι σε όλα τα πολιτεύματα δίκιο είναι το ίδιο πράγμα: ό,τι συμφέρει την κατεστημένη εξουσία.

> *Αυτή* έχει την ισχύ, κι έτσι για όποιον σκέπτεται σωστά δίκιο είναι παντού ένα και το αυτό: το συμφέρον του ισχυροτέρου.
>
> (Πλάτων, *Πολιτεία* 338e-339a, Ανθολόγιο 7).

Απομονωμένος από τα συμφραζόμενά του, ο ορισμός της δικαιοσύνης που προτείνει ο Θρασύμαχος μοιάζει να εγγράφεται στο ευρύτερο αμοραλιστικό πνεύμα που, σύμφωνα με μια αρκετά διαδεδομένη ιστοριογραφική προσέγγιση, χαρακτηρίζει τη σκέψη των σοφιστών. Στο επόμενο κεφάλαιο, θα εξηγήσουμε γιατί η απόδοση ενός τέτοιου αμοραλιστικού πνεύματος στους σοφιστές οφείλεται, σε σημαντικό τουλάχιστον βαθμό, στην πολεμική του Πλάτωνα. Εδώ θα αρκεστούμε σε ορισμένες παρατηρήσεις που μας βοηθούν να συνδέσουμε τον ισχυρισμό του Θρασύμαχου με το στοιχείο της επίδειξης, αλλά και με τη συγκριτική μελέτη των διαφορετικών πολιτευμάτων που πιθανότατα συνιστούσε μέρος της εκπαίδευσης των σοφιστών. Ως προς το ζήτημα της επιδεικτικής φύσης του ορισμού του Θρασύμαχου, αξίζει να παρατηρήσουμε ότι ο ίδιος ο Πλάτων υπογραμμίζει την πρόθεσή του που δεν είναι άλλη από το να εντυπωσιάσει την ομήγυρη (Ανθολόγιο 8), ενώ στο ίδιο πνεύμα πρέπει να εγγράφεται και η πρόθεσή του να πληρωθεί για την προφανώς πρωτότυπη ιδέα που θα διατυπώσει. Φυσικά κανείς δεν μπορεί να αποκλείσει ότι μια ιδέα ενός σοφιστή μπορούσε να είναι, εκτός από πρωτότυπη, και σοβαρή και εποικοδομητική. Αλλά αυτή δεν φαίνεται να είναι η περίπτωση του Θρασύμαχου, εκτός αν συμφωνήσουμε με μια μάλλον ξεπερασμένη ερμηνευτική τάση που τον θεωρεί κατά κάποιον τρόπο πατέρα της νεότερης Realpolitik. Αυτό που μάλλον φαίνεται να ισχύει, ωστόσο, είναι ότι ο Θρασύμαχος επιθυμεί να προκαλέσει τον Σωκράτη και να εκτροχιάσει τη συζήτηση, υπονομεύοντας ταυτόχρονα τη «φιλοσοφική» ατζέντα που εκπροσωπεί ο συνομιλητής του καθώς επιμένει να δώσει έναν ορισμό που θα αναδεικνύει τη δικαιοσύνη ως αξία.

Η αμφιβολία μας για το κατά πόσον τα όσα αποδίδει στον Θρασύμαχο αντιστοιχούν σε απόψεις που ο ίδιος ο σοφιστής θα υποστήριζε στα σοβαρά ενισχύεται και από το γεγονός ότι καμία ανεξάρτητη πηγή, δηλαδή προφανώς πέρα από την ίδια την *Πολιτεία*, δεν κάνει μνεία αυτού του ορισμού. Στο προηγούμενο κεφάλαιο, είδαμε ότι το ενδιαφέρον του Θρασύμαχου για τη λειτουργία των συναισθημάτων και ενδεχομένως και η στάση του απέναντι στο επάγγελμά του οδηγούσαν σε αντιδράσεις στο πνεύμα της κριτικής του Αριστοτέλη: δεν μπορεί, δεν είναι μάλλον σωστό, ο ρήτορας να επηρεάζει συναισθηματικά τους κριτές· κάτι τέτοιο θα ήταν σαν να ήθελε κανείς, όπως λέει ο ίδιος στη *Ρητορική*, να τραβήξει μια γραμμή με έναν χάρακα που πριν θα τον είχε σκεβρώσει (*Ρητορική* 1354a24-26). Όμως στην πραγματικότητα, οι αναφορές στον Θρασύμαχο που διαθέτουμε αφορούν το τεχνικό ή –για να υιοθετήσουμε έναν όρο που, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, πιθανότατα να επικράτησε από τον Πλάτωνα και μετά– το ρητορικό μέρος του λόγου. Αξίζει μάλιστα να υπογραμμίσουμε ότι ανάμεσα στις σχετικές αναφορές περιλαμβάνεται και μία του Διονύσιου του Αλικαρνασσέα (1ος αι. π.Χ.), ο οποίος περιλαμβάνει, κι έτσι μάλιστα διασώζει, ένα απόσπασμα του Θρασύμαχου στα δικά του σχόλια στον Δημοσθένη.

Το συγκεκριμένο απόσπασμα ανήκει σε έναν συμβουλευτικό λόγο, μέσω του οποίου ο επαγγελματίας ρήτορας υπόσχεται σε ένα ακροατήριο το οποίο προφανώς διαφωνεί για το θέμα του σωστού πολιτεύματος να δείξει πώς οι «φαινομενικές» διχογνωμίες ανάμεσα στα μέλη του μπορεί να κρύβουν μια βαθύτερη συμφωνία, την οποία ο ίδιος, προφανώς χάρη στην τέχνη του, θα μπορέσει να φέρει στην επιφάνεια. Η περίσταση για την οποία έχει γραφεί ο λόγος μάς είναι άγνωστη. Σύμφωνα, ωστόσο, με μια ελκυστική ερμηνεία που προτείνει ο Harvey Yunis, πρόκειται για ένα «κείμενο-πιλότο», το οποίο ένας δάσκαλος όπως ο Θρασύμαχος θα πρότεινε ως οδηγό σε όσους θα ήθελαν να χρησιμοποιήσουν αυτό το μοντέλο (Ανθολόγιο 9):

> Γιατί νομίζοντας ότι ο ένας μιλάει αντίθετα με τον άλλον, δεν καταλαβαίνουν ότι κάνουν τα ίδια, ούτε ότι τα λόγια του ενός είναι τα ίδια που βρίσκονται και στον λόγο του συνομιλητή. Αναλογιστείτε λοιπόν το θέμα από την αρχή, τι είναι αυτό που επιζητά ο καθένας. Και πρώτα από όλα το ότι η αναφορά στην πάτριο πολιτεία δημιουργεί αναστάτωση, παρόλο που το να καταλάβει κανείς σε τι αντιστοιχεί είναι το πιο εύκολο πράγμα μια που είναι κοινή για όλους...
>
> Διονύσιος Αλικαρνασσεύς, *Περί της λεκτικής Δημοσθένους δεινότητος* 3 (σ. 132, 3 Radermacher-Usener) (DK85 B1).

Με βάση αυτό το απόσπασμα, που αποτυπώνει μια προσπάθεια σύνθεσης, στη βάση διαφορετικών απόψεων που επικαλούνται ωστόσο ένα κοινό ιδεώδες της *πατρίου πολιτείας* (του αρχαίου δηλαδή πολιτεύματος που οι Αθηναίοι της εποχής προσπαθούν να επαναφέρουν), αλλά και το ενδιαφέρον για τα διαφορετικά πολιτεύματα που διαφαίνεται στον λόγο που του αποδίδει ο Πλάτων, μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο Θρασύμαχος αξιοποιούσε τη μελέτη των διαφορετικών χαρακτηριστικών αυτών των πολιτευμάτων –κατά το πρότυπο που, όπως είδαμε, συνιστούσε ο Αριστοτέλης– προκειμένου να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις του επαγγέλματος. Μέρος του επαγγέλματος εν προκειμένω είναι να επιτύχει την αρμονία, την ομόνοια ανάμεσα σε φαινομενικούς αντιπάλους, βοηθώντας τους να ανακαλύψουν και να κατανοήσουν τα σημεία σύγκλισης που μπορεί να κρύβονται πίσω από επιφανειακές, όπως τις παρουσιάζει ο Θρασύμαχος, διαφωνίες.

Η περίπτωση του Θρασύμαχου μας βοηθάει να δούμε πώς η εξοικείωση με τα διαφορετικά πολιτεύματα ή οι αντιλήψεις για το τι συνιστά αρετή ή αδυναμία του καθενός θα μπορούσε να αξιοποιηθεί στο πλαίσιο της πρακτικής του επαγγέλματος. Πρόκειται για μια οπτική που συνάδει με την επιμονή του Αριστοτέλη στο πώς η γνώση των διαφορετικών πολιτευμάτων συνιστούσε μέρος του οπλοστασίου της ρητορικής τέχνης. Το ερώτημα που μένει ανοιχτό είναι το κατά πόσον ένας τέτοιος προσανατολισμός περιλάμβανε, πέρα από την πρακτική της αντιπαράθεσης των διαφορετικών οπτικών που αντιστοιχούν στα πολιτεύματα, και κάποιο θεωρητικό ενδιαφέρον το οποίο θα στήριζε την προτίμηση του εκάστοτε στοχαστή σε ένα από αυτά. Με βάση την οπτική του Πλάτωνα, και αξιοποιώντας ιδιαίτερα το παράδειγμα του Θρασύμαχου, θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι οι σοφιστές δεν ενδιαφέρονταν για το θέμα της «αρίστης πολιτείας», ότι δηλαδή η δική τους συμβολή περιοριζόταν, στην καλύτερη περίπτωση, στην παραγωγή επιχειρημάτων υπέρ ή εναντίον οποιασδήποτε επιλογής. Στον αντίθετο πόλο αυτής της προσέγγισης θα μπορούσαμε να τοποθετήσουμε τον Πλάτωνα, ως κατεξοχήν εκπρόσωπο ενός θεωρητικού λόγου ο οποίος απαντούσε στο ερώτημα «ποιο είναι το άριστο –ακόμη και αν συνιστά ένα ουτοπικό, ιδεώδες– πολίτευμα;». Και ανάμεσα σε αυτούς τους δύο πόλους θα μπορούσαμε να τοποθετήσουμε το ευρύτερο ενδιαφέρον για τον προσδιορισμό του πολιτεύματος που είτε παίρνει τη μορφή της νοσταλγικής αναζήτησης ενός απώτερου παρελθόντος (*πάτριος πολιτεία*) είτε της λιγότερο ή περισσότερο υπαινικτικής αναφοράς σε υπαρκτές περιπτώσεις συγκεκριμένων πόλεων: τη μερίδα του λέοντος εδώ έχει η Σπάρτη, το ενδιαφέρον ή μάλλον ο θαυμασμός για την οποία χαρακτήριζε συγγραφείς όπως ο Κριτίας ή ο Ξενοφών, που ως εκ τούτου συνέταξαν εξιδανικευτικές εκδοχές του πολιτεύματός της. Το πρόβλημα με μια τέτοια ερμηνεία είναι ότι εκκινεί από την οπτική του Πλάτωνα, την οποία και υιοθετεί, προϋποθέτοντας τη δική του διάκριση ανάμεσα σε εμπειρική και θεωρητική προσέγγιση καθώς και στα αντίστοιχα «μοντέλα εκπαίδευσης».

Εγκαταλείποντας λοιπόν αυτό το κάπως ευφάνταστο ερμηνευτικό μοντέλο, ας προσπαθήσουμε να φανταστούμε πώς θα αυτοπροσδιοριζόταν ένας διανοούμενος όπως ο Πρωταγόρας. Σοφιστής ίσως; Αυτό όμως δεν μας δίνει πολλή πληροφορία, γιατί είναι ακριβώς το ζητούμενό μας. Θεωρητικός; Αυτή

η έννοια μάλλον δεν του ήταν διαθέσιμη· αναπτύσσεται από φιλοσόφους όπως ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης – πιθανότατα μάλιστα να αναπτύσσεται ακριβώς και για να «χτυπήσει» τον πιο πρακτικό προσανατολισμό ανθρώπων όπως ο Πρωταγόρας και ο Ισοκράτης. Δημοκρατικός; Εδώ η απάντηση είναι ίσως ναι, στο μέτρο που, όπως έχουμε δει, πρόκειται για έναν άνθρωπο που ανήκει στον στενό κύκλο του Περικλή. Πολιτικός; Ενδεχομένως ναι, στο μέτρο που (εφόσον εμπιστευόμαστε την ιστορικότητα της μαρτυρίας) του αποδίδεται η νομοθεσία των Θουρίων (Ανθολόγιο 10). Προφανώς θα ήταν άδικο ή πάντως αφελές να βλέπουμε όλα αυτά τα στοιχεία ως χαρακτηριστικά μιας ορισμένης επαγγελματικής ταυτότητας. Υπήρχαν σίγουρα σοφιστές, όπως ο Αντιφών, που εναντιώθηκαν στη δημοκρατία, συμμετέχοντας σε ολιγαρχικές επαναστάσεις, ενώ δεν αποκλείεται κάποιοι άλλοι να κοιτούσαν με συμπάθεια την ομάδα των Τριάκοντα (ανάμεσα σε αυτούς μάλλον θα πρέπει να συμπεριλάβουμε τον ίδιο τον Σωκράτη). Τι συμπέρασμα βγάζουμε από αυτό; Λαμβάνοντας υπόψη ότι εκτός από χρυσός αιώνας του Περικλή, ο πέμπτος αιώνας είναι και η εποχή που δοκιμάζει τα όρια της λαϊκής κυριαρχίας, ότι στο κλείσιμό του, κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες, επιφυλάσσει στην Αθήνα μια κρίση αξιών που συμπαρασύρει βεβαιότητες, αφήνοντας πίσω την αισιοδοξία που απέπνεε ο *Επιτάφιος* του Περικλή· το να περιμένουμε οι διάφοροι διανοούμενοι που ονομάστηκαν σοφιστές, έχοντας ενδεχομένως ακμάσει σε διαφορετικές φάσεις αυτής της ιστορίας, να υιοθετούν μια κοινή προτίμηση απέναντι στα πολιτεύματα ακούγεται μάλλον αφελές. Εξίσου αφελές, ωστόσο, ακούγεται το να θεωρούμε ότι το ενδιαφέρον τους για τη «συγκριτική μελέτη» των διαφορετικών πολιτευμάτων συνεπάγεται πλήρη αδιαφορία για το τι συνιστά καλό ή κακό πολίτευμα. Στο κεφάλαιο αυτό προσπαθήσαμε να δούμε γιατί αυτή η αρκετά διαδεδομένη εντύπωση είναι παραπλανητική και να εξηγήσουμε πώς η πρακτική της «συγκριτικής μελέτης» των διαφορετικών πολιτευμάτων σηματοδοτεί το πέρασμα από την πολιτική πρακτική στη θεωρία.

Ανθολόγιο

[1] Διογένης Λαέρτιος, *Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή* III 37 (DK80 B5)

ἣν Πολιτείαν Ἀριστόξενός φησι [fr. 33 FHG II 282] *πᾶσαν σχεδὸν ἐν τοῖς Πρωταγόρου γεγράφθαι Ἀντιλογικοῖς.*

κι ο Αριστόξενος υποστηρίζει πως σχεδόν ολόκληρη η *Πολιτεία* είναι γραμμένη στα *Αντιλογικά* του Πρωταγόρα.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[2] Ηροδότου, *Ιστορίαι* 3.80-82

Ἐπείτε δὲ κατέστη ὁ θόρυβος καὶ ἑκτὸς πέντε ἡμερέων ἐγένετο, ἐβουλεύοντο οἱ ἐπαναστάντες τοῖσι μάγοισι περὶ τῶν πάντων πρηγμάτων, καὶ ἐλέχθησαν λόγοι ἄπιστοι μὲν ἐνίοισι Ἑλλήνων, ἐλέχθησαν δ' ὦν. Ὀτάνης μὲν ἐκέλευε ἐς μέσον Πέρσῃσι καταθεῖναι τὰ πρήγματα, λέγων τάδε· «Ἐμοὶ δοκέει ἕνα μὲν ἡμέων μούναρχον μηκέτι γενέσθαι· οὔτε γὰρ ἡδὺ οὔτε ἀγαθόν. Εἴδετε μὲν γὰρ τὴν Καμβύσεω ὕβριν ἐπ' ὅσον ἐπεξῆλθε, μετεσχήκατε δὲ καὶ τῆς τοῦ μάγου ὕβριος. Κῶς δ' ἂν εἴη χρῆμα κατηρτημένον μουναρχίη, τῇ ἔξεστι ἀνευθύνῳ ποιέειν τὰ βούλεται; Καὶ γὰρ ἂν τὸν ἄριστον ἀνδρῶν πάντων στάντα ἐς ταύτην τὴν ἀρχὴν ἑκτὸς τῶν ἐωθότων νοημάτων στήσειε. Ἐγγίνεται μὲν γάρ οἱ ὕβρις ὑπὸ τῶν παρεόντων ἀγαθῶν, φθόνος δὲ ἀρχῆθεν ἐμφύεται ἀνθρώπῳ. Δύο δ' ἔχων ταῦτα ἔχει πᾶσαν κακότητα· τὰ μὲν γὰρ ὕβρι κεκορημένος ἔρδει πολλὰ καὶ ἀτάσθαλα, τὰ δὲ φθόνῳ. Καίτοι ἄνδρα γε τύραννον ἄφθονον ἔδει εἶναι, ἔχοντά γε πάντα τὰ ἀγαθά· τὸ δὲ ὑπεναντίον

τούτου ἐς τοὺς πολιήτας πέφυκε· φθονέει γὰρ τοῖσι ἀρίστοισι περιεοῦσί τε καὶ ζώουσι, χαίρει δὲ τοῖσι κακίστοισι τῶν ἀστῶν, διαβολὰς δὲ ἄριστος ἐνδέκεσθαι. Ἀναρμοστότατον δὲ πάντων· ἤν τε γὰρ αὐτὸν μετρίως θωμάζῃς, ἄχθεται ὅτι οὐ κάρτα θεραπεύεται, ἤν τε θεραπεύῃ τις κάρτα, ἄχθεται ἅτε θωπί. Τὰ δὲ δὴ μέγιστα ἔρχομαι ἐρέων· νόμαιά τε κινέει πάτρια καὶ βιᾶται γυναῖκας κτείνει τε ἀκρίτους. Πλῆθος δὲ ἄρχον πρῶτα μὲν οὔνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην. Δεύτερα δὲ τούτων τῶν ὁ μούναρχος ποιέει οὐδέν· πάλῳ μὲν γὰρ ἀρχὰς ἄρχει, ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει, βουλεύματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει. Τίθεμαι ὦν γνώμην μετέντας ἡμέας μουναρχίην τὸ πλῆθος ἀέξειν· ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα.» Ὀτάνης μὲν δὴ ταύτην [τὴν] γνώμην ἐσέφερε. Μεγάβυζος δὲ ὀλιγαρχίῃ ἐκέλευε ἐπιτρέπειν, λέγων τάδε· «Τὰ μὲν Ὀτάνης εἶπε τυραννίδα παύων, λελέχθω κἀμοὶ ταῦτα· τὰ δ' ἐς τὸ πλῆθος ἄνωγε [κελεύων] φέρειν τὸ κράτος, γνώμης τῆς ἀρίστης ἡμάρτηκε. Ὁμίλου γὰρ ἀχρηίου οὐδέν ἐστι ἀσυνετώτερον οὐδὲ ὑβριστότερον. Καίτοι τυράννου ὕβριν φεύγοντας ἄνδρας ἐς δήμου ἀκολάστου ὕβριν πεσεῖν ἐστι οὐδαμῶς ἀνασχετόν· ὁ μὲν γὰρ εἴ τι ποιέει, γινώσκων ποιέει, τῷ δὲ οὐδὲ γινώσκειν ἔνι. Κῶς γὰρ ἂν γινώσκοι ὃς οὔτ' ἐδιδάχθη οὔτε εἶδε καλὸν οὐδὲν [οὐδ'] οἰκήιον, ὠθέει τε ἐμπεσὼν τὰ πρήγματα ἄνευ νόου, χειμάρρῳ ποταμῷ ἴκελος; Δήμῳ μέν νυν, οἳ Πέρσῃσι κακὸν νοεῦσι, οὗτοι χράσθων· ἡμεῖς δὲ ἀνδρῶν τῶν ἀρίστων ἐπιλέξαντες ὁμιλίην τούτοισι περιθέωμεν τὸ κράτος· ἐν γὰρ δὴ τούτοισι καὶ αὐτοὶ ἐνεσόμεθα, ἀρίστων δὲ ἀνδρῶν οἰκὸς ἄριστα βουλεύματα γίνεσθαι.» Μεγάβυζος μὲν δὴ ταύτην γνώμην ἐσέφερε. Τρίτος δὲ Δαρεῖος ἀπεδείκνυτο γνώμην, λέγων· «Ἐμοὶ δὲ τὰ μὲν εἶπε Μεγάβυζος ἐς τὸ πλῆθος ἔχοντα δοκέει ὀρθῶς λέξαι, τὰ δὲ ἐς ὀλιγαρχίην οὐκ ὀρθῶς. Τριῶν γὰρ προκειμένων καὶ πάντων τῷ λόγῳ ἀρίστων ἐόντων, δήμου τε ἀρίστου καὶ ὀλιγαρχίης καὶ μουνάρχου, πολλῷ τοῦτο προέχειν λέγω. Ἀνδρὸς γὰρ ἑνὸς τοῦ ἀρίστου οὐδὲν ἄμεινον ἂν φανείη· γνώμῃ γὰρ τοιαύτῃ χρεώμενος ἐπιτροπεύοι ἂν ἀμωμήτως τοῦ πλήθεος, σιγῷτό τε ἂν βουλεύματα ἐπὶ δυσμενέας ἄνδρας οὕτω μάλιστα. Ἐν δὲ ὀλιγαρχίῃ πολλοῖσι ἀρετὴν ἐπασκέουσι ἐς τὸ κοινὸν ἔχθεα ἴδια ἰσχυρὰ φιλέει ἐγγίνεσθαι· αὐτὸς γὰρ ἕκαστος βουλόμενος κορυφαῖος εἶναι γνώμῃσί τε νικᾶν ἐς ἔχθεα μεγάλα ἀλλήλοισι ἀπικνέονται, ἐξ ὧν στάσιες ἐγγίνονται, ἐκ δὲ τῶν στασίων φόνος, ἐκ δὲ τοῦ φόνου ἀπέβη ἐς μουναρχίην· καὶ ἐν τούτῳ διέδεξε ὅσῳ ἐστὶ τοῦτο ἄριστον. Δήμου τε αὖ ἄρχοντος ἀδύνατα μὴ οὐ κακότητα ἐγγίνεσθαι· κακότητος τοίνυν ἐγγινομένης ἐς τὰ κοινὰ ἔχθεα μὲν οὐκ ἐγγίνεται τοῖσι κακοῖσι, φιλίαι δὲ ἰσχυραί· οἱ γὰρ κακοῦντες τὰ κοινὰ συγκύψαντες ποιεῦσι. Τοῦτο δὲ τοιοῦτο γίνεται ἐς ὃ ἂν προστάς τις τοῦ δήμου τοὺς τοιούτους παύσῃ· ἐκ δὲ αὐτῶν θωμάζεται οὗτος δὴ ὑπὸ τοῦ δήμου, θωμαζόμενος δὲ ἀν' ὧν ἐφάνη μούναρχος [ἐών]· καὶ ἐν τούτῳ δηλοῖ καὶ οὗτος ὡς ἡ μουναρχίη κράτιστον. Ἑνὶ δὲ ἔπεϊ πάντα συλλαβόντα εἰπεῖν, κόθεν ἡμῖν ἡ ἐλευθερίη ἐγένετο καὶ τέο δόντος; Κότερα παρὰ [τοῦ] δήμου ἢ ὀλιγαρχίης ἢ μουνάρχου; Ἔχω τοίνυν γνώμην ἡμέας ἐλευθερωθέντας διὰ ἕνα ἄνδρα τὸ τοιοῦτο περιστέλλειν, χωρίς τε τούτου πατρίους νόμους μὴ λύειν ἔχοντας εὖ· οὐ γὰρ ἄμεινον.»

Όταν ωστόσο καταλάγιασε η φασαρία και πέρασαν πέντε ημέρες, αυτοί που είχαν επαναστατήσει κατά των Μάγων, έκαναν συμβούλιο για την κατάσταση γενικά, και ειπώθηκαν τότε λόγια που μερικοί Έλληνες τα βρίσκουν απίστευτα, αλλά που είναι γεγονός ότι ειπώθηκαν. Ο Οτάνης πρότεινε να ανατεθούν οι δημόσιες υποθέσεις σε όλους τους Πέρσες μαζί, λέγοντας τα εξής: «Εγώ πιστεύω ότι δεν πρέπει πια να γίνει μονάρχης ένας από εμάς: αυτό δεν είναι ούτε ευχάριστο ούτε καλό. Γιατί είδατε πού έφθασε η αλαζονεία του Καμβύση, δοκιμάσατε και την αλαζονεία του Μάγου. Πώς λοιπόν μπορεί να είναι κάτι πρόσφορο η μοναρχία, όπου επιτρέπεται στον ανεύθυνο να κάνει αυτά που θέλει; Σίγουρα, ακόμη και ο καλύτερος απ' όλους τους ανθρώπους, αν αποκτήσει τέτοια εξουσία, θα πάψει πια να σκέπτεται με τον ίδιο τρόπο. Από τα αγαθά που έχει στα χέρια του, γεννιέται μέσα του η αλαζονεία, και όσο για τον φθόνο, είναι έμφυτος στον άνθρωπο από την αρχή. Και όποιος έχει αυτά τα δύο, έχει ό,τι κακό υπάρχει· μπουχτισμένος όπως είναι, κάνει ένα σωρό ατασθαλίες, άλλες από αλαζονεία, άλλες από φθόνο. Και μολονότι ο τύραννος δεν θα έπρεπε βέβαια να νιώθει φθόνο αφού έχει όλα τα αγαθά, φέρνεται μολοντούτο στους πολίτες αντίθετα: ζηλεύει δηλαδή τους καλύτερους που ζουν και υπάρχουν, και χαίρεται με τους χειρότερους πολίτες, και είναι μοναδικός να παραδέχεται τις συκοφαντίες. Αλλά το πιο άβολο απ' όλα είναι τούτο: όταν του δείχνει κανείς τον θαυμασμό του συγκρατημένα, ο τύραννος δυσανασχετεί επειδή δεν τον αγαπούν πολύ· και όταν του δείχνουν πολλή αγάπη, δυσανασχετεί ότι τον κολακεύουν. Ας πω όμως τα σπουδαιότερα: ο τύραννος ανατρέπει τους πατροπαράδοτους νόμους, βιάζει τις γυναίκες, σκοτώνει ανθρώπους χωρίς δίκη. Αλλά η λαϊκή εξουσία πρώτα πρώτα έχει το καλύτερο όνομα: ισονομία, κι έπειτα δεν κάνει τίποτε απ᾽ όσα κάνει

ο μονάρχης· τα αξιώματά της απονέμονται με κλήρο, έχει υπεύθυνη κυβέρνηση, και τις αποφάσεις όλες τις παρουσιάζει μπροστά στο λαό. Κάνω λοιπόν την πρόταση ν᾽ αφήσουμε κατά μέρος τη μοναρχία και ν᾽ αναθέσουμε την εξουσία στον λαό –γιατί στον λαό βρίσκεται το παν». Αυτήν λοιπόν την πρόταση έκανε ο Οτάνης. Ο Μεγάβυζος ωστόσο συμβούλευσε να αναθέσουν την εξουσία σε ολιγαρχία και είπε τα εξής: «Όσα είπε ο Οτάνης για την κατάργηση της τυραννίδας, είναι σαν να τα είπα και του λόγου μου, αλλά αυτό που πρότεινε, να αναθέσουμε τη διακυβέρνηση στον λαό, δεν είναι η καλύτερη γνώμη· γιατί δεν υπάρχει τίποτε πιο αστόχαστο και πιο αλαζονικό από το αχρείο πλήθος. Είναι πράγματι πέρα για πέρα απαράδεκτο, άνθρωποι που ζητούν να γλυτώσουν από την αλαζονεία του τυράννου, να πέσουν στην αλαζονεία του ασυγκράτητου όχλου. Γιατί ο τύραννος ό,τι κάνει, το κάνει εν γνώσει του, ενώ στον όχλο δεν υπάρχει ούτε γνώση. Άλλωστε, πώς να έχει γνώση ο όχλος που ούτε διδάχτηκε ποτέ κανένα καλό ούτε το είδε από μόνος του, και ρίχνεται με τα μούτρα στα δημόσια πράγματα, χωρίς μυαλό, όμοιος με ποτάμι που ξεχειλίζει; Τη δημοκρατία λοιπόν ας την εφαρμόσουν όσοι μελετούν κακό για τους Πέρσες· εμείς όμως ας διαλέξουμε μια ομάδα από τους καλύτερους και ας τους αναθέσουμε την κυβέρνηση· ανάμεσά τους άλλωστε θα είμαστε κι εμείς, και είναι φυσικό οι καλύτεροι άνθρωποι να παίρνουν τις καλύτερες αποφάσεις». Αυτήν λοιπόν την πρόταση έκανε ο Μεγάβυζος, και τρίτος διατύπωσε τη γνώμη του ο Δαρείος λέγοντας τα εξής:

«Τα όσα είπε ο Μεγάβυζος σχετικά με τον όχλο, εμένα μου φαίνεται ότι σωστά τα είπε· αλλά τα σχετικά με την ολιγαρχία δεν τα είπε σωστά. Γιατί αν έχουμε μπροστά μας αυτά τα τρία πράγματα και αν υποθέσουμε ότι και τα τρία είναι τα καλύτερα στο είδος τους, η καλύτερη δημοκρατία και ολιγαρχία και ο καλύτερος μονάρχης, εγώ υποστηρίζω ότι ο μονάρχης υπερτερεί κατά πολύ. Γιατί τίποτε καλύτερο δεν μπορεί να υπάρξει από τον ένα και μοναδικό άντρα που είναι ο καλύτερος: ακολουθώντας παρόμοια γνώμη, δηλαδή την καλύτερη, θα κυβερνά τον λαό χωρίς ψεγάδι, ενώ με αυτόν τον τρόπο θα κρύβονται όσο γίνεται καλύτερα τα σχέδια τα σχετικά με τους εχθρούς. Στην ολιγαρχία όμως, ανάμεσα στους πολλούς που φροντίζουν για το καλό του λαού, συχνά γεννιούνται έχθρες δυνατές· γιατί ο καθένας θέλει να είναι ο πρώτος και να νικούν οι γνώμες του, και έτσι φτάνουν σε μεγάλες έχθρες αναμεταξύ τους, και από τις έχθρες προκαλούνται κινήματα και από τα κινήματα σκοτωμοί και από τους σκοτωμούς φτάνουμε στη μοναρχία, πράγμα που δείχνει πόσο ανώτερη είναι η μοναρχία. Όταν πάλι κυβερνάει ο λαός, είναι αδύνατο να μη δημιουργηθεί φαυλότητα· και όταν δημιουργηθεί φαυλότητα στα δημόσια πράγματα, δεν δημιουργούνται έχθρες ανάμεσα στους φαύλους αλλά ισχυρές φιλίες· γιατί οι φαύλοι των δημοσίων πραγμάτων τα κάνουν πλακάκια στις λοβιτούρες τους. Και η κατάσταση αυτή συνεχίζεται ώσπου κάποιος υπερασπιστής του λαού να εμφανιστεί και να τους καταργήσει· και για τον λόγο αυτό ο λαός τον περιβάλλει με θαυμασμό, και μέσα στον θαυμασμό, αυτός αναδεικνύεται μονάρχης· έτσι, με την περίπτωσή του, το αποδείχνει και αυτός ότι η μοναρχία είναι η καλύτερη. Και για να μη λέμε πολλά, εμάς πούθε μας ήρθε η ελευθερία και ποιος μας την έδωσε; Η δημοκρατία άραγε, η ολιγαρχία ή η μοναρχία; Έχω λοιπόν τη γνώμη, αφού ένας και μόνο άνθρωπος μας απελευθέρωσε, να μείνουμε στα ίδια, και χώρια απ᾽ αυτό, να μην καταργήσουμε νόμους πατροπαράδοτους που είναι πρώτης τάξεως· γιατί αυτό δεν θα ήταν καλό».

(Μτφ. Η. Σπυρόπουλος)

[3] Ευριπίδης, *Ικέτιδες* 399-455

ΚΗΡΥΞ: τίς γῆς τύραννος; πρὸς τίν᾽ ἀγγεῖλαί με χρὴ (399)
λόγους Κρέοντος, ὃς κρατεῖ Κάδμου χθονὸς (400)
Ἐτεοκλέους θανόντος ἀμφ᾽ ἑπταστόμους
πύλας ἀδελφῇ χειρὶ Πολυνείκους ὕπο;

ΘΗΣΕΥΣ. πρῶτον μὲν ἤρξω τοῦ λόγου ψευδῶς, ξένε,
ζητῶν τύραννον ἐνθάδ᾽· οὐ γὰρ ἄρχεται
ἑνὸς πρὸς ἀνδρός, ἀλλ᾽ ἐλευθέρα πόλις. (405)
δῆμος δ᾽ ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει
ἐνιαυσίαισιν, οὐχὶ τῷ πλούτῳ διδοὺς
τὸ πλεῖστον, ἀλλὰ χὠ πένης ἔχων ἴσον.

ΚΗ. ἓν μὲν τόδ' ἡμῖν ὥσπερ ἐν πεσσοῖς δίδως
κρεῖσσον· πόλις γὰρ ἧς ἐγὼ πάρειμ' ἄπο (410)
ἑνὸς πρὸς ἀνδρός, οὐκ ὄχλῳ κρατύνεται·
οὐδ' ἔστιν αὐτὴν ὅστις ἐκχαυνῶν λόγοις
πρὸς κέρδος ἴδιον ἄλλοτ' ἄλλοσε στρέφει,
τὸ δ' αὐτίχ' ἡδὺς καὶ διδοὺς πολλὴν χάριν,
ἐσαῦθις ἔβλαψ', εἶτα διαβολαῖς νέαις (415)
κλέψας τὰ πρόσθε σφάλματ' ἐξέδυ Δίκης.
ἄλλως τε πῶς ἂν μὴ διορθεύων λόγους
ὀρθῶς δύναιτ' ἂν δῆμος εὐθύνειν πόλιν;
ὁ γὰρ χρόνος μάθησιν ἀντὶ τοῦ τάχους
κρείσσω δίδωσι. γαπόνος δ' ἀνὴρ πένης, (420)
εἰ καὶ γένοιτο μὴ ἀμαθής, ἔργων ὕπο
οὐκ ἂν δύναιτο πρὸς τὰ κοίν' ἀποβλέπειν.
ἦ δὴ νοσῶδες τοῦτο τοῖς ἀμείνοσιν,
ὅταν πονηρὸς ἀξίωμ' ἀνὴρ ἔχῃ
γλώσσῃ κατασχὼν δῆμον, οὐδὲν ὢν τὸ πρίν. (425)

ΘΗ. κομψός γ' ὁ κῆρυξ καὶ παρεργάτης λόγων.
ἐπεὶ δ' ἀγῶνα καὶ σὺ τόνδ' ἠγωνίσω,
ἄκου'· ἄμιλλαν γὰρ σὺ προύθηκας λόγων.
οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει,
ὅπου τὸ μὲν πρώτιστον οὐκ εἰσὶν νόμοι (430)
κοινοί, κρατεῖ δ' εἷς τὸν νόμον κεκτημένος
αὐτὸς παρ' αὑτῷ· καὶ τόδ' οὐκέτ' ἔστ' ἴσον.
γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὅ τ' ἀσθενὴς
ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει,
ἔστιν δ' ἐνισπεῖν τοῖσιν ἀσθενεστέροις (435)
τὸν εὐτυχοῦντα ταὔθ', ὅταν κλύῃ κακῶς,
νικᾷ δ' ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι' ἔχων.
τοὐλεύθερον δ' ἐκεῖνο· Τίς θέλει πόλει
χρηστόν τι βούλευμ' ἐς μέσον φέρειν ἔχων;
καὶ ταῦθ' ὁ χρῄζων λαμπρός ἐσθ', ὁ μὴ θέλων (440)
σιγᾷ. τί τούτων ἔστ' ἰσαίτερον πόλει;
καὶ μὴν ὅπου γε δῆμος αὐθέντης χθονός,
ὑποῦσιν ἀστοῖς ἥδεται νεανίαις·
ἀνὴρ δὲ βασιλεὺς ἐχθρὸν ἡγεῖται τόδε,
καὶ τοὺς ἀρίστους οὕς τ' ἂν ἡγῆται φρονεῖν (445)
κτείνει, δεδοικὼς τῆς τυραννίδος πέρι.
πῶς οὖν ἔτ' ἂν γένοιτ' ἂν ἰσχυρὰ πόλις,
ὅταν τις ὡς λειμῶνος ἠρινοῦ στάχυν
τόλμας ἀφαιρῇ κἀπολωτίζῃ νέους;
κτᾶσθαι δὲ πλοῦτον καὶ βίον τί δεῖ τέκνοις (450)
ὡς τῷ τυράννῳ πλείον' ἐκμοχθῇ βίον;
ἢ παρθενεύειν παῖδας ἐν δόμοις καλῶς,
τερπνὰς τυράννοις ἡδονάς, ὅταν θέλῃ,
δάκρυα δ' ἑτοιμάζουσι; μὴ ζῴην ἔτι,
εἰ τἀμὰ τέκνα πρὸς βίαν νυμφεύσεται.

ΚΗΡΥΚΑΣ
Ποιος είναι ο δυνάστης της χώρας; Σε ποιον να ανακοινώσω
το μήνυμα του Κρέοντα, που κυβερνάει τη γη του Κάδμου,
από τότε που ο Ετεοκλής έπεσε πλάι στις επτάστομες πύλες
από το χέρι το αδελφικό του Πολυνείκη;

ΘΗΣΕΑΣ
Πρώτα-πρώτα, ξένε, άρχισες το λόγο σου μ᾽ ένα λάθος,
όταν ζητάς δυνάστη εδώ· η πόλη αυτή δεν εξουσιάζεται
από έναν άνδρα, είναι ελεύθερη.
Εδώ κυβερνούν οι πολλοί που εναλλάσσονται στα αξιώματα
χρόνο το χρόνο· δεν δίνουν πιο πολλά στον πλούτο, και ο
φτωχός έχει τα ίδια.

ΚΗΡΥΚΑΣ
Με αυτό που είπες, όπως στα ζάρια, μου δίνεις
πλεονέκτημα· γιατί η πόλη που με στέλνει εμένα
εξουσιάζεται από έναν άντρα, δεν οχλοκρατείται.
Και κανείς δεν μπορεί να την αποχαυνώνει με ρητορείες,
για να κερδίζει αυτός, και να τη σέρνει τη μια εδώ την άλλη
εκεί, τη μια στιγμή να τέρπει και να συναρπάζει,
την άλλη να φέρνει την καταστροφή και την παράλλη, με
καινούργιες διαβολές,
να φενακίζει το πλήθος και να ξεγλιστράει ατιμώρητος.
Άλλωστε, πώς θα μπορούσε ο όχλος, χωρίς ορθή ενημέρωση,
να κατευθύνει ορθά την πόλη;
Μαθαίνεις καλύτερα όταν έχεις χρόνο, όχι όταν βιάζεσαι.
Όμως ένας γεωργός που πένεται,
ακόμα και αν δεν είναι ανίδεος,
δεν μπορεί να νοιάζεται για τα κοινά, γιατί έχει να δουλεύει.
Και είναι σαφώς προκλητικό για τους σπουδαίους,
όταν άνδρας φαύλος άγει και φέρει το πλήθος με
δημοκοπίες και περιβάλλεται αίγλη και κύρος
κάποιος που ως τότε ήταν ένα τίποτα.

ΘΗΣΕΑΣ
Χαριτωμένος ο κήρυκας και παρεμπιπτόντως και ρήτωρ.
Πάντως, αφού εσύ έθεσες τούτο το θέμα,
άκουσε τώρα· άλλωστε, εσύ προκάλεσες την αντιπαράθεση.
Για την πόλη δεν υπάρχει τίποτε απεχθέστερο από τον δυνάστη·
το πρώτιστο: εκεί οι νόμοι δεν ισχύουν για όλους·
την εξουσία την ασκεί μονάχα ένας και αυτός κρατάει στα
χέρια του τον νόμο· αυτό και μόνο αναιρεί την ισότητα.
Όταν όμως υπάρχουν νόμοι γραπτοί, το δίκαιο ισχύει εξίσου
και για τον ταπεινό και για τον πλούσιο
και μπορεί ο ανίσχυρος, όταν δέχεται επιθέσεις,

να απαντά στον ισχυρό στον ίδιο τόνο,
και φτάνει να νικά ο μικρός τον ισχυρό, αν έχει δίκιο.
Και η πεμπτουσία της ελευθερίας, εκείνο το «ποιος έχει να
προτείνει κάτι καλό για την πόλη; να έρθει να το καταθέσει
εδώ, ενώπιον όλων.»
Όποιος προσφέρεται δοξάζεται, όποιος δεν θέλει σιωπά.
Για την πόλη νοείται ισότητα ανώτερη απ᾽ αυτή;
Εξάλλου, όπου κρατά ο δήμος τα ηνία της χώρας,
χαίρεται όταν υπάρχουν στην πόλη νέοι παλληκάρια·
Ένας όμως που είναι βασιλιάς αισθάνεται μίσος γι᾽ αυτό
και όσους κρατούν από καλή γενιά και όσους θεωρεί
ευφυείς τους θανατώνει, γιατί φοβάται για την εξουσία του.
Και πώς θα μπορέσει μια πόλη να γίνει ισχυρή,
όταν κάποιος θερίζει το άνθος των νέων
σαν να ᾽ναι στάχυ σε λιβάδι ανοιξιάτικο;
Και ποιο το όφελος να θησαυρίζει κάποιος πλούτη και βιος
για τα παιδιά του; Μήπως για να μεγαλώνει με τον ιδρώτα του
το βιος του δυνάστη;
Και γιατί να κρατάει άγρυπνος τις κόρες του παρθένες στο
σπίτι. Μήπως για να έχουν οι δυνάστες, όποτε το θελήσουν,
γλυκιές ηδονές και δάκρυα εκείνοι που τις ανάστησαν;
Να μην αξιωθώ να ζω,
αν σύρουν τα παιδιά μου με τη βία στα κρεβάτια.

(Μτφ. Θ. Κ. Στεφανόπουλος)

[4] [Ξενοφών], *Αθηναίων* Πολιτεία Ι.1

Περὶ δὲ τῆς Ἀθηναίων πολιτείας, ὅτι μὲν εἵλοντο τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας, οὐκ ἐπαινῶ διὰ τόδε, ὅτι ταῦθ᾽ ἑλόμενοι εἵλοντο τοῖς πονηροὺς ἄμεινον πράττειν ἢ τοὺς χρηστούς. διὰ μὲν οὖν τοῦτο οὐκ ἐπαινῶ· ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἔδοξεν οὕτως αὐτοῖς, ὡς εὖ διασῴζονται τὴν πολιτείαν καὶ τἆλλα διαπράττονται ἃ δοκοῦσιν ἁμαρτάνειν τοῖς ἄλλοις Ἕλλησι, τοῦτ᾽ ἀποδείξω.

Όσο για το πολίτευμα των Αθηναίων δεν τους επαινώ που διάλεξαν τέτοιου είδους πολίτευμα, και τούτο για τον εξής λόγο, ότι διαλέγοντάς το θεώρησαν ότι οι κατώτεροι ενεργούν πιο σωστά από τους άξιους. Γι᾽ αυτόν τον λόγο, τους άλλους επαινώ. Αλλά αφού έκαναν την επιλογή τους αυτήν θα ιστορήσω πώς προστατεύουν αποτελεσματικά το πολίτευμά τους και πώς χειρίζονται καλά τα άλλα ζητήματά τους, πράγμα για το οποίο φαίνονται στους άλλους Έλληνες αξιοκατάκριτοι.

[5] Πλάτων, *Πρωταγόρας* 320c8-322a2

ταῦτα δὲ ἐμηχανᾶτο εὐλάβειαν ἔχων μή τι γένος ἀϊστωθείη· ἐπειδὴ δὲ αὐτοῖς ἀλληλοφθοριῶν διαφυγὰς ἐπήρκεσε, πρὸς τὰς ἐκ Διὸς ὥρας εὐμάρειαν ἐμηχανᾶτο ἀμφιεννὺς αὐτὰ πυκναῖς τε θριξὶν καὶ στερεοῖς δέρμασιν, ἱκανοῖς μὲν ἀμῦναι χειμῶνα, δυνατοῖς δὲ καὶ καύματα, καὶ εἰς εὐνὰς ἰοῦσιν ὅπως ὑπάρχοι τὰ αὐτὰ ταῦτα στρωμνὴ οἰκεία τε καὶ αὐτοφυὴς ἑκάστῳ· καὶ ὑποδῶν τὰ μὲν ὁπλαῖς, τὰ δὲ [θριξὶν καὶ] *δέρμασιν στερεοῖς καὶ ἀναίμοις.*

Και τα μηχανευόταν όλα τούτα προσέχοντας ευλαβικά μήπως και αφανιστεί κανένα γένος· κατόπιν, αφού τα εφοδίασε και με το παραπάνω για να μην αλληλοεξοντωθούν, επινοούσε μέσα προστασίας από τις μεταβολές του καιρού, που στέλνει ο Δίας, και τα έντυσε με πυκνό τρίχωμα και γερές προβιές, για να 'ναι ικανά να αντέχουνε τα κρύα του χειμώνα, μα και τη λάβρα του καλοκαιριού, κι όταν είναι να πάνε για ύπνο φρόντισε να τους είναι αυτά τα ίδια μέσα στρωσίδι ολοδικό τους, από τη φύση του καθενός δοσμένο· κι άλλα τα πόδεσε με οπλές, κι άλλα με δέρμα σκληρό κι αναίματο.

(Μτφ. Κ. Παπαμανώλη)

[6] Αριστοτέλης, *Ρητορική* Α8

Μέγιστον δὲ καὶ κυριώτατον ἁπάντων πρὸς τὸ δύνασθαι πείθειν καὶ καλῶς συμβουλεύειν <τὸ> τὰς πολιτείας ἁπάσας λαβεῖν καὶ τὰ ἑκάστης ἔθη καὶ νόμιμα καὶ συμφέροντα διελεῖν. πείθονται γὰρ ἅπαντες τῷ συμφέροντι, συμφέρει δὲ τὸ σῷζον τὴν πολιτείαν…. εἰσὶν δὲ πολιτεῖαι τέτταρες, δημοκρατία, ὀλιγαρχία, ἀριστοκρατία, μοναρχία, ὥστε τὸ μὲν κύριον καὶ τὸ κρῖνον τούτων τί ἐστιν ἀεὶ μόριον ἢ ὅλον τούτων. Ἔστιν δὲ δημοκρατία μὲν πολιτεία ἐν ᾗ κλήρῳ διανέμονται τὰς ἀρχάς, ὀλιγαρχία δὲ ἐν ᾗ ἀπὸ τιμημάτων, ἀριστοκρατία δὲ ἐν ᾗ κατὰ τὴν παιδείαν·

Το σημαντικότερο ωστόσο και το πιο καθοριστικό, προκειμένου να μπορείς να πείθεις και να συμβουλεύεις σωστά, είναι το να γνωρίζεις όλα τα πολιτεύματα και να μπορείς να ξεχωρίζεις τα έθιμα, τους νόμους και τι είναι ωφέλιμο για το καθένα από αυτά. Γιατί το ωφέλιμο είναι εκείνο που όλους τους πείθει, και ωφέλιμο είναι ό,τι συμβάλλει στη διατήρηση του πολιτεύματος. ... Τα είδη των πολιτευμάτων είναι τέσσερα: η δημοκρατία, η ολιγαρχία, η αριστοκρατία και η μοναρχία – έτσι ο κυρίαρχος ή αυτός που κρίνει είναι πάντα στα πολιτεύματα αυτά είτε ένα μέρος είτε το σύνολο των μελών τους. … Η δημοκρατία είναι το πολίτευμα στο οποίο τα αξιώματα μοιράζονται με κλήρο· στην ολιγαρχία τα αξιώματα μοιράζονται ανάλογα με την περιουσία του καθενός, ενώ στην αριστοκρατία ανάλογα με την παιδεία του·

(Μτφ. Π. Μπασάκος)

[7] *Πλάτων,* Πολιτεία *338e-339a*
Τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἑκάστη ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὑτῇ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως· θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα. τοῦτ' οὖν ἐστιν, ὦ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἁπάσαις ταῖς πόλεσιν ταὐτὸν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον· αὕτη δέ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.

Και καθεμιά εξουσία φτιάχνει τους νόμους κατά το δικό της συμφέρον, η δημοκρατία τους φτιάχνει δημοκρατικούς, η τυραννίδα τυραννικούς, το ίδιο και οι άλλες εξουσίες. Και θεσπίζοντας τους νόμους διακηρύχνουν ότι δίκαιο για όσους διατελούν υπό την εξουσία τους είναι το δικό τους, των εξουσιαστών, το συμφέρον, κι όποιον ξεστρατίζει από αυτό τον τιμωρούν, επειδή κατ' αυτούς παραβαίνει τον νόμο και διαπράττει αδικία. Αυτό λοιπόν εννοώ, καλέ μου άνθρωπε, όταν λέω ότι σε όλα τα πολιτεύματα δίκιο είναι το ίδιο πράγμα: ό,τι συμφέρει την κατεστημένη εξουσία. Αυτή έχει την ισχύ, κι έτσι για όποιον σκέπτεται σωστά δίκιο είναι παντού ένα και το αυτό: το συμφέρον του ισχυροτέρου.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[8] Πλάτων, *Πολιτεία* 338a5-6

καὶ ὁ Θρασύμαχος φανερὸς μὲν ἦν ἐπιθυμῶν εἰπεῖν ἵν' εὐδοκιμήσειεν, ἡγούμενος ἔχειν ἀπόκρισιν παγκάλην· προσεποιεῖτο δὲ φιλονικεῖν πρὸς τὸ ἐμὲ εἶναι τὸν ἀποκρινόμενον.

Και ο Θρασύμαχος, ενώ ήταν ολοφάνερο ότι ήθελε να μιλήσει για να εντυπωσιάσει πιστεύοντας πως είχε μια υπέροχη απάντηση, ωστόσο έκανε ότι είχε αντιρρήσεις, επειδή τάχα έπρεπε να είμαι εγώ αυτός που θα απαντά.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[9] Διονύσιος Αλικαρνασσεύς, *Περί της λεκτικής Δημοσθένους δεινότητος* 3 (σ. 132, 3 Radermacher-Usener, DK85 B1)

«... οἰόμενοι γὰρ ἐναντία λέγειν ἀλλήλοις, οὐκ αἰσθάνονται τὰ αὐτὰ πράττοντες οὐδὲ τὸν τῶν ἑτέρων λόγον ἐν τῷ σφετέρῳ λόγῳ ἐνόντα. σκέψασθε γὰρ ἐξ ἀρχῆς, ἃ ζητοῦσιν ἑκάτεροι. πρῶτον μὲν ἡ πάτριος πολιτεία ταραχὴν αὐτοῖς παρέχει ῥᾴστη γνωσθῆναι καὶ κοινοτάτη τοῖς πολίταις οὖσα πᾶσιν. ὁπόσα μὲν οὖν ἐπέκεινα τῆς ἡμετέρας γνώμης ἐστίν, ἀκούειν ἀνάγκη λόγων τῶν παλαιοτέρων, ὁπόσα δ' αὐτοὶ ἐπεῖδον οἱ πρεσβύτεροι, ταῦτα δὲ παρὰ τῶν εἰδότων πυνθάνεσθαι…»

Ενώ δηλαδή έχουν την εντύπωση ότι λένε το εντελώς αντίθετο απ' ότι οι αντίπαλοί τους, δεν αντιλαμβάνονται ότι κάνουν κι οι δυο τους το ίδιο πράγμα κι ότι στα λόγια τους περιέχονται και των αλλονών τα λόγια. Προσέξτε από μιας αρχής τι ζητάει η μια πλευρά και τι η άλλη. Πρώτον, τους προξενεί πολιτική σύγχυση το πατροπαράδοτο πολίτευμα, το οποίο όμως ευκολότατα το κατανοεί κανείς και, περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, αποτελεί υπόθεση των πολιτών. Για όσα πράγματα, τώρα, δεν επαρκεί η δική μας γνώση, πρέπει να βασιζόμαστε σε ό,τι παραδίδουν οι παλαιότερες γενεές· κι αυτά, πάλι, που οι γεροντότεροι από μας τα έχουν 'δει, πρέπει να τα μαθαίνουμε απ' ευθείας από εκείνους που τα γνωρίζουν».

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

Διονύσιος Αλικαρνασσεύς, *Περί Ισαίου* 20 (DK85 A13)

[…] *πᾶς ὁμως ἐστιν ἐν τοῖς τεχνογραφικοῖς καὶ ἐπιδεικτικοῖς, δικανικοὺς δὲ* [ἢ συμβουλευτικοὺς] *οὐκ ἀπολέλοιπε λόγους* [. . .]

Όλων όμως των έργων του [*ενν*. του Θρασύμαχου] ο χαρακτήρας είναι τεχνικός ή επιδεικτικός· δεν έχει αφήσει δικανικούς [ή πολιτικούς συμβουλευτικούς] λόγους.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

Σούδα, στο λ. «Θρασύμαχος» (DK85 A1)

Θρασύμαχος [...] *ἔγραψε συμβουλευτικούς, τέχνην ῥητορικήν, παίγνια, ἀφορμὰς ῥητορικάς.*

Ο Θρασύμαχος […] έγραψε λόγους συμβουλευτικούς, εγχειρίδιο ρητορικής, συλλογές από παίγνια και άλλο βασικό υλικό για ρητορικούς λόγους.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[10] Διογένης Λαέρτιος, *Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή* IX 50 κ.ε. (DK80 A1)

Πρωταγόρας Ἀρτέμωνος ἤ, ὡς Ἀπολλόδωρος [FGrHist 244 F 70 II 1040] *καὶ Δίνων ἐν Περσικών ε΄* [fr. 6 FHG II 90· πρβ. A2] *Μαιανδρίου Ἀβδηρίτης, καθά φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἐν τοῖς Περὶ νόμων* [Wehrli vii, fr. 150], *ὃς καὶ Θουρίοις νόμους γράψαι φησὶν αὐτόν·*

Ο Πρωταγόρας, γιος του Αρτέμωνα ή, σύμφωνα με τον Απολλόδωρο και το πέμπτο βιβλίο των *Περσικών* του Δίνωνα, γιος του Μαιανδρίου, καταγόταν από τα Άβδηρα, όπως αναφέρει στο *Περί νόμων* ο Ηρακλείδης από τον Πόντο, αυτός που αναφέρει επίσης ότι ο Πρωταγόρας έφτιαξε τους νόμους για τους Θουρίους.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

Βιβλιογραφία

Cartledge, P., 2009/2011. *Η αρχαία ελληνική πολιτική σκέψη στην πράξη*. Μτφ. Ε. Κεφαλλονίτης. Αθήνα: Λιβάνης.

Raaflaub, K., 2002. Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of his Time. Στο: E.J. Bakker, I. J.F. de Jong and H. van, επιμ. *Brill's Companion to Herodotus*, 2002. Leiden, Boston and Cologne: Brill.

Menn, S., 2006. On Plato's Πολιτεία. Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 21, σσ.1-55.

Αριστοτέλης, 2016. *Τέχνη Ρητορική*. Μτφ. Π. Μπασάκος. Αθήνα: Νήσος.

Woodruff, P., 2013. *Euboulia* as the Skill Protagoras Taught. In: J. van Ophuijsen, M. van Raalte and P. Stork, επιμ., 2013. *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*. Philosophia Antiqua, 134. Leiden: Brill, σσ. 179-94.

Yunis, H., 1997. Thrasymachus B1: Discord, not Diplomacy. *Classical Philology* 92 (1), σσ. 58-66.

Hornblower, S., 2010. *The Old Oligarch* (Pseudo-Xenophon's Athenaion Politeia) and Thucydides: A Fourth-Century *Date for the Old Oligarch*?. Thucydidean Themes. Oxford.; online edn, Oxford Academic 16 Mar.2015). Διαθέσιμο στο:

https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199562336.003.0018

Balla, C., 2023. Politics in Theory and Practice. Στο: *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ., 225-250.

Κριτήρια αξιολόγησης

1. Πώς συνδέεται η οπτική του Αριστοτέλη με το επαγγελματικό «προφίλ» ενός ρήτορα όπως ο Θρασύμαχος; Τι δείχνει για την ηθική του στάση; Θα μπορούσε η καταληκτική θέση που του αποδίδει ο Πλάτων (το δίκαιο είναι το συμφέρον του ισχυροτέρου) να έχει τον χαρακτήρα επίδειξης, πρόκλησης δηλαδή απέναντι στον Σωκράτη ο οποίος, όπως τονίζει ο Θρασύμαχος στο κείμενο, μόνο ρωτά τους άλλους χωρίς ο ίδιος να δίνει απαντήσεις;
2. Πώς ερμηνεύετε τη μαρτυρία που παρουσιάζει τον Πλάτωνα ως αντιγραφέα του Πρωταγόρα; [...] *ἣν Πολιτείαν Ἀριστόξενός φησι* [Frag. 67 Wehrli] *πᾶσαν σχεδὸν ἐν τοῖς Πρωταγόρου γεγράφθαι Ἀντιλογικοῖς.*
3. Πώς η εξάσκηση σε «αντικείμενους» λόγους (αντιλογική) μπορεί να συνδέεται με τον εκπαιδευτικό στόχο του Πρωταγόρα που είναι η ευβουλία (σωστή κρίση, διαβούλευση);
4. Γιατί ο Πλάτων χρησιμοποιεί τον Θρασύμαχο ως συνομιλητή του Σωκράτη; Ποια θέση του αποδίδει; Πόσο συναφής είναι αυτή η θέση με το επαγγελματικό προφίλ του ως ρήτορα;
5. Ποια είναι η σχέση των λόγων που αποδίδει στον Οτάνη, στον Μεγάβυζο και στον Δαρείο ο Ηρόδοτος με την πρακτική της αντιλογικής; Θα μπορούσε αυτή η αντιπαράθεση να αντιστοιχεί στη μορφή που θα είχαν οι *Αντιλογικοί Λόγοι* του Πρωταγόρα;

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5
Λόγοι περί πλεονεξίας

Σύνοψη

Αναδεικνύοντας την πρακτική διάσταση του ενδιαφέροντος των σοφιστών για τα ζητήματα της πολιτικής, στο προηγούμενο κεφάλαιο εξηγήσαμε γιατί ο ορισμός της δικαιοσύνης που αποδίδει στον Θρασύμαχο ο Πλάτων δεν θα πρέπει να εκληφθεί ως σοβαρή συμβολή στην πολιτική σκέψη της εποχής και εκφράσαμε επιφυλάξεις για το κατά πόσον η θέση που διατυπώνει σε αυτόν τον διάλογο αντιστοιχεί σε μια ιδέα που πράγματι υποστήριζε ο συγκεκριμένος σοφιστής. Σε αυτό το κεφάλαιο, θα δούμε πώς η οπτική του Πλάτωνα απέναντι στην εκπαίδευση των σοφιστών και η επίδραση που άσκησαν οι διάλογοί του στην ιστοριογραφία της φιλοσοφίας έχουν οδηγήσει σε υπερερμηνεία της σκέψης τους, κυρίως όσον αφορά αμοραλιστικές ιδέες γύρω από το «δίκαιο του ισχυροτέρου». Θα υποστηρίξουμε ότι οι ιδέες αυτές ενδεχομένως να απασχολούσαν ή ακόμα και να φαίνονταν ελκυστικές σε ανθρώπους οι οποίοι, αντιμετωπίζοντας τις ιστορικές προκλήσεις των τελευταίων δεκαετιών του πέμπτου αιώνα (βλ. Κεφάλαιο 6), είτε έχαναν την εμπιστοσύνη τους στις παραδοσιακές αξίες, είτε, στο πνεύμα που θα δούμε ότι εκφράζει ο Γλαύκων στο δεύτερο βιβλίο της Πολιτείας του Πλάτωνα, αισθάνονταν την ανάγκη να αντισταθούν σε επιχειρήματα που «νομιμοποιούσαν» τη σκοτεινή πλευρά της ανθρώπινης φύσης· επιπλέον, όσον αφορά την εμφάνιση αυτών των ιδεών σε κείμενα της σοφιστικής παράδοσης, αντί να υποθέσουμε ότι η διατύπωση των σχετικών επιχειρημάτων προϋποθέτει την υιοθέτησή τους από τον εκάστοτε συγγραφέα, θα τα αντιμετωπίσουμε ως προκλήσεις που ο συγγραφέας –η χαρακτηριστικότερη περίπτωση είναι ο Ανώνυμος του Ιάμβλιχου– παρουσιάζει, ως προβλήματα προς επίλυση.

Βιβλιογραφικό πλαίσιο

Συνιστάται η προηγούμενη ή και ταυτόχρονη εξοικείωση με ορισμένα τουλάχιστον από τα ακόλουθα κείμενα:

Για μια εμπεριστατωμένη παρουσίαση και σύγκριση των επιχειρημάτων: Rachel Barney, 2017. Callicles and Thrasymachus, The Stanford Encyclopedia of Philosophy *(Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta, επιμ. Διαθέσιμο στο: https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/*

Για τη διαμεσολάβηση της πλατωνικής οπτικής: Chloe Balla, 2018. ΠΕΦΥΚΕΝ ΠΛΕΟΝΕΚΤΕΙΝ? Plato and the Sophists on Greed and Savage Humanity, Polis 35*, σσ. 83-101.*

Mario Bonazzi, 2020. Ethical and Political Thought in Antiphon's Truth and Concord. In: D. Wolfsdorf, ed. 2020. Early Greek Ethics*, Oxford: Oxford University Press, σσ. 149-68.*

Για τον Αντιφώντα [στο ίδιο πνεύμα με το άρθρο του Bonazzi, που χρονικά έπεται, και με μια εκτενή συζήτηση του αν ο ρήτορας ταυτίζεται με τον σοφιστή (με θετική απάντηση στο ερώτημα, που είναι αυτή που υιοθετούμε και στο κεφάλαιο)]: Michael Gagarin, 2002. Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*. Austin: University of Texas Press.*

Για τον μύθο του Πρωταγόρα: Adam Beresford, 2013. Fangs, Feathers, & Fairness: Protagoras on the Origins of Right and Wrong. Στο: Johannes M. van Ophuijsen, M. van Raalte, and Peter Stork, επιμ., 2013. Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*. Series: Philosophia Antiqua, 134. Leiden-Boston: Brill, σσ. 139-162, και 2013. Protagoras' Myth in Plato's Protagoras: Fiction or Testimony?. In: Johannes M. van Ophuijsen, M. van Raalte, and Peter Stork, eds, 2013.* Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*. Series: Philosophia Antiqua, 134. Leiden-Boston: Brill, σσ. 163-177.*

Για τις ομοιότητές του με τον Ανώνυμο του Ιάμβλιχου μεταξύ άλλων: Andrew Thomas Cole, Jr., 1961. The Anonymus Iamblichi and His Place in Greek Political Theory. Harvard Studies in Classical Philology, 65*, σσ. 127-163.*

Καλλιόπη Παπαμανώλη, 2023 (υπό έκδοση). Πλάτωνος Πρωταγόρας. Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχολιασμός. *Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Ι. Δ. Κολλάρου & Σίας Α.Ε.*

Για την κριτική στον νόμο στις τελευταίες δεκαετίες του πέμπτου αιώνα (θέμα στο οποίο επανερχόμαστε στο Κεφάλαιο 11): Robert W. Wallace, 2007. Law's enemies in ancient Athens. Στο: E. Cantarella, G. Thür, επιμ. 2007. Symposion 2005, Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. *Vienna 2007, σσ. 183-196.*

Για τον Ανώνυμο του Ιάμβλιχου: Philip S. Horky 2020. Anonymus Iamblichi, On Excellence (Peri Aretēs): A Lost Defense of Democracy. Στο: D. C. Wolfsdorf, επιμ., 2020. Early Greek Ethics*, Oxford: Oxford University Press. Online edition, Oxford Academic, 22 Oct. 2020 https://doi.org/10.1093/oso/9780198758679.003.0014*

D. Sørensen, 2021. On the Political Outlook of the Anonymous Iamblichi (Diels-Kranz 89). Classical Quarterly 71*(1), σσ. 95-107.*

Κυρίως κείμενο

5.1 Η πλατωνική οπτική

Στο πλαίσιο του πλατωνικού κειμένου, ο λόγος που αποδίδει στον Θρασύμαχο ο Πλάτων, στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας* λειτουργεί ως εισαγωγή στον εκτενέστερο λόγο του Γλαύκωνα, που πυροδοτεί το επιχείρημα του Σωκράτη για τη δικαιοσύνη. Συνεχίζοντας, λοιπόν, τη σκέψη του Θρασύμαχου, ο Γλαύκων αποδίδει σε χιλιάδες ανθρώπους την άποψη ότι οι άνθρωποι δεν ωφελούνται από τη δικαιοσύνη και ότι ο μόνος λόγος που επιλέγουν να φέρονται δίκαια και όχι άδικα είναι ο φόβος που αισθάνονται για τις συνέπειες που θα υποστούν, αν η συμπεριφορά τους γίνει αντιληπτή. Ας φανταστούμε, λέει ο Γλαύκων, ότι βρίσκαμε το δαχτυλίδι του Γύγη, που κάνει όποιον το φορέσει αόρατο, και ότι το δίναμε στον απόλυτα δίκαιο και στον απόλυτα άδικο άνθρωπο. Αυτό που θα διαπιστώναμε, συνεχίζει ο Γλαύκων, είναι ότι η συμπεριφορά του δίκαιου και του άδικου ανθρώπου πλέον δεν θα διέφεραν μεταξύ τους (Ανθολόγιο 1).

Είναι σημαντικό να προσέξουμε ότι ο ίδιος ο Γλαύκων, που όπως είπαμε αποδίδει αυτήν την άποψη σε χιλιάδες άλλους, διστάζει να την ενστερνιστεί. Προκαλεί έτσι τον Σωκράτη –στη διεθνή βιβλιογραφία, ο λόγος του περιγράφεται ως «η πρόκληση του Γλαύκωνα»– να απαντήσει, προβάλλοντας έναν πειστικό αντίλογο σε αυτό το επιχείρημα. Ιδωμένος, λοιπόν, από αυτήν την οπτική, και σύμφωνα και με τα όσα συζητήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο λόγος του Γλαύκωνα μπορεί να αντιμετωπιστεί ως το ένα σκέλος μιας αντιλογίας το οποίο εν συνεχεία αντικρούεται από το άλλο της σκέλος, που είναι το εκτενές επιχείρημα του Σωκράτη. Η επισήμανση αυτή είναι σημαντική για τουλάχιστον δύο λόγους. Ο λιγότερο σημαντικός από αυτούς είναι το ότι μας επιτρέπει να καταλάβουμε το πνεύμα ή τη βάση της κριτικής του Αριστόξενου, όταν, όπως είδαμε στο Κεφάλαιο 5, χαρακτήριζε τον Πλάτωνα αντιγραφέα του Πρωταγόρα· κι έτσι να εκτιμήσουμε –αφήνοντας κατά μέρος την πολεμική διάσταση της παρατήρησης του Αριστόξενου– μια παραμελημένη συνέχεια ανάμεσα στους δύο στοχαστές.

Ο δεύτερος λόγος, για τον οποίο είναι σημαντικό να προσέξουμε ότι επιθυμία του Γλαύκωνα είναι να αποστασιοποιηθεί από το επιχείρημα που παρουσιάζει, είναι γιατί μας επιτρέπει να θέσουμε πιο

καθαρά ένα ερώτημα που θα μας απασχολήσει στη συνέχεια αυτού του κεφαλαίου: ποιοι είναι αυτοί οι χιλιάδες τους οποίους αναφέρει ο Γλαύκων ως οπαδούς της άποψης που παρουσιάζει; Ξεκινώντας από αυτό το ερώτημα, θα συζητήσουμε τις διαφορετικές απαντήσεις που θα μπορούσαν να δοθούν σε αυτό το ερώτημα, συνδέοντας αυτήν τη συζήτηση με το ευρύτερο ζήτημα της κριτικής του νόμου αλλά και της αξιοποίησης, στο πλαίσιο της σοφιστικής σκέψης, της διαμάχης *νόμου* και *φύσεως*.

Ποιους έχει, λοιπόν, υπόψη του ο Γλαύκων, όταν αναφέρεται σε *μυρίους* που θα ενστερνίζονταν την άποψή του; Το ακροατήριο της *Πολιτείας* εύκολα μπορούσε να συνδέσει αυτήν την άποψη με τον λόγο του Θρασύμαχου που είχε προηγηθεί στο πρώτο βιβλίο, αλλά ίσως και με τη νοοτροπία πολλών νεαρών Αθηναίων, που έτσι θα εξέφραζαν την απογοήτευσή τους από την πολιτική αλλά και την επιρροή που θα δέχονταν από την περιρρέουσα πνευματική ατμόσφαιρα (στην οποία θα κυριαρχούσαν οι νεωτερικές σοφιστικές ιδέες, αποτυπωμένες στα επιχειρήματα ενός «Άδικου» Λόγου). Στο προηγούμενο κεφάλαιο, εξηγήσαμε γιατί το επιχείρημα που αποδίδει στον Θρασύμαχο ο Πλάτων πιθανότατα δεν αντιστοιχεί σε κάποια άποψη που υποστήριζε στα σοβαρά ο συγκεκριμένος σοφιστής. Κάπως διαφορετικές είναι οι δυσκολίες στην περίπτωση του Καλλικλή, του συνομιλητή του Σωκράτη στον *Γοργία*. Θα τις επισημάνουμε αφού δούμε το επιχείρημα που του αποδίδει ο Πλάτων καθώς και τον ρόλο που καλείται να παίξει στον συγκεκριμένο διάλογο.

Ο Καλλικλής εμφανίζεται ως ένας Αθηναίος αριστοκράτης, πολιτικά φιλόδοξος (515a), που φιλοξενεί στο σπίτι του τον σοφιστή Γοργία. Ο Καλλικλής υποστηρίζει την οπτική της φύσης υπογραμμίζοντας τον συμβατικό και έτσι κίβδηλο χαρακτήρα του *νόμου*. Θα πει λοιπόν (Πλάτων, *Γοργίας* 483b4-e4, Ανθολόγιο 2):

> [...] εκείνοι που νομοθετούν είναι οι αδύναμοι άνθρωποι και οι πολλοί. Οπότε λοιπόν νομοθετούν έτσι ώστε ο έπαινος και ο ψόγος να αποδίδονται κατά τρόπο που να εξυπηρετεί αυτούς τους ίδιους και το δικό τους συμφέρον. Εκφοβίζουν τους πιο ρωμαλέους και τους πιο δυνατούς από τους ανθρώπους για να τους εμποδίσουν να έχουν περισσότερα, έτσι ώστε να μην έχουν περισσότερα από αυτούς, λέγοντας ότι είναι αναίσχυντο και άδικο να έχει κανείς περισσότερα από τους άλλους, και ότι αυτό είναι το να αδικεί κάποιος, το να ζητάει να έχει μεγαλύτερο μερίδιο από τους υπόλοιπους. Διότι, θαρρώ, επιδιώκουν να έχουν ίσο μερίδιο αυτοί οι ίδιοι, επειδή είναι κατώτεροι.
>
> Γι' αυτόν τον λόγο, λοιπόν, ονομάζεται άδικο και επαίσχυντο τούτο, το να ζητεί κανείς να έχει περισσότερα από τους πολλούς, και αυτό το αποκαλούν αδικία. Ενώ θεωρώ ότι η ίδια η φύση αποφαίνεται πως το δίκαιο είναι αυτό, ο καλύτερος να έχει περισσότερα από τον χειρότερο, και ο πιο δυνατός από τον πιο αδύναμο. Και τούτο, το ότι έτσι έχει αποφασιστεί να είναι το δίκαιο, ο περισσότερο δυνατός να εξουσιάζει τον πιο αδύναμο και να έχει περισσότερα από αυτόν, γίνεται φανερό πως ισχύει από πολλές περιπτώσεις, και στα άλλα ζώα και στους ανθρώπους, και σε όλες τις πόλεις και στα γένη των ανθρώπων. Με βάση ποιο δίκαιο ο Ξέρξης εξεστράτευσε εναντίον της Ελλάδος και ο πατέρας του εναντίον των Σκυθών; Θεωρώ λοιπόν ότι αυτοί [ενν. άνθρωποι όπως ο Ξέρξης] ενεργούν σύμφωνα με τη φύση του δικαίου και ναι, μα τον Δία, σύμφωνα με τον νόμο της φύσης, και όχι βέβαια σύμφωνα με αυτόν που φτιάχνουμε εμείς.
>
> (Μτφ. Π. Καλλιγάς)

Ο Καλλικλής καταγγέλλει τη συμβατική ηθική που καταπιέζει και τελικά ακυρώνει την πραγματική φύση ενός ισχυρού ανθρώπου, υποχρεώνοντάς τον να συμμορφωθεί με κανόνες που έχουν θεσπιστεί προς

όφελος των αδυνάμων. Από αυτήν την άποψη, μοιάζει να εκπροσωπεί τους χιλιάδες ανθρώπους στους οποίους αποδίδει ο Γλαύκων την ιδέα ότι οι άνθρωποι από τη φύση τους θέλουν να πλεονεκτούν και ότι η συμμόρφωσή τους προς τον νόμο δεν είναι παρά συνέπεια ενός «κοινωνικού συμβολαίου» που χτίζεται στον φόβο όσων είναι αδύναμοι να επιβληθούν στους άλλους.

Αλλά ποιος είναι στην πραγματικότητα ο Καλλικλής; Οι γνώμες των μελετητών διίστανται για το κατά πόσον έχουμε να κάνουμε με ιστορικό πρόσωπο. Όποια και αν είναι η απάντηση σε αυτό το ερώτημα, γεγονός παραμένει το ότι ο εντυπωσιακός λόγος που του αποδίδει ο Πλάτων δεν αναφέρεται πουθενά πέρα από το ίδιο το κείμενο του *Γοργία*. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον μάλιστα έχει το να σκεφτούμε τη λειτουργία που επιτελεί ο συγκεκριμένος χαρακτήρας στη συνολική οικονομία του διαλόγου, καθώς επιτρέπει στον Πλάτωνα, πρώτον, να αντιδιαστείλει δύο αντίθετα μοντέλα βίου –τον βίο μιας κακώς νοούμενης πολιτικής (που εκπροσωπείται από τον Καλλικλή) με τον βίο της φιλοσοφίας (που εκπροσωπείται από τον Σωκράτη)–, και δεύτερον, να δείξει τους πραγματικούς κινδύνους που εγκυμονεί η άκριτη υιοθέτηση ενός εκπαιδευτικού μοντέλου που –όπως δείχνει η αμηχανία του Γοργία στη συνομιλία του με τον Σωκράτη που αντιστοιχεί στο πρώτο επεισόδιο του διαλόγου– προάγει ή τουλάχιστον ανέχεται την εργαλειακή χρήση του λόγου (βλ. Κεφάλαιο 3 για τις *Τέχνες*).

Προτού αφήσουμε τον Καλλικλή για να περάσουμε σε μαρτυρίες από κείμενα των σοφιστών που μοιάζουν να εκφράζουν κάποιες συγγενικές απόψεις, ας μείνουμε σε ένα ακόμη σημείο που αφορά το δραματικό πλαίσιο του συγκεκριμένου διαλόγου, και πιο συγκεκριμένα τον δραματικό του χρόνο. Στο Κεφάλαιο 1, αναφερθήκαμε στην αισιόδοξη οπτική που αποπνέει ο *Πρωταγόρας* του Πλάτωνα. Πολύ διαφορετική είναι η ατμόσφαιρα που αποπνέει ο *Γοργίας*, ένας διάλογος που, τοποθετημένος δραματικά μετά τον θάνατο του Περικλή, υπογραμμίζει, μέσα από το πρόσωπο του Καλλικλή, τις σκοτεινές πλευρές της ανθρώπινης φύσης, με τρόπο που συχνά απηχεί την αντίστοιχα απαισιόδοξη οπτική που συναντά κανείς στις σελίδες του Θουκυδίδη (Ανθολόγιο 3).

Θεωρώντας λοιπόν ότι, παρά τη συγγένεια των απόψεών του με εκείνες που διατυπώνει στον λόγο του ο Γλαύκων, η μελέτη του λόγου του Γλαύκωνα δεν μας βοηθά να απαντήσουμε ικανοποιητικά στο ερώτημα που θέσαμε στην αρχή αυτής της ενότητας, και που αφορά την ταυτότητα των στοχαστών που θα μπορούσαν να περιλαμβάνονται στους *μυρίους*, στην επόμενη ενότητα θα ασχοληθούμε με ορισμένα αποσπάσματα που *μοιάζουν* να εκφράζουν παρόμοιες απόψεις.

5.2 Οι σοφιστές για την αρχική ανθρώπινη κατάσταση

Ας ξεκινήσουμε από ένα πολύ γνωστό απόσπασμα που είναι γνωστό ως το απόσπασμα του Σίσυφου. Το απόσπασμα αυτό προέρχεται από ένα σατιρικό δράμα που άλλες πηγές συνδέουν με τον Ευριπίδη και άλλες με τον Κριτία (DK88 B25, Ανθολόγιο 4). Ο ομιλητής, που είναι ο Σίσυφος, παρουσιάζει τον θεό ως επινόηση ενός σοφού ανθρώπου που με την απειλή μιας διαρκούς αστυνόμευσης θέλησε να αποτρέψει όσους επιχειρούσαν να παραβαίνουν τους νόμους στα κρυφά. Το πολύ ενδιαφέρον αυτό κείμενο θα μας απασχολήσει πιο αναλυτικά στο Κεφάλαιο 6, στο πλαίσιο της συζήτησης των επιχειρημάτων σχετικά με την αθεΐα. Εδώ θα σταθούμε στη σχέση του κειμένου με το ερώτημα που μας απασχόλησε πιο πάνω, το κατά πόσον δηλαδή οι άνθρωποι, αν δεν αστυνομεύονται, θα αγνοήσουν τις προσταγές του νόμου και θα ακολουθήσουν τα κελεύσματα της φύσης. Μια προσεκτική μελέτη του αποσπάσματος (που παρατίθεται στο Κεφάλαιο 6) μας επιτρέπει να επισημάνουμε μια σημαντική διαφορά του από τα επιχειρήματα που διατυπώνουν ο Γλαύκων και ο Καλλικλής στους διαλόγους του Πλάτωνα. Η διαφορά αυτή αφορά την επίκληση μιας καθολικής ανθρώπινης φύσης που κυριαρχεί στους λόγους που αποδίδει ο Πλάτων στους χαρακτήρες του. Στη δική τους περίπτωση –αντίθετα από ό,τι στην περίπτωση του

Σίσυφου– η άνομη συμπεριφορά παρουσιάζεται ως γνώρισμα που οποιοσδήποτε άνθρωπος από τη φύση του έχει την τάση να αναπτύσσει, καταπιέζοντάς την, λόγω του φόβου των συνεπειών που θα υποστεί εφόσον παρανομήσει. Αντίθετα, το απόσπασμα του Σίσυφου δέχεται τη διάκριση ανάμεσα σε καλούς και κακούς ανθρώπους χωρίς να κάνει καμία προσπάθεια να συνδέσει τη συμπεριφορά των δευτέρων με οποιαδήποτε ιδέα αρχικής άγριας φύσης.

Περισσότερο προσανατολισμένος σε ένα ενδιαφέρον για την ανθρώπινη φύση ίσως εμφανίζεται ο μύθος του Προμηθέα, που αποδίδει ο Πλάτων στον Πρωταγόρα στον ομώνυμο διάλογο (Ανθολόγιο 5). Η ιδέα ότι τα διαφορετικά είδη ζώων είναι προικισμένα με «βιολογικά» χαρακτηριστικά που τα εξασφαλίζουν την επιβίωσή τους κυριαρχεί στο κείμενο, το οποίο ωστόσο ουδέποτε αξιοποιεί τη διάκριση του νόμου από τη φύση. Αν μάλιστα επιμείνει κανείς να προβάλει αυτή τη διάκριση στον μύθο του Προμηθέα, πιθανότατα να οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι ο Πρωταγόρας, προοικονομώντας ως προς αυτό το ζήτημα τον Αριστοτέλη, αντιμετωπίζει τον άνθρωπο ως *φύσει* πολιτικό ζώο.

Πολύ πιο κοντά στο πνεύμα της διάκρισης ή μάλλον της αντίθεσης νόμου και φύσεως είναι το ακόλουθο παπυρικό απόσπασμα του *Περί Αληθείας* του Αντιφώντα (Oxyrhyncus Papyri XI n. 1364 επιμ. H(unt), Απόσπασμα A (Στήλη 1, στίχοι 1-33 H.) (DK87 B44) Ανθολόγιο 6):

> Δικαιοσύνη είναι να μην παραβαίνεις τους νόμους και τα έθιμα του κράτους του οποίου είσαι πολίτης *(τὰ τῆς πό<λεω>ς νόμιμα, <ἐν> ᾗ ἂν πολιτεύηταί τις).* Ο άνθρωπος θα αποκόμιζε από τη δικαιοσύνη την πιο μεγάλη ωφέλεια για το άτομό του αν, μπροστά σε άλλους ανθρώπους τηρούσε τους νόμους, ως κάτι σημαντικό, ενώ αντίθετα, άμα είναι μόνος του χωρίς άλλους μπροστά του ακολουθούσε τις επιταγές της φύσης […].

Απομονωμένο από τα υπόλοιπα αποσπάσματα του *Περί αληθείας*, το απόσπασμα αυτό μοιάζει να εναρμονίζεται πλήρως με τον λόγο του Καλλικλή, ή τουλάχιστον να ακολουθεί ένα κοινό θεωρητικό πλαίσιο. Και εδώ, ωστόσο, μια πιο προσεκτική ανάγνωση του κειμένου του Αντιφώντα οδηγεί σε ένα αρκετά διαφορετικό συμπέρασμα. Σε αντίθεση με τον Καλλικλή, ο Αντιφών πουθενά δεν μιλάει για έναν ισχυρότερο άνδρα που θα έπρεπε να ακολουθήσει την πραγματική του φύση, ούτε και υπονομεύει –όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Καλλικλή– εν γένει την αξία του νόμου. Μάλιστα, μια πιο προσεκτική ανάγνωση των αποσπασμάτων, σε συνδυασμό με τη βιογραφία του συγγραφέα, μας επιτρέπει να σκεφτούμε ότι ο Αντιφών, αντί να αρνείται συλλήβδην την αξία του νόμου, επιθυμεί να υπογραμμίσει τα όρια ή τις ασυνέπειές του. Η κριτική αυτή στάση πιθανώς να εντάσσεται σε μια αντίδραση που χαρακτηρίζει αρκετούς από τους πολέμιους των δημοκρατικών –ο Αντιφών, που συμμετείχε στο ολιγαρχικό κίνημα του 411, θα συμμεριζόταν πολλά από τα σημεία της κριτικής του *Γερο-Ολιγαρχικού* που συναντήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο– που μπορούσαν να θεωρούν την εξίσωση της δικαιοσύνης με τον νόμο προβληματική, εφόσον ο νόμος συχνά λογιζόταν ως έκφραση των επιθυμιών ενός ακαλλιέργητου πλήθους.

Ερμηνείες του Αντιφώντα που επιμένουν στη σύνδεσή του με το είδος του επιχειρήματος που εκφράζει ο Καλλικλής στον *Γοργία* του Πλάτωνα παραβλέπουν δύο άλλες σημαντικές πλευρές του κειμένου του, στις οποίες αξίζει να σταθούμε. Η πρώτη από αυτές έχει να κάνει με το γεγονός ότι τόσο η έννοια του *νόμου* (που, όπως θα δούμε πιο αναλυτικά στα Κεφάλαια 10 και 11, αποκτά την εποχή αυτή τη σημασία της σύμβασης που συνδέεται με την απόφαση της ανθρώπινης κοινότητας) όσο και η έννοια της *φύσεως*, προς την οποία ο νόμος αντιδιαστέλλεται, συνιστούν πεδία εννοιολογικής διερεύνησης, όχι μόνο στο πολιτικό πεδίο, αλλά και στο πεδίο της φυσικής φιλοσοφίας (*περὶ φύσεως ἱστορίας*) που για πρώτη φορά την εποχή εκείνη αναγνωρίζεται ως διακριτό πεδίο γνώσης. Προς επίρρωση της ιδέας ότι

τα ενδιαφέροντα του Αντιφώντα στο συγκεκριμένο κείμενο δεν εξαντλούνται στο πεδίο της πολιτικής αλλά πιθανώς να περιλαμβάνουν ή να συνδυάζουν και το πεδίο της φύσης μπορούμε να σκεφτούμε την αξιοποίηση της σκέψης του από τον Αριστοτέλη στο δεύτερο βιβλίο των *Φυσικών* (Ανθολόγιο 7).

Μια δεύτερη πλευρά του *Περί αληθείας*, που φανερώνει την πολύ διαφορετική κατεύθυνση που ακολουθεί ο συγγραφέας του σε σχέση με τον πλατωνικό Καλλικλή, αφορά τις εντυπωσιακές παρατηρήσεις που θέτουν υπό αίρεση την παραδοσιακή διάκριση μεταξύ Ελλήνων και βαρβάρων, καθιστώντας τον Αντιφώντα πρωτοπόρο σε μια σκέψη που αντιστέκεται στον λόγο της ξενοφοβίας:

> Από τη φύση είμαστε πλασμένοι όλοι, Έλληνες και βάρβαροι, όμοιοι σε όλα. Θα το διαπιστώσουμε αν εξετάσουμε όσα πράγματα είναι από τη φύση αναγκαία σε όλους τους ανθρώπους: τη δυνατότητα να τα εξασφαλίσουν την έχουν εξίσου όλοι, και σε σχέση με αυτά δεν υφίσταται ανάμεσά μας καμία διάκριση ανάμεσα σε βαρβάρους και Έλληνες·γιατί όλοι αναπνέουμε με το στόμα και τη μύτη, και τρώμε με τα χέρια […]
>
> (Oxyrhyncus Papyri XI n. 1364 H(unt), Απόσπασμα Β, Στήλη 2, στίχοι 267-299 H. = DK87 B44, Ανθολόγιο 8).

Ως προς αυτήν τη διάσταση της σκέψης του, το κείμενο του Αντιφώντα απηχεί παρόμοιες ιδέες με εκείνες που αποδίδει στον Ιππία ο Πλάτων στον *Πρωταγόρα* (Ανθολόγιο 9).

Μέχρι στιγμής, είδαμε πώς οι πηγές που θα μπορούσαν να θεωρηθούν ότι τεκμηριώνουν την ύπαρξη συγγένειας ή μάλλον σύμπνοιας ανάμεσα (α) σε ιδέες που διατυπώνουν οι διάφοροι σοφιστές και (β) προς εκείνες που εκφράζουν ο Καλλικλής και ο Γλαύκων στους διαλόγους του Πλάτωνα, κινούνται μάλλον προς διαφορετικές κατευθύνσεις –και πάντως προς κατευθύνσεις που δεν περιλαμβάνουν την ιδέα μιας άγριας φυσικής κατάστασης, την οποία οι άνθρωποι καταπιέζουν εξαιτίας ενός νόμου που τους επιβάλλεται.

Εντυπωσιακή εξαίρεση αποτελεί ένα κείμενο που χρονολογείται από τον πέμπτο αιώνα π.Χ. και, καθώς έχει περιληφθεί στον *Προτρεπτικό* του νεοπλατωνικού Ιάμβλιχου, αναφέρεται ως ο Ανώνυμος του Ιάμβλιχου. Με μια περιγραφή που θυμίζει το επιχείρημα του Καλλικλή για τους δυνατούς που καταπιέζονται από τον νόμο, ο συγγραφέας αυτός αναφέρει την περίπτωση ενός άτρωτου ανθρώπου, που θα μπορούσε να αψηφά τον νόμο χωρίς να χρειάζεται να υποστεί τις συνέπειες. Όμως η περίπτωση ενός τέτοιου ανθρώπου χρησιμοποιείται από τον συγγραφέα ως ένα παράδειγμα για να φανεί ότι *ακόμη και όταν ένα άτομο μπορεί να αψηφήσει τις συνέπειες της άνομης συμπεριφοράς* (είναι χαρακτηριστική και ενδιαφέρουσα στο κείμενο η επιμονή στο λεξιλόγιο της πλεονεξίας) να τηρήσει τον νόμο προάγοντας, με αυτόν τον τρόπο, τη συμπεριφορά που αρμόζει στην ανθρώπινη φύση (Ανθολόγιο 10).

Η ομοιότητα ορισμένων από τις ιδέες που διατυπώνει ο Ανώνυμος του Ιάμβλιχου με τον μύθο του Προμηθέα είναι αξιοσημείωτη. Ανεξάρτητα όμως από το ζήτημα της πατρότητας των επιχειρημάτων, μπορούμε να σκεφτούμε ότι ο τρόπος που αυτά λειτουργούν εναρμονίζεται με την κυρίαρχη, όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε στο προηγούμενο κεφάλαιο (θα επιστρέψουμε σε αυτό το θέμα και στο Κεφάλαιο 8, στη συζήτησή μας για τον σχετικισμό του Πρωταγόρα), σοφιστική πρακτική της αντιλογίας. Θα μπορούσε, λοιπόν, το έναυσμα για το είδος του λόγου που αποδίδει ο Πλάτων στον Καλλικλή ή ο Γλαύκων της *Πολιτείας* σε ανώνυμους *μυρίους* να συνιστά μέρος μιας πρακτικής εκγύμνασης ενάντια στον αμοραλισμό, ή, για να προσαρμόσουμε την πρότασή μας σε ένα λεξιλόγιο και μια θεματολογία που κυριαρχεί στη σκέψη της εποχής (λαμβάνοντας υπόψη ιδιαίτερα την περίπτωση του Θουκυδίδη), την *πλεονεξία*.

Ανθολόγιο

[1] Πλάτων, *Πολιτεία* 358e3-359a7

Πεφυκέναι γὰρ δή φασιν τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακόν, πλέονι δὲ κακῷ ὑπερβάλλειν τὸ ἀδικεῖσθαι ἢ ἀγαθῷ τὸ ἀδικεῖν, ὥστ' ἐπειδὰν ἀλλήλους ἀδικῶσί τε καὶ ἀδικῶνται καὶ ἀμφοτέρων γεύωνται, τοῖς μὴ δυναμένοις τὸ μὲν ἐκφεύγειν τὸ δὲ αἱρεῖν δοκεῖ λυσιτελεῖν συνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι· καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι καὶ συνθήκας αὐτῶν, καὶ ὀνομάσαι τὸ ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπίταγμα νόμιμόν τε καὶ δίκαιον· καὶ εἶναι δὴ ταύτην γένεσίν τε καὶ οὐσίαν δικαιοσύνης, μεταξὺ οὖσαν τοῦ μὲν ἀρίστου ὄντος, ἐὰν ἀδικῶν μὴ διδῷ δίκην, τοῦ δὲ κακίστου, ἐὰν ἀδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ᾖ·

Είναι από τη φύση, λένε, καλό πράγμα να αδικείς, ενώ το να σε αδικούν κακό, κι υπάρχει στην αδικία που υφίστασαι περισσότερο κακό απ' όσο καλό υπάρχει στην αδικία που διαπράττεις εσύ, έτσι ώστε, όταν οι άνθρωποι αδικούν ο ένας τον άλλο και αδικούνται, και τα δοκιμάζουν και τα δύο, να συμφέρει σ' αυτούς που δεν μπορούν να αποφύγουν το ένα αλλά ούτε και να καταφέρουν το άλλο να συμφωνήσουν μεταξύ τους μήτε να αδικούν μήτε να αδικούνται. Εδώ λοιπόν, λένε, έχει την αρχή της η θέσπιση νόμων και η σύναψη συμφωνιών, κι ό,τι προστάζει ο νόμος το ονομάζουν νόμιμο και δίκαιο. Κι αυτή είναι, λένε, η προέλευση και η ουσία της δικαιοσύνης, η οποία αποτελεί έτσι κάτι ενδιάμεσο ανάμεσα στο καλύτερο απ' όλα, που είναι να αδικείς χωρίς να παθαίνεις τίποτα, και στο χειρότερο, που είναι να σε αδικούν χωρίς εσύ να μπορείς να ανταποδώσεις το άδικο που σου κάνουν.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[2] Πλάτων, *Γοργίας* 483b4-e4

[…] *οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποί εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὑτοὺς οὖν καὶ τὸ αὑτοῖς συμφέρον τούς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν· ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ἐκτεῖν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γὰρ οἶμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν φαυλότεροι ὄντες. διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλέον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν· ἡ δέ γε οἶμαι φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν. ἐπεὶ ποίῳ δικαίῳ χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας; ἢ ἄλλα μυρία ἄν τις ἔχοι τοιαῦτα λέγειν. ἀλλ' οἶμαι οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσιν, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα·*

[...] εκείνοι που νομοθετούν είναι οι αδύναμοι άνθρωποι και οι πολλοί. Οπότε λοιπόν νομοθετούν έτσι ώστε ο έπαινος και ο ψόγος να αποδίδονται κατά τρόπο που να εξυπηρετεί της της της και το δικό της συμφέρον. Εκφοβίζουν της πιο ρωμαλέους και της πιο δυνατούς από της ανθρώπους για να της εμποδίσουν να έχουν περισσότερα, έτσι ώστε να μην έχουν περισσότερα από της, λέγοντας ότι είναι αναίσχυντο και άδικο να έχει κανείς περισσότερα από της της, και ότι αυτό είναι το να αδικεί κάποιος, το να ζητάει να έχει μεγαλύτερο μερίδιο από της υπόλοιπους. Διότι, θαρρώ, επιδιώκουν να έχουν ίσο μερίδιο αυτοί οι ίδιοι, επειδή είναι κατώτεροι.
Γι' αυτόν τον λόγο, λοιπόν, ονομάζεται άδικο και επαίσχυντο τούτο, το να ζητεί κανείς να έχει περισσότερα από της πολλούς, και αυτό το αποκαλούν αδικία. Ενώ θεωρώ ότι η ίδια η φύση αποφαίνεται πως το δίκαιο είναι αυτό, ο καλύτερος να έχει περισσότερα από τον χειρότερο, και ο πιο

δυνατός από τον πιο αδύναμο. Και τούτο, το ότι έτσι έχει αποφασιστεί να είναι το δίκαιο, ο περισσότερο δυνατός να εξουσιάζει τον πιο αδύναμο και να έχει περισσότερα από αυτόν, γίνεται φανερό πως ισχύει από της περιπτώσεις, και στα άλλα ζώα και της ανθρώπους, και σε της της πόλεις και στα γένη των ανθρώπων. Με βάση ποιο δίκαιο ο Ξέρξης εξεστράτευσε εναντίον της Ελλάδος και ο πατέρας του εναντίον των Σκυθών; Θεωρώ λοιπόν ότι αυτοί [*ενν*. άνθρωποι της ο Ξέρξης] ενεργούν σύμφωνα με τη φύση του δικαίου και ναι, μα τον Δία, σύμφωνα με τον νόμο της φύσης, και όχι βέβαια σύμφωνα με αυτόν που φτιάχνουμε εμείς.

(Μτφ. Π. Καλλιγάς)

[3] Θουκυδίδης, *Ιστοριών* Ε 89

ΑΘ. Ἡμεῖς τοίνυν οὔτε αὐτοὶ μετ' ὀνομάτων καλῶν, ὡς ἢ δικαίως τὸν Μῆδον καταλύσαντες ἄρχομεν ἢ ἀδικούμενοι νῦν ἐπεξερχόμεθα, λόγων μῆκος ἄπιστον παρέξομεν, οὔθ' ὑμᾶς ἀξιοῦμεν ἢ ὅτι Λακεδαιμονίων ἄποικοι ὄντες οὐ ξυνεστρατεύσατε ἢ ὡς ἡμᾶς οὐδὲν ἠδικήκατε λέγοντας οἴεσθαι πείσειν, τὰ δυνατὰ δ' ἐξ ὧν ἑκάτεροι ἀληθῶς φρονοῦμεν διαπράσσεσθαι, ἐπισταμένους πρὸς εἰδότας ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχωροῦσιν.

ΑΘ. Ωραία λοιπόν· ούτε εμείς αρχίζουμε τα μεγάλα λόγια, ότι δηλαδή δικαίως ηγεμονεύουμε επειδή νικήσαμε τους Πέρσες, ή ότι βγαίνουμε τώρα να διεκδικήσουμε τα δίκαιά μας διότι έχουμε αδικηθεί – με μακρόσυρτες αγορεύσεις που δεν πείθουν κανέναν, μη φαντάζεστε όμως κι εσείς, την έχουμε αυτή την αξίωση, πως θα μας πείσετε λέγοντάς μας ότι, αν και άποικοι των Λακεδαιμονίων, δεν εκστρατεύσατε μαζί τους ή ότι δεν μας έχετε προξενήσει κανένα κακό. Νομίζουμε ότι και εμείς και εσείς πρέπει να επιδιώξουμε ό,τι πραγματικά θεωρούμε εφικτό, αφού ξέρουμε και ξέρετε πως κατά την ανθρώπινη λογική μπορούμε να μιλάμε για δίκαιο όταν και τα δύο μέρη έχουν ίση ισχύ και ότι οι ισχυροί πράττουν ό,τι τους επιτρέπει η δύναμή τους και οι αδύναμοι υποχωρούν και το αποδέχονται.

(Μτφ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος)

[4] Αέτιος, *Συναγωγή των αρεσκόντων* Ι 6, 7 (D. 294) (DK88 B25)

ἦν χρόνος, ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος
καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρέτης,
ὅτ' οὐδὲν ἆθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν
οὔτ' αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο.
κἄπειτά μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους
θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ᾖ
<ὁμῶς ἁπάντων> τήν θ' ὕβριν δούλην ἔχῃ
ἐζημιοῦτο δ' εἴ τις ἐξαμαρτάνοι.
ἔπειτ' ἐπειδὴ τἀμφανῆ μὲν οἱ νόμοι
ἀπεῖργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βίᾳ,
λάθρᾳ δ' ἔπρασσον, τηνικαῦτά μοι δοκεῖ
<πρῶτον> πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνήρ
<θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως
εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἂν λάθρᾳ
πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί <τι>.
ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο,
ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳ,
νόῳ τ' ἀκούων καὶ βλέπων, φρονῶν τ' ἄγαν

προσέχων τε ταῦτα, καὶ φύσιν θείαν φορῶν,
ὃς πᾶν τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται,
<τὸ> δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται.
ἐὰν δὲ σὺν σιγῇ τι βουλεύῃς κακόν,
τοῦτ' οὐχὶ λήσει τοὺς θεούς· τὸ γὰρ φρονοῦν
<ἄγαν> ἔνεστι. τούσδε τοὺς λόγους λέγων
διδαγμάτων ἥδιστον εἰσηγήσατο
ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ.
ναίειν δ' ἔφασκε τοὺς θεοὺς ἐνταῦθ', ἵνα
μάλιστ' ἂν ἐξέπληξεν ἀνθρώπους ἰδών.
ὅθεν περ ἔγνω τοὺς φόβους ὄντας βροτοῖς
καὶ τὰς ὀνήσεις τῷ ταλαιπώρῳ βίῳ,
ἐκ τῆς ὕπερθε περιφορᾶς, ἵν' ἀστραπὰς
κατεῖδεν οὔσας, δεινὰ δὲ κτυπήματα
βροντῆς, τό τ' ἀστερωπὸν οὐρανοῦ σέλας,
Χρόνου καλὸν ποίκιλμα, τέκτονος σοφοῦ,
ὅθεν τε λαμπρὸς ἀστέρος στείχει μύδρος
ὅ θ' ὑγρὸς εἰς γῆν ὄμβρος ἐκπορεύεται.
τοίους δὲ περιέστησεν ἀνθρώποις φόβους,
δι' οὓς καλῶς τε τῷ λόγῳ κατῴκισεν
τὸν δαίμον(α) οὖ<τος> κἀν πρέποντι χωρίῳ,
τὴν ἀνομίαν τε τοῖς νόμοις κατέσβεσεν.
καὶ ὀλίγα προσδιελθὼν ἐπιφέρει·
οὕτω δὲ πρῶτον οἶομαι πεῖσαί τινα
θνητοὺς νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος.

(Μιλάει ο Σίσυφος). «Υπήρξε μια εποχή κατά την οποία η ανθρώπινη ζωή ήταν ακατάστατη, γεμάτη θηριωδία, υποταγμένη στη δύναμη· μια εποχή όπου ούτε οι καλοί άνθρωποι επιβραβεύονταν ούτε πάλι οι κακοί τιμωρούνταν. Ύστερα, νομίζω, οι άνθρωποι θέσπισαν νόμους που όριζαν ποινές, ώστε το δίκαιο να τους εξουσιάζει όλους εξίσου και να έχει την αλαζονεία (*ὕβριν*) υπόδουλή του· κι αν τυχόν κάποιος έκανε ένα λάθος, τον τιμωρούσαν. Στη συνέχεια, επειδή οι νόμοι εμπόδιζαν μεν τους ανθρώπους να αδικούν στα φανερά, αλλά ωστόσο οι άνθρωποι εξακολουθούσαν να αδικούν στα κρυφά, τότε, νομίζω, για πρώτη φορά κάποιος έξυπνος και σοφός άνθρωπος σοφίστηκε για τους θνητούς τον φόβο των θεών, ώστε να υπάρχει κάτι που να το φοβούνται οι κακοί ακόμη κι όταν κάνουν ή λένε ή διανοούνται κάτι στα κρυφά. Επινόησε έτσι το θείο, ότι δηλαδή υπάρχει ένας δαίμονας που ζει μια δίχως τέλος ακμή, ένας δαίμονας που ακούει και βλέπει νοερά, που στοχάζεται στο έπακρο, που προσέχει τα πάντα και που έχει περιβληθεί μια θεϊκή φύση: ο δαίμονας αυτός θα ακούει οτιδήποτε λέγεται ανάμεσα στους θνητούς και θα μπορεί να αντιλαμβάνεται οτιδήποτε γίνεται. ... Και νομίζω πως έτσι έπεισε, για πρώτη φορά, τους θνητούς να πιστέψουν ότι υπάρχει των θεών το γένος.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[5] Πλάτων, *Πρωταγόρας* 320c8-322d5 (DK88 C1)

Ἦν γάρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν. ἐπειδὴ δὲ καὶ τούτοις χρόνος ἦλθεν εἱμαρμένος γενέσεως, τυποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μείξαντες καὶ τῶν ὅσα πυρὶ καὶ γῇ κεράννυται. ἐπειδὴ δ' ἄγειν αὐτὰ πρὸς φῶς ἔμελλον, προσέταξαν Προμηθεῖ καὶ Ἐπιμηθεῖ κοσμῆσαί τε καὶ νεῖμαι δυνάμεις

ἑκάστοις ὡς πρέπει. Προμηθέα δὲ παραιτεῖται Ἐπιμηθεὺς αὐτὸς νεῖμαι, "Νείμαντος δέ μου," ἔφη, "ἐπίσκεψαι·" καὶ οὕτω πείσας νέμει. νέμων δὲ τοῖς μὲν ἰσχὺν ἄνευ τάχους προσῆπτεν, τοὺς δ' ἀσθενεστέρους τάχει ἐκόσμει· τοὺς δὲ ὥπλιζε, τοῖς δ' ἄοπλον διδοὺς φύσιν ἄλλην τιν' αὐτοῖς ἐμηχανᾶτο δύναμιν εἰς σωτηρίαν. ἃ μὲν γὰρ αὐτῶν σμικρότητι ἤμπισχεν, πτηνὸν φυγὴν ἢ κατάγειον οἴκησιν ἔνεμεν· ἃ δὲ ηὔξε μεγέθει, τῷδε αὐτῷ αὐτὰ ἔσῳζεν· καὶ τἆλλα οὕτως ἐπανισῶν ἔνεμεν. ταῦτα δὲ ἐμηχανᾶτο εὐλάβειαν ἔχων μή τι γένος ἀϊστωθείη· ἐπειδὴ δὲ αὐτοῖς ἀλληλοφθοριῶν διαφυγὰς ἐπήρκεσε, πρὸς τὰς ἐκ Διὸς ὥρας εὐμάρειαν ἐμηχανᾶτο ἀμφιεννὺς αὐτὰ πυκναῖς τε θριξὶν καὶ στερεοῖς δέρμασιν, ἱκανοῖς μὲν ἀμῦναι χειμῶνα, δυνατοῖς δὲ καὶ καύματα, καὶ εἰς εὐνὰς ἰοῦσιν ὅπως ὑπάρχοι τὰ αὐτὰ ταῦτα στρωμνὴ οἰκεία τε καὶ αὐτοφυὴς ἑκάστῳ· καὶ ὑποδῶν τὰ μὲν ὁπλαῖς, τὰ δὲ [θριξὶν καὶ] *δέρμασιν στερεοῖς καὶ ἀναίμοις. τοὐντεῦθεν τροφὰς ἄλλοις ἄλλας ἐξεπόριζεν, τοῖς μὲν ἐκ γῆς βοτάνην, ἄλλοις δὲ δένδρων καρπούς, τοῖς δὲ ῥίζας· ἔστι δ' οἷς ἔδωκεν εἶναι τροφὴν ζῴων ἄλλων βοράν· καὶ τοῖς μὲν ὀλιγογονίαν προσῆψε, τοῖς δ' ἀναλισκομένοις ὑπὸ τούτων πολυγονίαν, σωτηρίαν τῷ γένει πορίζων. ἅτε δὴ οὖν οὐ πάνυ τι σοφὸς ὢν ὁ Ἐπιμηθεὺς ἔλαθεν αὐτὸν καταναλώσας τὰς δυνάμεις εἰς τὰ ἄλογα· λοιπὸν δὴ ἀκόσμητον ἔτι αὐτῷ ἦν τὸ ἀνθρώπων γένος, καὶ ἠπόρει ὅτι χρήσαιτο. ἀποροῦντι δὲ αὐτῷ ἔρχεται Προμηθεὺς ἐπισκεψόμενος τὴν νομήν, καὶ ὁρᾷ τὰ μὲν ἄλλα ζῷα ἐμμελῶς πάντων ἔχοντα, τὸν δὲ ἄνθρωπον γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον· ἤδη δὲ καὶ ἡ εἱμαρμένη ἡμέρα παρῆν, ἐν ᾗ ἔδει καὶ ἄνθρωπον ἐξιέναι ἐκ γῆς εἰς φῶς. ἀπορίᾳ οὖν σχόμενος ὁ Προμηθεὺς ἥντινα σωτηρίαν τῷ ἀνθρώπῳ εὕροι, κλέπτει Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί–ἀμήχανον γὰρ ἦν ἄνευ πυρὸς αὐτὴν κτητήν τῳ ἢ χρησίμην γενέσθαι–καὶ οὕτω δὴ δωρεῖται ἀνθρώπῳ. τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτῃ ἔσχεν, τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν· ἦν γὰρ παρὰ τῷ Διί. τῷ δὲ Προμηθεῖ εἰς μὲν τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς οἴκησιν οὐκέτι ἐνεχώρει εἰσελθεῖν–πρὸς δὲ καὶ αἱ Διὸς φυλακαὶ φοβεραὶ ἦσαν–εἰς δὲ τὸ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ Ἡφαίστου οἴκημα τὸ κοινόν, ἐν ᾧ ἐφιλοτεχνείτην, λαθὼν εἰσέρχεται, καὶ κλέψας τήν τε ἔμπυρον τέχνην τὴν τοῦ Ἡφαίστου καὶ τὴν ἄλλην τὴν τῆς Ἀθηνᾶς δίδωσιν ἀνθρώπῳ, καὶ ἐκ τούτου εὐπορία μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ βίου γίγνεται, Προμηθέα δὲ δι' Ἐπιμηθέα ὕστερον, ᾗπερ λέγεται, κλοπῆς δίκη μετῆλθεν.*

Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῴων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἱδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν· ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ, καὶ οἰκήσεις καὶ ἐσθῆτας καὶ ὑποδέσεις καὶ στρωμνὰς καὶ τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ηὕρετο. οὕτω δὴ παρεσκευασμένοι κατ' ἀρχὰς ἄνθρωποι ᾤκουν σποράδην, πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν· ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων διὰ τὸ πανταχῇ αὐτῶν ἀσθενέστεροι εἶναι, καὶ ἡ δημιουργικὴ τέχνη αὐτοῖς πρὸς μὲν τροφὴν ἱκανὴ βοηθὸς ἦν, πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής –πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὔπω εἶχον, ἧς μέρος πολεμική– ἐζήτουν δὴ ἀθροίζεσθαι καὶ σῴζεσθαι κτίζοντες πόλεις· ὅτ' οὖν ἀθροισθεῖεν, ἠδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴνπολιτικὴν τέχνην, ὥστε πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο.

Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς Δία τίνα οὖν τρόπον δοίη δίκην καὶ αἰδῶ ἀνθρώποις· "Πότερον ὡς αἱ τέχναι νενέμηνται, οὕτω καὶ ταύτας νείμω; νενέμηνται δὲ ὧδε· εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἱκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί· καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω;" "Ἐπὶ πάντας," ἔφη ὁ Ζεύς, "καὶ πάντες μετεχόντων· οὐ γὰρ ἂν γένοιντο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν· καὶ νόμον γε θὲς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως."

Μια φορά κι έναν καιρό, υπήρχαν οι θεοί, θνητά πλάσματα όμως όχι. Μα σαν έφτασε και γι' αυτά η μέρα της δημιουργίας η γραμμένη από τη μοίρα, τα πλάθουν οι θεοί στα έγκατα της γης ζυμώνοντας χώμα και φωτιά κι όσα δεμένα με φωτιά και χώμα. Και καθώς ζύγωνε η ώρα να τα βγάλουν στο φως, προστάξαν οι θεοί τον Προμηθέα και τον Επιμηθέα να τα προικίσουν με δυνάμεις και να τις μοιράσουν στο καθένα τους όπως πρέπει. Και τότε παρακαλεί τον Προμηθέα ο Επιμηθέας να τον αφήσει να την κάνει αυτός τη μοιρασιά: «Εγώ τη μοιρασιά, εσύ την επιθεώρηση», του είπε. Κι έτσι τον έπεισε να τις μοιράσει αυτός. Κι όπως εμοίραζε, σε άλλα χάριζε σώμα δυνατό δίχως ταχύτητα, ενώ τα πιο αδύναμα με ταχύτητα τα στόλιζε· και σε άλλα χάριζε φυσικό εξοπλισμό, για όσα όμως άφηνε δίχως εξοπλισμό σκαρφιζόταν άλλη δύναμη για τη σωτηρία τους. Όσα τα έντυσε δηλαδή με μικρό σώμα, τους έδωσε

φτερά για να πετούν μακριά ή φωλιά κρυμμένη μέσα στη γη· κι όσα τα προίκιζε με μεγάλο σώμα, με αυτό τον τρόπο τα προστάτευε· και όλες τις άλλες δυνάμεις με τον ίδιο τρόπο τις εμοίραζε, καλά ζυγιάζοντάς τες.
Και τα μηχανευόταν όλα τούτα προσέχοντας ευλαβικά μήπως και αφανιστεί κανένα γένος· κατόπιν, αφού τα εφοδίασε και με το παραπάνω για να μην αλληλοεξοντωθούν, επινοούσε μέσα προστασίας από τις μεταβολές του καιρού, που στέλνει ο Δίας, και τα έντυσε με πυκνό τρίχωμα και γερές προβιές, για να ’ναι ικανά να αντέχουνε τα κρύα του χειμώνα μα και τη λάβρα του καλοκαιριού, κι όταν είναι να πάνε για ύπνο φρόντισε να τους είναι, αυτά τα ίδια μέσα, στρωσίδι ολοδικό τους, από τη φύση του καθενός δοσμένο· κι άλλα τα πόδεσε με οπλές, κι άλλα με [τρίχωμα και] δέρμα σκληρό κι αναίματο. Κατόπιν επρομήθευε με διαφορετικές τροφές το καθένα, άλλα με χόρτα από τη γη, άλλα με καρπούς από τα δέντρα, άλλα με γογγύλια· σε μερικά μάλιστα έδωσε να ’ναι η τροφή τους άλλα ζώα· σε τούτα όμως έδωσε να γεννούν λίγους απογόνους, ενώ σε όσα είναι τροφή τους εχάρισε μεγάλη γονιμότητα, έτσι που να σιγουρευτεί πως θα σωθεί το γένος τους. Επειδή όμως ο Επιμηθέας δεν ήταν δα και τόσο μυαλωμένος, χαμπάρι δεν επήρε και καταξόδεψε τις δυνάμεις στα άλογα ζώα· κι έτσι άφησε το γένος των ανθρώπων ακάλυπτο, και ιδέα δεν είχε πια τι να κάμει.
Και πάνω στο σάστισμά του, καταφθάνει ο Προμηθέας για να επιθεωρήσει τη μοιρασιά, και βλέπει μεν τα άλλα ζώα να τα ’χουν όλα με επιμέλεια, τον άνθρωπο όμως να ’ναι γυμνός και ξυπόλητος, δίχως στρωσίδια και οπλισμό· άσε που είχε φτάσει και η ώρα η ορισμένη από τη μοίρα για να βγει ο άνθρωπος από τη γη στο φως. Σε αδιέξοδο λοιπόν ο Προμηθέας, ποια σωτηρία να βρει για τους ανθρώπους, κλέβει του Ήφαιστου και της Αθηνάς την έντεχνη σοφία, μαζί και τη φωτιά –γιατί χωρίς φωτιά δεν γίνεται να την αποκτήσει κανείς ούτε να κάνει χρήση της– κι έτσι τα δωρίζει στον άνθρωπο. Μ’ αυτά και μ’ αυτά απέκτησε ο άνθρωπος την τέχνη της ζωής, την πολιτική τέχνη όμως δεν την κατείχε· γιατί εκείνη την είχε κοντά του ο Δίας.
Ο Προμηθέας όμως δεν είχε πια καιρό να μπει στο παλάτι του Δία· βάλε που και οι φύλακες του Δία ήταν φοβεροί. Τρύπωσε κρυφά στο εργαστήρι που ’χαν από κοινού η Αθηνά και ο Ήφαιστος όπου φιλοτεχνούσαν παρέα, και αφού έκλεψε την τέχνη της φωτιάς του Ήφαιστου και κείνη την άλλη την τέχνη, της Αθηνάς, τις δίνει στον άνθρωπο· και μ’ αυτόν τον τρόπο απέκτησε ο άνθρωπος πλούσια τα εφόδια για τη ζωή του. Ύστερα απ’ αυτό όμως ο Προμηθέας, όπως λέγεται, εξαιτίας του Επιμηθέα, καταδικάστηκε για κλοπή.
Αφού πήρε λοιπόν ο άνθρωπος το θεϊκό του μερτικό, πρώτα απ’ όλα μόνος αυτός από τα ζώα, εξαιτίας της συγγένειας αυτής με τους θεούς, τους πίστεψε και τους έστηνε βωμούς και τους έφτιαχνε αγάλματα· γρήγορα, έπειτα, διαμόρφωσε με την τέχνη του έναρθρο λόγο και λέξεις, και κατοικίες επινόησε και ενδύματα και υποδήματα και κλινοσκεπάσματα και τις τροφές από τα προϊόντα της γης. Εφοδιασμένοι έτσι οι άνθρωποι ζούσαν στην αρχή σκορπισμένοι, αφού πόλεις δεν υπήρχαν· τους αφάνιζαν λοιπόν τα θηρία, που απέναντί τους ήταν σ’ όλα ασθενέστεροι· και η εφευρετικότητά τους τούς αρκούσε μεν για την καθημερινή συντήρηση, στον πόλεμο όμως με τα θηρία δεν τους ήταν αρκετή, διότι δεν κατείχαν ακόμη την πολιτική τέχνη, που μέρος της είναι η τέχνη του πολέμου. Και γι’ αυτό προσπαθούσαν να συγκεντρώνονται όλοι μαζί και να χτίζουν πόλεις, για να σωθούν· σαν συγκεντρώνονταν όμως, αδικούσαν ο ένας τον άλλον, μιας και δεν είχαν την πολιτική τέχνη, με αποτέλεσμα να ξανασκορπίζονται και να καταστρέφονται.
Ο Δίας τότε, επειδή φοβήθηκε για το γένος μας, μην εξολοθρευτεί ολοσχερώς, στέλνει τον Ερμή να φέρει την αιδώ και τη δίκη στους ανθρώπους, έτσι ώστε να ’χουν εύτακτες πολιτείες και φιλικοί δεσμοί να τους ενώνουν. Ρωτά τότε ο Ερμής τον Δία, πώς να δώσει στους ανθρώπους τη δίκη και την αιδώ:
Με ποιον τρόπο, όπως είναι μοιρασμένες οι τέχνες, έτσι να τις μοιράσω κι αυτές; Εκείνες είναι μοιρασμένες κάπως έτσι: ένας που κατέχει την ιατρική αρκεί για πολύ κόσμο, το ίδιο και με τους άλλους ειδικούς· τη δίκη και την αιδώ λοιπόν, έτσι να τις δώσω στους ανθρώπους, ή να κάνω τη μοιρασιά σε όλους;

Σε όλους η μοιρασιά, είπε ο Δίας, να πάρουν όλοι μερίδιο: γιατί δεν θα μπορούσαν να υπάρξουν πολιτείες, εάν λίγοι μετείχαν σ' αυτές, όπως γίνεται με τις άλλες τέχνες. Και νόμο μάλιστα να θέσεις, από μένα: όποιον δεν είναι ικανός να μετέχει στην αιδώ και τη δίκη, αυτόν να τον θανατώνουν – είναι αρρώστια για την πόλη.

(Μτφ. Κ. Παπαμανώλη)

[6] Oxyrhyncus Papyri XI n. 1364 επιμ. H(unt), Απόσπασμα A (Στήλη 1, στίχοι 1-33 H.) (DK87 B44)

[...] *δικαιοσύνη <δ' οὖν> τὰ τῆς πό<λεω>ς νόμιμα, <ἐν> ᾗ ἂν πολιτεύηταί τις, μὴ <παρ>αβαίνειν. Χρῶτ' ἂν οὖν ἄνθρωπος μάλιστα ἑαυτῷ ξυμφερόντως δικαιοσύνῃ, εἰ μετὰ μὲν μαρτύρων τοὺς νόμους μεγά<λο>υς ἄγοι, μονούμε|νος δὲ μαρτύρων τὰ τῆς φύσεως*

(Στήλη 1) Δικαιοσύνη είναι να μην παραβαίνεις τους νόμους και τα έθιμα του κράτους, του οποίου είσαι πολίτης. Ο άνθρωπος θα αποκόμιζε από τη δικαιοσύνη την πιο μεγάλη ωφέλεια για το άτομό του, αν μπροστά σε άλλους ανθρώπους τηρούσε τους νόμους ως κάτι σημαντικό, ενώ αντίθετα, άμα είναι μόνος του χωρίς άλλους μπροστά του, ακολουθούσε τις επιταγές της φύσης.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[7] Αριστοτέλης, *Φυσικά* II.1, 193a9-26 (DK87 B15)

δοκεῖ δ' ἡ φύσις καὶ ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων ἐνίοις εἶναι τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἑκάστῳ, ἀρρύθμιστον <ὂν> καθ' ἑαυτό, οἷον κλίνης φύσις τὸ ξύλον, ἀνδριάντος δ' ὁ χαλκός. σημεῖον δέ φησιν Ἀντιφῶν ὅτι, εἴ τις κατορύξειε κλίνην καὶ λάβοι δύναμιν ἡ σηπεδὼν ὥστε ἀνεῖναι βλαστόν, οὐκ ἂν γενέσθαι κλίνην ἀλλὰ ξύλον, ὡς τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχον, τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τὴν τέχνην, τὴν δ' οὐσίαν οὖσαν ἐκείνην ἣ καὶ διαμένει ταῦτα πάσχουσα συνεχῶς. εἰ δὲ καὶ τούτων ἕκαστον πρὸς ἕτερόν τι ταὐτὸ τοῦτο πέπονθεν (οἷον ὁ μὲν χαλκὸς καὶ ὁ χρυσὸς πρὸς ὕδωρ, τὰ δ' ὀστᾶ καὶ ξύλα πρὸς γῆν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ὁτιοῦν), ἐκεῖνο τὴν φύσιν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῶν. διόπερ οἱ μὲν πῦρ, οἱ δὲ γῆν, οἱ δ' ἀέρα φασίν, οἱ δὲ ὕδωρ, οἱ δ' ἔνια τούτων, οἱ δὲ πάντα ταῦτα τὴν φύσιν εἶναι τὴν τῶν ὄντων. ὃ γάρ τις αὐτῶν ὑπέλαβε τοιοῦτον, εἴτε ἓν εἴτε πλείω, τοῦτο καὶ τοσαῦτά φησιν εἶναι τὴν ἅπασαν οὐσίαν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα πάθη τούτων καὶ ἕξεις καὶ διαθέσεις […]

Ορισμένοι θεωρούν ότι η φύση και η ουσία των φυσικών όντων είναι το πρωταρχικό ενυπάρχον συστατικό του καθενός τους, αυτό που είναι κατά την ίδια την ουσία του ανοργάνωτο, και λένε λ.χ. ότι η φύση του κρεβατιού είναι το ξύλο και του ανδριάντα ο χαλκός. Απόδειξη για αυτό, ισχυρίζεται ο Αντιφών, είναι το γεγονός ότι, αν κάποιος έθαβε στο χώμα ένα κρεβάτι και το άφηνε να αποσυντεθεί μέχρι να βλαστήσει, δεν θα προέκυπτε κρεβάτι αλλά ξύλο. Αυτό, κατά τη γνώμη του, σημαίνει ότι η συμβατική διάταξη του κρεβατιού και η τέχνη της κατασκευής του είναι κάτι που απλώς συνέβη στο κρεβάτι, ενώ η ουσία του είναι εκείνη που, ενώ τα υφίσταται όλα αυτά, παραμένει σταθερή. Αν μάλιστα και τα ενυπάρχοντα συστατικά τους έχουν υποστεί το ίδιο σε σχέση με κάποιο τρίτο –λ.χ. ο χαλκός και ο χρυσός σε σχέση με το νερό, ή τα οστά και τα ξύλα σε σχέση με τη γη, και παρομοίως όλα τα άλλα–, τότε η φύση και η ουσία τους είναι εκείνο το τρίτο. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο άλλοι λένε ότι η φύση των όντων είναι η φωτιά, άλλοι ότι είναι η γη, άλλοι ο αέρας, άλλοι το νερό, άλλοι ότι είναι κάποια από αυτά και άλλοι όλα αυτά. Αυτό που ο καθένας τους εξέλαβε ότι είναι η φύση των όντων, είτε είναι ένα είτε περισσότερα στοιχεία, αυτό και μόνο ισχυρίζεται ότι είναι η όλη ουσία, και όλα τα άλλα είναι πάθη, έξεις και διαθέσεις αυτού του στοιχείου.

(Μτφ. Β. Κάλφας)

[8] Oxyrhyncus Papyri XI n. 1364 επιμ. H(unt), Απόσπασμα Β, Στήλη 2, στίχοι 267-299 Η. (DK87 B44**)**

[…] *ἐπεὶ φύσει γε πάντ̣α πάντ<ες> ὁμοίως πεφύκ<α>μεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλλην<ες> εἶναι.*

[…] συμπεριφερόμαστε σαν βάρβαροι, αφού από τη φύση είμαστε πλασμένοι όλοι, Έλληνες και βάρβαροι, όμοιοι σε όλα.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[9] Πλάτων, *Πρωταγόρας* 337c7-d3

[…] *οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι– φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται–* […]

[…] εγώ θεωρώ πως όλοι σας οι εδώ παρόντες είσθε συγγενείς, φίλοι και συμπολίτες· εκ φύσεως, όχι βάσει του νόμου· γιατί το όμοιο με το όμοιο συγγενεύουν εκ φύσεως, ενώ καταδυναστεύει τους ανθρώπους ο νόμος επιβάλλοντας, ενάντια στη φύση, πολλά.

(Μτφ. Κ. Παπαμανώλη)

[10] Ανώνυμος *Ιαμβλίχου* I.6 (DK89)

Ἔτι τοίνυν οὐκ ἐπὶ πλεονεξίαν ὁρμᾶν δεῖ, οὐδὲ τὸ κράτος τὸ ἐπὶ τῆι πλεονεξίαι ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι, τὸ δὲ τῶν νόμων ὑπακούειν δειλίαν· πονηροτάτη γὰρ αὕτη ἡ διάνοιά ἐστι, καὶ ἐξ αὐτῆς πάντα τἀναντία τοῖς ἀγαθοῖς γίγνεται, κακία τε καὶ βλάβη. Εἰ γὰρ ἔφυσαν μὲν οἱ ἄνθρωποι ἀδύνατοι καθ' ἕνα ζῆν, συνῆλθον δὲ πρὸς ἀλλήλους τῆι ἀνάγκηι εἴκοντες, πᾶσα δὲ ἡ ζωὴ αὐτοῖς εὕρηται καὶ τὰ τεχνήματα πρὸς ταύτην, σὺν ἀλλήλοις δὲ εἶναι αὐτοὺς καὶ ἀνομίαι διαιτᾶσθαι οὐχ οἷόν τε (μείζω γὰρ αὐτοῖς ζημίαν οὕτω γίγνεσθαι ἐκείνης τῆς κατὰ ἕνα διαίτης), διὰ ταύτας τοίνυν τὰς ἀνάγκας τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ οὐδαμῆι μεταστῆναι ἂν αὐτά· φύσει γὰρ ἰσχυρᾶι ἐνδεδέσθαι ταῦτα.

Αλλά δεν πρέπει ακόμη και να υψώνει ο άνθρωπος τον εαυτό του πάνω απ' όλα ούτε να θεωρεί την δύναμη, που στηρίζεται στην υπεροψία, για αρετή, ενώ την υπακοή στους νόμους για δειλία. Γιατί, αφού οι άνθρωποι γεννήθηκαν αδύναμοι να ζήσουν και μόνοι, χωριστά, κι ενώθηκαν πολλοί μαζί, οδηγημένοι από την ανάγκη, κι όλη η ζωή και κάθε δημιούργημα της τέχνης τους είναι ρυθμισμένα από αυτήν, αλλά και να ζουν πολλοί μαζί και να διατηρούνται στην ζωή χωρίς νόμους είναι εντελώς αδύνατο –η ζημία από αυτό θα ήταν πιο μεγάλη από το να ζει κανείς χωριστά–, γι' αυτούς λοιπόν τους αναγκαίους λόγους βασιλεύει ο νόμος και το δίκαιο στους ανθρώπους, και είναι εντελώς αδύνατο να κλονισθούν, γιατί είναι από τη φύση τους αρκετά ισχυροί ώστε να φιμωθούν.

(Μτφ. Λ.Γ. Μπενάκης)

Βιβλιογραφία

Balla, Ch., 2018. ΠΕΦΥΚΕΝ ΠΛΕΟΝΕΚΤΕΙΝ? Plato and the Sophists on Greed and Savage Humanity, *Polis* 35, σσ. 83-101.

Barney, R., 2017. Callicles and Thrasymachus, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta, επιμ. Διαθέσιμο στο:

https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/.

Beresford, A., 2013. Fangs, Feathers, & Fairness: Protagoras on the Origins of Right and Wrong. Στο: Johannes M. van Ophuijsen, M. van Raalte, and Peter Stork, επιμ., 2013. *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure.* Series: *Philosophia Antiqua*, 134. Leiden-Boston: Brill, σσ. 139-162.

Bonazzi, M., 2020. Ethical and Political Thought in Antiphon's *Truth* and *Concord*. Στο: D. Wolfsdorf, επιμ., 2020. *Early Greek Ethics*, Oxford: Oxford University Press, σσ. 149-68.

Cole, A. T. Jr., 1961. The Anonymus Iamblichi and His Place in Greek Political Theory. *Harvard Studies in Classical Philology*, 65, σσ. 127-163.Gagarin, M., 2002. *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*. AustΣτο: University of Texas Press.

Horky, P.S., 2020. Anonymus Iamblichi, *On Excellence (Peri Aretēs):* A Lost Defense of Democracy. Στο: D. C. Wolfsdorf, *επιμ., 2020. Early Greek Ethics*, Oxford: Oxford University Press. Online edn, Oxford Academic, 22 Oct. 2020

https://doi.org/10.1093/oso/9780198758679.003.0014, τελευταία πρόσβαση 08 Δεκεμβρίου 2023.

Manuwald, B., 2013. Protagoras' Myth in Plato's Protagoras: Fiction or Testimony?. Στο: Johannes M. van Ophuijsen, M. van Raalte, and Peter Stork, επιμ., 2013. *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*. Series: *Philosophia Antiqua*, 134. Leiden-Boston: Brill, σσ.163-177.

Παπαμανώλη, Κ., 2023 (υπό έκδοση). *Πλάτωνος* Πρωταγόρας. *Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχολιασμός*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Ι. Δ. Κολλάρου & Σίας Α.Ε.

Sørensen, D., 2021. On the Political Outlook of the Anonymous Iamblichi (Diels-Kranz 89). *Classical Quarterly* 71 (1), σσ. 95-107.

Wallace, R.W., 2007. Law's enemies in ancient Athens. Στο: E. Cantarella, G. Thür, επιμ. 2007. *Symposion* 2005, Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. Vienna 2007, σσ. 183-196.

Κριτήρια αξιολόγησης

1. Συχνά αποδίδεται στους σοφιστές η αντίληψη ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του εχθρικός προς τους άλλους (θεωρούνται, κατ' αυτή την έννοια, πρόδρομοι της χομπσιανής ιδέας homo homini lupus). Τεκμηριώνεται αυτή η αντίληψη στα αποσπάσματά τους; Σε τι βαθμό θα μπορούσε ο Πλάτων να είναι υπεύθυνος για αυτήν την εντύπωση;
2. Να συγκρίνετε τον μύθο του Προμηθέα στον Πρωταγόρα του Πλάτωνα με το απόσπασμα από τον Ανώνυμο Ιάμβλιχου και να εντοπίσετε τυχόν ομοιότητες και διαφορές.

3. Να μελετήσετε τον μύθο του Προμηθέα στον Πρωταγόρα του Πλάτωνα και να επισημάνετε επιχειρήματα που θα στήριζαν την άποψη ότι το κείμενο αυτό προϋποθέτει ότι ο άνθρωπος από τη φύση του λειτουργεί πλεονεκτικά και ότι η φύση αυτή περιορίζεται από τον νόμο, αλλά και επιχειρήματα που θα στήριζαν την άποψη ότι η διάκριση νόμου και φύσεως είναι αδιάφορη για το κείμενο (καθώς ο μύθος δείχνει πως οι ίδιοι οι θεοί προικίζουν τον άνθρωπο με εφόδια που θα μπορούσαμε να τα σκεφτούμε και ως φυσικά). Θα μπορούσε ο μύθος να διαβαστεί ως προάγγελος της αριστοτελικής αντίληψης για τον άνθρωπο ως πολιτικό ζώο;
4. Να συγκρίνετε τον λόγο των Αθηναίων στον διάλογο των Μηλίων [Ανθολόγιο: 3] με τον λόγο του Καλλικλή. Θα μπορούσε η πηγή των αντιλήψεων για την άδικη φύση των ανθρώπων που αποδίδει ο Γλαύκων σε ένα ανώνυμο πλήθος να είναι ο Θουκυδίδης; Κατά τη μελέτη σας να συγκρίνετε τη μετάφραση του Ν. Σκουτερόπουλου με εκείνην του Αγγ. Βλάχου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6
Σε τι θεό πιστεύουν τέλος πάντων;

Σύνοψη

Ακολουθώντας μια βιβλιογραφική τάση που τείνει να κυριαρχήσει στις μέρες μας, μέχρι στιγμής αντισταθήκαμε στο να αποδώσουμε στους σοφιστές κάποιες κοινές ιδέες ή διδασκαλίες. Δεχτήκαμε ότι πολλοί από αυτούς ασχολήθηκαν με την καλλιέργεια των τεχνικών του λόγου –με την έννοια είτε του ύφους είτε της επιχειρηματολογίας– ή ενδιαφέρθηκαν για το πώς ο λόγος επιδρά στο ακροατήριο, στο πλαίσιο μιας διδασκαλίας σχετικών τεχνικών, με κυρίαρχη –ή έστω πιο χαρακτηριστική– την τεχνική της αντιλογικής. Είδαμε, ακόμα, πώς ορισμένοι από τους σοφιστές αξιοποίησαν την αντίθεση νόμου και φύσεως είτε προσαρμόζοντάς την στην πρακτική της αντιλογικής είτε –και χωρίς άλλωστε το ένα να αποκλείει το άλλο– θέλοντας να σκεφτούν πάνω στις έννοιες που εμπλέκονταν σε αυτήν την αντίθεση, και ακόμα, πώς αυτή η αντίθεση συνδέθηκε με μια πολιτική συζήτηση για τα όρια του νόμου ή τα αδιέξοδα στα οποία οδηγούνταν όσοι ταύτιζαν τη δικαιοσύνη με την τήρησή του. Ως προς το θέμα του πολιτεύματος, εξηγήσαμε πώς η άσκηση στην επιχειρηματολογία μπορούσε να εμπλέκει τη συγκριτική ανάλυση διαφορετικών «πολιτειών». Θεωρήσαμε, ωστόσο, ότι η προτίμηση για ένα ορισμένο πολίτευμα μπορούσε να διαφέρει όχι μόνον ανάλογα με τον κάθε σοφιστή, αλλά και ανάλογα με την πολιτική συγκυρία στην οποία αυτός θα δρούσε. Δύσκολα λοιπόν θα απομονώναμε κάποιες ιδέες ή θετικές διδασκαλίες που θα αφορούσαν συγκεκριμένες αντιλήψεις. Έτσι, με βάση τα παραπάνω, μέχρι στιγμής, αν κάτι φαίνεται να είναι κοινό ανάμεσα στους στοχαστές που μας απασχολούν, είναι ο επαγγελματικός αλλά και ο πρακτικός τους προσανατολισμός ως δασκάλων.

Ωστόσο, και παρά τον πρακτικό προσανατολισμό της διδασκαλίας των σοφιστών και την ετερογένειά τους, φαίνεται πως υπάρχουν κάποιες ιδέες ή ζητήματα που μοιάζουν να απασχολούν τους σοφιστές και να τους χαρακτηρίζουν ως ομάδα. Ένα από αυτά είναι οι νέες και προκλητικές αντιλήψεις για τους θεούς που φαίνεται να κυριαρχούν στο προσκήνιο κατά τις τελευταίες δεκαετίες του πέμπτου αιώνα. Πέρα όμως από το ζήτημα του περιεχομένου αυτών των αντιλήψεων, υπάρχουν και δύο άλλα, διαφορετικού τύπου, «εξωτερικά» ερωτήματα που θα μας απασχολήσουν σε αυτό το κεφάλαιο.

Το πρώτο από αυτά αφορά τη συνέχεια ή, αντίστροφα, την πρωτοτυπία της σκέψης που θα μελετήσουμε. Όπως, δηλαδή, θα διαπιστώσουμε, ακόμα κι αν η αμφισβήτηση της παραδοσιακής θρησκείας μπορεί να συνιστά ιδιαίτερο γνώρισμα της σκέψης των Σοφιστών –δίνοντάς μας, επιτέλους, ένα πρώτο στοιχείο περιεχομένου που θα μας επιτρέψει να ορίσουμε θετικά, πέρα από την πρακτική τους, τουλάχιστον, και συγκεκριμένες κατευθύνσεις της σκέψης τους–, δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι πρόκειται για γνώρισμα που διακρίνει τη δική τους ομάδα από άλλους προγενέστερους στοχαστές. Θα δούμε, λοιπόν, πώς αφενός η ιστορική συγκυρία και αφετέρου ο ιδιαίτερος ρόλος που είχαν οι σοφιστές ως επαγγελματίες δάσκαλοι, ενδεχομένως μάλιστα λαμβάνοντας τις επιπλέον δυνατότητες διάχυσης των ιδεών τους που προσέφερε η τεχνολογία του βιβλίου σε συνδυασμό με την απήχηση των θεατρικών αγώνων, οδήγησαν στα τέλη του πέμπτου αιώνα στο είδος των αντιδράσεων απέναντι σε φαινόμενα αθεΐας που κορυφώθηκαν με την καταδίκη του Σωκράτη.

Ένα δεύτερο «εξωτερικό» ερώτημα, που πρέπει να μας απασχολήσει κατά την προσπάθειά μας να ανασυγκροτήσουμε είτε τις απόψεις είτε και τη στάση των σοφιστών απέναντι στην αμφισβήτηση της παραδοσιακής θρησκείας, έχει να κάνει με μια συζήτηση γύρω από το θέμα των πηγών που αναφέρονται στις αντιδράσεις που δημιούργησαν αυτές οι απόψεις κατά τα τέλη του πέμπτου αιώνα. Η επίμαχη πηγή εδώ είναι ο Πλούταρχος, ο οποίος αναφέρει ένα ψήφισμα, το ψήφισμα του Διοπείθη, που επέτρεπε

στους Αθηναίους να καταγγέλλουν «όσους δεν αναγνώριζαν τους θεούς ή δίδασκαν για τα ουράνια» (Ανθολόγιο 1). Ο Πλούταρχος δίνει αυτήν την πληροφορία στον Βίο του Περικλή (32.2), ίσως γι' αυτό και εστιάζει αποκλειστικά στον Αναξαγόρα, λέγοντας ότι η δική του δίωξη δεν είχε στην πραγματικότητα στόχο τον ίδιο αλλά τον μαθητή του.

Το βασικό όμως ερώτημα που καλούμαστε να αντιμετωπίσουμε δεν είναι το αν τα πραγματικά κίνητρα που οδήγησαν σε αυτό το ψήφισμα ήταν πολιτικά ή όχι (θα επανέλθουμε σε αυτό το θέμα στη συνέχεια του παρόντος κεφαλαίου), αλλά το αν η ίδια η μαρτυρία για την ύπαρξη ενός τέτοιου ψηφίσματος έχει τελικά ιστορική βάση. Το τελευταίο ερώτημα τέθηκε και απαντήθηκε αρνητικά από έναν σπουδαίο κλασικό φιλόλογο, τον Kenneth Dover στο άρθρο του «The Freedom of the Intellectual in Greek Thought», το οποίο επηρέασε μια σημαντική γενιά μελετητών που με τη σειρά τους θεώρησαν ότι η ιδέα της δίωξης διανοουμένων για τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις ερχόταν σε σύγκρουση με την ελευθερία της σκέψης που φαίνεται πως επικρατούσε στην Αθήνα του πέμπτου αιώνα. Η τάση που ωστόσο τείνει να κυριαρχήσει σήμερα αποτυπώνεται από τον Tim Whitmarsh ως εξής:

> «Κάποιοι σύγχρονοι σχολιαστές έχουν αμφισβητήσει την ακρίβεια αυτής της πληροφορίας: η περίπτωση του Διοπείθη να είχε πείσει τους συμπολίτες του να αντιμετωπίσουν την απιστία στους θεούς ως άξια καταγγελίας θα ήταν μια πράξη δολοφονικής έλλειψης ανοχής και μια νομοθετική πράξη η οποία, κατ' εξαίρεση, αναφερόταν στις θρησκευτικές πεποιθήσεις. Ωστόσο δεν υπάρχει κανένας λόγος – εκτός από την εναγώνια επιθυμία να προστατευθεί η φήμη των Αθηναίων ως πεφωτισμένων φιλελευθέρων– να αμφισβητεί κανείς το ψήφισμα του Διοπείθη. Παρότι υπάρχουν ορισμένα προβλήματα χρονολογικής φύσης που θέτει το κείμενο του Πλουτάρχου σε αυτό το σημείο, η γλώσσα του ψηφίσματος καθαυτή αποτελεί πειστικό δείγμα αθηναϊκής γραφειοκρατίας. Παρότι ο Πλούταρχος έγραφε περίπου πεντακόσια χρόνια μετά τα εν λόγω γεγονότα, είχε στη διάθεσή του συνόψεις εγγράφων της εποχής, μεταξύ των οποίων μια συλλογή κατά λέξη μεταγραφών των αθηναϊκών ψηφισμάτων (και των σχολιασμών τους). […] Η προσπάθεια να προσδιορίσουμε πόσοι ακριβώς δικάστηκαν για αθεΐα με τους νόμους περί ασέβειας παρουσιάζει περίπλοκες δυσκολίες. Όπως πάντα υπάρχει το πρόβλημα των πηγών. Στη μεταγενέστερη ελληνική γραμματεία, η ιδέα ότι οι Αθηναίοι δίκαζαν εμμονικά ετερόδοξους έγινε σημείο εκκίνησης για όλες τις βιογραφίες πνευματικών μορφών. Υπάρχουν αφηγήσεις για δίκες των τραγικών ποιητών Αισχύλου και Ευριπίδη. Ο Διογένης ο Απολλωνιάτης, σύγχρονος αλλά νεότερος του Αναξαγόρα και πρώην μαθητής του, ήταν ένας φυσικός φιλόσοφος που πίστευε ότι ο αέρας ήταν ένα είδος θεού και συμπεριλήφθηκε σε μεταγενέστερους καταλόγους άθεων.»
>
> (Timothy Whitmarsh, Θεομαχία. Η αθεΐα στον αρχαίο κόσμο, Μτφ. Γ. Καζαντζίδη, σ. 137-142).

Στη συνέχεια αυτού του κεφαλαίου:

(α) Θα παρακολουθήσουμε την εμφάνιση της αντίδρασης απέναντι στην παραδοσιακή θρησκεία σε κάποιες μη σοφιστικές πηγές, και

(β) θα προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε τα στοιχεία της σοφιστικής σκέψης που μας επιτρέπουν να μιλήσουμε για μια χαρακτηριστική και πρωτότυπη συμβολή στη σχετική συζήτηση και θα δούμε πώς η συμβολή αυτή μπορεί να ενισχύει ή και να διασταυρώνεται με προβληματισμούς που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της φυσικής φιλοσοφίας. Τέλος,

(γ) θα επισημάνουμε μια σειρά από εξωτερικούς λόγους που θεωρούμε ότι εξηγούν γιατί η αμφισβήτηση των παραδοσιακών αντιλήψεων για τους θεούς οδήγησε τους Αθηναίους κατά τις τελευταίες δεκαετίες του πέμπτου αιώνα στις αντιδράσεις που κλιμακώθηκαν με τις δίκες για αθεΐα.

Βιβλιογραφικό πλαίσιο

Συνιστάται η προηγούμενη ή και ταυτόχρονη εξοικείωση με ορισμένα τουλάχιστον από τα ακόλουθα κείμενα:

Για το ζήτημα της πρόνοιας: Sedley, D., Ο δημιουργισμός και οι επικριτές του στην αρχαιότητα *(Μτφ. Σ. Κουλουμέντας). Αθήνα: MIET, 2023.*

Για το απόσπασμα του Σίσυφου: Sedley, D., 2013. Atheist Underground. Στο: V. Harte, M. Lane, επιμ. 2013. Politeia in Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.*

Για τον πάπυρο του Δερβενίου: Kouremenos, Th., Parássoglou, G. M., Tsantsanoglou, K., 2006. The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary. Studi e testi per il "Corpus dei papiri filosofici greci e latini," xiii*. Firenze· για ένα ψηφιακό εργαλείο που περιλαμβάνει το κείμενο αλλά και μελέτες: https://chs.harvard.edu/derveni-papyrus-introduction/· για μια σημαντική μονογραφία: Betegh, G., 2004.* The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.*

Τέλος, για την ιδέα ότι ο Ευθύφρων είναι ο συγγραφέας του παπύρου: Kahn, C., 1997. Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus? Στο: A. Laks και G. Most, επιμ. 1997. Studies in the Derveni Papyrus*. Oxford: Clarendon Press, σσ. 55-63.*

Για την ποινικοποίηση των ιδεών για το θείο: Whitmarsh, T., 2018. Θεομαχία. Η αθεΐα στον αρχαίο κόσμο*. Μτφ. Γ. Καζαντζίδης. Αθήνα: Polaris.*

Για τη σχέση της κριτικής της θρησκείας με το ζήτημα της καταγωγής του πολιτισμού που απασχολεί πολλούς πρώιμους φιλοσόφους: Kouloumentas, S., 2018. Prodicus on the Rise of Civilization. Philosophie Antique 18*, σσ. 127-152.*

Για τον ρόλο και τη σπουδαιότητα της θρησκείας στο πλαίσιο της αθηναϊκής κοινωνίας: Parker, R., 1996. Athenian Religion: A History*. Oxford: Clarendon Press, και Versnel, H.S., 2011.* Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden: Veyne.*

Για τον ανθρωπομορφισμό του Ξενοφάνη: Μουρελάτος, Α. Φ., 2016-17/2017-18. Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος: πρωτοπόρος στη φιλοσοφική κριτική του ανθρωπομορφισμού». Αριάδνη 23/24*, σσ. 219-32.*

Για τη σπουδαιότητα της τεχνολογίας της γραφής: Thomas, R., 2001. Γραπτός και προφορικός λόγος στην αρχαία Ελλάδα*. Μτφ. Δ. Κυρτάτας. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.*

Για την (για ορισμένους ξεπερασμένη πλέον) αμφισβήτηση της ιστορικότητας του ψηφίσματος του Διοπείθη: Dover, K., 1976. The Freedom of the Intellectual in Greek Society. TALANTA 7*, σσ. 24-54.*

Κυρίως κείμενο

6.1 Το υπόβαθρο της συζήτησης

Η εγκατάλειψη εξηγήσεων που βασίζονται στην επέμβαση υπερφυσικών δυνάμεων είναι από τα κύρια γνωρίσματα της άνθησης του επιστημονικού λόγου που χαρακτηρίζει τη σκέψη του πέμπτου αιώνα. Ένα

από τα πιο εμβληματικά κείμενα αυτής της τάσης είναι η ιατρική πραγματεία *Περί ιερής νούσου* που εναντιώνεται σε εξαγνιστές και τσαρλατάνους που αντιμετωπίζουν την επιληψία ως ασθένεια σταλμένη από τους θεούς και παρουσιάζουν τους εαυτούς τους ικανούς να τη θεραπεύσουν (Ανθολόγιο 2). Σε αντίθεση με αυτήν την άποψη, ο συγγραφέας επιμένει ότι όπως όλες οι ασθένειες, έτσι και αυτή, παρά τον παράξενο χαρακτήρα της, έχει *φυσικές* αιτίες. Παρόμοιο είναι το πνεύμα που εκφράζει ο συγγραφέας του *Περί Διαίτης*, όταν υποστηρίζει ότι τα όνειρα δεν είναι θεόσταλτα σημάδια αλλά οφείλονται σε διεργασίες που λαμβάνουν χώρα στο σώμα του ανθρώπου (Ιπποκράτης, *Περί Διαίτης* 4.87).

Ο ανθρωπομορφισμός των θεών της παραδοσιακής θρησκείας βρίσκεται στο στόχαστρο της κριτικής του Ξενοφάνη (τέλη έκτου - αρχές πέμπτου αιώνα) για να κλιμακωθεί αργότερα από τον Πλάτωνα, ο οποίος, ενδεχομένως αντλώντας από σχετική κριτική του Σωκράτη, στρέφεται εναντίον κάθε αντίληψης που αποδίδει στο θείο οποιαδήποτε κακή πρόθεση (Ανθολόγιο 3).

Χαρακτηριστική μιας αντίληψης που σταματά να βλέπει τους θεούς ως αιτίες ανεξήγητων φαινομένων είναι η περιγραφή του λοιμού της Αθήνας από τον Θουκυδίδη. Από το κείμενο αυτό απουσιάζει οποιαδήποτε αναφορά σε θεία εκδίκηση ή τιμωρία – απουσιάζει, δηλαδή, το είδος της εξήγησης που κυριαρχούσε στα ομηρικά έπη και εξακολουθούσε να εμφανίζεται στην τραγωδία (Ανθολόγιο 4).

Όμως, κανένας από αυτούς τους συγγραφείς δεν αμφισβητεί την ύπαρξη του θεού εν γένει. Ακόμη κι αν ο συγγραφέας του *Περί ιερής νούσου* περιορίζει το πεδίο του στις φυσικές –αποκλείοντας τις υπερφυσικές– εξηγήσεις, δέχεται ότι η ίδια η φύση είναι κάτι θεϊκό, και ότι *όλες οι ασθένειες είναι και ιερές και ανθρώπινες· θείο* χαρακτηρίζει και ο φυσικός φιλόσοφος Αναξίμανδρος (πρώτο μισό του έκτου αιώνα) το *άπειρο*, την αρχή από την οποία ο ίδιος θεωρεί ότι πηγάζει το καθετί στον κόσμο· ενώ ο Ξενοφάνης μπορεί να απορρίπτει το παραδοσιακό μοντέλο για τους θεούς, αντιπροτείνει ωστόσο έναν νέο θεό που «ολάκερός του βλέπει, ολάκερός του αντιλαμβάνεται, κι ολάκερός του ακούει» (B24, Μτφ. Μουρελάτος).

Από την άλλη, θα ήταν λάθος να θεωρήσουμε ότι η κατηγορία της αθεΐας, που θα μας απασχολήσει πιο συστηματικά στη συνέχεια του κεφαλαίου, αφορά αποκλειστικά όσους αρνούνται την ύπαρξη του θεού. Στην πραγματικότητα, τουλάχιστον με βάση τις σωζόμενες μαρτυρίες μας, ο όρος δηλώνει τον ασεβή, επομένως και εκείνον που πιστεύει στους «λάθος θεούς». Ωστόσο, όπως συχνά αναφέρεται, αυτό που καθόριζε το ποιοι ήταν οι σωστοί θεοί και το πώς έπρεπε να λατρεύονται δεν ήταν κάποιο δόγμα ορθοδοξίας, αλλά η πρακτική που εφάρμοζαν οι πολίτες, μια πρακτική που αποτελούσε μέρος της ταυτότητας αλλά και της συνοχής της πόλης, η οποία μάλιστα μπορούσε σε κάποιες περιπτώσεις να υποδέχεται νέους θεούς, όπως για παράδειγμα τον Ασκληπιό[1] ή τη Βέντιδα[2]. Δίπλα σε αυτήν την πρακτική εμφανίζονταν και διάφοροι επαγγελματίες μάντεις, με τεχνικότερη γνώση για τα θεία, όπως ο Ευθύφρων, ή ο συγγραφέας του Παπύρου του Δερβενίου,[3] οι οποίοι πειραματίζονταν με νέες

[1] Η λατρεία του οποίου εισάγεται στην Αθήνα κατά τη δεκαετία του 420.

[2] Η λατρεία της εισάγεται στην Αθήνα από τη Θράκη κατά τον πέμπτο αιώνα. Μια νέα γιορτή προς τιμήν της στον Πειραιά παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα ως το κίνητρο που οδήγησε τον Σωκράτη να «κατέβει στον Πειραιά με τον Γλαύκωνα τον γιο του Αρίστωνα» και να λάβει μέρος στον διάλογο της *Πολιτείας*. Εύλογα ανιχνεύει κανείς μια ειρωνεία εκ μέρους του Πλάτωνα για την πρακτική εισαγωγής νέων θεοτήτων από μια κοινωνία που θα κατηγορούσε τον Σωκράτη ακριβώς για έναν τέτοιο νεωτερισμό.

[3] Ο πάπυρος του Δερβενίου, ανακαλύφθηκε σε μια ταφή, στο Δερβένι, Βόρεια της Θεσσαλονίκης. Είναι ένας από τους αρχαιότερους παπύρους που έχουν σωθεί (χρονολογείται ανάμεσα στο 340 και το 310 π.Χ., ενώ το περιεχόμενό του φαίνεται να συντάχθηκε στα τέλη του πέμπτου αιώνα, συνίσταται σε συμβουλές για θυσίες προς τους θεούς και τις ψυχές και σε μια αλληγορική ερμηνεία ενός ποιήματος που αποδίδεται στον Ορφέα. Οι σχέσεις του συγγραφέα με το περιβάλλον της προσωκρατικής φιλοσοφίας έχουν επισημανθεί συχνά, ενώ το ενδιαφέρον του για τις αλληγορικές εξηγήσεις

προσεγγίσεις, όπως η ετυμολογική ανάλυση των ονομάτων των θεών (η οποία αποτυπώνεται και σε διάφορα άλλα κείμενα της περιόδου, συμπεριλαμβανομένων, όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα, και ορισμένων από τη σοφιστική παράδοση).

Πολύ πιο ριζοσπαστικές ως προς το περιεχόμενο, αλλά και πιο κοντά στη σημερινή αντίληψη περί αθεΐας, είναι οι ιδέες που αναπτύσσουν φυσικοί φιλόσοφοι όπως ο Αρχέλαος, ο Διογένης ο Απολλωνιάτης, ο Αναξαγόρας αλλά και ο Δημόκριτος. Κάποιους από αυτούς θα τους ξανασυναντήσουμε στο Κεφάλαιο 9, σε σχέση με την παρουσίαση του Σωκράτη από τον Αριστοφάνη στις *Νεφέλες*. Εδώ, ας αρκεστούμε στο να πούμε ότι ο «υλιστικός» προσανατολισμός της φυσικής τους φιλοσοφίας καθιστούσε την παρουσία του θείου περιττή. Αυτή η προκλητική άποψη είναι ο στόχος της κριτικής του Πλάτωνα στον νόμο για την αθεΐα στο δέκατο βιβλίο των *Νόμων*.

6.2 Η σοφιστική ματιά

Στο Κεφάλαιο 11 και στο Κεφάλαιο 12 θα δούμε πώς ο Αριστοφάνης στις *Νεφέλες* παρουσίαζε τον Σωκράτη ως εκπρόσωπο μιας διδασκαλίας που διασταύρωνε την αθεΐα της φυσικής φιλοσοφίας με τη ρητορική διδασκαλία των επαγγελματιών δασκάλων της σοφίας, θα συζητήσουμε όμως και το κατά πόσον μια τέτοια μαρτυρία θα πρέπει να εκληφθεί ως πηγή για τον ιστορικό Σωκράτη ή για διδασκαλίες άλλων σοφιστών. Αν εδώ περιοριστούμε στα αποσπάσματα των σοφιστών –και κρατώντας κάποια επιφύλαξη ως προς την αξιοπιστία ή έστω την πληρότητα των πηγών μας–, θα δούμε πως η δική τους συμβολή στη συζήτηση για τη φύση των θεών και τη σχέση τους με τους ανθρώπους αφορά μια ειδικότερη ομάδα ερωτημάτων.

Ένα από αυτά τα ερωτήματα είναι η γένεση του πολιτισμού –στο πλαίσιο της μετάβασης από την κατάσταση της άγριας φύσης σε μορφές πολιτικής οργάνωσης–, που περιλαμβάνει και το ερώτημα είτε της ανάδυσης αντιλήψεων για το θείο είτε της ίδιας της εγκυρότητας αυτών των αντιλήψεων. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Πρόδικου, ο οποίος, πιθανότατα στο πλαίσιο μιας τέτοιας συζήτησης για την εξέλιξη του πολιτισμού, συνδέει τις αντιλήψεις για συγκεκριμένες θεότητες με τα αγαθά για τα οποία θεωρούνται υπεύθυνες, παρουσιάζοντάς τες, με αυτόν τον τρόπο, ως προϊόντα της ανθρώπινης σκέψης (Ανθολόγιο 5):

> […] αρχικά αναγνωρίστηκαν και τιμήθηκαν ως θεοί τα πράγματα τα οποία τρέφουν και ωφελούν, και έπειτα αυτοί που επινόησαν μέσα διατροφής, τρόπους προφύλαξης και τα άλλα χρήσιμα τεχνικά εφόδια, δηλαδή άτομα όπως η Δήμητρα, ο Διόνυσος και οι Διόσκουροι…
>
> (Φιλόδημος, Περί ευσεβείας c.9,7 σσ.75-76 Gomperz. Herkulanische Studien, II, Λειψία 1866 = DK84 B5).
>
> (Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

Η σύνδεση με, ή ακόμη και η αναγωγή των αντιλήψεων για το θείο σε, ψυχολογικές καταστάσεις (στην περίπτωση του Πρόδικου με μια ανάγκη έκφρασης ευγνωμοσύνης) χαρακτηρίζει και τη σκέψη του Δημόκριτου, ο οποίος θεωρεί ως κινητήριο μοχλό το αίσθημα του φόβου (Σέξτος Εμπειρικός *Μ*. 9.24).

Κοινή και στις δυο παραπάνω περιπτώσεις είναι η ριζοσπαστική αντιμετώπιση της ιδέας του θείου ως ανθρώπινης κατασκευής που με τη σειρά της συνδέεται με το ευρύτερο διαφωτιστικό κλίμα

παραπέμπει και σε κάποια σχέση με την παράδοση που εκπροσωπείται από τον Κρατύλο στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο.

εισαγωγής εξηγήσεων που εκλογικεύουν στοιχεία της παράδοσης (Ανθολόγιο 6). Για το θέμα της αθεΐας η πιο χαρακτηριστική σχετική μαρτυρία βρίσκεται στο απόσπασμα του Σίσυφου, που άλλοι μελετητές αποδίδουν στον Κριτία και άλλοι στον Ευριπίδη:

> Υπήρξε μια εποχή κατά την οποία η ανθρώπινη ζωή ήταν ακατάστατη, γεμάτη θηριωδία, υποταγμένη στη δύναμη· μια εποχή όπου ούτε οι καλοί άνθρωποι επιβραβεύονταν ούτε πάλι οι κακοί τιμωρούνταν. Ύστερα, νομίζω, οι άνθρωποι θέσπισαν νόμους που όριζαν ποινές… Στη συνέχεια, επειδή οι νόμοι εμπόδιζαν μεν τους ανθρώπους να αδικούν στα φανερά, αλλά ωστόσο οι άνθρωποι εξακολουθούσαν να αδικούν στα κρυφά, τότε, νομίζω για πρώτη φορά κάποιος έξυπνος και σοφός άνθρωπος σοφίστηκε για τους θνητούς τον φόβο των θεών, ώστε να υπάρχει κάτι που να το φοβούνται οι κακοί ακόμη κι όταν κάνουν ή λένε ή διανοούνται κάτι στα κρυφά…
>
> (Αέτιος, *Συναγωγή των αρεσκόντων* I 6,7, D. 294 = DK88 B25, Ανθολόγιο 7)
> (Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

Αξίζει να σημειωθεί ότι η συγκεκριμένη μαρτυρία δεν αποδίδει την άποψη περί αθεΐας σε έναν συγκεκριμένο στοχαστή, αλλά στον λόγο ενός μυθικού ήρωα (του Σίσυφου) σε ένα σατυρικό δράμα. Με βάση αυτήν την παρατήρηση, μπορεί κανείς να θεωρήσει ότι η θέση που παρουσιάζεται εδώ δεν αντιστοιχεί σε θέση που έβρισκε ανταπόκριση, αλλά μια απειλή στις θρησκευτικές αξίες, απέναντι στην οποία το κοινό της παράστασης θα έπρεπε να αντισταθεί (στο προηγούμενο κεφάλαιο υποστηρίξαμε πως κάτι τέτοιο πιθανότατα ισχύει για το «δίκαιο του ισχυροτέρου», μια ιδέα που αποδίδει ο Πλάτων στον Καλλικλή). Όμως τα πράγματα στην περίπτωση της αθεΐας είναι πιο σύνθετα. Με βάση τις μαρτυρίες μας, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι, κατά τα τέλη του πέμπτου αιώνα, η αμφισβήτηση της παραδοσιακής θρησκείας έπαιρνε διαστάσεις ενός κοινωνικού φαινομένου που απειλούσε στην πράξη τη συνοχή της πόλης· και ότι, αντίστροφα, με βάση τις αντιδράσεις που προκαλούσε αυτό το φαινόμενο –που κορυφώνονται στις δικαστικές διώξεις– οι υποστηρικτές των αντίστοιχων ιδεών θα προτιμούσαν να κρατήσουν την ταυτότητά τους στην αφάνεια.

Μια άλλη χαρακτηριστική πτυχή της σοφιστικής ματιάς πάνω στις αντιλήψεις περί του θείου είναι η σύνδεση της ιδέας ότι ο θεός συνιστά ανθρώπινη κατασκευή με μια συζήτηση γύρω από τη φύση της δικαιοσύνης και τα κίνητρά της. Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, η συζήτηση αυτή κυριαρχεί στους κύκλους όσων αντιμετωπίζουν με δυσπιστία την υπερβολική εμπιστοσύνη που δείχνει η δημοκρατία στην αποτελεσματικότητα του νόμου. Το αδιέξοδο σε σχέση με την ταύτιση της δικαιοσύνης με την τήρηση των νόμων μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: αν οι άνθρωποι φέρονται δίκαια μόνο και μόνο από τον φόβο που αισθάνονται απέναντι στο ενδεχόμενο η όποια παράβασή τους να διαπιστωθεί και να αναγκαστούν να υποστούν τις συνέπειες της τιμωρίας, τότε είναι ορατός ο κίνδυνος να τηρούν τον νόμο μόνον επειδή και όταν φοβούνται πως η παρανομία τους θα γίνει αντιληπτή. Είναι στο πλαίσιο αυτής της συζήτησης (στην οποία θα επανέλθουμε στο Κεφάλαιο 11, όπου και θα αναδείξουμε τη σχέση της με τη σωκρατική παράδοση) που ο Σίσυφος στο απόσπασμα που προηγήθηκε επικαλείται την ιδέα του θεού ως ανθρώπινης κατασκευής.

Η τρίτη χαρακτηριστική πτυχή της σοφιστικής ματιάς γύρω από τις αντιλήψεις περί του θείου είναι ίσως και η εμβληματικότερη για τη συγκεκριμένη παράδοση, και αφορά τη φύση του ανθρώπινου λόγου, την εμπιστοσύνη σε αυτόν αλλά και τα όριά του. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα πηγή, από αυτή την άποψη, είναι η υπεράσπιση που προσφέρει στην Ωραία Ελένη ο Γοργίας. Ανάμεσα στα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί είναι και το ότι, αν η Ελένη αρπάχτηκε από απόφαση των θεών, την ευθύνη την έχει μόνο ο θεός:

> γιατί είναι αδύνατον η προαπόφαση του θεού να εμποδιστεί από την ανθρώπινη προνοητικότητα. Αφού από τη φύση του το ανώτερο δεν εμποδίζεται από το κατώτερο, παρά το κατώτερο κυριαρχείται και καθοδηγείται από το ανώτερο, και το ανώτερο κυβερνά ενώ το κατώτερο ακολουθεί. Αλλά ο θεός είναι ανώτερος από τον άνθρωπο και ως προς τη βία και ως προς τη σοφία και ως προς τα υπόλοιπα.
>
> (Γοργίας, *Ελένης Εγκώμιον* §6, Ανθολόγιο 8.1)

Επιδεικτικός λόγος, παρουσιασμένος από τον ίδιο τον συγγραφέα του ως ένα παιχνίδι (Ανθολόγιο 8.2), το *Εγκώμιο της Ωραίας Ελένης* εκμεταλλεύεται (εμμέσως όμως ίσως και να καγχάζει) την παραδοσιακή αντίληψη κατά την οποία υπεύθυνη για τη μανία του έρωτα θα ήταν κάποια θεότητα που η δύναμη και η δράση της δεν θα άφηνε το περιθώριο στον άνθρωπο να αντιδράσει, παίρνοντας ο ίδιος την ευθύνη των πράξεών του. Η αντίστροφη άποψη, ότι την ευθύνη για οποιαδήποτε απόφαση δεν την έχει ο θεός αλλά ο άνθρωπος που είναι σε θέση να πείσει τους άλλους αποτυπώνεται στο σημείο του λόγου του Γοργία που εξετάζει (και μάλλον πλειοδοτεί) το ενδεχόμενο η Ελένη να πείστηκε από τον λόγο (Ανθολόγιο 8.3· βλ. και πιο πάνω 3.1).

Η αντίληψη ότι η δύναμη του λόγου δεν αφορά τους θεούς αλλά τους ανθρώπους βρίσκει την πιο περιεκτική της διατύπωση σε ένα απόσπασμα από τον Ευριπίδη:

οὐκ ἔστι Πειθοῦς ἱερὸν ἄλλο πλὴν λόγος, καὶ βωμὸς αὐτῆς ἔστ' ἐν ἀνθρώπου φύσει

(Orion 1.1 Haffner; v. 1: Aristophanes, Frogs 1391; other citations and allusions = LM 170).

Δεν υπάρχει, λέει ο Ευριπίδης, κάποιο ιερό «εκκλησάκι» της Πειθούς (που αρχικά αναγνωριζόταν ως θεότητα)· βωμός της είναι η ίδια η φύση του ανθρώπου.

Μαζί με την εμπιστοσύνη στον ανθρώπινο λόγο, σοφιστές όπως ο Γοργίας υπογραμμίζουν και τον ρόλο της (και πάλι όχι μόνο ανθρώπινης αλλά και ανθρώπινα μεταβιβάσιμης) τέχνης στην παραγωγή πειθούς, ενώ μάλλον θεωρούν δεδομένη και αυτονόητη την παθητικότητα με την οποία οι δέκτες «υποδουλώνονται» χάρη στην τεχνική επιδεξιότητα των κατάλληλων επαγγελματιών. Ανάλογη ιδέα για την ύπαρξη ιδιαίτερα προικισμένων, *σοφών* ανθρώπων, ικανών να επινοήσουν τον θεό προκειμένου να αποτρέψουν όσους θα είχαν την τάση να παρανομούν στα κρυφά, εισάγοντας έτσι την απειλή της θείας τιμωρίας, κυριαρχεί και στο απόσπασμα του Σίσυφου. Εκτός όμως από τον θαυμασμό για τις ιδιαίτερες ικανότητες των σοφών, των ανθρώπων που ξεχωρίζουν από τους υπόλοιπους, φαίνεται πως σοφιστές όπως ο Πρωταγόρας θέτουν το ζήτημα των ορίων της ανθρώπινης γνώσης ως παράγοντα που, ειδικά σε σχέση με την αντίληψη περί του θείου, υπονομεύει το κύρος των αντιλήψεών μας (Ανθολόγιο 9).

Η στάση αυτή μπορεί να θεωρηθεί ως συμπληρωματική της γνωστής φράσης «*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*», που θα μας απασχολήσει πιο συστηματικά στο Κεφάλαιο 8, όπου και θα εξετάσουμε τον ρόλο που διαδραμάτισε στην πλατωνική ερμηνεία του σχετικισμού του Πρωταγόρα στον *Θεαίτητο.* Σε σχέση με την προβληματική αυτού του κεφαλαίου, εδώ αρκούμαστε στο να υπογραμμίσουμε τη διάσταση που επηρεάζει τη συζήτηση για το θείο: τη χαρακτηριστική, δηλαδή, για τη σοφιστική παράδοση, επιμονή στην αξία (που ωστόσο περιλαμβάνει και την έννοια των ορίων) της ανθρώπινης γνώσης.

Τέλος, μια τέταρτη, αν και αρκετά υπόρρητη, πτυχή της σοφιστικής ματιάς στο θέμα του θείου είναι αυτή που εισάγει την αμφιβολία για την ύπαρξη των θεών στη βάση της εμπειρικά διαπιστωμένης αδιαφορίας τους για τα ανθρώπινα. Η πιο χαρακτηριστική διατύπωση αυτής της ιδέας απαντά σε ένα απόσπασμα του Θρασύμαχου, ο οποίος επισημαίνει ότι, αν οι θεοί παρακολουθούσαν τις ανθρώπινες υποθέσεις, δεν θα αδιαφορούσαν –όπως προφανώς συμβαίνει– για το πιο σημαντικό αγαθό, που είναι

η δικαιοσύνη (Ανθολόγιο 10). Οι μαρτυρίες μας για αυτήν την κατεύθυνση είναι ελάχιστες, ενώ ο αποσπασματικός τους χαρακτήρας δεν μας επιτρέπει να εξαγάγουμε ασφαλή συμπεράσματα για το κατά πόσον πρόκειται για ιδέες που κυριαρχούσαν ή υποστηρίζονταν με σθένος στους κύκλους των σοφιστών ή αν –πράγμα εξίσου πιθανό– πρόκειται για εκφράσεις της απελπισίας που καταλάμβανε τους Αθηναίους λόγω των συσσωρευμένων συμφορών που, όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα, αντιμετωπίζουν στο διάστημα που ξεκινά με τον λοιμό, συνεχίζει με τη σικελική καταστροφή και φτάνει έως το καθεστώς των Τριάκοντα. Για τους ίδιους λόγους μάλλον θα πρέπει να είμαστε επιφυλακτικοί για το κατά πόσον η κριτική αυτή οδηγούσε πράγματι στο συμπέρασμα ότι δεν υπάρχουν θεοί ή αν συνιστούσε ένα ερέθισμα για συζήτηση, που είχε να κάνει και με τις ανθρώπινες αντιλήψεις για τη φροντίδα των θεών. Σε κάθε περίπτωση, αξίζει να σημειωθεί ότι η κριτική αυτή προϋποθέτει μια ριζοσπαστική για την εποχή ιδέα που βρίσκουμε ρητά διατυπωμένη μόνο αργότερα, στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα: ότι δηλαδή ο θεός είναι αίτιος μόνο καλών πραγμάτων. Έτσι, και παρά τις επιφυλάξεις που συνδέονται με την ένδεια των πηγών μας, θεωρούμε ότι η πρωτοτυπία αυτής της σκέψης είναι τόσο εντυπωσιακή, που τουλάχιστον μας επιτρέπει να την επισημάνουμε ως πιθανή συμβολή της σοφιστικής παράδοσης στον στοχασμό για τη φύση του θείου.

6.3 Η ώρα της κρίσης: αν όχι τότε, πότε;

Με βάση τα παραπάνω, το ερώτημα που προκύπτει είναι γιατί οι δικαστικές διώξεις για την αθεΐα συνδέθηκαν ειδικά με τους σοφιστές, ή έστω την «ιντελιγκέντσια» της Αθήνας κατά τα τέλη του πέμπτου αιώνα; Γιατί, δηλαδή, η ανησυχία, η υπονόμευση ή και η αμφιβολία για τις παραδοσιακές αντιλήψεις για τους θεούς –που ενίοτε άγγιζε και τη σύγχρονη αντίληψη περί αθεΐας, την απόλυτη άρνηση δηλαδή οποιασδήποτε ιδέας για το θείο– που είχε ήδη εκφραστεί μεταξύ των στοχαστών, που αργότερα διακρίθηκαν ως φιλόσοφοι από τους σοφιστές, δεν οδήγησε στο είδος των αντιδράσεων που εκδηλώθηκαν και κλιμακώθηκαν στα τέλη του πέμπτου αιώνα; Στην αρχή του κεφαλαίου είδαμε ότι μια απάντηση που όχι μόνο υιοθετήθηκε, αλλά και κυριάρχησε στους κύκλους των κλασικών σπουδών στις τελευταίες δεκαετίες του εικοστού αιώνα, ήταν η άρνηση της ιστορικότητας του διατάγματος του Διοπείθη: η υπόθεση, δηλαδή, ότι η πληροφορία που αρκετούς αιώνες μετά παραδίδει ο Πλούταρχος δεν ανταποκρίνεται στην ιστορική πραγματικότητα, αλλά συνιστά μεταγενέστερη κατασκευή, ενώ αντίστοιχα κατασκευασμένες είναι οι ιστορίες για τις διώξεις των σοφιστών.

Ακολουθώντας μια πιο μετριοπαθή στάση, η σύγχρονη έρευνα εξακολουθεί να διατυπώνει επιφυλάξεις για ορισμένες μαρτυρίες όπως, για παράδειγμα, για το κάψιμο των βιβλίων του Πρωταγόρα στην πυρά (Ανθολόγιο 11). Δέχεται, ωστόσο, ότι το πνευματικό κλίμα κατά τα τέλη του πέμπτου αιώνα ευνόησε τις συνθήκες που πράγματι οδήγησαν σε ορισμένες δίκες, όπως αυτή του Αναξαγόρα, του Διαγόρα του Μήλιου, και βεβαίως του Σωκράτη, τον οποίο ο Αριστοφάνης παρουσίαζε ως θιασώτη αναγωγιστικών εξηγήσεων για τον φυσικό κόσμο. Θα επανέλθουμε σε αυτό το ζήτημα στα Κεφάλαια 10 και 12. Εδώ θα αρκεστούμε στο να επισημάνουμε τις παραμέτρους που θεωρούμε ότι πρέπει να λάβουμε υπόψη μας για να απαντήσουμε στο ερώτημα γιατί, παρά την ύπαρξη πηγών που περιλαμβάνουν σχετικές ιδέες πριν από την εποχή που μελετάμε εδώ, η δίωξη της αθεΐας γνωρίζει την έξαρση που οδηγεί στην ποινικοποίηση των σχετικών ιδεών στα τέλη του πέμπτου αιώνα.

Οι παράμετροι που μας ενδιαφέρουν μπορούν να χωριστούν σε δύο γενικές κατηγορίες. Η πρώτη αφορά την ιστορική συγκυρία. Τόσο ο λοιμός των Αθηνών, που αποδεκάτισε περίπου το ένα τρίτο του πληθυσμού, ανάμεσά τους και τον Περικλή (430-429), όσο και η σταδιακή κατάρρευση της Αθηναϊκής ηγεμονίας, που κορυφώνεται με τη Σικελική Εκστρατεία (415-413) και την εγκατάσταση των Τριάκοντα (404) σίγουρα συνιστούσαν λόγους που κλόνισαν τις θρησκευτικές πεποιθήσεις των Αθηναίων και την

εμπιστοσύνη τους στην πρόνοια των θεών (Ανθολόγιο 12).[4] Συνέπεια αυτών των γεγονότων μπορούν να θεωρηθούν και οι έμπρακτες εκδηλώσεις αμφισβήτησης, που περιλάμβαναν τη βεβήλωση των μυστηρίων και βανδαλισμούς θρησκευτικών συμβόλων το 415, καθώς ίσως και (λειτουργώντας αντιστικτικά σε σχέση με το προηγούμενο) η καλλιέργεια μιας νεωτερικής μαντικής που εκπροσωπείται από ανθρώπους όπως ο Ευθύφρων, ο συγγραφέας του παπύρου του Δερβενίου αλλά και ο ίδιος ο Σωκράτης.

Η διάδοση των σχετικών ιδεών, αλλά και οι αντιδράσεις που αυτές προκαλούν, αποτυπώνονται στο θέατρο. Το παράδειγμα του αποσπάσματος από τον Σίσυφο είναι ένα μόνο από πολλά δείγματα που δείχνουν πώς οι τραγικοί ποιητές συμβάλλουν στη διάχυση αυτών των ιδεών σε ένα πολύ ευρύ κοινό. Έτσι, ως μέσο μαζικής διάχυσης ιδεών, συνιστά μια διαφορετική –σε σχέση με την ίδια την ιστορική συγκυρία– παράμετρο που πιθανότατα εξηγεί το γιατί η εμφάνιση απόψεων που προσβάλλουν τις παραδοσιακές αντιλήψεις για το θείο ξεσηκώνουν τη θύελλα των αντιδράσεων που οδηγεί στην ποινικοποίηση της αθεΐας. Μπορούμε λοιπόν να εντάξουμε το θέατρο σε μια δεύτερη κατηγορία παραμέτρων που ευνοούν αυτού του είδους τις αντιδράσεις, καθώς ενισχύουν τη διάδοσή τους σε ένα ευρύ κοινό. Στην ίδια κατηγορία προστίθεται και η διάδοση του βιβλίου ως τεχνολογίας που επιτρέπει στις καινοτόμες ιδέες περί αθεΐας που άλλοτε θα απευθύνονταν σε ένα στενότερο κοινό ειδικών να μπαίνουν στα σπίτια περισσότερο ανυποψίαστων ανθρώπων.

Ανθολόγιο

[1] Πλούταχος, *Βίοι παράλληλοι*, Περικλής 32.2

Περὶ δὲ τοῦτον τὸν χρόνον Ἀσπασία δίκην ἔφευγεν ἀσεβείας, Ἑρμίππου τοῦ κωμῳδοποιοῦ διώκοντος καὶ προσκατηγοροῦντος ὡς Περικλεῖ γυναῖκας ἐλευθέρας εἰς τὸ αὐτὸ φοιτώσας ὑποδέχοιτο. καὶ ψήφισμα Διοπείθης ἔγραψεν εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας, ἀπερειδόμενος εἰς Περικλέα δι᾽ Ἀναξαγόρου τὴν ὑπόνοιαν. δεχομένου δὲ τοῦ δήμου καὶ προσιεμένου τὰς διαβολάς, οὕτως ἤδη ψήφισμα κυροῦται, Δρακοντίδου γράψαντος, ὅπως οἱ λόγοι τῶν χρημάτων ὑπὸ Περικλέους εἰς τοὺς Πρυτάνεις ἀποτεθεῖεν, οἱ δὲ δικασταὶ τὴν ψῆφον ἀπὸ τοῦ βωμοῦ φέροντες ἐν τῇ πόλει κρίνοιεν. Ἄγνων δὲ· τοῦτο μὲν ἀφεῖλε τοῦ ψηφίσματος, κρίνεσθαι δὲ τὴν δίκην ἔγραψεν ἐν δικασταῖς χιλίοις καὶ πεντακοσίοις, εἴτε κλοπῆς καὶ δώρων εἴτ᾽ ἀδικίου βούλοιτό τις ὀνομάζειν τὴν δίωξιν.

Την ίδια περίπου εποχή η Ασπασία ήταν κατηγορούμενη για ασέβεια· την κατηγορούσε ο κωμικός ποιητής Έρμιππος με την επιπρόσθετη κατηγορία εις βάρος της ότι δεχόταν ελεύθερες γυναίκες στον ίδιο τόπο όπου σύχναζε ο Περικλής. Και ο Διοπείθης εισήγαγε ένα νομοσχέδιο που προέβλεπε τη δίωξη όσων δεν πιστεύουν στους θεούς ή όσων διδάσκουν απόψεις εναντίον των ουρανών, στρέφοντας τις υποψίες εναντίον του Περικλή μέσω του Αναξαγόρα. Τις δέχεται πλήρως ο δήμος αυτές τις διαβολές, και έτσι τις επικυρώνει στην ψηφοφορία με εισήγηση του Δρακοντίδου: ότι ο Περικλής πρέπει να λογοδοτήσει για τα χρήματα στους πρυτάνεις και οι δικαστές να αποφασίσουν φέροντας την ψήφο από τον βωμό στην πόλη. Ο Άγνων όμως αφαίρεσε αυτό το κομμάτι του ψηφίσματος, εισηγούμενος ότι η δίκη πρέπει να διεξαχθεί ενώπιον χιλίων και πεντακοσίων δικαστών, είτε χαρακτήριζε κανείς την υπόθεση ως υπόθεση κλοπής και καταχρήσεων είτε ως υπόθεση αδικίας.

(παρατίθεται στην ελληνική μετάφραση, από τον Γ. Καζαντζίδη, του βιβλίου του Whitmarsh)

[4] Οι επιπτώσεις που είχε ο λοιμός των Αθηνών στην πίστη και στην ευλάβεια, αλλά και στις βεβαιότητες των ανθρώπων για τη φροντίδα των θεών, έχουν συγκριθεί με εκείνες του σεισμού της Λισαβόνας του 1755 που κλόνισε τις θρησκευτικές πεποιθήσεις στην Ευρώπη.

[2] Η ιπποκρατική ιατρική πραγματεία Περί ιερής νούσου, §1, §21

§1. Περὶ τῆς ἱερῆς νούσου καλεομένης ὧδ᾽ ἔχει. οὐδέν τί μοι δοκεῖ τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νούσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει καὶ πρόφασιν, οἱ δ᾽ ἄνθρωποι1 ἐνόμισαν θεῖόν τι πρῆγμα2 εἶναι ὑπὸ ἀπειρίης καὶ θαυμασιότητος, ὅτι οὐδὲν ἔοικεν ἑτέροισι
§21. Αὕτη δὲ ἡ νοῦσος ἡ ἱερὴ καλεομένη ἀπο τῶν αὐτῶν προφασίων γίνεται ἀφ᾽ ὧν1 καὶ αἱ λοιπαὶ ἀπὸ τῶν προσιόντων καὶ ἀπιόντων, καὶ ψύχεος καὶ ἡλίου καὶ πνευμάτων μεταβαλλομένων τε καὶ οὐδέποτε ἀτρεμιζόντων. ταῦτα δ᾽ ἐστὶ θεῖα, ὥστε μηδὲν δεῖ2 ἀποκρίνοντα τὸ νόσημα θειότερον τῶν λοιπῶν νομίσαι, ἀλλὰ πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα· φύσιν δὲ ἕκαστον ἔχει καὶ δύναμιν ἐφ᾽ ἑωυτοῦ, καὶ οὐδὲν 10ἄπορόν3 ἐστιν οὐδὲ ἀμήχανον

§1. Με την αρρώστια που τη λένε ιερή ιδού πώς έχει το πράγμα: Δεν πιστεύω καθόλου πως η αρρώστια αυτή είναι πιο θεϊκή από τις άλλες αρρώστιες ή πιο ιερή. Πιστεύω πως υπάρχει και γι' αυτήν μια φυσική αιτία, οι άνθρωποι όμως, είτε από άγνοια είτε και γιατί τους έκαμε εντύπωση ο παράξενος χαρακτήρας της –δεν μοιάζει, πράγματι, σε τίποτε με τις άλλες αρρώστιες–, τη θεώρησαν αρρώστια που τη στέλνουν οι θεοί...
§21. Η αρρώστια που πραγματευθήκαμε, αυτή που τη λένε ιερή, έχει την αρχή της στις ίδιες αιτίες με τις άλλες αρρώστιες: στα εισερχόμενα και στα εξερχόμενα από τον οργανισμό του ανθρώπου, στο ψύχος, στον ήλιο, στους ανέμους που αλλάζουν συνεχώς και που ποτέ δεν μένουν ήσυχοι. Όλα αυτά είναι θεϊκά πράγματα. Δεν υπάρχει επομένως λόγος να ξεχωρίζουμε την αρρώστια αυτή και να τη θεωρούμε πιο θεϊκή από τις άλλες· όλες τους είναι θεϊκές και όλες τους είναι ανθρώπινες. Η κάθε αρρώστια έχει τη δική της φύση και τη δική της δύναμη, και απέναντι σε καμιά δεν μένουμε αμήχανοι και ανίκανοι να βρούμε μια διέξοδο.

(Μτφ. Δ. Λυπουρλής)

[3] Όμηρος, *Ιλιάδα* Α 1-12

Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος,
οὐλομένην, ἣ μυρί᾽ Ἀχαιοῖς ἄλγε᾽ ἔθηκεν,
πολλὰς δ᾽ ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν
ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν
οἰωνοῖσί τε πᾶσι, Διὸς δ᾽ ἐτελείετο βουλή,
ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε
Ἀτρείδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς.
τίς τάρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι;
Λητοῦς καὶ Διὸς υἱός· ὃ γὰρ βασιλῆϊ χολωθείς
νοῦσον ἀνὰ στρατὸν ὦρσε κακήν, ὀλέκοντο δὲ λαοί,
οὕνεκα †τὸν Χρύσην ἠτίμασεν ἀρητῆρα
Ἀτρείδης.

Ψάλλε, θεά, τον τρομερόν θυμόν του Αχιλλέως,
πώς έγινε τους Αχαιούς αρχή πολλών δακρύων·
που ανδράγαθες ροβόλησε τους ψυχές στον Άδη
ηρώων, κι έδωκεν τους αρπάγματα των σκύλων

και των ορνέων – και η βουλή γενόνταν του Κρονίδη,
απ᾽ ότ᾽ εφιλονίκησαν κι εχωρισθήκαν πρώτα
ο Ατρείδης, άρχος των ανδρών, και ο θείος Αχιλλέας.
Και απ᾽ τους θεούς ποιος άναψε την έχθραν μεταξύ τους;
Ο Απόλλων, όπου οργίσθηκε του Ατρείδη βασιλέως
κι έφερε λώβαν στον στρατόν που εθέριζε τα πλήθη,
ότι του εκαταφρόνεσε τον Χρύσην ιερέα.

(
Μτφ. Ι. Πολυλάς)

[4] Θουκυδίδης, *Ιστοριών* Β 49-53

Τὸ μὲν γὰρ ἔτος, ὡς ὡμολογεῖτο, ἐκ πάντων μάλιστα δὴ ἐκεῖνο ἄνοσον ἐς τὰς ἄλλας ἀσθενείας ἐτύγχανεν ὄν· εἰ δέ τις καὶ προύκαμνέ τι, ἐς τοῦτο πάντα ἀπεκρίθη. τοὺς δὲ ἄλλους ἀπ᾽ οὐδεμιᾶς προφάσεως, ἀλλ᾽ ἐξαίφνης ὑγιεῖς ὄντας πρῶτον μὲν τῆς κεφαλῆς θέρμαι ἰσχυραὶ καὶ τῶν ὀφθαλμῶν ἐρυθήματα καὶ φλόγωσις ἐλάμβανε, καὶ τὰ ἐντός, ἥ τε φάρυγξ καὶ ἡ γλῶσσα, εὐθὺς αἱματώδη ἦν καὶ πνεῦμα ἄτοπον καὶ δυσῶδες ἠφίει· ἔπειτα ἐξ αὐτῶν πταρμὸς καὶ βράγχος ἐπεγίγνετο, καὶ ἐν οὐ πολλῷ χρόνῳ κατέβαινεν ἐς τὰ στήθη ὁ πόνος μετὰ βηχὸς ἰσχυροῦ· καὶ ὁπότε ἐς τὴν καρδίαν στηρίξειεν, ἀνέστρεφέ τε αὐτὴν καὶ ἀποκαθάρσεις χολῆς πᾶσαι ὅσαι ὑπὸ ἰατρῶν ὠνομασμέναι εἰσὶν ἐπῆσαν, καὶ αὗται μετὰ ταλαιπωρίας μεγάλης. ... καὶ τὸ σῶμα, ὅσονπερ χρόνον καὶ ἡ νόσος ἀκμάζοι, οὐκ ἐμαραίνετο, ἀλλ᾽ ἀντεῖχε παρὰ δόξαν τῇ ταλαιπωρίᾳ, ὥστε ἢ διεφθείροντο οἱ πλεῖστοι ἐναταῖοι καὶ ἑβδομαῖοι ὑπὸ τοῦ ἐντὸς καύματος, ἔτι ἔχοντές τι δυνάμεως, ἢ εἰ διαφύγοιεν, ἐπικατιόντος τοῦ νοσήματος ἐς τὴν κοιλίαν καὶ ἑλκώσεώς τε αὐτῇ ἰσχυρᾶς ἐγγιγνομένης καὶ διαρροίας ἅμα ἀκράτου ἐπιπιπτούσης οἱ πολλοὶ ὕστερον δι᾽ αὐτὴν ἀσθενείᾳ διεφθείροντο. ... ἕν τε οὐδὲ ἓν κατέστη ἴαμα ὡς εἰπεῖν ὅτι χρῆν προσφέροντας ὠφελεῖν· τὸ γάρ τῳ ξυνενεγκὸν ἄλλον τοῦτο ἔβλαπτεν. σῶμά τε αὖταρκες ὂν οὐδὲν διεφάνη πρὸς αὐτὸ ἰσχύος πέρι ἢ ἀσθενείας, ἀλλὰ πάντα ξυνήρει καὶ τὰ πάσῃ διαίτῃ θεραπευόμενα. δεινότατον δὲ παντὸς ἦν τοῦ κακοῦ ἥ τε ἀθυμία ὁπότε τις αἴσθοιτο κάμνων (πρὸς γὰρ τὸ ἀνέλπιστον εὐθὺς τραπόμενοι αἴσθοιτο κάμνων (πρὸς γὰρ τὸ ἀνέλπιστον εὐθὺς τραπόμενοι τῇ γνώμῃ πολλῷ μᾶλλον προΐεντο σφᾶς αὐτοὺς καὶ οὐκ ἀντεῖχον), καὶ ὅτι ἕτερος ἀφ᾽ ἑτέρου θεραπείας ἀναπιμπλάμενοι ὥσπερ τὰ πρόβατα ἔθνῃσκον· ... θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπεῖργε, τὸ μὲν κρίνοντες ἐν ὁμοίῳ καὶ σέβειν καὶ μὴ ἐκ τοῦ πάντας ὁρᾶν ἐν ἴσῳ ἀπολλυμένους, τῶν δὲ ἁμαρτημάτων οὐδεὶς ἐλπίζων μέχρι τοῦ δίκην γενέσθαι βιοὺς ἂν τὴν τιμωρίαν ἀντιδοῦναι ...

Τη χρονιά εκείνη συνέβαινε κατά κοινή ομολογία να μην υπάρχουν άλλες αρρώστιες· εάν όμως υπέφερε κανείς ήδη από κάποιο άλλο νόσημα, όλα κατέληγαν σε αυτή την αρρώστια. Τους άλλους, χωρίς να υπάρχει καμία φανερή αιτία, ξαφνικά, ενώ ως τότε ήσαν καλά, τους έπιανε πονοκέφαλος με υψηλό πυρετό, κοκκίνιζαν τα μάτια τους και έτσουζαν πολύ, επίσης εσωτερικά ο φάρυγγας και η γλώσσα γίνονταν αμέσως κόκκινα σαν αίμα και η αναπνοή τους έβγαζε μια παράξενη δυσοσμία· έπειτα ερχόταν φτέρνισμα και βραχνάδα κι ύστερα από λίγο ο πόνος κατέβαινε στο στήθος με δυνατό βήχα· κι όταν πήγαινε στο στομάχι, έφερνε ανακάτωμα και ακολουθούσαν εμετοί χολής όλων των ειδών που έχουν περιγράψει οι γιατροί, μεγάλη ταλαιπωρία κι αυτό…. Και το σώμα, όσο η αρρώστια ήταν στην οξεία φάση της, δεν καταβαλλόταν, αλλά άντεχε στην ταλαιπωρία περισσότερο απ᾽ ό,τι θα περίμενε κανείς, έτσι που οι περισσότεροι ή πέθαιναν από τον υψηλό πυρετό την ένατη ή την έβδομη ημέρα, έχοντας ακόμα κάποιες δυνάμεις, εάν γλίτωναν, η αρρώστια κατέβαινε παρακάτω στην κοιλιά προκαλώντας εκεί πολλά πληγιάσματα και συγχρόνως ακατάσχετη διάρροια, εξαιτίας της οποίας οι πολλοί πέθαιναν ύστερα από εξάντληση πια. … φάρμακο, για το οποίο θα μπορούσε κανείς να πει ότι δίνοντάς το στον άρρωστο θα τον βοηθούσε, δεν βρέθηκε ούτε ένα· το ίδιο γιατρικό, που έκανε καλό στον ένα, τον άλλο τον έβλαπτε. Καμία κράση, ισχυρή ή ασθενική, δεν αποδείχτηκε ικανή να αντισταθεί στην αρρώστια

αλλά τους θέριζε όλους, ακόμη και όσους νοσηλεύονταν με κάθε ιατρική φροντίδα. Το φοβερότερο όμως απ' όλα σε τούτο το κακό ήταν η κατάθλιψη, όταν καταλάβαινε κανείς ότι αρρώστησε (γιατί τους έπιανε αμέσως απελπισία, παραδίνονταν και δεν αντιστέκονταν) και το ότι, επειδή κολλούσαν την αρρώστια ο ένας από τον άλλο καθώς περιποιούνταν κάποιον, πέθαιναν αράδα σαν πρόβατα· […] κανένας φόβος των θεών ή νόμος των ανθρώπων δεν τους συγκρατούσε, αφ' ενός διότι έκριναν ότι είναι το ίδιο είτε σέβεται κανείς τους θεούς είτε όχι, αφού έβλεπαν ότι χάνονταν όλοι αδιακρίτως, και αφ' ετέρου διότι κανένας δεν έτρεφε την ελπίδα ότι θα ζούσε μέχρι να γίνει η δίκη και να τιμωρηθεί για τις πράξεις του, απεναντίας πολύ μεγαλύτερη τιμωρία θεωρούσαν να πέσει στο κεφάλι τους αυτή που τους είχε κόλας επιβληθεί και που, προτού να τους χτυπήσει, λογικό ήταν να θέλουν να απολαύσουν κάτι στη ζωή τους.

(Μτφ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, με μικρές μετατροπές)

[5] Φιλόδημος, *Περί ευσεβείας* c.9,7 σσ.75-76 Gomperz. *Herkulanische Studien*, II, Λειψία 1866 (DK84 B5)

… ἐν τῷ Περὶ θεῶν μὴ ἀπίθανα λέγῃ φαίνεσθαι τὰ περὶ <τοῦ> τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελοῦντα θεοὺς νενομίσθαι καὶ τετειμῆσθαι πρῶτον ὑπὸ Προδίκου γεγραμμένα, μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς εὑρόντας ἢ τροφὰς ἢ σκέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας ὡς Δήμητρα καὶ Διόνυσον καὶ τοὺς Διοσκούρους …

Στο έργο του *Περί θεών* αναφέρει ότι δεν φαίνονται αβάσιμα όσα γράφει ο Πρόδικος, ότι δηλαδή αρχικά αναγνωρίστηκαν και τιμήθηκαν ως θεοί τα πράγματα τα οποία τρέφουν και ωφελούν, και έπειτα αυτοί που επινόησαν μέσα διατροφής, τρόπους προφύλαξης και τα άλλα χρήσιμα τεχνικά εφόδια, δηλαδή άτομα όπως η Δήμητρα, ο Διόνυσος και οι Διόσκουροι…

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[6α] Ξενοφάνης, απόσπ. B14

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

Πιστεύουν οι θνητοί πως οι θεοί γεννιώνται,
και ότι έχουν ένδυμα, φωνή, και σώμα ίδια με
τα δικά τους [δηλ. των θνητών].

(Μτφ. Α.-Φ. Μουρελάτος)

[6β] Πλάτων, *Πολιτεία* 379c2-7

Οὐδ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλὰ ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος· πολὺ γὰρ ἐλάττω τἀγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν, καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.
Επομένως, είπα εγώ, ούτε και ο θεός, ως αγαθός που είναι, είναι η αιτία για όλα όσα συμβαίνουν στους ανθρώπους, όπως λέει ο πολύς κόσμος, αλλά για λίγα μόνο, ενώ για πολλά άλλα δεν είναι υπαίτιος· γιατί στη ζωή μας τα καλά πράγματα είναι πολύ λιγότερα από τα άσχημα, και τα καλά αυτά δεν πρέπει να τα αποδίδουμε σε κανέναν άλλο, ενώ για τα άσχημα πράγματα πρέπει να αναζητούμε κάπου αλλού την αιτία τους κι όχι στο θεό.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[7] Αέτιος, Συναγωγή των αρεσκόντων Ι 6,7, D. 294 (DK88 B25) T63 (88 B25) Critias (?) Sisyphus Frag. 43 F 19 Snell

ἦν χρόνος ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρέτης, ὅτ' οὐδὲν ἆθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν οὔτ' αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο. κἄπειτά μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ᾖ <. . . .> τήν θ' ὕβριν δούλην ἔχῃ· ἐζημιοῦτο δ' εἴ τις ἐξαμαρτάνοι. ἔπειτ' ἐπειδὴ τἀμφανῆ μὲν οἱ νόμοι ἀπεῖργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βίᾳ, λάθρᾳ δ' ἔπρασσον, τηνικαῦτά μοι δοκεῖ <...> πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνήρ θεῶν δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἂν λάθρᾳ πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσι τι. ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο,ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳνόῳ τ' ἀκούων καὶ βλέπων, φρονῶν τε καί προσέχων τε ταῦτα καὶ φύσιν θείαν φορῶν, ὃς πᾶν τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται, τὸ δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται. ἐὰν δὲ σὺν σιγῇ τι βουλεύῃς κακόν, τοῦτ' οὐχὶ λήσει τοὺς θεούς· τὸ γὰρ φρονοῦν <...> ἔνεστι. τούσδε τοὺς λόγους λέγων διδαγμάτων ἥδιστον εἰσηγήσατο ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ.

Υπήρξε μια εποχή κατά την οποία η ανθρώπινη ζωή ήταν ακατάστατη, γεμάτη θηριωδία, υποταγμένη στη δύναμη· μια εποχή όπου ούτε οι καλοί άνθρωποι επιβραβεύονταν ούτε πάλι οι κακοί τιμωρούνταν. Ύστερα, νομίζω, οι άνθρωποι θέσπισαν νόμους που όριζαν ποινές… Στη συνέχεια, επειδή οι νόμοι εμπόδιζαν μεν τους ανθρώπους να αδικούν στα φανερά, αλλά ωστόσο οι άνθρωποι εξακολουθούσαν να αδικούν στα κρυφά, τότε, νομίζω για πρώτη φορά κάποιος έξυπνος και σοφός άνθρωπος σοφίστηκε για τους θνητούς τον φόβο των θεών, ώστε να υπάρχει κάτι που να το φοβούνται οι κακοί ακόμη κι όταν κάνουν ή λένε ή διανοούνται κάτι στα κρυφά…

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[8.1] Γοργίας, *Ελένης Εγκώμιον* §6

ἢ γὰρ Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλεύμασι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἔπραξεν ἃ ἔπραξεν, ἢ βίᾳ ἁρπασθεῖσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα, ‹ἢ ὄψει ἐρασθεῖσα›. εἰ μὲν οὖν διὰ τὸ πρῶτον, ἄξιος αἰτιᾶσθαι ὁ αἴτιος μόνος· θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνῃ προμηθίᾳ ἀδύνατον κωλύειν. πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἧσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρεῖσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἧσσον ἕπεσθαι. θεὸς δ' ἀνθρώπου κρεῖσσον καὶ βίᾳ καὶ σοφίᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις. εἰ οὖν τῇ Τύχῃ καὶ τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀναθετέον, ἦ τὴν Ἑλένην τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον.

Έκανε όσα έκανε είτε από θέλημα της Τύχης και απόφαση των θεών και της Ανάγκης προσταγή, είτε επειδή αρπάχτηκε με τη βία, είτε επειδή πείσθηκε με λόγια, είτε επειδή από τη θωριά ερωτεύτηκε. Αν λοιπόν είναι το πρώτο, πρέπει την ευθύνη να την έχει μόνο ο υπαίτιος· γιατί είναι αδύνατον η προαπόφαση του θεού να εμποδιστεί από την ανθρώπινη προνοητικότητα. Αφού από τη φύση του το ανώτερο δεν εμποδίζεται από το κατώτερο, παρά το κατώτερο κυριαρχείται και καθοδηγείται από το ανώτερο, και το ανώτερο κυβερνά ενώ το κατώτερο ακολουθεί. Αλλά ο θεός είναι ανώτερος από τον άνθρωπο και ως προς τη βία και ως προς τη σοφία και ως προς τα υπόλοιπα. Αν λοιπόν πρέπει να αποδώσουμε την ευθύνη στην Τύχη και στο θεό, την Ελένη πρέπει οπωσδήποτε να την απαλλάξουμε από την καταισχύνη.

(Μτφ. Π. Καλλιγάς)

[8.2] Γοργίας, *Ελένης Εγκώμιον* §21

ἀφεῖλον τῷ λόγῳ δύσκλειαν γυναικός, ἐνέμεινα τῷ νόμῳ ὃν ἐθέμην ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου· ἐπειράθην καταλῦσαι μώμου ἀδικίαν καὶ δόξης ἀμαθίαν· ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον.

Με το λόγο μου απάλλαξα από τη δυσφήμηση μια γυναίκα· έμεινα πιστός στους όρους που έθεσα στην αρχή του λόγου· δοκίμασα να καταλύσω την αδικία της μομφής και την αμάθεια της πεποίθησης· θέλησα να γράψω τον λόγο ως εγκώμιο της Ελένης και δικό μου παιχνίδι.

(Μτφ. Π. Καλλιγάς)

[8.3] Γοργίας, *Ελένης Εγκώμιον* §8-14

[8] *εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δείξω·* [9] *δεῖ δὲ καὶ δόξῃ δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι· τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον· ἧς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθής, ἐπ' ἀλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχή. φέρε δὴ πρὸς ἄλλον ἀπ' ἄλλου μεταστῶ λόγον.* [10] *αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπῳδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείᾳ. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὑρηνται, αἵ εἰσι ψυχῆς ἁμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.* [11] *ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν ‹τε› παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων ‹ἔννοιαν› τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως [ὅμοιος ἦν] ὁ λόγος ἡπάτα. νῦν δὲ οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλεῖστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψυχῇ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὖσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίοις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῇ χρωμένους.* [12] *τίς οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένην νομίσαι ἐλθεῖν ὁμοίως ἄκουσαν οὖσαν ὥσπερ εἰ βιατήρων βίᾳ ἡρπάσθη; ἡ γὰρ τῆς πειθοῦς ἕξις, καίτοι εἰ ἀνάγκης εἶδος ἔχει μὲν οὔ, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἣν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῷ λόγῳ μάτην ἀκούει κακῶς.* [13] *ὅτι δ' ἡ πειθὼ προσιοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνῃ γραφείς, οὐκ ἀληθείᾳ λεχθείς· τρίτον ‹δὲ› φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.* [14] *τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἥ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἥ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.*

[8] Αν όμως ήταν ο λόγος που την έπεισε και εξαπάτησε την ψυχή της, ούτε σ' αυτή την περίπτωση είναι δύσκολη η υπεράσπιση και η ανασκευή της κατηγορίας ως εξής: Ο λόγος είναι ένας μεγάλος δυνάστης, που ενώ έχει το πιο μικρό και αφανές σώμα, επιτελεί τα έργα τα πιο θεϊκά· γιατί μπορεί και το φόβο να σταματήσει και τη λύπη να διώξει και χαρά να προκαλέσει και τον οίκτο να αυξήσει. Και θα δείξω ότι έτσι είναι αυτά. [9] Αλλά πρέπει να το δείξω στους ακροατές μου και μέσω της πεποίθησης· θεωρώ και ονομάζω όλη την ποίηση λόγο που έχει μέτρο· όποιοι την ακούν, εισχωρεί μέσα τους φρίκη γεμάτη φόβο, οίκτος όλο δάκρυα, πόθος όλο λαχτάρα, και η ψυχή, με τα λόγια, παθαίνει η ίδια αυτά που ξένα πράγματα και σώματα παθαίνουν στις ευτυχίες και στις δυστυχίες τους. Ας στραφώ τώρα από τον ένα λόγο στον άλλο. [10] Και οι θεϊκές επωδές που λέγονται με λόγια προξενούν ηδονή και διώχνουν τη λύπη· γιατί όταν η δύναμη της επωδής αναμιχθεί με την πίστη της ψυχής, την θέλγει, την πείθει και τη μεταβάλλει με τη μαγεία της. Και έχουν εφευρεθεί δύο ειδών τέχνες, η γοητεία και η μαγεία, οι οποίες

συνίστανται σε σφάλματα της ψυχής και εξαπατήσεις της πίστης. [11] Πόσοι δεν έχουν πείσει ή δεν πείθουν τόσους και τόσους για τόσα πράγματα, πλάθοντας έναν ψευδή λόγο! Γιατί αν οι πάντες είχαν για τα πάντα, μνήμη για τα περασμένα, συνείδηση για τα παρόντα και πρόγνωση για τα μελλοντικά, ο λόγος δεν θα εξαπατούσε έτσι· στην πραγματικότητα όμως δεν είναι εύκολο ούτε να θυμόμαστε το παρελθόν, ούτε να έχουμε γνώση του παρόντος, ούτε να μαντεύουμε το μέλλον· έτσι, για τα περισσότερα ζητήματα οι περισσότεροι άνθρωποι έχουν σύμβουλο της ψυχής τους την πίστη. Επειδή όμως η πίστη είναι σφαλερή και αβέβαιη, οδηγεί όσους τη χρησιμοποιούν σε σφαλερές και αβέβαιες επιτυχίες. [12] Ποια αιτία λοιπόν μας εμποδίζει να θεωρήσουμε ότι η Ελένη ήρθε στην Τροία χωρίς τη θέλησή της, το ίδιο όπως αν αρπάχτηκε από απαγωγέων τη βία; Αφού η επίδραση της πειθούς, αν και δεν έχει του εξαναγκασμού τη μορφή, έχει την ίδια μ᾽ αυτόν δύναμη. Γιατί ο λόγος που έπεισε την ψυχή εξανάγκασε και αυτήν την οποία έπεισε να πιστέψει αυτά που λέχθηκαν και να συγκατατεθεί σ᾽ αυτά που έγιναν. Αυτός λοιπόν που την έπεισε, εφόσον την εξανάγκασε, διέπραξε αδίκημα, ενώ αυτή που πείσθηκε, εφόσον εξαναγκάστηκε από τον λόγο, άδικα κατηγορείται. [13] Και για να αντιληφθεί κανείς ότι η πειθώ, όταν προστεθεί στο λόγο, προκαλεί και στην ψυχή την εντύπωση που θέλει, πρέπει να μελετήσει, πρώτον, τα λόγια των κοσμολόγων, οι οποίοι, αντικαθιστώντας τη μια πεποίθηση με την άλλη, απορρίπτοντας τη μια και εφαρμόζοντας την άλλη, καθιστούν τα απίστευτα και άδηλα φανερά στα μάτια της πίστης· δεύτερον, τους υποχρεωτικούς στους δικαστικούς αγώνες λόγους, όπου ένας με τέχνη γραμμένος λόγος τέρπει και πείθει ένα μεγάλο πλήθος, κι ας μη λέει την αλήθεια· και τρίτον, τους διαγωνισμούς των φιλοσοφικών λόγων, στους οποίους φανερώνεται, μεταξύ άλλων, ότι η ταχύτητα της σκέψης κάνει ευμετάβλητη την πίστη σε μια πεποίθηση. [14] Και η δύναμη του λόγου είναι για την ψυχή ό,τι τα φάρμακα για τη φύση των σωμάτων. Γιατί όπως κάθε φάρμακο εξάγει από το σώμα διαφορετικούς χυμούς, και άλλα σταματούν την αρρώστια ενώ άλλα τη ζωή, έτσι και οι λόγοι, άλλοι προκαλούν λύπη, άλλοι ευχαρίστηση, άλλοι φόβο, άλλοι δίνουν στους ακροατές τους θάρρος, και άλλοι φαρμακώνουν και μαγεύουν την ψυχή με ένα είδος δόλιας πειθούς.

(Μτφ. Π. Καλλιγάς)

[9α] Ευσέβιος, *Ευαγγελική προπαρασκευή* XIV 3, 7 (DK80 B4)

«περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ᾽ ὡς εἰσὶν οὔθ΄ ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ᾽ ὁποῖοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἥ τ᾽ ἀδηλότης καῖ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου».

«Για τους θεούς δεν μπορώ να γνωρίζω τίποτα: ούτε ότι υπάρχουν, ούτε ότι δεν υπάρχουν, ούτε τι μορφή έχουν· γιατί είναι πολλά αυτά που εμποδίζουν τη γνώση: από τη μια το άδηλο του ζητήματος κι από την άλλη η συντομία της ανθρώπινης ζωής».

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[9β] Σέξτος Εμπειρικός, *Προς μαθηματικούς* VII, 60 (DK 80 B1)

«πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν».

«Για όλα τα πράγματα μέτρο είναι ο άνθρωπος· για όσα υπάρχουν, ότι υπάρχουν και για όσα δεν υπάρχουν, ότι δεν υπάρχουν».

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[9γ] Ιπποκράτης, *Αφορισμοί* 1.1.

«Ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρά»

[10] Ερμείας, Σχόλιο στον Πλάτωνα, *Φαίδρος* 267c (σ. 239, 21 Couvreur) (DK85 B8)

Ἔγραψεν [sc. Θρασύμαχος] ἐν λόγῳ ἑαυτοῦ τοιοῦτόν τι, ὅτι οἱ θεοὶ οὐχ ὁρῶσι τὰ ἀνθρώπινα· οὐ γὰρ ἂν τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρεῖδον τὴν δικαιοσύνη· ὁρῶμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτῃ μὴ χρωμένους.

Ο Θρασύμαχος σ' έναν δικό του λόγο έγραψε κάτι τέτοιο, ότι δηλαδή οι θεοί δεν προσέχουν τα ανθρώπινα πράγματα· αλλοιώτικα, δεν θα αδιαφορούσαν για το μέγιστο ανάμεσα στ' ανθρώπινα αγαθά: τη δικαιοσύνη· γιατί βλέπουμε ότι οι άνθρωποι δεν συμπεριφέρονται με δικαιοσύνη.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[11] Ησύχιος, *Ονοματολόγος* 678 (Schmidt) (DK80 A3)

Τοῦ δὲ Πρωταγόρου τὰ βιβλία ὑπὸ Ἀθηναίων ἐκαύθη, διότι λόγον ποτὲ εἶπεν οὕτως ἀρξάμενος «περὶ θεῶν οὐκ εἰδέναι, οὔτε ὡς εἰσίν οὔτε οὐκ εἰσί».

Τα βιβλία του Πρωταγόρα οι Αθηναίοι τα έκαψαν, επειδή κάποτε έβγαλε ένα λόγο που άρχιζε ως εξής: «Για τους θεούς δεν μπορώ να γνωρίζω τίποτα, ούτε ότι υπάρχουν ούτε ότι δεν υπάρχουν».

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

Ευσέβιος, Χρονικόν, στη λατινική μετάφραση του Ιερώνυμου (DK80 A4)

Euripides … clarus habetur et Protagoras sophista cuius libros decreto publico Athenienses combusserunt Ol. 84 [444-441 π.Χ.]

Ο Ευριπίδης … θεωρείται ονομαστός, κι ο Πρωταγόρας ο σοφιστής, που τα βιβλία του οι Αθηναίοι τα έκαψαν με δημόσιο ψήφισμα στα χρόνια της ογδοηκοστής τέταρτης Ολυμπιάδας.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[12] Θουκυδίδης, *Ιστοριών* Β 52.3-4

Ἐπίεσε δ' αὐτοὺς μᾶλλον πρὸς τῷ ὑπάρχοντι πόνῳ καὶ ἡ ξυγκομιδὴ ἐκ τῶν ἀγρῶν ἐς τὸ ἄστυ, καὶ οὐχ ἧσσον τοὺς ἐπελθόντας. οἰκιῶν γὰρ οὐχ ὑπαρχουσῶν, ἀλλ' ἐν καλύβαις πνιγηραῖς ὥρᾳ ἔτους διαιτωμένων ὁ φθόρος ἐγίγνετο οὐδενὶ κόσμῳ, ἀλλὰ καὶ νεκροὶ ἐπ' ἀλλήλοις ἀποθνήσκοντες ἔκειντο καὶ ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐκαλινδοῦντο καὶ περὶ τὰς κρήνας ἁπάσας ἡμιθνῆτες τοῦ ὕδατος ἐπιθυμίᾳ. τά τε ἱερὰ ἐν οἷς ἐσκήνηντο νεκρῶν πλέα ἦν, αὐτοῦ ἐναποθνῃσκόντων· ὑπερβιαζομένου γὰρ τοῦ κακοῦ οἱ ἄνθρωποι, οὐκ ἔχοντες ὅτι γένωνται, ἐς ὀλιγωρίαν ἐτράποντο καὶ ἱερῶν καὶ ὁσίων ὁμοίως. νόμοι τε πάντες ξυνεταράχθησαν οἷς ἐχρῶντο πρότερον περὶ τὰς ταφάς, ἔθαπτον δὲ ὡς ἕκαστος ἐδύνατο. καὶ πολλοὶ ἐς ἀναισχύντους θήκας ἐτράποντο σπάνει τῶν ἐπιτηδείων διὰ τὸ συχνοὺς ἤδη προτεθνάναι σφίσιν· ἐπὶ πυρὰς γὰρ ἀλλοτρίας φθάσαντες τοὺς νήσαντας οἱ μὲν ἐπιθέντες τὸν ἑαυτῶν νεκρὸν ὑφῆπτον, οἱ δὲ καιομένου ἄλλου ἐπιβαλόντες ἄνωθεν ὃν φέροιεν ἀπῆσαν.

Εκείνο που χειροτέρεψε πολύ την κατάσταση ήταν η συγκέντρωση μέσα στην πόλη όλου του πληθυσμού της υπαίθρου. Υπέφεραν περισσότερο οι πρόσφυγες. Μη έχοντας σπίτια, ζούσαν σε πνιγηρές καλύβες, μέσα στο καλοκαίρι και πέθαιναν ανάκατα ο ένας απάνω στον άλλο ή σέρνονταν μεσ' στους δρόμους μισοπεθαμένοι, ενώ άλλοι, από την άσβηστη δίψα τους, μαζεύονταν γύρω από τις βρύσες. Οι περίβολοι

των ναών, όπου είχαν κατασκηνώσει, ήσαν γεμάτοι νεκρούς που πέθαιναν εκεί, γιατί καθώς φούντωνε το κακό, οι άνθρωποι, βασανισμένοι απ' την αρρώστια, έφταναν σε απόγνωση κι αδιαφορούσαν πια για τα ιερά και τα όσια. Δεν τηρούσαν πια καμιά απ' τις τελετές για την ταφή των νεκρών κι ο καθένας έθαβε τους δικούς του όπως μπορούσε. Πολλοί, που, απ' τους πολλούς θανάτους στην οικογένειά τους, τους είχαν λείψει τα χρειαζούμενα, μεταχειρίζονταν άπρεπους τρόπους. Άλλοι αποθέταν τον δικό τους νεκρό σε ξένη έτοιμη πυρά κ' έβαζαν φωτιά στα ξύλα κι άλλοι έριχναν τον νεκρό τους επάνω σε πυρά όπου καιγόταν άλλος νεκρός κ' έφευγαν γρήγορα.

(Μτφ. Αγγ. Βλάχος)

Βιβλιογραφία

Betegh, G., 2004. *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Whitmarsh, T., 2018. *Θεομαχία. Η αθεΐα στον αρχαίο κόσμο*. Μτφ. Γ. Καζαντζίδης. Αθήνα: Polaris.

Dover, K., 1976. The Freedom of the Intellectual in Greek Society. *TALANTA* 7, σσ. 24-54.

Kahn, C., 1997. Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?. Στο: A. Laks και G. Most, επιμ. 1997. Stud*ies in the Derveni Papyrus*. Oxford: Clarendon Press, σσ. 55-63.

Kouloumentas, S., 2018. Prodicus on the Rise of Civilization. *Philosophie Antique* 18, σσ. 127-152.

Kouremenos, Th., Parássoglou, G. M., Tsantsanoglou, K., 2006. *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*. Studi e testi per il "Corpus dei papiri filosofici greci e latini," xiii. Firenze.

Parker, R., 1996. Athenian *Religion: A History*. Oxford: Clarendon Press.

Sedley, D., 2007. Crea*tionism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley: University of California Press.

____, 2013. Atheist Underground. Στο: V. Harte, M. Lane, επιμ. 2013. *Politeia in Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas, R., 2001. *Γραπτός και προφορικός λόγος στην αρχαία Ελλάδα*. Μτφ. Δ. Κυρτάτας. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Versnel, H.S., 2011. Co*ping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology.* Leiden: Veyne.

https://chs.harvard.edu/publications-projects-derveni/

Κριτήρια αξιολόγησης

1. Ποιες είναι οι κατευθύνσεις της κριτικής στην παραδοσιακή θρησκεία που καλλιεργούνται στο πλαίσιο της άνθησης της φιλοσοφίας και της επιστήμης κατά τον πέμπτο αιώνα;
2. Πώς συμβάλλουν οι σοφιστές στην κριτική στην παραδοσιακή θρησκεία; Με ποιους χαρακτηριστικούς σοφιστικούς προβληματισμούς συνδέεται αυτή η κριτική;
3. Ποιες (εξωτερικές) συνθήκες οδηγούν στην ποινικοποίηση των ιδεών για το θείο στα τέλη του πέμπτου αιώνα;
4. Στις *Τρωάδες* του Ευριπίδη (988-90), η Ελένη υπερασπίζεται την αθωότητά της έναντι των κατηγοριών που τη θεωρούν αιτία του Τρωικού Πολέμου λέγοντας πως η Αφροδίτη όρισε το να δοθεί στον Πάρη, και ότι κανείς δεν θα μπορούσε να εναντιωθεί στην απόφαση ενός θεού. Με ποιον τρόπο αυτός ο λόγος μπορεί να προκαλεί το ακροατήριο να σκεφτεί πάνω στο θέμα της ατομικής ευθύνης; Πώς μπορεί να συνδέεται με το *Ελένης Εγκώμιο*ν του Γοργία;

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7[1]
Περί γλωσσικής ορθότητος

Σύνοψη

Σύμφωνα με τις πηγές μας, τα μαθήματα που πρόσφεραν σοφιστές όπως ο Πρόδικος και ο Πρωταγόρας περιλάμβαναν τη διδασκαλία της σωστής χρήσης του λόγου. Αυτό το αντικείμενο διδασκαλίας περιγράφεται με έναν ειδικό, τεχνικό θα λέγαμε, όρο ως ὀρθοέπεια *ή* ὀρθότης ὀνομάτων*. Τα σχετικά μαθήματα αξιοποιούσαν τη «λογοτεχνική κριτική», ενδεχομένως στο πλαίσιο μιας ευρύτερης εκπαίδευσης στη χρήση της γλώσσας, αλλά περιλάμβαναν και τη συστηματοποίηση κατηγοριών και κανόνων γραμματικής (ο όρος βέβαια είναι αρκετά μεταγενέστερος), καθώς και σκέψεις γύρω από τη σχέση της γλώσσας με την πραγματικότητα.*

Βιβλιογραφικό πλαίσιο

Συνιστάται η προηγούμενη ή και ταυτόχρονη εξοικείωση με ορισμένα τουλάχιστον από τα ακόλουθα κείμενα:

Για το ενδιαφέρον των σοφιστών για τη γλώσσα γενικά: Bonazzi, M., 2023. A World of Words. In: J. Billings, Ch. Moore, eds, 2023. The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press· Rademaker, A., 2013. The most correct account: Protagoras on Language. In: J. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, eds, 2013.* Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*. Leiden, Boston: Brill.*

Για τη σχέση του Σωκράτη στις Νεφέλες με τον Αριστοφάνη: Corradi, M., 2013. τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν: Aristotle, Plato, and the ἐπάγγελμα of Protagoras. Στο: J. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, επιμ., 2013. Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, Leiden, Boston: Brill.*

Για μια επισκόπηση και ανασυγκρότηση των μαρτυριών σχετικά με το ενδιαφέρον των σοφιστών του πέμπτου αιώνα για τη σχέση φύλου και γένους: Balla, C., The Correctness of Grammatical Gender in the Sophistic Tradition, στο Routledge Handbook of Women and Ancient Greek Philosophy*, επιμ. S. Brill and C. C. McKeen, Routledge.*

Για τη χρήση του γραμματικού γένους στη γλώσσα κατά την αρχαιότητα: Corbeill, A., 2015. Sexing the world*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.*

Για την ορθοέπεια του Πρωταγόρα (με έμφαση στην αξιοποίησή της στη λογοτεχνική κριτική): Fehling, D., 1965. Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie: 1. Protagoras und die ὀρθοέπεια. 2. φύσις und θέσις. RhM 108*, σσ. 212-29.*

Για μια ευφυή ανασυγκρότηση των αποσπασμάτων του Πρωταγόρα για τη γραμματική: Huitink, L., Willi, A., 2021. Protagoras and the Beginnings of Grammar. The Cambridge Classical Journal 67*, σσ. 66-92.*

Για τη σχέση γραμματικού γένους και φύλου στην πρώιμη ελληνική γραμματεία: Janse, M., 2020. Sex and Agreement: (Mis)Matching Natural and Grammatical Gender in Greek. KERIA (LJUBLJANA TISKANA IZD.) 22*(2), σσ. 25-55.*

[1] Ευχαριστούμε τη Μαρία Πουλοπούλου για τις παρατηρήσεις της σε μια παλαιότερη μορφή του παρόντος κεφαλαίου.

Για το παράδειγμα της εξάλειψης γλωσσικών όρων που συσκοτίζουν την πραγματικότητα: Jakobson, R., 1959. On Linguistic Aspects of Translation. In: R.A. Brower, ed. 1959. On Translation*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, σσ. 232-239.*

Για τον Σιμωνίδη: Παπαμανώλη, Κ., 2020. Το επεισόδιο της ωδής του Σιμωνίδη στον Πρωταγόρα του Πλάτωνος: μια μεθοδική ανάγνωση. Αριάδνη 25/26 *(2018-19/2019-20), σσ. 43-70.*

Για τον Πρόδικο: Wolsdorf, D., 2011. Prodicus on the Correctness of Names: The Case of ΤΕΡΨΙΣ, ΧΑΡΑ and ΕΥΦΡΟΣΥΝΗ. Journal of Hellenic Studies 13*1, σσ. 131-145· Mayhew, R., 2011.* Prodicus the Sophist. Text, Translation, and Commentary. *Oxford and New York: Oxford University Press.*

Κυρίως κείμενο

7.1 Σοφιστές και γλώσσα

Συχνά επικρατεί η εντύπωση ότι το ενδιαφέρον των σοφιστών για τη γλώσσα υπηρετούσε αποκλειστικά, και έτσι περιοριζόταν από, την κύρια επαγγελματική τους στοχοθεσία, που ήταν η καλλιέργεια της τέχνης της πειθούς – μιας τέχνης που γνώριζε ιδιαίτερη άνθηση στο πλαίσιο των δημοκρατικών θεσμών. Στο Κεφάλαιο 3, εξηγήσαμε γιατί αυτή η κατά τα άλλα αρκετά διαδεδομένη οπτική μας εμποδίζει να δούμε την πραγματική αξία ή και τον αντίκτυπο που μπορεί να είχε η διδασκαλία των σοφιστών στο πλαίσιο της συστηματικής ανάπτυξης της κριτικής σκέψης και της διαβούλευσης – ή, για να χρησιμοποιήσουμε το λεξιλόγιο που αποδίδει ο Πλάτων στον Πρωταγόρα, της *εὐβουλίας.* Αφήνοντας κατά μέρος την πολιτική διάσταση της χρήσης του λόγου –καθώς και την «κακόβουλη» κριτική της ρητορικής από όσους έκριναν ότι οι πρακτικές των σοφιστών υπέθαλπαν τον λαϊκισμό και υπονόμευαν την εύρυθμη λειτουργία των θεσμών– στο κεφάλαιο που ακολουθεί, στρεφόμαστε σε κάποιες άλλες πλευρές της διδασκαλίας των σοφιστών, που συνδέονται ευρύτερα με τη λειτουργία της γλώσσας και τη σχέση της με την πραγματικότητα. Το σχετικό αντικείμενο, που γνωρίζουμε ότι θεράπευαν ο Πρόδικος και ο Πρωταγόρας περιγράφεται με τον όρο *ὀρθοέπεια* ή *ὀρθότης ὀνομάτων,* και περιλαμβάνει τη μελέτη του ύφους, της ακρίβειας της έκφρασης ή και τη γραμματική της παραδοσιακής ποίησης, ενδεχομένως στο πλαίσιο μιας ευρύτερης εκπαίδευσης στη χρήση της γλώσσας. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον από την άποψη της ιστορίας της φιλοσοφίας έχει το κατά πόσον μια τέτοια εκπαίδευση προϋπέθετε ή άνοιγε τη δυνατότητα για συζητήσεις που αφορούσαν περαιτέρω αντιλήψεις γύρω από τη σχέση της γλώσσας με την πραγματικότητα.

7.2 Λογοτεχνική κριτική και γραμματικοί κανόνες

Στον *Πρωταγόρα* του, ο Πλάτων παρουσιάζει τον γνωστό σοφιστή να ελέγχει το περιεχόμενο μιας ωδής του Σιμωνίδη. Η κριτική του εστιάζει στο πώς η επιλογή των λέξεων οδηγεί τον ποιητή σε αντιφάσεις (*Πρωταγόρας*, 338e6-339d9). Αυτή η κριτική σε έναν γνωστό και αναγνωρισμένο ποιητή όπως ο Σιμωνίδης πιθανώς να συνδέεται με την ευρύτερη διάθεση των σοφιστών να αμφισβητήσουν ή και να αναμετρηθούν με λογοτεχνικές αυθεντίες αλλά και με το «κατεστημένο» της παλαιότερης πνευματικής παράδοσης. Την ιδέα αυτή ενισχύουν δύο άλλα αποσπάσματα που περιλαμβάνουν την κριτική του Πρωταγόρα στον Όμηρο. Το ένα από αυτά τα αποσπάσματα αφορά τη χρήση της έγκλισης. Κακώς, λέει ο Πρωταγόρας, ο Όμηρος *προστάζει* τη θεά να τραγουδήσει τον «*τρομερόν θυμόν του Αχιλλέως*» (Ανθολόγιο 1) τη στιγμή που σε μια τέτοια περίσταση, με δεδομένο δηλαδή ότι ο ποιητής προφανώς απευθύνεται σε μια θεά, θα ταίριαζε η ευχή. Αντί λοιπόν να χρησιμοποιήσει την προστακτική, ο Όμηρος

θα έπρεπε να έχει προτιμήσει την ευκτική (Ανθολόγιο 2, για τις σχετικές διακρίσεις που εισήγαγε ο Πρωταγόρας). Σε ένα διαφορετικό απόσπασμα, αποδίδεται στον Πρωταγόρα μια διόρθωση του γένους της λέξης *μῆνις* –της πρώτης λέξης της *Ιλιάδας*– που πιο πάνω μεταφράσαμε ως θυμό, καθώς και της επίσης ομηρικής λέξης *πήληξ*. Και στις δύο περιπτώσεις, και ανεξάρτητα από τη «νομιμότητά» τους, είναι προφανές ότι οι διορθώσεις του Πρωταγόρα θα έπλητταν την έμμετρη σύνθεση του ποιητή κι έτσι θα υπονόμευαν τη δημιουργία του.

Όμως σε αντίθεση με την περίπτωση των εγκλίσεων, όπου η σχέση ανάμεσα στη γραμματική και στη σημασιολογία είναι σαφής (ο ποιητής καλείται να επιλέξει την έγκλιση που αρμόζει στην περίσταση, δηλαδή αυτή που με τον πιο σωστό ή κατάλληλο τρόπο εκφράζει τα συναισθήματά του ή τη σχέση του με τη θεότητα), στην περίπτωση του γένους, μια αντίστοιχη σύνδεση δεν είναι προφανής. Θα μπορούσε κανείς να θεωρήσει –και πράγματι η άποψη αυτή έχει βρει υποστηρικτές– ότι το συναίσθημα της *μήνιδος*, της οργής ή του θυμού προσιδιάζει σε άντρες ή συνδέεται με τη χαρακτηριστικά «αρσενική» αρετή της ανδρείας, και ότι αντίστοιχα «αρσενικές» ή πολεμικές συμπαραδηλώσεις έχει το πηλήκιο, το κράνος του πολεμιστή που κατ' αυτήν την έννοια θα έπρεπε να ανήκει στα αρσενικά και όχι στα θηλυκά ονόματα. Μια τέτοια ερμηνεία μπορεί να ακούγεται έξυπνη, πειστική αλλά και ιδιαίτερα ελκυστική στις μέρες μας, με δεδομένη την έμφαση στο ζήτημα του φύλου· προσκρούει ωστόσο σε ένα σημαντικό εμπόδιο, που είναι η απουσία οποιασδήποτε ανεξάρτητης μαρτυρίας σχετικά με το θέμα –με μοναδική, αν και εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, εξαίρεση μια μαρτυρία από τις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη, που θα μας απασχολήσει πιο κάτω. Είναι αλήθεια ότι ο Αριστοτέλης αποδίδει στον Πρωταγόρα το ενδιαφέρον για τη σωστή εφαρμογή των γραμματικών κανόνων που ρυθμίζουν τη χρήση του γένους καθώς και τη συμφωνία του ονόματος με τυχόν επίθετα ή μετοχές που εξαρτώνται από αυτό (Ανθολόγιο 3). Τίποτα όμως σε αυτά τα αποσπάσματα δεν δείχνει ότι οι παρατηρήσεις του Πρωταγόρα για το γένος συγκεκριμένων λέξεων αφορούσαν πέρα από την εφαρμογή των γραμματικών κανόνων και τη σημασιολογία. Στην ιδέα ότι το ενδιαφέρον του Πρωταγόρα αφορά τη γραμματική και όχι τη σημασιολογία (μολονότι δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η ρητή διάκριση είναι μεταγενέστερη) συνηγορεί και το γεγονός ότι και τα δύο παραδείγματα, οι λέξεις δηλαδή *μῆνις* και *πήληξ* είναι σπάνιες λέξεις που ανήκουν στην τρίτη κλίση – μια κατηγορία ονομάτων που όπως και ο χρήστης της νεοελληνικής γλώσσας γνωρίζει είναι ιδιαίτερα «στριφνή». Το γένος των ονομάτων σε αυτήν την κλίση (το ίδιο βέβαια συμβαίνει και στην πρώτη κλίση· θα επανέλθουμε σε αυτό το θέμα πιο κάτω, σχολιάζοντας την κλητική του ονόματος «Αμυνία» στον Αριστοφάνη) συχνά, ιδίως μάλιστα όταν πρόκειται για σπάνιες λέξεις, προσδιορίζεται χάρη στη συμφωνία του ουσιαστικού με το επίθετο.

Φαίνεται λοιπόν αρκετά εύλογο οι παρατηρήσεις του Πρωταγόρα σχετικά με το γένος να περιορίζονται στο πεδίο της σωστής χρήσης της γραμματικής, που περιλαμβάνει, ως προς το συγκεκριμένο θέμα, τη συμφωνία του ουσιαστικού είτε με το επίθετο είτε με τη μετοχή. Από την άλλη, θα μπορούσε κανείς να προβάλει ως ένσταση το ότι οι όροι που χρησιμοποιούμε για να μιλήσουμε αυτή τη στιγμή για τον Πρωταγόρα, όροι όπως «επίθετο», «μετοχή», «συμφωνία», «έγκλιση», και φυσικά «γραμματική» (πόσο μάλλον δε η ίδια η διάκριση μεταξύ γραμματικής και σημασιολογίας) ανήκουν σε ένα λεξιλόγιο που για τον ίδιο και τους συγχρόνους του θα ήταν άγνωστο, καθώς ανήκει στο οπλοστάσιο μιας τέχνης (της γραμματικής) που δεν αναπτύσσεται πριν την ελληνιστική εποχή. Για την περίπτωση του γένους, είναι ενδεικτικό το ότι ενώ η διάκριση μεταξύ αρσενικού, θηλυκού και ουδετέρου πιστώνεται στον Πρωταγόρα, ο όρος που χρησιμοποιείται για να περιγράψει το ουδέτερο γένος είναι η λέξη *σκεῦος*, που σημαίνει, όπως και σήμερα, απλώς το πράγμα (ο όρος *οὐδέτερον* απαντά για πρώτη φορά στον Διονύσιο τον Θράκα τον δεύτερο αιώνα π.Χ., και πιθανότατα τότε εισάγεται στο τεχνικό λεξιλόγιο της γραμματικής). Αν και μια τέτοια παρατήρηση δεν χρειάζεται να μας οδηγήσει στο

συμπέρασμα ότι ο Πρωταγόρας τελεί σε κάποιου είδους σύγχυση ως προς τη διάκριση ανάμεσα στις λέξεις και στα πράγματα, μας κάνει, ωστόσο, πιο επιφυλακτικούς, τουλάχιστον ως προς τη νομιμότητα μιας αυστηρής αντιδιαστολής ανάμεσα στη σημασιολογία και στη γραμματική. Θα επανέλθουμε σε αυτό το θέμα λίγο πιο κάτω, όταν θα εξετάσουμε τη σχετική μαρτυρία από τις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη. Για την ώρα, θα στραφούμε σε κάποιες αρκετά διαφορετικές μαρτυρίες που συνδέονται με τον Πρόδικο.

7.3 Σημασιολογία: η περίπτωση του Πρόδικου

Γνωστός για την υψηλή του αμοιβή (που προφανώς αντιστοιχούσε και σε κάποια αναγνώριση των υπηρεσιών του), για το ενδιαφέρον του για την εξέλιξη του πολιτισμού, ως μέρος της οποίας θεώρησε (όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο) και την επινόηση των θεών, αλλά και για κάποιες κοσμολογικές και ιατρικές ιδέες, ο Πρόδικος αντιμετωπίζεται με ιδιαίτερο σεβασμό από τον Ξενοφώντα, στον οποίο διασώζεται η γνωστή Εκλογή του Ηρακλή ανάμεσα στους δρόμους της Αρετής και της Κακίας (*Απομνημονεύματα* 2.1.21-29). Όμως, η πιο χαρακτηριστική του συμβολή φαίνεται πως βρισκόταν στο πεδίο των σημασιολογικών διαφορών ανάμεσα σε λέξεις φαινομενικά συγγενούς περιεχομένου (όπως οι λέξεις *χαρά*, *τέρψις* και *εὐφροσύνη*, Ανθολόγιο 4), αλλά και το ενδιαφέρον του για την ετυμολογία. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η εξής μαρτυρία του Γαληνού σχετικά με την ονομασία του φλέγματος:

> Ο Πρόδικος, στο σύγγραμμά του *Περί φύσεως ανθρώπου*, ονομάζει τη φλογώδη ζωική ύλη, αυτή που είναι σαν κάτι παραψημένο, «φλέγμα», παράγοντάς το από το ρήμα «φλέγομαι»· χρησιμοποιεί, έτσι, τον όρο με διαφορετική σημασία, ενώ δέχεται το πράγμα κατά τον ίδιο τρόπο με τους άλλους. Την τάση του Προδίκου να καινοτομεί στη χρήση των λέξεων την εκθέτει επαρκώς και ο Πλάτων. Από την άλλη πλευρά, αυτό που όλοι οι άνθρωποι το λένε «φλέγμα», και που έχει λευκή χροιά, ο Πρόδικος το ονομάζει «βλέννα»· πρόκειται για την ψυχρή και υγρή ζωική ύλη που συγκεντρώνεται σε μεγαλύτερες ποσότητες στους ηλικιωμένους και σε όσους υπέφεραν από κάποιο κρυολόγημα, και που κανένας άνθρωπος δεν θα το χαρακτήριζε ως κάτι άλλο από ψυχρό και υγρό.
>
> Γαληνός, *Περί φυσικών δυνάμεων* II 9 (III 195 Helmreich· πρβ. XV 325 Kühn DK44 [= Φιλόλαιος] A27 και DK68 [= Δημόκριτος] A159 (Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος).

Δυστυχώς η αποσπασματικότητα των πηγών μας για τον Πρόδικο, αλλά και ο σαρκαστικός τρόπος με τον οποίο συχνά αναφέρεται ο Πλάτων κυρίως στο κόστος των μαθημάτων του, δεν μας επιτρέπει να προσδιορίσουμε τη θέση που ο ίδιος θα έπαιρνε στη διαμάχη για το αν τα ονόματα υπάρχουν από τη φύση ή από τον νόμο, που αποτυπώνεται για πρώτη φορά στον διάλογο *Κρατύλος*. Στην πραγματικότητα, δεν γνωρίζουμε καν αν οποιοσδήποτε στοχαστής πριν τον Πλάτωνα είχε σκεφτεί σοβαρά πάνω στη γλώσσα με όρους της αντίθεσης νόμου και φύσεως.[2] Ωστόσο, αξιοποιώντας το σύνολο των μαρτυριών που διασώζονται, η σύγχρονη έρευνα τείνει να αναδείξει τον ρόλο που έπαιξε ο Πρόδικος στην πρώιμη φιλοσοφία της γλώσσας.

[2] Ενδιαφέρουσα εξαίρεση συνιστά το πέμπτο κεφάλαιο της ιπποκρατικής πραγματείας *Περί φύσιος ανθρώπου*, όπου ο συγγραφέας αξιώνει να επιχειρηματολογήσει για τη διάκριση των τεσσάρων χυμών *καὶ κατὰ νόμον καὶ κατὰ φύσιν*, εννοώντας ότι θα τα εντοπίσει όχι μόνο με βάση την εξωτερική τους μορφή (σε αυτό αντιστοιχεί η *φύσις*) αλλά και με την ονομασία στην οποία έχουν συμφωνήσει οι άνθρωποι, ή μάλλον οι άνθρωποι που ανήκουν σε μια ορισμένη επαγγελματική ομάδα, δηλαδή εν προκειμένω οι γιατροί (σε αυτό αντιστοιχεί ο *νόμος*).

7.4 Από τη θεωρία πίσω στην πράξη

Αντίθετα από ό,τι στα πρώτα κεφάλαια αυτού του βιβλίου που εστίαζαν στη συμβολή των σοφιστών στην καλλιέργεια *πρακτικών* του λόγου, στα Κεφάλαια 6, 7 και 8, επιχειρούμε να αναδείξουμε τη συμβολή τους στη *θεωρία* (έχοντας υπόψη μας ότι η ίδια η διάκριση θεωρίας και πράξης πιθανότατα συνιστά μέρος της πολεμικής του Πλάτωνα εναντίον τους). Ας δούμε όμως τώρα πώς ένας σοφιστής όπως ο Πρωταγόρας μπορούσε να αξιοποιεί το θεωρητικό του ενδιαφέρον για τη γλώσσα στην πράξη (ή αντίστροφα πώς το ενδιαφέρον του για την πρακτική τον οδηγούσε και στην παραγωγή θεωρίας).

Ας σκεφτούμε, λοιπόν, προβαίνοντας στο σημείο αυτό σε ένα νοητικό πείραμα και αξιοποιώντας μια παρομοίωση που αποδίδει ο Πλάτων στον Πρωταγόρα στον *Θεαίτητο* (166d, Ανθολόγιο 5) ανάμεσα στον σοφό και στον γεωργό ή στον γιατρό, με ποιον τρόπο ο Πρωταγόρας θα μπορούσε να εφαρμόζει τη σοφία του για τη γλώσσα στην άσκηση του επαγγέλματός του. Τους σοφούς που καταπιάνονται με τα σώματα, λέει ο Πρωταγόρας, τους ονομάζει γιατρούς, ενώ όσους καταπιάνονται με τα φυτά γεωργούς. Υποστηρίζει λοιπόν ότι και οι γεωργοί, όταν ένα φυτό έχει κάποια αρρώστια, του γεννούν υγιεινές αισθήσεις αντί για τις αρρωστημένες, και ότι οι γνωστικοί και άξιοι ρήτορες κάνουν τους πολίτες να θεωρούν ως δίκαια τα σωστά πράγματα και όχι τα ανήθικα. Γιατί ό,τι θεωρεί η καθεμιά πόλη δίκαιο και καλό, είναι δίκαιο και καλό γι' αυτήν – επί όσο χρόνο το θεωρεί ως τέτοιο. Ο σοφός όμως κάνει τα επιμέρους πράγματα να είναι και να φαίνονται αντί για ανήθικα σωστά. Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με τον σοφιστή: ο σοφιστής που έχει τον τρόπο να καθοδηγεί τους μαθητές του σε αυτήν την κατεύθυνση, είναι σοφός και αξίζει πολλά χρήματα για όσους μαθητεύουν σε αυτόν.

> *οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ· ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἑκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν. κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὁ σοφιστὴς τοὺς παιδευομένους οὕτω δυνάμενος παιδαγωγεῖν σοφός τε καὶ ἄξιος πολλῶν χρημάτων τοῖς παιδευθεῖσιν.*
>
> (Πλάτων, *Θεαίτητος* 167b5-d2, Ανθολόγιο 5)

Εφαρμόζοντας το παράδειγμα του γεωργού ή του γιατρού στο επίπεδο της γλώσσας και της γραμματικής, θα μπορούσαμε να σκεφτούμε τον Πρωταγόρα ή τον οποιονδήποτε αντίστοιχο δάσκαλο της ορθοέπειας ως πρόδρομο των συγχρόνων μας και, έτσι, πιο οικείων πρακτικών εφαρμογής κανόνων στη γλώσσα, που έχουν ως στόχο να αποτυπώσουν με πιο ορθό ή δίκαιο τρόπο την πραγματικότητα. Η πιο γνωστή περίπτωση, που μας επιτρέπει να σκεφτούμε και μια σύνδεση ανάμεσα σε σύγχρονους προβληματισμούς και στο υλικό της αρχαιότητας που μελετάμε, αφορά τους κανόνες για τη χρήση μη σεξιστικής γλώσσας. Τηρουμένων των αναλογιών, λοιπόν, ο *σοφός* ή ο *σοφιστής* που περιγράφει στον *Θεαίτητο* ο πλατωνικός Πρωταγόρας θα μπορούσε να ορίζει κανόνες με τους οποίους η πραγματικότητα σε σχέση με τα φύλα αποτυπώνεται πιο σωστά στη γλώσσα, εισάγοντας, για παράδειγμα τη χρήση του ο/η φοιτητής/τρια ή και το ακόμα πιο ριζοσπαστικό φοιτητ@. Αλλά θα μπορούσε επίσης να αναρωτιέται αν και αυτοί οι κανόνες είναι σωστοί ή αν πρέπει να αντικατασταθούν από άλλους που θα επέτρεπαν στους χρήστες της γλώσσας να απαλλαγούν από λανθασμένες παραδοχές τους. Ένα ενδιαφέρον παράδειγμα είναι η εξάλειψη π.χ., της λέξης «Ανατολή» ή «Δύση» σε σχέση με τον ήλιο, καθώς αυτή αναπαράγει έναν ψευδή, μη επιστημονικό λόγο (εφόσον το φαινόμενο δεν έχει σχέση με την κίνηση του ίδιου του ήλιου, αλλά με την περιστροφή της γης γύρω από αυτόν).[3]

[3] Πρβλ. R. Jakobson 1959, σ. 34.

Το πρόβλημα με μια τέτοια αναλογία δεν είναι τόσο το ότι είναι αναχρονιστική –πράγμα που οπωσδήποτε ισχύει– όσο το ότι αποδίδει στον Πρωταγόρα ή στην παράδοση που αυτός εκπροσωπεί μια προκείμενη με την οποία ο ίδιος δεν θα συμφωνούσε, δηλαδή την πεποίθηση ότι *υπάρχει* μια ανεξάρτητη πραγματικότητα στην οποία ο σοφός έχει πρόσβαση και καλείται να τη διδάξει στο ακροατήριό του. Αν όμως πάρουμε στα σοβαρά την περίφημη ρήση «*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*», μάλλον θα πρέπει να διατηρήσουμε αμφιβολίες για το κατά πόσον ο Πρωταγόρας θα θεωρούσε ότι ο ίδιος ή οποιοσδήποτε σοφός είχε πρόσβαση στην αλήθεια [στο ίδιο συμπέρασμα μας οδηγεί και το γνωστό απόσπασμα στο οποίο ο Πρωταγόρας επισημαίνει ότι λόγω της φύσης του θέματος αλλά και της βραχύτητας του βίου δεν μπορεί να γνωρίζει αν οι θεοί υπάρχουν ή δεν υπάρχουν· βλ. πιο πάνω, Κεφάλαιο 6, (Ανθολόγιο 9)].

Έστω όμως ότι η αλήθεια για τον Πρωταγόρα δεν είναι παρά ένα σύνολο συνεκτικών μεταξύ τους αντιλήψεων που μια ορισμένη πόλη ή ομάδα ανθρώπων ασπάζεται κατά ένα ορισμένο διάστημα. Σε αυτήν την περίπτωση, λοιπόν, ο Πρωταγόρας θα μπορούσε να ορίζει γραμματικούς κανόνες που ταιριάζουν σε αυτές τις αντιλήψεις για όσο διάστημα η πόλη τις ενστερνίζεται και να τους αλλάζει όταν η πόλη σκέφτεται αλλιώς· ή και να ορίζει διαφορετικούς γραμματικούς κανόνες που αντιστοιχούν στις αντιλήψεις που ενστερνίζονται διαφορετικές πόλεις. Έτσι θα μπορούσε ο Πρωταγόρας να εφαρμόζει κανόνες που διέπονται από ιδέες περί μη σεξιστικής χρήσης της γλώσσας σε κάποιες πόλεις ή κοινωνίες και να εφαρμόζει διαφορετικούς κανόνες που προβάλλουν την κυριαρχία του ανδρικού φύλου σε άλλες πόλεις ή κοινωνίες. Με δεδομένη την ένδεια των πηγών μας, αλλά και την απουσία οποιασδήποτε μαρτυρίας που θα έδειχνε ότι η διδασκαλία του Πρωταγόρα περιλάμβανε ένα πρόγραμμα αναμόρφωσης της γραμματικής, οι παρατηρήσεις που προηγήθηκαν δεν έχουν παρά τον χαρακτήρα ενός νοητικού πειράματος, που εντούτοις μπορεί να μας βοηθά στο να κατανοήσουμε καλύτερα, με βάση τις σωζόμενες μαρτυρίες, την οπτική του σοφιστή και εντέλει και να μας προστατεύσει από αναχρονισμούς. Λειτουργεί όμως και ως πλαίσιο που θα μας επιτρέψει να σκεφτούμε καλύτερα πάνω στη σχετική μαρτυρία του Αριστοφάνη που θα εξετάσουμε πιο κάτω και να αποτιμήσουμε σωστότερα την αξία αλλά και τα όρια που αυτή έχει ως πηγή για τη σοφιστική σκέψη.

Έτσι, ως προς το θέμα του ρόλου που θα έπαιζαν οι γραμματικοί κανόνες στη διδασκαλία του Πρωταγόρα, είναι ίσως ασφαλέστερο να σκεφτούμε ότι η πρακτική του περιοριζόταν στη σωστή χρήση της γραμματικής, αν και δεν αποκλείεται η εκλέπτυνση στη χρήση της γραμματικής, συμπεριλαμβανομένων των επιχειρημάτων για τη χρήση του γένους, να λειτουργούσε ως όπλο για έναν σοφιστή που επιθυμούσε να προκαλέσει ή να κατατροπώσει έναν αντίπαλο στο πλαίσιο ενός αγώνα επιχειρηματολογίας. Η εντύπωση αυτή ενισχύεται από τα συμφραζόμενα στα οποία απαντά μία από τις μαρτυρίες του Αριστοτέλη σχετικά με τις παρατηρήσεις του Πρωταγόρα για το γραμματικό γένος. Το χωρίο απαντά στους *Σοφιστικούς Ελέγχους*, ένα κείμενο που ασχολείται ακριβώς με τις διαφορετικές στρατηγικές και τα λογικά σφάλματα που χρησιμοποιούσαν οι σοφιστές για να νικήσουν τους αντιπάλους τους, και η χρήση που αποδίδεται στον Πρωταγόρα εντάσσεται σε μια συζήτηση για τον σολοικισμό. Με βάση τα συγκεκριμένα συμφραζόμενα, λοιπόν, δεν αποκλείεται ο Αριστοτέλης να έχει υπόψη του περιπτώσεις κατά τις οποίες οι παρατηρήσεις του Πρωταγόρα σχετικά με το γένος συγκεκριμένων λέξεων να αξιοποιούνταν πράγματι –αν και ίσως όχι αποκλειστικά– στο πλαίσιο μιας σοφιστικής πρόκλησης απέναντι σε έναν αντίπαλο. Σε αυτήν την ιδέα συνηγορεί και η μαρτυρία του Αριστοφάνη, ο οποίος, όπως θα δούμε στη συνέχεια, παρουσιάζει την εκπαίδευση στις διακρίσεις ανάμεσα σε αρσενικά και θηλυκά ως προαπαιτούμενη γνώση, που θα επιτρέψει στον εκπαιδευόμενο να αποκτήσει την τέχνη της επιχειρηματολογίας και να αντιμετωπίσει αποτελεσματικά τους αντιπάλους του στην πρακτική της αντιλογίας.

Ιδιαίτερα πλούσια ως προς το περιεχόμενό της, η μαρτυρία του Αριστοφάνη στις *Νεφέλες* δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί ως έμμεση μαρτυρία για τη διδασκαλία της ορθοέπειας – ένα κείμενο που εμπνέεται από σοφιστικές ιδέες χωρίς καμία αξίωση, κυρίως και λόγω του γραμματειακού είδους που υπηρετεί, ιστορικής αξιοπιστίας. Πολύ πιο αξιόπιστη μαρτυρία για την πρακτική του Πρωταγόρα, αλλά και για την αντίληψή του για το αντικείμενο της ορθοέπειας, είναι η ιστορία που αφηγείται ο Πλούταρχος στον *Βίο του Περικλή*, κατά την οποία το ζητούμενο στην εξέταση διαφορετικών επιχειρημάτων ήταν το να προσδιοριστεί ο *ὀρθότατος λόγος* (βλ. Κεφάλαιο 1, ανθολόγιο 8). Η μαρτυρία αυτή μας επιτρέπει να καταλάβουμε πώς η άσκηση στην ορθή χρήση της γλώσσας ή του λόγου, αλλά και η επίκληση κάποιας έννοιας ορθότητας μπορούσε να συμβαδίζει με τις πρακτικές της άσκησης στην αντιλογία: γιατί είναι προφανές ότι η έκφραση «*κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον*» στο κείμενο του Πλούταρχου δεν παραπέμπει σε κάποια έννοια απόλυτης ορθότητας, αλλά μάλλον σε μια έννοια καταλληλότητας και αποτελεσματικότητας, με δεδομένες τις διαφορετικές συνθήκες και περιστάσεις. Σε κάθε περίπτωση, η μαρτυρία αυτή δείχνει πως το ενδιαφέρον για την ορθότητα στην οργάνωση του λόγου (με την έννοια του επιχειρήματος, της λογικής αλλά και της γλώσσας) μπορούσε να συνδυάζεται με τις πρακτικές πλευρές του επαγγέλματος.

7.5 Ο Αριστοφάνης για τα κύρια ονόματα

Περνάμε επιτέλους στη μαρτυρία του Αριστοφάνη. Όπως θα δούμε πιο αναλυτικά και στη συνέχεια, οι *Νεφέλες* διηγούνται την προσπάθεια ενός καταχρεωμένου πατέρα να εκπαιδεύσει τον γιο του στην τέχνη του άδικου λόγου – τέχνη που, σύμφωνα με την αριστοφανική σάτιρα, είναι αυτό που διδάσκουν επί πληρωμή σοφιστές ή, για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο που χρησιμοποιεί ο Αριστοφάνης, οι *φροντιστές*. Το ότι ως παράδειγμα τέτοιου δασκάλου ο Αριστοφάνης επιλέγει να χρησιμοποιήσει τον Σωκράτη αντί για οποιονδήποτε στοχαστή που εμείς θα αντιλαμβανόμασταν ως σοφιστή είναι κάτι που θα συζητήσουμε στο Κεφάλαιο 10. Για την ώρα, ακολουθώντας μια ερμηνεία που πρέπει να ήταν διαδεδομένη ήδη στην αρχαιότητα, θα θεωρήσουμε ότι τόσο το περιεχόμενο της διδασκαλίας του Σωκράτη όσον αφορά τη διάκριση του αρσενικού και του θηλυκού όσο και η ίδια η άσκηση στην τέχνη του αδύναμου λόγου, για την οποία η παραπάνω διάκριση λειτουργεί ως εισαγωγή, θα αναγνωρίζονταν από το κοινό της κωμωδίας ως αναφορές όχι στον ίδιο τον ιστορικό Σωκράτη αλλά στον Πρωταγόρα.

Το ότι η διάκριση αρσενικών και θηλυκών –ή μάλλον η απαίτηση να ορίζονται σωστά τα *ἀρσενικά*– παρουσιάζεται ως προαπαιτούμενο για τη διδασκαλία του Αδύναμου Λόγου στηρίζει την ιδέα ότι τα θεωρητικά ενδιαφέροντα του Πρωταγόρα για τη γλώσσα ή την ορθοέπεια μπορούσαν να συνδεθούν με τον «κορμό» της διδασκαλίας του που αφορούσε την άσκηση στην επιχειρηματολογία. Ως προς το περιεχόμενο ή και τον γενικό προσανατολισμό της διδασκαλίας που αφορά τη διάκριση αρσενικών και θηλυκών, διαπιστώνουμε ότι η έμφαση δίνεται στη σωστή αντιστοιχία των λέξεων που περιγράφουν τα μέλη του αρσενικού πληθυσμού. Ποια τετράποδα, ρωτάει, λοιπόν, στην αρχή του μαθήματος ο Σωκράτης τον Στρεψιάδη είναι σωστά αρσενικά; Το ότι στην αρχική διατύπωση του ερωτήματος ο Σωκράτης δεν μιλάει ρητά για γλώσσα ή ονόματα αλλά για τα ίδια τα τετράποδα μας προετοιμάζει για τη σύνδεση γραμματικού γένους και φύλου στην οποία εστιάζει η συζήτηση που θα ακολουθήσει. Δεν αποκλείεται η ίδια η σύνδεση να είναι προϊόν της καλλιτεχνικής φαντασίας του Αριστοφάνη, ακόμα κι έτσι, όμως τόσο η πρωτοτυπία της συζήτησης όσο και η συνάφειά της με το ευρύτερο ενδιαφέρον των σοφιστών για την *ορθοέπεια* την καθιστούν ιδιαίτερα σημαντική ως μαρτυρία για τα ζητήματα που μας απασχολούν εδώ.

Τα παραδείγματα των ζώων που προτείνει ο Στρεψιάδης προδίδουν αρκετή εκλέπτυνση (Ανθολόγιο 6), μιας που αφορούν, ως επί το πλείστον, αρσενικά ονόματα τα οποία αναφέρονται αποκλειστικά σε αρσενικά ζώα. Τουλάχιστον αυτό ισχύει για τα τρία πρώτα από αυτά: κριός, τράγος, ταύρος. Τα επόμενα δύο παραδείγματα, ωστόσο, ανήκουν στην πιο δύσκολη κατηγορία που περιγράψαμε πιο πάνω: είναι τριτόκλιτα, των οποίων το γένος καθορίζεται από τη συμφωνία του ονόματος με τη μετοχή ή το επίθετο που εξαρτάται από αυτό. Σε αντίθεση όμως με τα *μῆνις* και *πήληξ*, των οποίων το γραμματικό γένος μπορεί να θεωρηθεί δεδομένο αλλά και αυθαίρετο (μιλώντας αναχρονιστικά, ας σκεφτούμε ότι, αν δεν είμαστε σίγουροι για το ποιο είναι το γένος της λέξης, το κοιτάμε στο λεξικό), τα επόμενα παραδείγματα που αναφέρει ο Στρεψιάδης είναι ονόματα ζώων που το γένος τους μπορεί να είναι είτε αρσενικό είτε θηλυκό, ανάλογα με το *φύλο* του συγκεκριμένου μέλους του είδους στο οποίο αυτά αναφέρονται. Με το που βάζουμε, όμως, στη συζήτηση τη διάσταση του φύλου, περνάμε από το πεδίο της γραμματικής στο πεδίο της σημασιολογίας, και (μιλώντας και πάλι αναχρονιστικά) συνειδητοποιούμε ότι σε ορισμένες περιπτώσεις το γένος *δεν είναι αυθαίρετο*. Από την άλλη υπάρχουν, και το κοινό του Αριστοφάνη σαφώς και θα τις γνώριζε, περιπτώσεις κατά τις οποίες το γένος του ονόματος του ζώου *είναι αυθαίρετα* αρσενικό ή θηλυκό. Το όνομα *ἀλώπηξ*, όπως και το νεοελληνικό «αλεπού» είναι και παραμένει θηλυκό, ανεξάρτητα από το αν το συγκεκριμένο ζώο στο οποίο αναφέρεται είναι αρσενικό ή θηλυκό ως προς το *φύλο* του.

Προτού επιστρέψουμε στο κείμενο του Αριστοφάνη, ας σκεφτούμε πώς οι παραπάνω παρατηρήσεις θα μπορούσαν να αξιοποιηθούν σε μια σοφιστικής έμπνευσης συζήτηση ή σε ένα μάθημα περί ορθοέπειας. Στο επίπεδο της χρήσης της γραμματικής, θα μπορούσαμε λοιπόν να σκεφτούμε ότι ένας δάσκαλος ορθοέπειας, όπως ακριβώς ένας σημερινός καθηγητής ή μια καθηγήτρια επιμέλειας κειμένου, θα ήθελε να εξηγήσει πώς για παράδειγμα ρυθμίζουμε, ποιος δηλαδή είναι ο κανόνας για να ορίσουμε το γένος του επιθέτου σε μια πρόταση όπως «κάποιοι θαρραλέοι λαγοί, καθώς και θαρραλέες γάτες πετάχτηκαν από το παράθυρο» ή «κάποια θαρραλέα πουλιά και κότες πετάχτηκαν από το παράθυρο». Σε αυτήν την ερμηνευτική κατεύθυνση θα κινούνταν όσοι θα έβλεπαν τις παρατηρήσεις του Πρωταγόρα για τους όρους *μῆνις* και *πήληξ* ως παρατηρήσεις που περιορίζονται στο πεδίο της γραμματικής, που αναφέρονται, για παράδειγμα, στη συμφωνία του ονόματος με τη μετοχή (εν προκειμένω: *μῆνιν οὐλομένην*). Αν όμως, όπως επίσης έχει υποστηριχτεί, ο προβληματισμός του Πρωταγόρα σχετικά με τη γλώσσα δεν περιοριζόταν στο πεδίο αυτού που εμείς περιγράφουμε ως γραμματική αλλά αφορούσε και αυτό που εμείς ονομάζουμε σημασιολογία, τότε θα μπορούσαμε να σκεφτούμε ότι η έρευνά του περιλάμβανε ερωτήματα σχετικά, για παράδειγμα, με το πώς κάποια από τα γένη των λέξεων που αναφέρονται στα ζώα αντιστοιχούν στο φύλο τους (προνομιακές εδώ είναι η περιπτώσεις λέξεων όπως *κριός*, *τράγος*, *ταῦρος*, των λέξεων δηλαδή που χρησιμοποιεί ως παραδείγματα ο Στρεψιάδης) ενώ κάποια άλλα όχι, ή για το πώς οι συμπαραδηλώσεις του αρσενικού, του θηλυκού ή του ουδετέρου αποτυπώνονται σε ονόματα που εμείς ίσως θα νομίζαμε ότι αυθαίρετα ανήκουν σε κάποιο από τα γένη. Το πρώτο ερώτημα είναι σίγουρα υπόρρητο στο κείμενο του Αριστοφάνη· το ίδιο όμως ίσως ισχύει και για το δεύτερο, παρά την απουσία οποιασδήποτε μαρτυρίας που θα έδειχνε ότι αυτό/κάτι τέτοιο θα μπορούσε να απασχολεί τη σκέψη του ίδιου του Πρωταγόρα ή και κάποιων συγχρόνων του. Πόσο τυχαίο να είναι άραγε για τη σύλληψη του Ησίοδου στη *Θεογονία* το ότι το χάος είναι *ουδέτερο* ή για τις ιστορίες της πονηρής αλεπούς από τον Αίσωπο το ότι η λέξη «*ἀλώπηξ*» είναι θηλυκού γένους); Η συζήτηση θα γινόταν ακόμη πιο ενδιαφέρουσα αν συμπεριλαμβάναμε και μεταγενέστερες πηγές π.χ. από τις *Μεταμορφώσεις* του Οβίδιου. Για τους σκοπούς όμως της δικής μας μελέτης περιοριζόμαστε σε κάποιες σκέψεις που *θα μπορούσαν* να έχουν απασχολήσει τον Πρωταγόρα στο πλαίσιο του ενδιαφέροντος του για τα γένη των ονομάτων. Κάτι μάλιστα που κάνει την περίπτωση των ονομάτων των ζώων, που κυριαρχεί στο μάθημα ορθοέπειας στις *Νεφέλες*, πιο αληθοφανή σε σχέση με τον Πρωταγόρα είναι το ενδιαφέρον

που είχε ο συγκεκριμένος σοφιστής για τα ζώα (εφόσον θεωρήσουμε ότι η λεπτομερής περιγραφή όσον αφορά τα έργα του Επιμηθέα στον μύθο του πλατωνικού *Πρωταγόρα* αποτυπώνει ιδέες του ομώνυμου σοφιστή).

Πολλά, βέβαια, μπορούν να ειπωθούν για την αξία της αληθοφάνειας σε ποιητική σύνθεση ενός δημιουργού όπως ο Αριστοφάνης. Γιατί είναι λογικό κάποιος που γράφει κωμωδία να σατιρίζει ή να γελοιοποιεί ιδέες ή διδασκαλίες που το κοινό του θα μπορούσε να αναγνωρίσει και να συνδέσει με τα πρόσωπα ή τις πνευματικές τάσεις που διακωμωδούνταν. Είναι λοιπόν εύλογο ότι τόσο ο αγώνας επιχειρηματολογίας όσο και η διδασκαλία της ορθοέπειας που αποδίδει ο Αριστοφάνης στον Σωκράτη να απηχούν ιδέες που το κοινό θα συνέδεε με τον Πρωταγόρα (παρόλο που, όπως θα δούμε στο Κεφάλαιο 10, αρκετοί θα ήταν εκείνοι που δεν θα έβλεπαν ιδιαίτερες διαφορές ανάμεσα στον Σωκράτη και στον Πρωταγόρα). Αλλά όσο εύλογη και αν είναι, μια τέτοια διαπίστωση από μόνη της δεν αρκεί για να καταλάβουμε ποιος ακριβώς είναι ο *πυρήνας* της διδασκαλίας τον οποίο ο Αριστοφάνης διακωμωδεί. Μπορούμε, ωστόσο, να υποθέσουμε πως κάποια βασικά στοιχεία αντλούνται πράγματι από, και έτσι αντιστοιχούν σε, ιδέες που ο συγκεκριμένος σοφιστής (ή και ο ίδιος ο Σωκράτης) είχε διατυπώσει. Έτσι, λοιπόν, και με κάθε επιφύλαξη που επιβάλλει η απουσία ανεξάρτητων μαρτυριών, μπορούμε, για παράδειγμα, να θεωρήσουμε ότι η μέθοδος των ερωταποκρίσεων, μέσω της οποίας ξεκινάει το μάθημα της ορθοέπειας ο Σωκράτης, συνιστά γνώρισμα της διδασκαλίας του (χωρίς αυτό, βεβαίως, να σημαίνει ότι αυτήν τη μέθοδο δεν τη χρησιμοποιούσαν άλλοι σύγχρονοί του, όπως ίσως και ο ίδιος ο Πρωταγόρας). Μπορούμε επίσης, ιδίως λαμβάνοντας υπόψη τις διάφορες μαρτυρίες για το ενδιαφέρον του Πρωταγόρα και του Πρόδικου για το θέμα, να θεωρήσουμε ότι η ίδια η διδασκαλία της γλώσσας, όχι με τη μορφή της παραδοσιακής γραμματικής, αλλά με εκείνη που περιλαμβάνει συχνά ανατρεπτικές ιδέες όπως αυτές που εξετάσαμε πιο πάνω, συνιστούσε γνώρισμα ορισμένων τουλάχιστον σοφιστών. Επιπλέον, όπως είδαμε και πιο πάνω, και η σύνδεση μεταξύ ορθοέπειας και άσκησης στην επιχειρηματολογία πιθανότατα χαρακτήριζε τη διδασκαλία τουλάχιστον του Πρωταγόρα. Ακόμη πιο χαρακτηριστική, βέβαια, λαμβάνοντας υπόψη και τις μαρτυρίες για τα ομηρικά *μῆνις* και *πήληξ*, είναι η αναφορά σε αλλαγές του γένους ενός ονόματος, ή στην εισαγωγή ενός νεολογισμού που θα επιτρέπει στους ομιλητές να αποδίδουν μέσω της γλώσσας το γένος με μεγαλύτερη ακρίβεια. Το αν ο Πρωταγόρας είχε αναπτύξει ενδιαφέρον για τα ονόματα των ζώων είναι ίσως αμφίβολο αν και σίγουρα όχι αδύνατον. Ακόμα πιο αμφίβολο, όμως, ήταν το να είχε αναπτύξει κάποιο είδος ελέγχου του πώς η αρρενωπότητα ενός ζώου ή ενός ανθρώπου αποτυπώνεται στο όνομά του (το όνομα του ζώου αν πρόκειται για ζώο ή το κύριο όνομα ενός ανθρώπου αν πρόκειται για άνθρωπο), όπως αυτό που παρουσιάζει ο Σωκράτης του Αριστοφάνη στον μαθητή του, Στρεψιάδη. Γιατί η αμφισημία της ερώτησης «*τῶν τετραπόδων ἄττ᾽ ἐστιν ὀρθῶς ἄρρενα*», μαζί με την έμφαση στο αρσενικό γένος, μας επιτρέπει, ήδη από την αρχή του μαθήματος, να διαπιστώσουμε ότι το πρόγραμμα που ενδιαφέρει τον Σωκράτη δεν περιορίζεται σε γενικούς κανόνες για τη χρήση του γένους, αλλά μάλλον εστιάζει στο πώς οι κανόνες αυτοί πρέπει να εφαρμόζονται ή και να τροποποιούνται προκειμένου να αναδεικνύονται οι «αληθινοί άντρες». Έτσι, ύστερα από τη συζήτηση για τα ζώα, που κορυφώνεται με τη διόρθωση της λέξης *ἀλεκτρυών* (μιας λέξης που κακώς, σύμφωνα με το πνεύμα του μαθήματος, δεν επιτρέπει τη διάκριση ανάμεσα στον κόκορα και στην κότα, και για τον λόγο αυτόν θα πρέπει να διορθωθεί και να αντικατασταθεί από δύο τύπους που αντιστοιχούν ξεκάθαρα στο αρσενικό και στο θηλυκό), ο Σωκράτης συνεχίζει με μια λέξη που σημαίνει δοχείο, ένα κοίλο σκεύος, της οποίας το γένος θέλει να διορθώσει ώστε να αντιστοιχεί στη «θηλυκή της ιδιότητα», ενώ κορυφώνεται με την περίπτωση ενός, κατά πάσα πιθανότητα γνωστού στο ακροατήριο, ριψάσπιδος, του οποίου το όνομα θα έπρεπε να προσαρμοστεί για να περιγράφει σωστά την «άνανδρη» φύση του.

Αφήνοντας κατά μέρος το αξιακό σύστημα, ας παρατηρήσουμε ότι η σάτιρα του Αριστοφάνη προϋποθέτει, έστω υπόρρητα, την ύπαρξη μιας πραγματικότητας που οι λέξεις μπορούν και καλούνται να περιγράψουν. Στην περίπτωση της θηλυπρέπειας του Αμυνία (691-692: *ὁρᾷς; γυναῖκα τὴν Ἀμυνίαν καλεῖς. οὔκουν δικαίως, ἥτις οὐ στρατεύεται;*), για τον οποίο υπονοείται πως το πραγματικό του φύλο αποδίδεται σωστότερα στην κλητική του ονόματός του («Αμυνία», κατά το «Μαρία»), θα μπορούσαμε, διακινδυνεύοντας έναν ακόμη αναχρονισμό, να μιλήσουμε όχι για «πραγματικό» με την έννοια του βιολογικού, αλλά για «κοινωνικό» φύλο: ο Αμυνίας δεν είναι γυναίκα, αλλά, με βάση τις αξίες της εποχής του, προσδιορίζεται (από τους άλλους, πιθανότατα, όχι από τον εαυτό του) ως γυναίκα. Μπορούμε μάλλον να θεωρήσουμε ότι τα σαρκαστικά σχόλια του Αριστοφάνη, με τα οποία κλιμακώνεται το μάθημα περί ορθοέπειας, όσον αφορά τη θηλυπρέπεια του λιποτάκτη ή ριψάσπιδος Αμυνία, και το πώς το γένος του ονόματός του θα πρέπει να προσαρμοστεί ώστε να ανταποκρίνεται στη σεξουαλική του ταυτότητα, δεν είναι παρά το δημιουργικό αποτέλεσμα της διασταύρωσης δύο διαφορετικών γραμματειακών ειδών: της κωμωδίας και της «φιλοσοφίας». Μεγαλύτερη επιφύλαξη, ωστόσο, πρέπει να δείξουμε ως προς τα παραδείγματα των ονομάτων των ζώων, που είναι τα παραδείγματα που πυροδοτούν την όλη συζήτηση. Λαμβάνοντας υπόψη την εκλέπτυνση στην επιλογή των ονομάτων, την απορία που πραγματικά προκύπτει όσον αφορά την αντιστοιχία γένους και βιολογικού πια φύλου, καθώς και μεταγενέστερες αναφορές σε ανώνυμους εισηγητές της διάκρισης ενός τέταρτου γένους ονομάτων, που περιγράφονται ως «*ἐπίκοινα*», μπορούμε να θεωρήσουμε ότι αυτό το σκέλος του μαθήματος ορθοέπειας που αποδίδει ο Αριστοφάνης στον Σωκράτη μπορεί να βρίσκεται πιο κοντά σε συζητήσεις που πράγματι λάμβαναν χώρα μεταξύ σοφιστών που, όπως ο Πρωταγόρας, προβληματίζονταν γύρω από την έννοια του γραμματικού γένους, είτε προκειμένου να οδηγηθούν σε κάποια στέρεα, «θεωρητικά» συμπεράσματα γύρω από τη φύση των γραμματικών διακρίσεων, είτε για να τροφοδοτήσουν το οπλοστάσιο της επιχειρηματολογίας τους με «κόλπα», αντιρρήσεις, ή αντιπαραδείγματα που θα τους εξασφάλιζαν μια νίκη σε έναν αγώνα λόγων (όπως αυτόν που περιγράφει ο Αριστοφάνης στις *Νεφέλες* του).

Ανθολόγιο

[1] Αριστοτέλης, Περί Ποιητικής 19.1456b 15 (DK80 A29)

Τί γὰρ ἄν τις ὑπολάβοι ἡμαρτῆσθαι ἃ Πρωταγόρας ἐπιτιμᾷ ὅτι εὔχεσθαι οἰόμενος ἐπιτάττει εἰπών "μῆνιν ἄειδε θεά"; τὸ γὰρ κελεῦσαι, φησί, ποιεῖν τι ἢ μή, ἐπίταξίς ἐστιν.

Γιατί τι λάθος θα πιστέψει κανείς πως έχει η φράση που επικρίνει ο Πρωταγόρας, ότι δηλαδή ενώ [ο Όμηρος] νομίζει πως εύχεται, προστάζει, λέγοντας: «Θεά, τραγούδα μας την οργή»; Το να ζητήσεις, λέει ο Πρωταγόρας, από κάποιον να κάνει ή να μην κάνει κάτι είναι προσταγή.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[2] Διογένης Λαέρτιος, Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή 9.53-4 (DK80 A1)

διεῖλέ τε τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτταρα· εὐχωλήν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν (οἱ δὲ εἰς ἑπτά· διήγησιν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν, ἀπαγγελίαν, εὐχωλήν, κλῆσιν), οὓς καὶ πυθμένας εἶπε λόγων.

Αυτός πρώτος διαίρεσε τον λόγο σε τέσσερα: σε παράκληση, ερώτηση, απάντηση, προσταγή (σύμφωνα δε με άλλους, τον διαίρεσε σε επτά: αφήγηση, ερώτηση, απάντηση, προσταγή, έκθεση, παράκληση, επίκληση), αυτά ακριβώς που τα χαρακτήρισε «βασικούς τύπους του λόγου».

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[3] Αριστοτέλης, Ρητορική Γ 5.1407b6-8 (DK80 A27)

Τέταρτον, ὡς Πρωταγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διῄρει, ἄρρενα καὶ θήλεα καὶ σκεύη· δεῖ γὰρ ἀποδιδόναι καὶ ταῦτα ὀρθῶς· «ἡ δ' ἐλθοῦσα καὶ διαλεχθεῖσα ᾤχετο.»

Τέταρτο, να διαιρείς τα γένη των λέξεων, της έκανε ο Πρωταγόρας, σε αρσενικά, θηλυκά και πράγματα (Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος) – και να χρησιμοποιούμε τα γένη αυτά σωστά: αυτή ερχόμενη και συνδιαλεγόμενη [στην πραγματικότητα στον αόριστο: *ἐλθοῦσα καὶ διαλεχθεῖσα]·* «είδε την αδελφή του και της μίλησε».

(Μτφ. Π. Μπασάκος)

Αριστοτέλης, Σοφιστικοί Έλεγχοι 14.173b17-22 (DK80 A28)

ἔστι δὲ τοῦτο καὶ ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντα φαίνεσθαι καὶ ποιοῦντα μὴ δοκεῖν, καθάπερ ὁ Πρωταγόρας ἔλεγεν, εἰ ὁ μῆνις καὶ ὁ πήληξ ἄρρεν ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ λέγων 'οὐλομένην' σολοικίζει μὲν κατ' ἐκεῖνον, οὐ φαίνεται δὲ τοῖς ἄλλοις, ὁ δὲ 'οὐλόμενον' φαίνεται μέν, ἀλλ' οὐ σολοικίζει.

Είναι δυνατό να διαπράττει κανείς αυτό το λάθος [ενν. τον σολοικισμό] και να φαίνεται ότι δεν το διαπράττει και, πάλι, ενώ δεν το διαπράττει να φαίνεται ότι το διαπράττει, όπως λ.χ. αν, καθώς υποστήριζε ο Πρωταγόρας, οι λέξεις «μῆνις» και «πήληξ» είναι αρσενικού γένους· γιατί σ' αυτή την περίπτωση αυτός που λέει «ολέθρια» διαπράττει, σύμφωνα με τον Πρωταγόρα σολοικισμό, χωρίς ωστόσο στους άλλους να φαίνεται ότι σολοικίζει, ενώ εκείνος που λέει «ολέθριος» δίνει στους άλλους την εντύπωση ότι σολοικίζει αλλά στην πραγματικότητα δεν διαπράττει σολοικισμό.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[4] Αριστοτέλης, Τοπικά Β6.112b22 (DK84 A19)

[...] *καθάπερ Πρόδικος διῃρεῖτο τὰς ἡδονὰς εἰς χαρὰν καὶ τέρψιν καὶ εὐφροσύνην.*

Όπως ο Πρόδικος ξεχώριζε τρεις τύπους απόλαυσης: «χαρά», «τέρψη», «ευφροσύνη»·

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

Ερμείας, Σχόλιο στον Πλάτωνα, Φαίδρος 267b (σ. 238 Couvrer) (DK84 A19)

[*... ὁ Πρόδικος*] *τὴν τῶν ὀνομάτων εὗρεν ἀκρίβειαν, οἷον διαφορὰν τέρψεως, χαρᾶς, εὐφροσύνης, τέρψιν καλῶν τὴν δι' ὤτων ἡδονήν, χαρὰν τὴν τῆς ψυχῆς, εὐφροσύνην τὴν διὰ τῶν ὀμμάτων.*

Πρώτος ο Πρόδικος προσδιόρισε την ακριβή σημασία των λέξεων, λ.χ. τη διαφορά της «τέρψης» από τη «χαρά» και την «ευφροσύνη». Και ονόμασε «τέρψη» την ευχαρίστηση που προκαλείται διαμέσου της ακοής, «χαρά», την ψυχική ευχαρίστηση, και «ευφροσύνη» την ευχαρίστηση διαμέσου της όρασης.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[5] Πλάτων, *Θεαίτητος* 167b5-d2 (DK80 A21a)

καὶ τοὺς σοφούς, ὦ φίλε Σώκρατες, […] *κατὰ μὲν σώματα ἰατροὺς λέγω, κατὰ δὲ φυτὰ γεωργούς. φημὶ γὰρ καὶ τούτους τοῖς φυτοῖς ἀντὶ πονηρῶν αἰσθήσεων, ὅταν τι αὐτῶν ἀσθενῇ, χρηστὰς καὶ ὑγιεινὰς αἰσθήσεις τε καὶ ἀληθεῖς ἐμποιεῖν, τοὺς δέ γε σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν*

δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν. ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἑκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ· ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἑκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν. κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὁ σοφιστὴς τοὺς παιδευομένους οὕτω δυνάμενος παιδαγωγεῖν σοφός τε καὶ ἄξιος πολλῶν χρημάτων τοῖς παιδευθεῖσιν. καὶ οὕτω σοφώτεροί τέ εἰσιν ἕτεροι ἑτέρων καὶ οὐδεὶς ψευδῆ δοξάζει, […].

Και τους σοφούς […] που καταπιάνονται με τα σώματα τους λέω γιατρούς, ενώ αυτούς που καταπιάνονται με τα φυτά γεωργούς. Υποστηρίζω λοιπόν ότι και οι γεωργοί, όταν ένα φυτό έχει κάποια αρρώστια, του γεννούν υγιεινές αισθήσεις αντί για τις αρρωστημένες, κι ότι οι γνωστικοί και άξιοι ρήτορες κάνουν τους πολίτες να θεωρούν ως δίκαια τα σωστά πράγματα κι όχι τα ανήθικα. Γιατί ό,τι θεωρεί η καθεμιά πόλη δίκαιο και καλό, είναι δίκαιο και καλό γι' αυτήν – επί όσο χρόνο το θεωρεί ως τέτοιο. Ο σοφός όμως κάνει τα επιμέρους πράγματα να είναι και να φαίνονται αντί για ανήθικα σωστά. Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με τον σοφιστή: Ο σοφιστής που έχει τον τρόπο να καθοδηγεί τους μαθητές του σ' αυτή την κατεύθυνση είναι σοφός κι αξίζει πολλά χρήματα για όσους μαθητεύουν σ' αυτόν. Κι έτσι συμβαίνει να είναι ορισμένοι πιο σοφοί από άλλους και συνάμα καμιά γνώση να μην είναι λαθεμένη· [...]

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[6] Αριστοφάνης, *Νεφέλες* 658-691 (DK80 C3)

ΣΩΚΡΑΤΗΣ

ἀλλ' ἕτερα δεῖ σε πρότερα τούτου μανθάνειν, τῶν τετραπόδων ἅττ' ἐστὶν ὀρθῶς ἄρρενα.
ΣΤΡΕΨΙΑΔΗΣ

ἀλλ' οἶδ' ἔγωγε τἄρρεν', εἰ μὴ μαίνομαι· κριός, τράγος, ταῦρος, κύων, ἀλεκτρυών.
ΣΩΚΡΑΤΗΣ

ὁρᾷς ἃ πάσχεις; τήν τε θήλειαν καλεῖς ἀλεκτρυόνα κατὰ ταὐτὸ καὶ τὸν ἄρρενα.
ΣΤΡΕΨΙΑΔΗΣ

πῶς δή, φέρε;
ΣΩΚΡΑΤΗΣ

πῶς; ἀλεκτρυὼν κἀλεκτρυών.
ΣΤΡΕΨΙΑΔΗΣ

νὴ τὸν Ποσειδῶ. νῦν δὲ πῶς με χρὴ καλεῖν;
ΣΩΚΡΑΤΗΣ

ἀλεκτρύαιναν, τὸν δ' ἕτερον ἀλέκτορα.
ΣΤΡΕΨΙΑΔΗΣ

ἀλεκτρύαιναν; εὖ γε νὴ τὸν Ἀέρα· ὥστ' ἀντὶ τούτου τοῦ διδάγματος μόνου διαλφιτώσω σου κύκλῳ τὴν κάρδοπον.
ΣΩΚΡΑΤΗΣ

ἰδοὺ μάλ' αὖθις, τοῦθ' ἕτερον. τὴν κάρδοπον ἄρρενα καλεῖς θήλειαν οὖσαν.
ΣΤΡΕΨΙΑΔΗΣ

τῷ τρόπῳ; ἄρρενα καλῶ 'γὼ κάρδοπον;
ΣΩΚΡΑΤΗΣ

μάλιστά γε, ὥσπερ γε καὶ Κλεώνυμον.
ΣΤΡΕΨΙΑΔΗΣ

πῶς δή; φράσον.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ

ταὐτὸν δύναταί σοι κάρδοπος Κλεωνύμῳ.

ΣΤΡΕΨΙΑΔΗΣ

ἀλλ' ὦ 'γάθ', οὐδ' ἦν κάρδοπος Κλεωνύμῳ, ἀλλ' ἐν θυείᾳ στρογγύλῃ γ' ἀνεμάττετο. ἀτὰρ τὸ λοιπὸν πῶς με χρὴ καλεῖν;

ΣΩΚΡΑΤΗΣ

ὅπως; τὴν καρδόπην, ὥσπερ καλεῖς τὴν Σωστράτην.

ΣΤΡΕΨΙΑΔΗΣ

τὴν καρδόπην θήλειαν;

ΣΩΚΡΑΤΗΣ

ὀρθῶς γὰρ λέγεις.

«Αλλά πριν από αυτό πρέπει να μάθεις άλλα πράγματα: ποια τετράποδα είναι με τον σωστό τρόπο αρσενικά». –«Ξέρω ποια είναι τα αρσενικά, εκτός κι αν έχω τρελαθεί: ο κριός, ο τράγος, ο ταύρος, ο σκύλος, ο πετεινός [*άλεκτρυών*]». – «Βλέπεις τι γίνεται; Λες το θηλυκό 'αλεκτρυόνα' και με τον ίδιο τρόπο λες και το αρσενικό». –«Τι; Για συνέχισε!» –«Τι; Λες 'αλεκτρυόνα' και 'αλεκτρυόνα'». –«Μα τον Ποσειδώνα, ναι. Πώς πρέπει όμως να το λέω;» –«' Αλεκτρύαινα'·και τον άλλο 'αλέκτορα'». –«Αλεκτρύαινα; Μα τον ουρανό, πολύ καλό αυτό. Και μόνο γι' αυτό το μάθημα θα σου γεμίσω τη σκάφη [την '*κάρδοπον*'] που ζυμώνεις με κρίθινο αλεύρι». (670) –«Να αμέσως αμέσως κι ένα άλλο: Λες 'την κάρδοπο' σαν να ήταν αρσενικό, ενώ είναι θηλυκό … ». (677) –«Πώς πρέπει λοιπόν να το λέω από δω και πέρα;» –«Πώς πρέπει; 'Την καρδόπη', όπως λες 'τη Σωστράτη'». –«'Την καρδόπη;' Θηλυκό;» –«Σωστά το λες».

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

Βιβλιογραφία

Balla, C., The Correctness of Grammatical Gender in the Sophistic Tradition, στο *Routledge Handbook of Women and Ancient Greek Philosophy*, επιμ. S. Brill and C. C. McKeen, Routledge.

Bonazzi, M., 2023. A World of Words. In: J. Billings, Ch. Moore, επιμ., 2023. *The Cambridge Companion to the Sophists.* Cambridge: Cambridge University Press.

Corradi, M., 2013. *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*: Aristotle, Plato, and the *ἐπάγγελμα* of Protagoras. Στο: J. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, επιμ., 2013. *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure,* Leiden, Boston: Brill.

Corbeill, A., 2015. *Sexing the world*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Fehling, D., 1965. Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie: 1. Protagoras und die *ὀρθοέπεια*. 2. *φύσις* und *θέσις. RhM* 108, σσ. 212-29.

Huitink, L., Willi, A., 2021. Protagoras and the Beginnings of Grammar. *The Cambridge Classical Journal* 67, σσ. 66-92.

Janse, M., 2020. Sex and Agreement: (Mis)Matching Natural and Grammatical Gender in Greek. *KERIA (LJUBLJANA. TISKANA IZD.)* 22(2), σσ. 25-55.

Jakobson, R., 1959. On Linguistic Aspects of Translation. Στο: R.A. Brower, επιμ. 1959. *On Translation*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, σσ. 232-239.

Mayhew, R., 2011. *Prodicus the Sophist. Text, Translation, and Commentary*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Παπαμανώλη, Κ., 2020. Το επεισόδιο της ωδής του Σιμωνίδη στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνος: μια μεθοδική ανάγνωση. *Αριάδνη* 25/26 (2018-19/2019-20), σσ. 43-70.

Rademaker, A., 2013. The most correct account: Protagoras on Language. In: J. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, επιμ., 2013. *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure.* Leiden, Boston: Brill.

Wolsdorf, D., 2011. Prodicus on the Correctness of Names: The Case of ΤΕΡΨΙΣ, ΧΑΡΑ and ΕΥΦΡΟΣΥΝΗ. *Journal of Hellenic Studies* 131, σσ. 131-145.

Κριτήρια αξιολόγησης

1. Ποια είναι η σχέση του θεωρητικού ενδιαφέροντος για την ορθή χρήση της γλώσσας που χαρακτηρίζει τη σκέψη ορισμένων σοφιστών με την επαγγελματική πρακτική τους;
2. Πιστεύετε ότι η άσκηση στην ορθοέπεια προάγει την αναπαραγωγή στερεοτύπων ή μπορεί να βοηθήσει και στην αναθεώρησή τους; Τι από τα δύο πιστεύετε ότι θα ενδιέφερε έναν σοφιστή όπως ο Πρωταγόρας;
3. Πώς το ενδιαφέρον για την ορθοέπεια μπορεί να συνδεθεί με τη θέση του Πρωταγόρα «πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος» ή πώς μας επιτρέπει να την κατανοήσουμε; Τι δείχνει για τον ρόλο της αυθεντίας (εν προκειμένω, ενός δασκάλου γραμματικής);
4. Πώς μπορεί να συνδεθεί το ενδιαφέρον των σοφιστών για την ορθοέπεια με σημερινές αντιλήψεις περί μη σεξιστικής χρήσης της γλώσσας;

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8
Από τη ρητορική πρακτική στις γνωσιολογικές ανησυχίες. Η φιλοσοφική κληρονομιά του Πρωταγόρα[1]

Σύνοψη

Στο κεφάλαιο αυτό, εξετάζουμε τις μαρτυρίες οι οποίες έχουν οδηγήσει στην άποψη ότι ο Πρωταγόρας είναι ο εισηγητής του ρεύματος της φιλοσοφίας που περιγράφεται ως «σχετικισμός», και συνδέεται και με την έννοια της «αλανθαστοκρατίας». Ακολουθώντας μια τρέχουσα ερμηνευτική αντίληψη, αναδεικνύουμε τον ρόλο του πλατωνικού Θεαίτητου στη δημιουργία αυτής της εντύπωσης, υπογραμμίζοντας την ίδια στιγμή (α) τις ενδεχόμενες φιλοσοφικές επιδράσεις που μπορεί να δέχτηκε ο Πρωταγόρας από τον Δημόκριτο, (β) τα χαρακτηριστικά της επαγγελματικής του πρακτικής που λειτουργούν ως υπόβαθρο της πιθανότατα πλατωνικής κατασκευής της έννοιας του «σχετικισμού», ενώ, τέλος, (γ), τους περιορισμούς που θέτει στην παρουσίαση του Πρωταγόρα από τον Πλάτωνα η στοχοθεσία αλλά και η λογοτεχνική οικονομία του διαλόγου.

Βιβλιογραφικό πλαίσιο

Συνιστάται η προηγούμενη ή και ταυτόχρονη εξοικείωση με ορισμένα τουλάχιστον από τα ακόλουθα κείμενα:

Για μια περιεκτική παρουσίαση της σκέψης του Πρωταγόρα, που αποτυπώνει τη σύγχρονη συζήτηση: Bonazzi, M., 2020. Protagoras. In: Edward N. Zalta, ed.., 2020. The Stanford Encyclopedia of Philosophy *(Fall 2020 Edition). Διαθέσιμο στο: https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/protagoras/*

Για έγκριτες μονογραφίες που ανασυγκροτούν με νηφαλιότητα και πληρότητα το σύνολο των μαρτυριών που αποδίδονται στον Πρωταγόρα αναδεικνύοντας τον ρόλο που έπαιξαν τα επιχειρήματα που του αποδόθηκαν στην πρώιμη γνωσιοθεωρία: Lee, M.-K., 2005. Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: Oxford University Press· πρβλ. Corradi, M., 2012.* Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*. Pisa-Roma: Serra editore.*

Για τη σύνδεση με τη ρητορική πρακτική: Schiappa, E., 1991. Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia, SC: University of South Carolina Press*

Woodruff, P., 1999. Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias. In: Long, A. A., ed,. 1999. The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. σσ. 290-310. Cambridge: Cambridge University Press. Διαθέσιμο στο: https://doi.org/10.1017/CCOL0521441226 (online publication date: May 2006)· και: Woodruff, P., 2013.* Euboulia *as the Skill Protagoras Taught. In: Johannes M. van Ophuijsen, M. van Raalte, and Peter Stork, eds, 2013.* Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*. Series*: Philosophia Antiqua*, 134. Leiden-Boston: Brill, σσ. 179-193.*

Για το πρόβλημα της αλήθειας στην πρώιμη ελληνική φιλοσοφία: Denyer, N., 1991[1]*.* Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. London: Routledge.*

Για συζητήσεις που εστιάζουν στη συμβολή του Πρωταγόρα στη γνωσιολογία και στην κριτική των επιχειρημάτων του από τον Πλάτωνα, καθώς και στην πρόσληψή τους στη μεταγενέστερη ιστορία της φιλοσοφίας: Burnyeat, M. F., 1976. Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy.

[1] Θα θέλαμε να εκφράσουμε τις θερμές μας ευχαριστίες στην Ελένη Κακλαμάνου για τις παρατηρήσεις της σε αυτό το κεφάλαιο.

Philosophical Review *85(1), σσ. 44-69· Castagnoli, L., 2010.* Ancient Self-Refutation. The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.*

Mansfeld, J., 1981. Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons. Στο: Kerferd 1981. The Sophists and Their Legacy: Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy *Held in Cooperation with Projektgruppe Altertumswissenschaften Der Thyssen Stiftung at Bad Homburg, 29th August - 1st September 1979. Wiesbaden: Steiner, σσ. 38-53.*

Για τη σύνδεση της γνωσιολογίας του Πρωταγόρα με το απόσπασμα περί θεών: Sassi, M. M., 2013. Where Epistemology and Religion Meet What Do(Es) the God(s) Look Like?. Rhizomata *1(2), σσ. 283-307.*

Για το ζήτημα του σχετικισμού στη σοφιστική σκέψη: Bett, R., 1989. The Sophists and Relativism, Phronesis *34 (1) σσ. 139-69.*

Για την παρέκβαση του Θεαίτητου: Menn, S., 2020. On the Digression in the Theaetetus. In: Victor Caston, ed, 2020. Oxford Studies in Ancient Philosophy *57. Διαθέσιμο στο: (Oxford Academic, 20 Feb. 2020), https://doi.org/10.1093/oso/9780198850847.003.0003, τελευταία πρόσβαση 08 Δεκεμβρίου 2023.*

Για τα αντιλογικά επιχειρήματα και τον χαρακτήρα των κειμένων του Πρωταγόρα: Solmsen, F., 1975. Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press· Lloyd, G. E. R., 1987.* The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practices of Ancient Greek Science*. Berkeley, CA: University of California Press.*

Δύο πρόσφατες διατριβές που εκπονήθηκαν στο ελληνικό πανεπιστήμιο και προσεγγίζουν με αξιώσεις πρωτοτυπίας (α) το κείμενο του Θεαίτητου: Θεοδωρούδη, Λ., 2022. Θεαίτητος-Σοφιστής-Πολιτικός: Χρόνος και δραματουργία στην πλατωνική τριλογία*. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης· και (β) τη φιλοσοφική σημασία της σκέψης που αποδίδεται στον Πρωταγόρα: Ράπτης, Ν., 2022.* Ο Πρωταγόρας και το πρόβλημα της αλήθειας*. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.*

Για μια πρωτοποριακή για τα ελληνικά γράμματα παλαιότερη διατριβή: Αλατζόγλου-Θέμελη, Γ., 1976. Πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος. Η πλατωνική και η αριστοτελική μαρτυρία*. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα: Φιλολογικός Σύλλογος «Παρνασσός».*

Για ένα παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο η μορφή επηρεάζει και μας βοηθά να κατανοήσουμε καλύτερα το περιεχόμενο: Kaklamanou, E., 2021. Framing the Dialogues: Introduction. In: E. Kaklamanou, M. Pavlou, M. Tsakmakis, eds, 2021. Framing the Dialogues. How to Read Openings and Closures in Plato*. Brill's Plato Studies 6. Boston and Leiden: Brill, σσ. 1-9· Finkelberg, M., 2018.* The Gatekeeper: Narrative Voice in Plato's Dialogues*. Brill's Plato Studies Series 2. Boston and Leiden: Brill.*

Για τις τεχνικές επιχειρηματολογίας του Πρωταγόρα και για την αξιοποίηση του επιχειρήματος από το εικός: Gagarin, M., 2008. Protagoras et l'art de la parole. Philosophie Antique *8, σσ. 23-32· Gagarin, M., 2003. Εικός και πειθώ: Ο Πλάτων και η πρώιμη ελληνική ρητορική. Στο: Λ. Τζαλλήλα και Δ. Σπαθάρας, επιμ. 2003.* Πειθώ. Η ρητορική. Δεκατρία μελετήματα*. Αθήνα: Σμίλη.*

Για τη «συνομιλία» Πρωταγόρα-Δημόκριτου ως προς την αντίληψη των χρωμάτων: Ιεροδιακόνου, Κ. «Τα χρώματα στον πλατωνικό Θεαίτητο». Υπό δημοσίευση.

Κυρίως κείμενο

8.1 Το υπόβαθρο της ρητορικής πρακτικής και κάποιες φιλοσοφικές του προεκτάσεις

Στα προηγούμενα κεφάλαια, είδαμε πώς οι έξυπνες πρακτικές της επιχειρηματολογίας του μπορούσαν να υπηρετούν τη σοβαρή πολιτική διαβούλευση στην Εκκλησία του Δήμου, αλλά και πώς, παρά το ενδιαφέρον του για την ανάπτυξη αντιτιθέμενων λόγων, *ἀντιλογιῶν*, ο Πρωταγόρας μπορούσε να επικαλείται την *ὀρθότητα* είτε στη χρήση μεμονωμένων λέξεων είτε και στην επιλογή των επιχειρημάτων που κρίνονται πιο αποτελεσματικά (καθώς, στη δική του οπτική, το τι είναι αποτελεσματικό μπορεί μόνο να κριθεί με βάση την περίσταση και το ακροατήριο, δηλαδή μια ορισμένη ρητορική συνθήκη). Ας θυμηθούμε και πάλι την περιγραφή του Πλούταρχου για την «ολόκληρη μέρα» που πέρασε ο Πρωταγόρας με τον Περικλή συζητώντας για το αν η ευθύνη για τον τραυματισμό ενός θεατή από ακόντιο βάραινε τον αθλητή, τους επιστάτες των αγώνων, ή το ίδιο το ακόντιο. Συχνά έχει επισημανθεί ότι τέτοιου είδους συζητήσεις συνιστούν το υπόβαθρο της μελέτης του προβλήματος της αιτίας από μια παράδοση που δικαίως ορίζεται ως *φιλοσοφική* – η συνέχεια αυτής της παράδοσης με τις πρακτικές προκλήσεις των δικαστηρίων διατυπώνεται με τον εμβληματικότερο τρόπο στον *Φαίδωνα* (βλ. πιο κάτω, Κεφάλαιο 11), προοικονομείται, ωστόσο, για την παράδοση που μας ενδιαφέρει εδώ, στην *Ελένη* του Γοργία. Στα Κεφάλαια 3 και 6 είχαμε την ευκαιρία να δούμε πώς, μέσα από τα εναλλακτικά σενάρια υπεράσπισης της Ωραίας Ελένης που πρόσφερε απέναντι στην πολύ γνωστή κατηγορία κατά την οποία η ίδια ήταν η αιτία του Τρωικού Πολέμου, ο Γοργίας μπορούσε να σχετικοποιεί αλλά και να θέτει το ζήτημα της ευθύνης ή της αιτίας.

Υπάρχει όμως μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στη «φιλοσοφική» αναζήτηση της αιτίας (όπως την περιγράφει ο Πλάτων στον *Φαίδωνα*) και στις «σοφιστικές» ασκήσεις (όπως τις αποτυπώνει η μαρτυρία του Πλούταρχου για τη συζήτηση του Πρωταγόρα με τον Περικλή ή το εγκώμιο του Γοργία για την Ωραία Ελένη). Η διαφορά αυτή αφορά τη στοχοθεσία των δύο εγχειρημάτων. Αυτό που κυριαρχεί στη *δεύτερη* περίπτωση δεν είναι η προσπάθεια του ρήτορα να εντοπίσει την πραγματική αιτία αλλά να εξαντλήσει τα ενδεχόμενα αίτια μιας πράξης. Εύκολα καταλαβαίνουμε πώς μια τέτοια πρακτική συνδέεται με, και υπηρετεί, τις ανάγκες των δικαστηρίων. Για έναν επί πληρωμή λογογράφο, όπως ήταν ο Λυσίας, όπως προφανώς και για τον σημερινό νομικό, η μελέτη των εναλλακτικών σεναρίων θα βοηθούσε τόσο (α) ως προς την επιλογή της καλύτερης στρατηγικής (δηλαδή της πιο *πειστικής* στρατηγικής, της στρατηγικής που θα αύξανε τις πιθανότητες μιας ευνοϊκής, δηλαδή αθωωτικής ετυμηγορίας του σώματος των δικαστών) όσο και (β) ως προς την αντίκρουση των αντιρρήσεων ενός κατήγορου (ο οποίος πιθανώς να παρουσίαζε κάποιο από τα εναλλακτικά σενάρια). Όμως αντίθετα από ό,τι συνέβαινε στη δεύτερη περίπτωση, αυτό που κυριαρχεί στην *πρώτη* περίπτωση, αυτό δηλαδή που χαρακτηρίζει το ενδιαφέρον των φιλοσόφων όπως ο Πλάτων να προσδιορίσουν την αιτία μιας πράξης, δεν είναι η προσπάθεια αθώωσης, αλλά ο εντοπισμός της αλήθειας, της πραγματικής δηλαδή αιτίας.

8.2 Εικότες λόγοι

Προοικονομώντας τα όσα θα συζητήσουμε στο Κεφάλαιο 11, είναι σημαντικό να επισημάνουμε εδώ τη μετατόπιση που επιχειρεί ο Πλάτων από το πεδίο των δικαστικών κρίσεων στο πεδίο της εξήγησης του φυσικού κόσμου. Χαρακτηριστικό αυτής της μετατόπισης είναι το παράδειγμα του *Τίμαιου*, όπου ο ομώνυμος χαρακτήρας, επισημαίνοντας ότι καθετί που γίνεται από κάποιο *αίτιο*, αναλαμβάνει να βρει «τον ποιητή και πατέρα αυτού του σύμπαντος». Καθώς όμως κανείς δεν ήταν παρών όταν ο Δημιουργός έφτιαξε τον κόσμο στον οποίο ζούμε, ο μόνος τρόπος που διαθέτουμε για να προσδιορίσουμε ποιος

ήταν ο αίτιος, ποιος δηλαδή έχει την ευθύνη για τη δημιουργία, είναι ο τρόπος που –χωρίς ο Πλάτων να το παραδέχεται, παρά μόνο εμμέσως– έχουν καταστήσει κύριο αντικείμενο της επαγγελματικής τους δραστηριότητας οι ρήτορες, δηλαδή το επιχείρημα από το *εἰκός* (βλ. πιο πάνω, Κεφάλαιο 2, και *Τίμαιος*, 28c-29d· *Φαίδρος* 253c, Ανθολόγιο 1).

Στον λόγο που απευθύνει στον Σωκράτη, ο Τίμαιος προβαίνει σε μια σημαντική διάκριση ανάμεσα σε ό,τι είναι «σταθερό, βέβαιο και προσιτό στη νόηση» και σε ό,τι μεταβάλλεται, συνιστώντας ωστόσο απεικόνιση του πρώτου, σταθερού στοιχείου που λειτουργεί ως υπόδειγμα για το δεύτερο· και παραδέχεται ότι οι λόγοι που αφορούν την απεικόνιση του υποδείγματος δεν μπορούν να έχουν τη βεβαιότητα που έχουν όσοι αφορούν το ίδιο το υπόδειγμα. Μπορούν όμως, και οφείλουν, να στηρίζονται σε *εύλογες* εξηγήσεις (σε επιχειρήματα από το '*εἰκός*': έχει ενδιαφέρον το ότι ο Πλάτων στον *Τίμαιο* υιοθετεί το λεξιλόγιο της ρητορικής), να αξιοποιούν δηλαδή προκείμενες που αρμόζουν σε αυτό που πρέπει να εξηγηθεί. Για παράδειγμα, αν το δημιούργημα είναι το τελειότερο που θα μπορούσε να γίνει, με δεδομένους τους περιορισμούς των διαθέσιμων υλικών (στη γλώσσα του Τίμαιου: της Ανάγκης), τότε ο δημιουργός του δεν μπορεί παρά να είναι ευφυής, τεχνικά επιδέξιος αλλά και αγαθός. Για να εκτιμήσουμε τη συγγένεια ανάμεσα στην πρακτική που μόλις περιγράψαμε και σε εκείνη του επαγγελματία ρήτορα, ας σκεφτούμε την περίπτωση ενός δικηγόρου που προσπαθεί να αθωώσει τον πελάτη του π.χ. αναζητώντας ένα «άλλοθι» για τη στιγμή που έγινε το έγκλημα για το οποίο κατηγορείται.

Υπάρχουν, ωστόσο, ορισμένες σημαντικές διαφορές ανάμεσα (α) στο πεδίο των δικανικών λόγων που καλλιεργούν οι ρήτορες αξιοποιώντας τα επιχειρήματα από το *εἰκός* και (β) στο είδος της κοσμολογικής εξήγησης που ιδρύει ο Πλάτων στον *Τίμαιο*. Στη δεύτερη περίπτωση η επιδίωξή μας είναι η προσέγγιση μιας αλήθειας που δεχόμαστε ότι υπάρχει, ακόμα και αν ο μέσος άνθρωπος (ή ακόμη και ο φιλόσοφος) δεν μπορεί να τη γνωρίσει. Από αυτήν την άποψη, δεν υφίσταται ζήτημα αντιλογίας, της ύπαρξης δηλαδή μιας αντίθετης δηλαδή θέσης κατά την οποία, για παράδειγμα, ο κόσμος θα είχε δημιουργηθεί αυτόματα, «από μόνος του».[2] Στην πρώτη περίπτωση, τουλάχιστον εφόσον υιοθετήσουμε την οπτική γωνία του Πλάτωνα, επιδίωξη δεν είναι η αλήθεια, αλλά η νίκη μιας δικαστικής υπόθεσης (αλλά και οποιουδήποτε άλλου «επιδεικτικής» φύσης επιχειρήματος, επιχειρήματος, δηλαδή, μέσω του οποίου ένας επιδέξιος ομιλητής πειραματίζεται με τα όρια της σκέψης και της τεχνικής του: χαρακτηριστική, από αυτήν την άποψη, είναι η μαρτυρία του ιπποκρατικού συγγραφέα *Περί φύσιος ανθρώπου* §1· πρβλ. Γοργίας, *Ελένης Εγκώμιον* §13, (Ανθολόγιο 2α, 2β). Εφόσον μάλιστα η εκπαίδευση είναι πράγματι τεχνική, περιμένουμε ότι ο επαγγελματίας ρήτορας θα είναι σε θέση να επιχειρηματολογεί με σχετική επάρκεια και από τις δύο πλευρές μιας διαμάχης. Αυτό ακριβώς είναι το πνεύμα του τεχνάσματος που, κατά τον πλατωνικό Σωκράτη του *Φαίδρου*, επινόησε ο Τισίας, αυτό που τον έκανε να γράψει πως, αν κάποιος αδύναμος αλλά θαρραλέος άνδρας ξυλοκοπήσει έναν δυνατό αλλά δειλό και του πάρει το ρούχο ή κάτι άλλο, και φτάσει το πράγμα στο δικαστήριο, εκεί δεν πρέπει κανένας από τους δύο να πει την αλήθεια αλλά ο μεν δειλός πρέπει να ισχυριστεί ότι δεν έφαγε ξύλο από τον θαρραλέο μόνο του, κι αυτός πάλι να προσπαθήσει πρώτα να αποδείξει ότι ήτανε μοναχοί τους οι δύο και έπειτα να επικαλεστεί ως επιχείρημα εκείνο το γνωστό, το «Πώς εγώ, ένας τόσος δα, θα τα έβαζα με έναν τέτοιο δυνατό;», κι ο δυνατός τότε δεν θα μιλήσει για τη δειλία του, αλλά θα δοκιμάσει να πει

[2] Βεβαίως μπαίνει στον πειρασμό να σκεφτεί κανείς ότι ο ίδιος ο εικώς λόγος του Τίμαιου είναι το ένα σκέλος μιας αντιλογίας, το άλλο σκέλος της οποίας θα ήταν, πράγματι, ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε από μόνος του, αυτόματα. Για μια ανασυγκρότηση της γοητευτικής διαμάχης γύρω από αυτό το ζήτημα, βλ. Sedley, υπό έκδοση· για την περίπτωση της κριτικής του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη στη μηχανοκρατία, βλ. Κάλφας, Β., 2015. *Αριστοτέλης, περί φύσεως* [Προπτυχιακό εγχειρίδιο]. Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις. https://hdl.handle.net/11419/684

κάποιο άλλο ψέμα κι εκεί ίσως δώσει στον αντίδικο κάποια δυνατότητα να τον αντικρούσει – κάπως έτσι είναι κι όλα τα άλλα, όσα διατυπώνονται με βάση τη ρητορική τέχνη (*Φαίδρος* 273b2-c5, Ανθολόγιο 3).

Συνέπεια αυτής της πρακτικής ήταν το να θεωρούνται εξίσου ενδεδειγμένες ή σωστές, ανάλογα με την περίσταση, προτάσεις που ήταν αντίθετες μεταξύ τους. Η δυνατότητα αυτή αποτυπώνεται στην εμβληματική έκφραση «de omni re utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa» (για όλα τα πράγματα είναι δυνατόν να επιχειρηματολογεί κανείς εξίσου και προς τις δύο πλευρές), που χρησιμοποιεί ο Σενέκας για να περιγράψει την πρακτική του Πρωταγόρα (Ανθολόγιο 4).

Αξίζει να αναφέρουμε εδώ την αντιδικία του Πρωταγόρα με τον μαθητή του Εύαθλο, τον οποίο ο ίδιος είχε απαλλάξει από κάθε υποχρέωση πληρωμής διδάκτρων ώσπου, προφανώς μετά την ολοκλήρωση των σπουδών του, θα κέρδιζε την πρώτη του δίκη. Όμως ο Εύαθλος δεν παρουσιάστηκε ποτέ στο δικαστήριο· τότε ο Πρωταγόρας τον απείλησε ότι ο ίδιος θα κινηθεί δικαστικά εναντίον του, προειδοποιώντας τον ότι *σε κάθε περίπτωση* ο ίδιος ο Πρωταγόρας θα βγει κερδισμένος – γιατί, αν ο Εύαθλος χάσει τη δίκη, τότε θα υποχρεωθεί να πληρώσει τον Πρωταγόρα, σύμφωνα με την απαίτηση το δικαστηρίου. Αν πάλι κερδίσει, πάλι θα υποχρεωθεί να πληρώσει τον Πρωταγόρα, βάσει της αρχικής μεταξύ τους συμφωνίας. Όμως ο Εύαθλος, με τη σειρά του, απάντησε πως, αν ο ίδιος κερδίσει, τότε ο Πρωταγόρας θα πρέπει να πληρώσει, σύμφωνα με την απαίτηση του δικαστηρίου· αν πάλι κερδίσει ο Πρωταγόρας, τότε και πάλι θα πρέπει να πληρώσει, βάσει της αρχικής μεταξύ τους συμφωνίας (Ανθολόγιο 5· Ανασυγκρότηση εδώ με βάση τη Lee 2005 και τον Denyer 1991).

Στο Κεφάλαιο 4, είχαμε την ευκαιρία να δούμε πώς, στο πλαίσιο της αντιλογικής πρακτικής, ένας δάσκαλος όπως ο Πρωταγόρας μπορούσε να μυεί τους μαθητές του σε διαφορετικά πλαίσια, για παράδειγμα στα πλαίσια διαφορετικών πολιτευμάτων. Μπορούμε να φανταστούμε ότι αυτή η εκπαίδευση επέτρεπε σε κάτι που ήταν νόμιμο ή ωφέλιμο σε ένα τέτοιο πλαίσιο να μην είναι νόμιμο ή ωφέλιμο σε ένα άλλο. Ως πρότυπο αυτού του μετασχηματισμού, κατά το οποίο το χ είναι ωφέλιμο όχι γενικά αλλά στο πλαίσιο α, ενώ είναι μη ωφέλιμο στο πλαίσιο β, μπορούμε να σκεφτούμε το εξής χωρίο από τον *Πρωταγόρα* (334a3-c2):

> Αλλά εγώ γνωρίζω πολλά που δεν είναι ωφέλιμα για τους ανθρώπους –τροφές, ποτά, φάρμακα, και μύρια όσα– και άλλα που είναι ωφέλιμα· άλλα δε που για τους ανθρώπους είναι αδιάφορα, όχι όμως και για τα άλογα· άλλα που ωφελούν μονάχα τα βόδια, και άλλα τα σκυλιά· και άλλα κανένα από αυτά, είναι ωφέλιμα όμως για τα δέντρα. Και για το δέντρο, άλλα είναι καλά για τις ρίζες, βλαβερά όμως για τους βλαστούς, όπως η κοπριά, που για όλα τα φυτά κάνει καλό στις ρίζες, έτσι και τη βάλεις όμως στα φιντανάκια και στα χλωρά κλωνάρια, τα καίει όλα. Να, πάρε και το λάδι, που για όλα τα φυτά είναι καταστροφικό, και ολέθριο για το τρίχωμα όλων των άλλων ζώων εκτός από τον άνθρωπο· για το τριχωτό όμως του ανθρώπου, όπως άλλωστε και για το υπόλοιπο σώμα του, είναι βοηθητικό. Τόσο πολυποίκιλο και ποικιλότροπο λοιπόν είναι το αγαθό, ώστε και το λάδι, ενώ είναι καλό για το έξω σώμα, αυτό το ίδιο για το μέσα του ανθρώπου είναι κάκιστο.
>
> (Ανθολόγιο 6).

Εύκολα καταλαβαίνει κανείς πως η πρόσβαση σε μια δεξαμενή εμπειρικών στοιχείων (τι κάνει καλό στον τάδε οργανισμό τι στον δείνα) επέτρεπαν σε έναν επαγγελματία όπως ο Πρωταγόρας να παραγάγει αντιπαραδείγματα, όταν λόγου χάριν ένας αντίπαλος τον προκαλεί λέγοντάς του ότι η τάδε πολιτική είναι πάντα ωφέλιμη σε μια πόλη.

Εξίσου εύκολα όμως καταλαβαίνει κανείς ότι, για κάποιον όπως ο Πλάτων, μια τέτοια «πολυδιάσπαση», η παραδοχή του ότι τελικά τα πράγματα δεν έχουν μια σταθερή αξία αλλά η αξία τους μεταβάλλεται ανάλογα με το πλαίσιο ή την οπτική στην οποία βρίσκονται, οδηγεί στον σχετικισμό, τον οποίο πρώτος εκείνος θα αποδώσει ως σοβαρή θέση στον Πρωταγόρα πολιτογραφώντας έτσι αυτό το σημαντικό ρεύμα στην ιστοριογραφία της φιλοσοφίας. Πιθανότατα ακολουθώντας τον Πλάτωνα, στα *Μετά τα Φυσικά* του Αριστοτέλη, η θέση του Πρωταγόρα μας οδηγεί στο να δεχτούμε ότι όλες οι γνώμες είναι ορθές («αλανθαστοκρατία»), και με τον τρόπο αυτόν αναιρεί την αρχή της μη αντίφασης (IV.4, 10072b22, IV.5, 1009a6)· γράφοντας τον δεύτερο αιώνα μ.Χ., ο Σέξτος Εμπειρικός εξετάζει τον Πρωταγόρα ως έναν φιλόσοφο που αρνείται την έννοια του *κριτηρίου της αληθείας*, συνδέει τον σχετικισμό του Πρωταγόρα με τον σκεπτικισμό των Πυρρώνειων, τονίζει όμως και τη διαφορά ανάμεσα στις δύο παραδόσεις, στο μέτρο που ο Πρωταγόρας –σε αντίθεση με τους Σκεπτικούς, οι οποίοι, ακριβώς λόγω του σκεπτικισμού που ασπάζονταν δεν θα μπορούσαν να δώσουν τη συγκατάθεσή τους σε μια τέτοια θέση– ανάγει την ύπαρξη των διαφορετικών απόψεων στη ροή της ύλης ή της πραγματικότητας.

Όμως, παρά τη γόνιμη συμβολή της θέσης του Πρωταγόρα στην ιστοριογραφία της φιλοσοφίας, πολλοί μελετητές της σοφιστικής σκέψης σήμερα θα αμφέβαλαν για το ότι η θέση αυτή, όπως την ερμηνεύουν ο Αριστοτέλης ή ο Σέξτος, αντικατοπτρίζει πράγματι τα ενδιαφέροντα του Πρωταγόρα ή και συνιστά μέρος μιας φιλοσοφικής παράδοσης που ο ίδιος εγκαινιάζει, ενώ τείνουν αντιθέτως να θεωρούν ότι η θέση αυτή αποτελεί προϊόν της φιλοσοφικής διαλεκτικής του Πλάτωνα στον *Θεαίτητο* αλλά και στον *Κρατύλο*. Ακολουθώντας λοιπόν αυτήν την ερμηνευτική τάση που τείνει να κυριαρχήσει στη διεθνή βιβλιογραφία, θα θεωρήσουμε ότι η ιδέα ότι ο ίδιος ο Πρωταγόρας είναι πατέρας του σχετικισμού θα πρέπει να αντιμετωπιστεί τουλάχιστον με επιφύλαξη. Ακόμη και αν ο Πρωταγόρας είχε εκτεθεί, για παράδειγμα χάρη στην επαφή του με τον Δημόκριτο, σε φιλοσοφικές απόψεις που δεν αποτυπώνονται στα σωζόμενα αποσπάσματά του, η έλλειψη πηγών που να μπορούν να λειτουργήσουν ως τεκμήρια για τη δική του γνωσιοθεωρία (ή ακόμη και για το ότι ο ίδιος *είχε κάποια γνωσιοθεωρία*) μας αναγκάζει να δούμε την παραδοσιακή αντίληψη, που τον θέλει πατέρα του σχετικισμού, με επιφύλαξη. Όπως είδαμε στα προηγούμενα κεφάλαια, δεν υπάρχει κανένας λόγος να θεωρήσουμε ότι το ίδιο το πρόγραμμα της αντιλογικής θα υποχρέωνε τον Πρωταγόρα να δέχεται ότι *οποιεσδήποτε* δύο αντιτιθέμενες θέσεις όχι μόνο ευσταθούν αλλά και ισχύουν εξίσου – και ότι επομένως όλες οι κρίσεις, όλες οι γνώμες είναι αληθείς, ότι κανείς ποτέ δεν σφάλλει. Το παράδοξο περιεχόμενο μιας τέτοιας άποψης συνάδει ασφαλώς με το γενικό πνεύμα της σοφιστικής σκέψης που περιλαμβάνει την τάση του σοφιστή να επιδεικνύει και να εξαντλεί, συχνά με προκλητικό τρόπο, τα όρια των διανοητικών του ικανοτήτων, πετώντας το «γάντι» σε έναν αντίπαλο που καλείται να αντιδράσει –αλλά και, αναλογιζόμενος τη δυσκολία του εγχειρήματος, να συνειδητοποιήσει την αξία που θα είχε μια συστηματική εκπαίδευση στη χρήση του λόγου, με δάσκαλο έναν επαγγελματία σοφιστή.

Ακόμη λοιπόν και αν ο ίδιος ο Πρωταγόρας είχε αναπτύξει τη θέση που του αποδίδει ο Σωκράτης στον *Θεαίτητο* του Πλάτωνα, η πιθανότητα η θέση αυτή να είχε αναπτυχτεί όχι ως συμβολή σε μια γνωσιοθεωρητική συζήτηση, αλλά ως ένα «πυροτέχνημα» που θα εντυπωσίαζε το ακροατήριο του βιρτουόζου τεχνίτη της γλώσσας, παραμένει εξαιρετικά υψηλή. Διαφορετικά, θα έπρεπε να συμφιλιωθούμε με την ιδέα ότι ένας άνθρωπος που διατείνεται –εφόσον δεχόμαστε τη σχετική μαρτυρία του Πλάτωνα στον *Πρωταγόρα*– ότι διδάσκει τη σωστή κρίση, την ευβουλία, και μάλιστα ένας άνθρωπος τον οποίο ο Σωκράτης αντιμετωπίζει με αρκετό σεβασμό, όχι μόνο παραδέχεται αλλά και διδάσκει ότι δεν υπάρχει σωστό και λάθος, ότι όλες οι απόψεις τελικά ισχύουν. Ας δούμε, όμως, πιο αναλυτικά, ποια είναι η θέση που αποδίδει ο πλατωνικός Σωκράτης του *Θεαίτητου*.

8.3 Ο Πλάτων για τον Πρωταγόρα

8.3.1 πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος

Ο *Θεαίτητος* του Πλάτωνα είναι το πρώτο σωζόμενο κείμενο στο οποίο αναφέρεται το περίφημο απόσπασμα του Πρωταγόρα:

> Για όλα τα πράγματα μέτρο είναι ο άνθρωπος· για όσα είναι ότι είναι, για όσα δεν είναι ότι δεν είναι (*Θεαίτητος* 152a = < DK 80 B1).
>
> (Ανθολόγιο 7).

Η αναφορά σε αυτό το απόσπασμα γίνεται από τον Σωκράτη, στο πλαίσιο της συζήτησής του με τον Θεαίτητο για το τι είναι η γνώση. Ο Σωκράτης επικαλείται τη φράση του Πρωταγόρα ως φράση οικεία ή και εμβληματική, με την οποία ο συνομιλητής του θα ήταν εξοικειωμένος (ο ίδιος ο Θεαίτητος αναφέρει ότι την έχει διαβάσει ξανά και ξανά (152a5: *ἀνέγνωκα καὶ πολλάκις*). Από αυτήν τη φράση, ο Σωκράτης συμπεραίνει ότι ο Πρωταγόρας ταύτιζε τη γνώση με την αίσθηση, ότι υποστήριζε δηλαδή τη θέση που έχει προτείνει ο συνομιλητής του Θεαίτητος ως πρώτη απόπειρα ορισμού του τι είναι η «γνώση». Η ερμηνεία του Σωκράτη έχει ως εξής: Καθώς, λέει ο Σωκράτης στον Θεαίτητο, ό,τι φαίνεται σε εμένα με έναν ορισμένο τρόπο είναι για εμένα έτσι όπως μου φαίνεται, ενώ ό,τι φαίνεται σε εσένα με έναν ορισμένο τρόπο είναι έτσι όπως φαίνεται σε εσένα – αφού και εσύ και εγώ είμαστε άνθρωποι. Αν λοιπόν ο άνεμος, υποστηρίζει ο Σωκράτης, εμένα με παγώνει αλλά εσένα όχι, πώς θα τον πούμε, ψυχρό ή όχι; Ή μήπως, ακολουθώντας τον Πρωταγόρα, θα δεχτούμε ότι είναι (ή φαίνεται) ψυχρός για εμένα, ενώ δεν είναι (ή δεν φαίνεται) ψυχρός για εσένα; Καθώς μάλιστα το «μου φαίνεται» εδώ σημαίνει «αισθάνομαι», όπως αισθάνομαι κάτι, έτσι και είναι αυτό, κι έτσι το τι γνωρίζω είναι αυτό που αισθάνομαι, και η αίσθηση καταλήγει να είναι το ίδιο με τη γνώση.

Απομονωμένη από τα πραγματικά συμφραζόμενα του βιβλίου στο οποίο ανήκε, η φράση από την *Αλήθεια* του Πρωταγόρα δεν επαρκεί για να μας δείξει τι ακριβώς εννοούσε ο Πρωταγόρας. Δεν αποκλείεται καθόλου, αντιθέτως είναι αρκετά πιθανό, το παράδειγμα με τον άνεμο που παρουσιάζει ο Σωκράτης να μην αντιστοιχούσε σε κάτι που ο ίδιος ο Πρωταγόρας συζητούσε στο βιβλίο του, να συνιστά δηλαδή προέκταση μιας ιδέας που ο σπουδαίος σοφιστής θα είχε καταστήσει εμβληματική μέσα από την κομψή του διατύπωση. Πράγματι, το ίδιο το κείμενο του Πλάτωνα μας αφήνει το περιθώριο να θεωρήσουμε πως ο Σωκράτης εδώ προτείνει μια ερμηνεία, ή ότι εξετάζει πιθανές *συνεπαγωγές* μιας ρήσης, ενός γνωμικού, που σε περιβάλλον ενός ρητορικού εγχειριδίου αντιλογιών –που πιθανότατα θα ήταν το περιβάλλον του βιβλίου του Πρωταγόρα– θα λειτουργούσε με έναν τρόπο αρκετά διαφορετικό.

Η πρόθεση του Πλάτωνα να «πειράξει» τη σκέψη του Πρωταγόρα διαφαίνεται καθαρότερα καθώς, προχωρώντας ένα βήμα παραπάνω, ο Σωκράτης, αμέσως μετά, θα αποδώσει στον Πρωταγόρα μια κρυφή διδασκαλία που ο ίδιος, σύμφωνα πάντα με το κείμενο, κρατούσε μόνο για τους μαθητές του (*Θεαίτητος* 152c κ.ε.). Με βάση αυτήν τη διδασκαλία, ο Πρωταγόρας τοποθετείται, και πάλι από τον Σωκράτη, σε μια ευρύτερη ομάδα σοφών, για τους οποίους τα ίδια τα όντα βρίσκονται σε συνεχή ροή, πράγμα που προφανώς εξηγεί ή συνδέεται με το ότι και οι αντιλήψεις μας για αυτά είναι αντιστοίχως ρευστές. Ο πιο γνωστός στοχαστής αυτού του στρατοπέδου είναι βεβαίως ο Ηράκλειτος. Καθώς λοιπόν η ίδια η πραγματικότητα είναι ρευστή, κανένα πράγμα δεν έχει αντικειμενική υπόσταση, αλλά είναι ό,τι φαίνεται στο υποκείμενο που το αντιλαμβάνεται.

8.3.2 Μυστική διδασκαλία του Πρωταγόρα ή μυστική πλατωνική ατζέντα;

Ήταν όμως ο Πρωταγόρας εμπνευστής μιας τέτοιας θεωρίας; Θα μπορούσε το μυστικό δόγμα που του αποδίδει ο Σωκράτης να είναι πράγματι μέρος μιας διδασκαλίας που ο ίδιος προσέφερε μόνο στους πιο μυημένους; Εκ πρώτης όψεως, μια βέβαιη απάντηση μοιάζει αδύνατη. Η σύγχρονη έρευνα συχνά τονίζει ότι όλη η μεταγενέστερη συζήτηση για τη σκέψη του Πρωταγόρα (που περιλαμβάνει τον Αριστοτέλη, τον Σέξτο Εμπειρικό, αλλά και τον χριστιανό θεολόγο Δίδυμο τον Τυφλό) δεν χρειάζεται να προϋποθέτει τίποτα περισσότερο από το κείμενο του Πλάτωνα. Θα μπορούσε, δηλαδή, ο Πρωταγόρας της φιλοσοφικής ιστοριογραφίας να είναι, τουλάχιστον στο μεγαλύτερο και το πιο ουσιαστικά φιλοσοφικό του μέρος, προϊόν της πλατωνικής διαλεκτικής, η οποία πυροδοτεί τις αντιδράσεις μεταγενέστερων στοχαστών (τους οποίους οι δικές μας «ευαισθησίες» γύρω από το θέμα της διάκρισης του ιστορικού Πρωταγόρα και του πλατωνικού του πορτρέτου μάλλον αφήνουν αδιάφορους). Ως έναν βαθμό, καθώς μάλιστα η βεβαιότητα σε οποιαδήποτε κατεύθυνση απάντησης είναι αδύνατη, ίσως η πιο ενδεδειγμένη στάση απέναντι σε ένα τέτοιο ερώτημα να είναι η στάση ενός υγιούς σκεπτικισμού.

Σε κάθε περίπτωση, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι, για τους σκοπούς του Πλάτωνα, είναι σημαντικό ο Πρωταγόρας να συνδεθεί με μια ομάδα φιλοσόφων, ή «προ-φιλοσόφων», οι οποίοι θεωρούν ότι η πραγματικότητα βρίσκεται σε συνεχή ροή, καθώς και να ελεγχθεί, στη βάση αυτής της σύνδεσης, για την αντίληψή του για τη φύση της πραγματικότητας, αλλά και να απομονωθεί τελικά από τη σωστά νοούμενη φιλοσοφία η οποία, στον συγκεκριμένο διάλογο, για πρώτη φορά θα οριστεί ως *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* (Ανθολόγιο 8). Παρατηρούμε ότι μια αντίληψη για τη φιλοσοφία που την αντιμετωπίζει ως συνεχή προσπάθεια προσέγγισης του θείου –η αντίληψη δηλαδή που κομίζει ο Πλάτων στον *Θεαίτητο*– μπορεί να λειτουργεί ως απάντηση στον ανθρωποκεντρικό προσανατολισμό που εκφράζει η ρήση του Πρωταγόρα «πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος». Σε αντίθεση, λοιπόν, με τον σοφιστή, ο οποίος σύμφωνα και με ένα άλλο πολύ γνωστό απόσπασμα (βλ. πιο πάνω, Κεφάλαιο 6, Ανθολόγιο 9α), είχε υπογραμμίσει τα όρια της ανθρώπινης γνώσης, και μάλιστα ως λόγο για τον οποίο ο άνθρωπος δεν μπορούσε να γνωρίζει τίποτα για τους θεούς (βεβαίως ούτε καν το αν υπάρχουν), ο Πλάτων θεωρούσε πως η ανθρώπινη φύση συγγένευε προς το θείο, και ότι σκοπός της φιλοσοφίας ήταν ακριβώς το να αναδείξει και να τιμήσει αυτήν τη συγγένεια (επιτρέποντας στον φιλόσοφο να γίνει κατά το δυνατόν όμοιος με τον θεό).

8.3.3 Πρωταγόρας και Δημόκριτος

Ένα ερώτημα που παραμένει ανοιχτό, αλλά και φιλοσοφικά ενδιαφέρον, είναι αν ο ίδιος ο Πρωταγόρας θα μπορούσε, ανεξάρτητα και παράλληλα με τα πιο πρακτικά προσανατολισμένα ενδιαφέροντά του, να έχει εντρυφήσει και σε ζητήματα οντολογίας. Ένας από τους λόγους για τους οποίους μια τέτοια πρόταση ίσως αντιμετωπίζεται με δυσπιστία είναι η ένδεια των πηγών μας. Πράγματι, αν θέλουμε να είμαστε αυστηροί, οι ανεξάρτητες μαρτυρίες μας για τον Πρωταγόρα, οι μαρτυρίες δηλαδή που δεν είναι διαμεσολαβημένες από την οπτική και τα προγράμματα μεταγενέστερων φιλοσόφων, είναι ελάχιστες. Ένας άλλος λόγος είναι ότι, με βάση τις πηγές μας που αφορούν όχι μόνο τις ιδέες αλλά και την πρακτική και την επαγγελματική του φήμη, τείνουμε να σκεφτόμαστε τον Πρωταγόρα ως σοφιστή και όχι ως φιλόσοφο, επομένως δύσκολα θα δεχόμασταν ότι πράγματι τον απασχολούσαν οντολογικά ή γνωσιολογικά ζητήματα όπως αυτά που συνδέει με το όνομά του ο Σωκράτης στον *Θεαίτητο*. Ωστόσο, οι κατηγορίες του σοφιστή και του φιλοσόφου και η μεταξύ τους διάκριση συνιστούν μάλλον προϊόντα μιας ορισμένης πνευματικής παράδοσης, που αυτοπροσδιορίζεται ως φιλοσοφική, και η οποία απομονώνει στοχαστές που η επαγγελματική τους ταυτότητα υπήρξε πιο πρακτικά προσανατολισμένη,

στερώντας τους οποιαδήποτε πρόσβαση ή επικοινωνία με το πεδίο της φιλοσοφίας. Μήπως είναι πια καιρός να αρχίσουμε να σκεφτόμαστε φιλοσόφους και σοφιστές –ή τουλάχιστον κάποιους από αυτούς– ως διανοουμένους που συχνά ασχολήθηκαν με κοινά ζητήματα, άλλοτε με λιγότερο και άλλοτε με περισσότερο συστηματικό τρόπο; Δεν θα ήταν παράξενο ο Πρωταγόρας να έμεινε αδιάφορος απέναντι στις φιλοσοφικές ιδέες της εποχής και του τόπου του; Θα ήταν άλλωστε παράλειψη το να αγνοήσει κανείς τη σχέση του Πρωταγόρα με τον Δημόκριτο. Μια τέτοια σχέση προκύπτει από τις γραπτές μαρτυρίες όσο και από το γεγονός ότι, πέρα από σύγχρονοι μεταξύ τους, είχαν και κοινή καταγωγή, από τα Άβδηρα της Θράκης (Ανθολόγιο 9).

Οι ομοιότητες ανάμεσα στους δύο στοχαστές είναι τόσο έντονες, και τα κοινά στοιχεία της σκέψης τους τόσο πρωτότυπα και ριζοσπαστικά, που ακόμη και αν δεν γνωρίζαμε ότι, με βάση τις ηλικίες και την καταγωγή τους, είχαν συναναστραφεί ο ένας τον άλλον, εύλογα θα επινοούσαμε μια τέτοια σύνδεση. Πράγματι, η σύνδεση που επιχειρεί ο Πλάτων στον *Θεαίτητο* ανάμεσα στην αρχική φράση του βιβλίου του (*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*) και σε θεωρίες για την αντίληψη κάλλιστα θα μπορούσαν να προϋποθέτουν σκέψεις που διατυπώνει ο Δημόκριτος (του οποίου μάλιστα τα σωζόμενα αποσπάσματα συνιστούν ένα μικρό μόνο μέρος από το συνολικό συγγραφικό έργο που του αποδίδεται). Μαθαίνουμε λοιπόν ότι ο Δημόκριτος διέκρινε τη δομή της ίδιας της πραγματικότητας από τις συμβατικές αποτιμήσεις των ανθρώπων. Έλεγε δηλαδή πως το γλυκό, το πικρό, το θερμό, το ψυχρό ορίζονται συμβατικά – εμείς θα λέγαμε ίσως ότι είναι υποκειμενικά, ενώ ο Πρωταγόρας, στο πνεύμα ακριβώς που του αποδίδει ο πλατωνικός Σωκράτης στον *Θεαίτητο*, θα έλεγε ότι εξαρτώνται από τις αισθήσεις του παρατηρητή, του κάθε διαφορετικού ανθρώπου. Για τον Δημόκριτο, η πραγματικότητα συνίσταται στα άτομα και στο κενό (Ανθολόγιο 10). Η συγγένεια της σκέψης του Πρωταγόρα και του Δημόκριτου, ή τουλάχιστον το γεγονός ότι οι παρατηρήσεις του Δημόκριτου για την αντίληψη εναρμονίζονταν με επιχειρήματα που θα έβρισκαν τον ίδιο τον Πρωταγόρα σύμφωνο, πιστοποιείται και στην εξήγηση της αντίληψης των χρωμάτων που παρουσιάζει ο Σωκράτης στον *Θεαίτητο*. Σύμφωνα με αυτήν την εξήγηση, που παρουσιάζεται ως μέρος της μυστικής διδασκαλίας του Πρωταγόρα, τα χρώματα δεν υπάρχουν στα αντικείμενα, δεν είναι δηλαδή δικές τους ιδιότητες, αλλά προκύπτουν καθώς ο παρατηρητής αλληλεπιδρά με (αντί απλώς να δέχεται επίδραση από) τον εξωτερικό κόσμο (*Θεαίτητος* 153d8-154a9).

8.3.4 Η Αλήθεια του Πρωταγόρα

Η φράση «*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*» ήταν η πρώτη φράση ενός βιβλίου του Πρωταγόρα που είχε τον τίτλο *Αλήθεια*. Ο τίτλος αυτός αναφέρεται από τον Πλάτωνα (*Θεαίτητος* 152c, 161c, 162a, 170e· *Κρατύλος* 386c, 391c) ο οποίος μάλιστα παίζει με τη σημασία του (μιλώντας για το αν η Αλήθεια *αληθεύει*), όπως αργότερα και ο Αριστοτέλης (*Μετά τα Φυσικά* Γ5, 1010b1). Το γεγονός αυτό δείχνει πως ο τίτλος ήταν ήδη γνωστός την εποχή εκείνη, ότι δηλαδή είχε επιλεγεί από τον ίδιο τον συγγραφέα (σε άλλες περιπτώσεις οι τίτλοι μπορεί να δίνονται αργότερα σε ένα ορισμένο έργο), ο οποίος ενδεχομένως με αυτή του την επιλογή να ήθελε να ξαφνιάσει και να εντυπωσιάσει το κοινό του, καθώς η αλήθεια που θα ακολουθούσε στο βιβλίο δεν θα ήταν μια αλήθεια αποκάλυψης όπως π.χ. συνέβαινε στον λόγο που απηύθυνε η θεά στον Κούρο στο ποίημα του Παρμενίδη –έναν φιλόσοφο που αξίωνε έτσι να περιγράψει την οδό της Αλήθειας–, αλλά μια αλήθεια στα μέτρα της ανθρώπινης κρίσης που μπορούσε να περιλαμβάνει απόψεις που έρχονταν σε αντίθεση μεταξύ τους, *αντικείμενους* ή *αντιλογικούς λόγους*. Σύμφωνα μάλιστα με μια ερμηνεία, οι τίτλοι *Καταβάλλοντες* και *Αντιλογίαι* ήταν οι τίτλοι με τους οποίους το ίδιο αυτό βιβλίο ήταν γνωστό στην αρχαιότητα (Διογένης Λαέρτιος IX 51).

Στο Κεφάλαιο 4, εξηγήσαμε πως ο ισχυρισμός του Αριστόξενου ότι ο Πλάτων αντέγραψε την *Πολιτεία* του από τους *Αντιλογικούς Λόγους* του Πρωταγόρα μπορεί να αφορά μια ομοιότητα των δύο έργων που έχει να κάνει με την αντιδιαστολή διαφορετικών πολιτευμάτων. Η λειτουργία ενός τέτοιου εγχειριδίου θα ήταν διττή: αφ' ενός, όπως όλο και περισσότερο τονίζεται στη σχετική έρευνα, θα συνιστούσε μια επίδειξη των ικανοτήτων του συγγραφέα στην επιχειρηματολογία (Lee 2005: 27, Lloyd 1987: 96, Bonazzi 2020)· αφ' ετέρου, όπως αναφέραμε και πιο πάνω, θα έδινε στους μαθητές του μια δεξαμενή παραδειγμάτων από την οποία θα μπορούσαν να αντλήσουν και να εμπνευστούν προκειμένου να επιλέξουν επιχειρήματα που θα τους εξυπηρετούσαν, που θα ταίριαζαν καλύτερα σε μια δεδομένη περίσταση, και βεβαίως να αντικρούσουν τα επιχειρήματα των αντιπάλων τους. Πέρα από την πρόκληση, το ξάφνιασμα που θα έδινε στον αναγνώστη του η πρώτη φράση ενός τέτοιου εγχειριδίου μπορούσε να ενισχύει και την εμπιστοσύνη στον ανθρώπινο λόγο –τον μόνο λόγο που ήταν στην πραγματικότητα διαθέσιμος (βλ. πιο πάνω σε σχέση με την υπόρρητη αντιδιαστολή μιας τέτοιας αντίληψης προς την πλατωνική αντίληψη για τη φιλοσοφία ως δραστηριότητα που επιτρέπει στον άνθρωπο να ξεπεράσει την ανθρώπινη φύση του και να πλησιάσει το θείο).

Αν, όμως, για κάθε πράγμα, μέτρο είναι ο άνθρωπος και οι άνθρωποι είναι διαφορετικοί μεταξύ τους, άλλοι κρυώνουν, άλλοι ζεσταίνονται, άλλοι ίσως έχουν παραισθήσεις, ή πάλι, άλλοι υποστηρίζουν τη δημοκρατία, άλλοι την ολιγαρχία κ.ο.κ., τότε ποια είναι η χρησιμότητα ενός σοφού; Μήπως η ρήση του Πρωταγόρα οδηγεί τελικά σε αναίρεση της επαγγελματικής του ταυτότητας; Αυτή η απορία μάς οδηγεί ίσως σε επιφυλάξεις ως προς το κατά πόσον η ρήση του «πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος» πράγματι συνεπάγεται το είδος του σχετικισμού ή της αλανθαστοκρατίας που του αποδίδει ο Πλάτων. Όμως ο *Θεαίτητος* περιλαμβάνει και μια εξήγηση για το πώς, τελικά, ο Πρωταγόρας θεωρεί ότι ο σοφός ξεχωρίζει και ότι έχει την αρμοδιότητα να *διορθώσει* τους υπόλοιπους, υποβάλλοντάς τους όχι πιο αληθείς απόψεις (αφού, στο μέτρο που κριτής του τι είναι αλήθεια είναι ο κάθε χωριστός άνθρωπος, όλες οι απόψεις είναι αληθείς) αλλά καλύτερες απόψεις. Για να εξηγήσει τη θέση του, ο Πρωταγόρας, ή μάλλον ο Σωκράτης που αναπτύσσει έναν φανταστικό διάλογο με τον Πρωταγόρα, παρομοιάζει το έργο του σοφού (είναι ενδιαφέρον το ότι στο σημείο αυτό, στο 167d5, ο Πρωταγόρας χρησιμοποιεί τον όρο *σοφός* και όχι τον όρο *σοφιστής*) με το έργο ενός γιατρού. Ένας γιατρός δεν θα αμφισβητήσει την αλήθεια ούτε του υγιούς ανθρώπου που π.χ. δεν κρυώνει ούτε του αρρώστου που την ίδια στιγμή, στην ίδια δηλαδή «αντικειμενική» θερμοκρασία που για τον υγιή είναι ευχάριστη, τουρτουρίζει. Ο γιατρός δηλαδή, επαληθεύοντας τη θέση του Πρωταγόρα, ή τη θέση στην οποία οδηγεί η ρήση του Πρωταγόρα, και δεχόμενος ότι τα πράγματα *είναι* έτσι όπως *φαίνονται* στον καθένα, ή όπως ο καθένας τα αισθάνεται, θα αναγνωρίσει πως ο εξωτερικός κόσμος είναι για τον άρρωστο δυσάρεστος. Και αυτό που, σύμφωνα με το κείμενο, θα κάνει δεν είναι να τον αλλάξει ώστε να νιώσει τα πράγματα όπως πραγματικά είναι (προφανώς γιατί αυτό δεν μπορεί να γίνει, αφού τα πράγματα δεν έχουν κάποια αντικειμενική υπόσταση), αλλά να τον βοηθήσει να του φανούν αλλιώς, να αντικαταστήσει τις βλαβερές του παραστάσεις με νέες καλές και έτσι να νιώσει καλύτερα. Ο γιατρός αυτό το κατορθώνει με φαρμακευτικές αγωγές, τις οποίες χορηγεί με τρόπο που να ταιριάζει στον κάθε ασθενή ο οποίος υποφέρει από μια ασθένεια. Αν και το κείμενο στο σημείο αυτό δεν είναι αναλυτικό, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι τόσο ο Πρωταγόρας όσο και ο Σωκράτης αντιλαμβάνονται τη λειτουργία των φαρμάκων με τον τρόπο που περιγράφει ο Γοργίας στο *Εγκώμιο της Ωραίας Ελένης*· θεωρούν δηλαδή ότι τα ίδια φάρμακα μπορούν να φέρουν διαφορετικό αποτέλεσμα αλληλεπιδρώντας με διαφορετικούς ανθρώπους ή ίσως και διαφορετικές ασθένειες. Η ρύθμιση των φαρμάκων έτσι ώστε ο ασθενής να αισθανθεί καλύτερα γίνεται από τον γιατρό, ο οποίος θα λάβει υπόψη του τις ιδιαίτερες συνθήκες και τα χαρακτηριστικά που προσιδιάζουν στην κάθε περίπτωση. Εφαρμόζοντας την τεχνική του σοφία, την επιδεξιότητά του, που δεν εκπορεύεται από γενικές αλήθειες, καθώς, όπως θα λέγαμε εμείς σήμερα, η

κάθε περίπτωση είναι μοναδική, ο γιατρός θα επαναφέρει τον συγκεκριμένο οργανισμό στη λειτουργία που του ταιριάζει. Κατά τον ίδιο λοιπόν τρόπο, και ο σοφός δεν θα θεωρήσει ότι οι άνθρωποι τους οποίους θα επιχειρήσει να επηρεάσει (ή να θεραπεύσει) έχουν ψευδείς αντιλήψεις, θα θεωρήσει ωστόσο ότι προφανώς με βάση τη συνολική τους συγκρότηση ή τους υπόλοιπους στόχους και τις επιλογές τους, οι αντιλήψεις τους μπορεί να είναι χειρότερες από εκείνες που με τη δική του βοήθεια θα ταίριαζε να υιοθετήσουν, κάνοντας τα πράγματα να φαίνονται και να είναι διαφορετικά.

Εκτός από την αναλογία του σοφού με τον γιατρό, ο Πρωταγόρας χρησιμοποιεί και την αναλογία του γεωργού. Και οι δύο αναλογίες προέρχονται από επαγγέλματα με πρακτικό προσανατολισμό, επαγγέλματα που δεν προϋποθέτουν την ακριβή γνώση που χαρακτηρίζει τους μαθηματικούς (το μοντέλο επιστήμης που προβάλλει ο Πλάτων), αλλά αναδεικνύουν την ιδιαίτερη αξία που έχει η τεχνική, η ικανότητα αποτίμησης των ιδιαιτεροτήτων μιας κατάστασης, η ίδια η εμπειρία.

8.4 Η παρέκβαση

Το ενδιαφέρον του Πλάτωνα στον *Θεαίτητο* για τη μορφή του Πρωταγόρα, ή η παιδαγωγική και επαγγελματική κατεύθυνση που υπηρετεί ο Πρωταγόρας, δεν εξαντλείται στον ορισμό της γνώσης ως αίσθησης. Διακόπτοντας τη ροή του κειμένου, σε μια ενότητα του διαλόγου που εύλογα έχει καθιερωθεί να περιγράφεται ως παρέκβαση, ο Πλάτων στρέφεται προς ένα φαινομενικά νέο θέμα, το οποίο αφορά την αντιδιαστολή ανάμεσα σε ελεύθερους ανθρώπους, όπως ο Σωκράτης, ο Θεόδωρος και ο Θεαίτητος που συνομιλούν ελεύθερα πηγαίνοντας, σύμφωνα με το ίδιο το κείμενο, από το ένα θέμα στο άλλο, και σε εκείνους που, σε σχέση με τους προηγούμενους μοιάζουν με δούλους, και «κυλιούνται από νέοι μέσα στα δικαστήρια». Σε αντίθεση με τους πρώτους, που έχουν την άνεση, τον ελεύθερο χρόνο (*σχολή*) να αναπτύσσουν ελεύθερα τη σκέψη τους, οι δεύτεροι είναι περιορισμένοι από το νερό που τρέχει. Η εικόνα του ρευστού υγρού που κινείται διαρκώς δεν αφορά βεβαίως την οντολογία που συνέδεε με τον Πρωταγόρα νωρίτερα στον ίδιο διάλογο ο Σωκράτης, αλλά τη λειτουργία της κλεψύδρας, της συσκευής που χρησιμοποιούσαν τα αθηναϊκά δικαστήρια για να μετρούν τον χρόνο που αναλογούσε στους αντιδίκους. Εκτός από τον περιορισμό του χρόνου, ο λόγος τους περιορίζεται και από τους κανόνες που ρυθμίζουν τις δίκες· καθώς μάλιστα σε κάποιες περιπτώσεις αυτό που διακυβεύεται είναι η ίδια η ζωή του κατηγορούμενου, ο λόγος υπεράσπισης που εκφέρεται δεν χαρακτηρίζεται από νηφαλιότητα: οι άνθρωποι αυτοί, λέει ο Σωκράτης, γίνονται τραχείς και δριμείς και κοιτάνε πώς να καλοπιάσουν τον άρχοντα με λόγια και να τον ευχαριστήσουν με έργα, και είναι μικρόψυχοι και *οὐκ ὀρθοὶ τὰς ψυχάς*.

> Γιατί η δουλεία που από νέοι δουλεύουν δεν άφησε την ψυχή τους να μεγαλώσει και να γίνει ίσια και ελεύθερη, τους αναγκάζει να πράττουν στραβά, επιβάλλει μεγάλους κινδύνους και φόβους σ' απαλές ακόμα ψυχές, πράγματα που, επειδή δεν μπορούν να τα αντιμετωπίσουν με δικαιοσύνη και αλήθεια, τους κάνουν αμέσως να τρέπονται προς το ψέμα και την αδικία, κι έτσι κάμπτονται και στρεβλώνονται, ώστε μην έχοντας τίποτα γερό μέσα στην ψυχή τους καταλήγουν από παιδιά να γίνουν άνδρες δεινοί και σοφοί, όπως πιστεύουν.
>
> (*Θεαίτητος* 173a-b. Ανθολόγιο 11)

Εκ πρώτης όψεως, ή τουλάχιστον με βάση την οικονομία του κειμένου, η καταγγελτική αυτή περιγραφή δεν μοιάζει να αφορά τον Πρωταγόρα. Η αναφορά στους επαγγελματίες ρήτορες ή λογογράφους, αλλά και στο δικαστικό σύστημα της Αθήνας, μοιάζει να γίνεται εν παρόδω, με την ευκαιρία της αναφοράς στο *σχολάζειν* που απολαμβάνουν οι φιλόσοφοι, ενώ στερούνται οι

επαγγελματίες λογογράφοι των δικαστηρίων. Τυπικά και αυστηρά, λοιπόν, η περιγραφή αυτή ανήκει στην παρέκβαση, το θέμα όμως που θίγει είναι ένα θέμα που εύκολα κανείς θα συνέδεε με την πρακτική επαγγελματιών του λόγου, όπως ο Πρωταγόρας και ο Γοργίας (το ότι μια τέτοια σύνδεση δεν γίνεται ευθέως από τον Πλάτωνα θα μπορούσε να εκληφθεί είτε ως ένδειξη σεβασμού προς τα συγκεκριμένα πρόσωπα είτε και ως αναγνώριση της περιορισμένης δικής τους ευθύνης για το θέμα).

Όμως πέρα από την έμμεση σχέση της «κουλτούρας των δικαστηρίων» με τις αξίες που καλλιεργεί ή που εμμέσως στηρίζει η παιδεία του Πρωταγόρα, η αρχή της παρέκβασης υπηρετεί τη λογοτεχνική οικονομία του διαλόγου και με έναν δεύτερο τρόπο, που αφορά τον ίδιο τον Σωκράτη, τη «δικαστική του περιπέτεια», αλλά και τη διάκρισή του από τη «σοφιστική» παιδεία. Το ενδιαφέρον του Πλάτωνα για αυτήν τη διάκριση συνιστά μέρος του συνολικού πλαισίου του διαλόγου – ενός πλαισίου που, όπως ήδη αναφέραμε, πιθανότατα *χρωματίζει* την παρουσίαση του Πρωταγόρα στον συγκεκριμένο διάλογο.

Ανθολόγιο

[1] Πλάτων, *Φαίδρος* 273d2-6

Ὅτι, ὦ Τεισία, πάλαι ἡμεῖς, πρὶν καὶ σὲ παρελθεῖν, τυγχάνομεν λέγοντες ὡς ἄρα τοῦτο τὸ εἰκὸς τοῖς πολλοῖς δι᾽ ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς τυγχάνει ἐγγιγνόμενον· τὰς δὲ ὁμοιότητας ἄρτι διήλθομεν ὅτι πανταχοῦ ὁ τὴν ἀλήθειαν εἰδὼς κάλλιστα ἐπίσταται εὑρίσκειν.

Από καιρό τώρα, Τεισία, προτού να έρθεις εσύ, λέγαμε ότι αυτό το «πιθανό» ο πολύς κόσμος το αισθάνεται ως τέτοιο λόγω της ομοιότητάς του με το αληθινό· κι ότι παντού, τώρα δα το λέγαμε, τις ομοιότητες ξέρεις να τις βρίσκει αυτός που γνωρίζει καλύτερα από κάθε άλλον την αλήθεια.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[2α] Ιπποκράτης, *Περί φύσιος ανθρώπου* §1

γνώμῃ μὲν γὰρ τῇ αὐτῇ πάντες χρέονται, λέγουσι δὲ οὐ ταὐτά· ἀλλὰ τῆς μὲν γνώμης τὸν ἐπίλογον τὸν αὐτὸν ποιέονται (φασί τε γὰρ ἕν τι εἶναι, ὅ τι ἔστι, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἕν τε καὶ τὸ πᾶν) κατὰ δὲ τὰ ὀνόματα οὐχ ὁμολογέουσιν· λέγει δ᾽ αὐτῶν ὁ μέν τις φάσκων ἠέρα τοῦτο εἶναι τὸ ἕν τε καὶ τὸ πᾶν, ὁ δὲ πῦρ, ὁ δὲ ὕδωρ ὁ δὲ γῆν, καὶ ἐπιλέγει ἕκαστος τῷ ἑωυτοῦ λόγῳ μαρτύριά τε καὶ τεκμήρια, ἃ ἐστιν οὐδέν. ὁπότε δὲ γνώμῃ τῇ αὐτῇ προσχρέονται, λέγουσι δ᾽ οὐ τὰ αὐτά, δῆλον ὅτι οὐδὲ γινώσκουσιν αὐτά. γνοίη δ᾽ ἂν τόδε τις μάλιστα παραγενόμενος αὐτοῖσιν ἀντιλέγουσιν· πρὸς γὰρ ἀλλήλους ἀντιλέγοντες οἱ αὐτοὶ ἄνδρες τῶν αὐτῶν ἐναντίον ἀκροατέων οὐδέποτε τρὶς ἐφεξῆς ὁ αὐτὸς περιγίνεται ἐν τῷ λόγῳ, ἀλλὰ ποτὲ μὲν οὗτος ἐπικρατεῖ, ποτὲ δὲ οὗτος, ποτὲ δὲ ᾧ ἂν τύχῃ μάλιστα ἡ γλῶσσα ἐπιρρυεῖσα πρὸς τὸν ὄχλον. καίτοι δίκαιόν ἐστι τὸν φάντα ὀρθῶς γινώσκειν ἀμφὶ τῶν πρηγμάτων παρέχειν αἰεὶ ἐπικρατέοντα τὸν λόγον τὸν ἑωυτοῦ, εἴπερ ἐόντα γινώσκει καὶ ὀρθῶς ἀποφαίνεται.

… άνθρωποι που παρόλο ότι ξεκινούν από την ίδια βασική ιδέα, δεν καταλήγουν να λένε όλοι τα ίδια, είναι φανερό ότι έχουν γνώσεις που ισοδυναμούν με το τίποτα. Ο καλύτερος τρόπος για να βεβαιωθεί κανείς γι᾽ αυτό είναι να παραβρεθεί τις συζητήσεις τις, όπου ο τις *αντικρούει* τον άλλον: ενώ συζητούν οι ίδιοι άνθρωποι μπροστά στο ίδιο ακροατήριο, δεν υπάρχει περίπτωση να βγει νικητής στον λόγο τρεις φορές στη σειρά ο τις· τη μια φορά νικητής είναι ο τις, την άλλη ο τις, την άλλη τις που θα τύχει η γλώσσα του να τρέχει νεράκι –περισσότερο από οποιουδήποτε άλλου– μπρος στο συγκεντρωμένο πλήθος. Το

σωστό τις είναι τις που λέει πως έχει σωστές γνώσεις για τα πράγματα, αυτουνού ο λόγος να βγαίνει πάντοτε νικητής – αν οι γνώσεις του ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα και αν ο τις είναι σε θέση να τις παρουσιάζει με σωστό τρόπο.

(Μτφ. Δ. Λυπουρλής)

[2β] Γοργίας, *Ελένης Εγκώμιον* §13

ὅτι δ' ἡ πειθὼ προσιοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνῃ γραφείς, οὐκ ἀληθείᾳ λεχθείς· τρίτον ‹δὲ› φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.

Και για να αντιληφθεί κανείς ότι η πειθώ, όταν προστεθεί στο λόγο, προκαλεί και στην ψυχή την εντύπωση που θέλει, πρέπει να μελετήσει, πρώτον, τα λόγια των κοσμολόγων, οι οποίοι, αντικαθιστώντας τη μια πεποίθηση με την άλλη, απορρίπτοντας τη μια και εφαρμόζοντας την άλλη, καθιστούν τα απίστευτα και άδηλα φανερά στα μάτια της πίστης· δεύτερον, της υποχρεωτικούς της δικαστικούς αγώνες λόγους, όπου της με τέχνη γραμμένος λόγος τέρπει και πείθει ένα μεγάλο πλήθος, κι της μη λέει την αλήθεια· και τρίτον, της διαγωνισμούς των φιλοσοφικών λόγων, της οποίους φανερώνεται, μεταξύ άλλων, ότι η ταχύτητα της σκέψης κάνει ευμετάβλητη την πίστη σε μια πεποίθηση.

(Μτφ. Π. Καλλιγάς)

[3] Πλάτων, *Φαίδρος* 273b2-c5

Τοῦτο δή, ὡς ἔοικε, σοφὸν εὑρὼν ἅμα καὶ τεχνικὸν ἔγραψεν ὡς ἐάν τις ἀσθενὴς καὶ ἀνδρικὸς ἰσχυρὸν καὶ δειλὸν συγκόψας, ἱμάτιον ἤ τι ἄλλο ἀφελόμενος, εἰς δικαστήριον ἄγηται, δεῖ δὴ τἀληθὲς μηδέτερον λέγειν, ἀλλὰ τὸν μὲν δειλὸν μὴ ὑπὸ μόνου φάναι τοῦ ἀνδρικοῦ συγκεκόφθαι, τὸν δὲ τοῦτο μὲν ἐλέγχειν ὡς μόνω ἦστην, ἐκείνῳ δὲ καταχρήσασθαι τῷ Πῶς δ' ἂν ἐγὼ τοιόσδε τοιῷδε ἐπεχείρησα; ὁ δ' οὐκ ἐρεῖ δὴ τὴν ἑαυτοῦ κάκην, ἀλλά τι ἄλλο ψεύδεσθαι ἐπιχειρῶν τάχ' ἂν ἔλεγχόν πῃ παραδοίη ἄλλο εὐδεσθαι ἐπιχειρῶν τάχ' ἂν ἔλεγχόν πῃ παραδοίη τῷ ἀντιδίκῳ. καὶ περὶ τἆλλα δὴ τοιαῦτ' ἄττα ἐστὶ τὰ τέχνῃ λεγόμενα.

Αυτό εδώ καθώς φαίνεται βρήκε άλλες κι έγραψε έξυπνο μαζί και πετυχημένο: αν έναν αδύνατον και θαρραλέο, που ξυλοκόπησε έναν δυνατό και δειλό και του πήρε το φόρεμά του ή τίποτε άλλο, τον πάνε στο δικαστήριο, τότε δεν πρέπει ούτε ο άλλες ούτε ο άλλες να λέη την αλήθεια, αλλά ο δειλός να λέη πως δεν ξυλοκοπήθηκε μονάχα από το θαρραλέο, ο άλλες πάλι ν' αποδείχνη πρώτα τούτο, ότι ήτανε οι δύο άλλες μοναχοί, έπειτα να μεταχειρίζεται για επιχείρημα εκείνο το «πώς εγώ, τόσο αδύνατος, θα έβαζε χέρι σε τόσο δυνατό», ο άλλες άλλες δεν θα ομολογήση τη δική του δειλία, αλλά προσπαθώντας να λέη κανένα άλλο ψέμμα, ίσως να δώση στον αντίδικο αφορμή για να τον αντικρούση. Και άλλες άλλες περιστάσεις, τέτοια είναι περίπου εκείνα που λέγονται με τέχνη.

(Μτφ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος)

[4] Σενέκας, *Epistulae morales* 88, 43 (DK 80 A20)

Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de haec ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit.

Ο Πρωταγόρας λέει ότι για όλα τα πράγματα είναι δυνατόν να επιχειρηματολογεί κανείς εξίσου και προς τις δύο πλευρές, ακόμη και σχετικά με το ερώτημα κατά πόσο μπορεί κανείς για όλα τα πράγματα να επιχειρηματολογεί και προς τις δύο πλευρές τους.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[5] Διογένης Λαέρτιος, *Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή* IX 56 (DK 80 A1)

Λέγεται δέ ποτ' αὐτὸν ἀπαιτοῦντα τὸν μισθὸν Εὔαθλον τὸν μαθητήν, ἐκείνου εἰπόντος, «ἀλλ' οὐδέπω νίκην νενίκηκα,» εἰπεῖν, «ἀλλ' ἐγὼ μὲν ἂν νικήσω, ὅτι ἐγὼ ἐνίκησα, λαβεῖν με δεῖ· ἐὰν δὲ σύ, ὅτι σύ.»

Λένε πως όταν κάποτε απαίτησε από τον Εύαθλο, ένα μαθητή του, να του πληρώσει τα δίδακτρα κι εκείνος του είπε, «Μα εγώ δεν έχω ακόμα κερδίσει καμιά υπόθεση», ο Πρωταγόρας του απάντησε: «Αν κερδίσω τώρα εγώ, πρέπει να λάβω την αμοιβή, επειδή κέρδισα εγώ· αν πάλι κερδίσεις εσύ, πρέπει να τη λάβω επειδή κέρδισες εσύ».

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[6] Πλάτων, *Πρωταγόρας* 334a3-c2 (DK80 A22)

ἀλλ' ἔγωγε πολλὰ οἶδ' ἃ ἀνθρώποις μὲν ἀνωφελῆ ἐστι, καὶ σιτία καὶ ποτὰ καὶ φάρμακα καὶ ἄλλα μυρία, τὰ δέ γε ὠφέλιμα· τὰ δὲ ἀνθρώποις μὲν οὐδέτερα, ἵπποις δέ· τὰ δὲ βουσὶν μόνον, τὰ δὲ κυσίν·τὰ δέ γε τούτων μὲν οὐδενί, δένδροις δέ· τὰ δὲ τοῦ δένδρου ταῖς μὲν ῥίζαις ἀγαθά, ταῖς δὲ βλάσταις πονηρά, οἷον καὶ ἡ κόπρος πάντων τῶν φυτῶν ταῖς μὲν ῥίζαις ἀγαθὸν παραβαλλομένη, εἰ δ' ἐθέλοις ἐπὶ τοὺς πτόρθους καὶ τοὺς νέους κλῶνας ἐπιβάλλειν, πάντα ἀπόλλυσιν·ἐπεὶ καὶ τὸ ἔλαιον τοῖς μὲν φυτοῖς ἄπασίν ἐστιν πάγκακον καὶ ταῖς θριξὶν πολεμιώτατον ταῖς τῶν ἄλλων ζῴων πλὴν ταῖς τοῦ ἀνθρώπου, ταῖς δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἀρωγὸν καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι. οὕτω δὲ ποικίλον τί ἐστιν τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπόν, ὥστε καὶ ἐνταῦθα τοῖς μὲν ἔξωθεν τοῦ σώματος ἀγαθόν ἐστιν τῷ ἀνθρώπῳ, τοῖς δ' ἐντὸς ταὐτὸν τοῦτο κάκιστον· καὶ διὰ τοῦτο οἱ ἰατροὶ πάντες ἀπαγορεύουσιν τοῖς ἀσθενοῦσιν μὴ χρῆσθαι ἐλαίῳ ἀλλ' ἢ ὅτι σμικροτάτῳ ἐν τούτοις οἷς μέλλει ἔδεσθαι, ὅσον μόνον τὴν δυσχέρειαν κατασβέσαι τὴν ἐπὶ ταῖς αἰσθήσεσι ταῖς διὰ τῶν ῥινῶν γιγνομένην ἐν τοῖς σιτίοις τε καὶ ὄψοις.

Αλλά εγώ γνωρίζω πολλά που δεν είναι ωφέλιμα για τους ανθρώπους –τροφές, ποτά, φάρμακα, και μύρια όσα– και άλλα που είναι ωφέλιμα· άλλα δε που για τους ανθρώπους είναι αδιάφορα, όχι όμως και για τα άλογα· άλλα που ωφελούν μονάχα τα βόδια, και άλλα τα σκυλιά· και άλλα κανένα από αυτά, είναι ωφέλιμα όμως για τα δέντρα. Και για το δέντρο, άλλα είναι καλά για τις ρίζες, βλαβερά όμως για τους βλαστούς, όπως η κοπριά, που για όλα τα φυτά κάνει καλό στις ρίζες, έτσι και τη βάλεις όμως στα φιντανάκια και στα χλωρά κλωνάρια, τα καίει όλα. Να, πάρε και το λάδι, που για όλα τα φυτά είναι καταστροφικό, και ολέθριο για το τρίχωμα όλων των άλλων ζώων εκτός από τον άνθρωπο· για το τριχωτό όμως του ανθρώπου, όπως άλλωστε και για το υπόλοιπο σώμα του, είναι βοηθητικό. Τόσο πολυποίκιλο και ποικιλότροπο λοιπόν είναι το αγαθό, ώστε και το λάδι, ενώ είναι καλό για το έξω σώμα, αυτό το ίδιο για το μέσα του ανθρώπου είναι κάκιστο.

(Μτφ. Κ. Παπαμανώλη)

[7] Πλάτων, *Θεαίτητος* 152a

Κινδυνεύεις μέντοι λόγον οὐ φαῦλον εἰρηκέναι περὶ ἐπιστήμης, ἀλλ' ὃν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. τρόπον δέ τινα ἄλλον εἴρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. φησὶ γάρ που πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν. ἀνέγνωκας γάρ που;

Κινδυνεύεις να μην έχης πει ασήμαντο λόγο για τη γνώση, αλλ' αυτόν που έλεγε κι' ο Πρωταγόρας. Με κάποιον άλλο τρόπο, είπε κι' αυτός τα ίδια. Γιατί λέει κάπου: «για όλα τα πράγματα μέτρο είναι ο άνθρωπος, για όσα υπάρχουν ότι υπάρχουν, για όσα δεν υπάρχουν ότι δεν υπάρχουν». Μήπως το έχεις διαβάσει πουθενά;

(Μτφ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος)

Σέξτος Εμπειρικός, *Προς μαθηματικούς* VII, 60 (DK80 B1)

πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

Για όλα τα πράγματα μέτρο είναι ο άνθρωπος· για όσα υπάρχουν, ότι υπάρχουν και για όσα δεν υπάρχουν, ότι δεν υπάρχουν.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

Πλάτων, *Κρατύλος* 385e4-386a4 (DK80 A13)

Ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν λέγων πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον – ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί· οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί.

Όπως το εννοούσε ο Πρωταγόρας, όταν υποστήριζε ότι «μέτρο για όλα τα πράγματα είναι ο άνθρωπος» – ότι δηλαδή όποιας λογής φαίνονται σε μένα τα πράγματα, τέτοια και είναι για μένα· κι όποιας λογής φαίνονται σε σένα, τέτοια είναι για σένα.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[8] Πλάτων, *Θεαίτητος* 176a3-b3

Ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε –ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη– οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

Ούτε να χαθούν τα κακά είναι δυνατόν, Θεόδωρε, γιατί είναι ανάγκη να υπάρχη κάτι αντίθετο στο καλό, ούτε πάλι γίνεται να έχουν τον τόπο τους στους θεούς, αλλά περιτριγυρίζουν κατ' ανάγκη τη θνητή φύση κι' αυτόν εδώ τον τόπο. Γι' αυτό και πρέπει να προσπαθή κανείς να φεύγη απ' εδώ, όσο μπορεί πιο γρήγορα, προς τα εκεί. Κι η φυγή αυτή σημαίνει ομοίωση με το θεό, όσο τούτο γίνεται. Ομοίωση πάλι θα ειπή, να γίνης δίκαιος και όσιος με φρόνηση και με γνώση.

(Μτφ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος)

[9] Διογένης Λαέρτιος, *Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή* IX 56 (DK80 A1)

διήκουσε δ' ὁ Πρωταγόρας Δημοκρίτου. ἐκαλεῖτό τε Σοφία, ὥς φησι Φαβωρῖνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ (FHG iii. 583).

Ο Πρωταγόρας υπήρξε μαθητής του Δημοκρίτου κι όπως αναφέρει ο Φαβωρίνος στην *Παντοδαπή ιστορία* τον αποκαλούσαν, τον Δημόκριτο, «σοφία».

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[10] Σέξτος Εμπειρικός *Προς μαθηματικούς* 7.135 = Δημόκριτος DK9

"νόμῳ," γάρ φησι, "γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν."

Συμβατικά υπάρχει το γλυκό, συμβατικά το πικρό, συμβατικά το θερμό, συμβατικά το χρώμα. Στην πραγματικότητα υπάρχουν τα άτομα και το κενό.

(Μτφ. Β. Κάλφας)

[11] Πλάτων, *Θεαίτητος* 172d-173b

ΣΩ. Ἦι τοῖς μὲν τοῦτο ὃ σὺ εἶπες ἀεὶ πάρεστι, σχολή, καὶ τοὺς λόγους ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ σχολῆς ποιοῦνται· ὥσπερ ἡμεῖς νυνὶ τρίτον ἤδη λόγον ἐκ λόγου μεταλαμβάνομεν, οὕτω κἀκεῖνοι, ἐὰν αὐτοὺς ὁ ἐπελθὼν τοῦ προκειμένου μᾶλλον καθάπερ ἡμᾶς ἀρέσῃ· καὶ διὰ μακρῶν ἢ βραχέων μέλει οὐδὲν λέγειν, ἂν μόνον τύχωσι τοῦ ὄντος· οἱ δὲ ἐν ἀσχολίᾳ τε ἀεὶ λέγουσι –κατεπείγει γὰρ ὕδωρ ῥέον– καὶ οὐκ ἐγχωρεῖ περὶ οὗ ἂν ἐπιθυμήσωσι τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, ἀλλ' ἀνάγκην ἔχων ὁ ἀντίδικος ἐφέστηκεν καὶ ὑπογραφὴν παραναγιγνωσκομένην ὧν ἐκτὸς οὐ ῥητέον [ἣν ἀντωμοσίαν καλοῦσιν]· *οἱ δὲ λόγοι ἀεὶ περὶ ὁμοδούλου πρὸς δεσπότην καθήμενον, ἐν χειρί τινα δίκην ἔχοντα, καὶ οἱ ἀγῶνες οὐδέποτε τὴν ἄλλως ἀλλ' ἀεὶ τὴν περὶ αὐτοῦ, πολλάκις δὲ καὶ περὶ ψυχῆς ὁ δρόμος· ὥστ' ἐξ ἁπάντων τούτων ἔντονοι καὶ δριμεῖς γίγνονται, ἐπιστάμενοι τὸν δεσπότην λόγῳ τε θωπεῦσαι καὶ ἔργῳ ὑπελθεῖν, σμικροὶ δὲ καὶ οὐκ ὀρθοὶ τὰς ψυχάς. τὴν γὰρ αὖξην καὶ τὸ εὐθύ τε καὶ τὸ ἐλευθέριον ἡ ἐκ νέων δουλεία ἀφῄρηται, ἀναγκάζουσα πράττειν σκολιά, μεγάλους κινδύνους καὶ φόβους ἔτι ἁπαλαῖς ψυχαῖς ἐπιβάλλουσα, οὓς οὐ δυνάμενοι μετὰ τοῦ δικαίου καὶ ἀληθοῦς ὑποφέρειν, εὐθὺς ἐπὶ τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀλλήλους ἀνταδικεῖν τρεπόμενοι πολλὰ κάμπτονται καὶ συγκλῶνται, ὥσθ' ὑγιὲς οὐδὲν ἔχοντες τῆς διανοίας εἰς ἄνδρας ἐκ μειρακίων τελευτῶσι, δεινοί τε καὶ σοφοὶ γεγονότες, ὡς οἴονται.*

ΣΩΚΡΑΤΗΣ: Αλήθεια, αυτοί εδώ έχουνε πάντα ό,τι είπες, σχόλη, και συνομιλούνε ειρηνικά και άνετα, όπως ακριβώς εμείς τώρα, για τρίτη φορά αφήνομε τον ένα λόγο και καταπιανόμαστε με άλλον, έτσι κάνουν κι αυτοί, αν ο λόγος που έρχεται τους αρέσει περισσότερο, όπως και σε μας, από τον προηγούμενο. Και δεν τους μέλλει καθόλου αν τα λένε με μάκρος ή σύντομα, αρκεί μονάχα να πετύχουν το αληθινό. Οι άλλοι όμως μιλάνε πάντα δίχως σχόλη –γιατί τους βιάζει το νερό πού τρέχει– και δεν επιτρέπεται να μιλήσουν για ό,τι θελήσουν, αλλά ο αντίδικος πιεστικά στέκει πάνω απ' το κεφάλι τους και διαβάζει αγωγή, που λέγεται αντωμοσία, έξω απ' την οποία δεν επιτρέπεται να ειπούν τίποτ' άλλο. Και οι λόγοι αφορούν πάντοτε έναν ομόδουλο εμπρός σ' έναν δεσπότη, που καλοκάθεται στην έδρα του κι έχει κάποια δίκη στα χέρια του· και οι δικαστικοί αγώνες ποτέ δεν γίνονται για τίποτ' άλλο, αλλά πάντοτε για κάτι ατομικό, και πολλές φορές για την ίδια τη ζωή τους. Εξ αιτίας όλων αυτών λοιπόν γίνονται τραχείς και δριμείς, και ξέρουν να θωπεύσουν το δεσπότη με λόγια και να τον ευχαριστήσουν με έργα, και είναι μικρόψυχοι και στρεψόδικοι. Γιατί η δουλεία που από νέοι δουλεύουν δεν άφησε την ψυχή τους να μεγαλώση και να γίνη ίσια και ελεύθερη, τους αναγκάζει να πράττουν στραβά, επιβάλλει μεγάλους κινδύνους και φόβους σ' απαλές ακόμα ψυχές, πράγματα που, επειδή δεν μπορούν να τα αντιμετωπίσουν με δικαιοσύνη και αλήθεια, τους κάνουν αμέσως να τρέπωνται προς το ψέμμα και την αδικία, κι έτσι κάμπτονται και στρεβλώνονται, ώστε μη έχοντας τίποτα γερό μέσα στην ψυχή τους καταλήγουν από παιδιά να γίνουν άντρες δεινοί και σοφοί, όπως πιστεύουν.

(Μτφ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος)

Βιβλιογραφία

Αλατζόγλου-Θέμελη, Γ., 1976. *Πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος. Η πλατωνική και η αριστοτελική μαρτυρία.* Διδακτορική διατριβή. Αθήνα: Φιλολογικός Σύλλογος «Παρνασσός».

Bett, R., 1989. The Sophists and Relativism, *Phronesis* 34 (1) σσ. 139-69.

Bonazzi, M., 2020. Protagoras. Στο: Edward N. Zalta, επιμ., 2020. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition). Διαθέσιμο στο: https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/protagoras/

Burnyeat, M. F., 1976. Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy. *Philosophical Review* 85(1), σσ. 44-69.

Corradi, M., 2012. *Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*. Pisa-Roma: Serra editore.

Denyer, N., 1991[1]. Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy. London: Routledge.

Finkelberg, M., 2018. *The Gatekeeper: Narrative Voice in Plato's Dialogues*. Brill's Plato Studies Series 2. Boston and Leiden: Brill.

Gagarin, M., 2008. Protagoras et l'art de la parole. *Philosophie Antique* 8, σσ. 23-32.

Gagarin, M., 2003. Εικός και πειθώ: Ο Πλάτων και η πρώιμη ελληνική ρητορική. Στο: Λ. Τζαλλήλα και Δ. Σπαθάρας, επιμ. 2003. *Πειθώ. Η ρητορική. Δεκατρία μελετήματα*. Αθήνα: Σμίλη.

Θεοδωρούδη, Λ., 2022. *Θεαίτητος-Σοφιστής-Πολιτικός: Χρόνος και δραματουργία στην πλατωνική τριλογία*. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.

Kaklamanou, E., 2021. Framing the Dialogues: Introduction. Στο: E. Kaklamanou, M. Pavlou, M. Tsakmakis, επιμ., 2021. *Framing the Dialogues. How to Read Openings and Closures in Plato.* Brill's Plato Studies 6. Boston and Leiden: Brill, σσ. 1-9.

Κάλφας, Β., 2014. *Αριστοτέλης. Μετά τα Φυσικά.* Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος. (2009. *Αριστοτέλης* Μετά τα Φυσικά *Βιβλίο* Α. *Εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια.* Αθήνα: Πόλις).

____, 2015. *Αριστοτέλης, περί φύσεως* [Προπτυχιακό εγχειρίδιο]. Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις. Διαθέσιμο στο: https://hdl.handle.net/11419/684

Lee, M.-K., 2005. *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: Oxford University Press.

Lloyd, G. E. R., 1987. *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practices of Ancient Greek Science*. Berkeley, CA: University of California Press.

Mansfeld, J., 1981. Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons. Στο: Kerferd 1981. *The Sophists and Their Legacy: Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy* Held in Cooperation with Projektgruppe Altertumswissenschaften Der Thyssen Stiftung at Bad Homburg, 29th August - 1st September 1979. Wiesbaden: Steiner, σσ. 38-53.

Menn, S., 2020. On the Digression in the Theaetetus. Στο: Victor Caston, επιμ., 2020. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 57. Διαθέσιμο στο: (Oxford Academic, 20 Feb. 2020), https://doi.org/10.1093/oso/9780198850847.003.0003

Ράπτης, Ν., 2022. *Ο Πρωταγόρας και το πρόβλημα της αλήθειας*. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.

Sassi, M. M., 2013. Where Epistemology and Religion Meet What Do(Es) the God(s) Look Like?. *Rhizomata* 1(2), σσ. 283-307.

Schiappa, E., 1991. *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Sedley, D., "Forms in the *Parmenides* and *Timaeus*" υπό έκδοση.

Solmsen, F., 1975. *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.

Woodruff, P., 1999. Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias. Στο: Long, A. A., επιμ. 1999. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy.* σσ. 290-310. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CCOL0521441226

____, 2013. Euboulia as the Skill Protagoras Taught. In: Johannes M. van Ophuijsen, M. van Raalte, and Peter Stork, επιμ., 2013. *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*. Series: *Philosophia Antiqua*, 134. Leiden-Boston: Brill, σσ. 179-193.

Κριτήρια αξιολόγησης

1. Ποιο θα μπορούσε να είναι το χρέος του Πρωταγόρα στον Δημόκριτο; Πώς ένα τέτοιο χρέος μπορεί να επαναπροσδιορίσει την αντίληψη του Πρωταγόρα ως σοφιστή προσανατολισμένου κυρίως σε πρακτική δράση;
2. Σύμφωνα με μια ερμηνεία (Mansfeld, Bonazzi), ο άνθρωπος που έχει υπόψη του ο Πρωταγόρας είναι ο κάθε άνθρωπος που έχει φτάσει να είναι αυτό που είναι χάρη στην προσωπική του ιστορία, η οποία με τη σειρά της επηρεάζει τον τρόπο που αντιλαμβάνεται τα πράγματα. Πόσο κοντά βρίσκεται αυτή η ερμηνεία στον διάλογο του Πλάτωνα; Τι δείχνει η απόκλιση από αυτήν για την εγκυρότητά της (ή για τη «διαμεσολάβηση» του Πλάτωνα);
3. Πώς επηρεάζει η στοχοθεσία του *Θεαίτητου* την παρουσίαση της σκέψης του Πρωταγόρα;

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9
Από τους σοφιστές στον Σωκράτη

Σύνοψη

Ύστερα από μια ενότητα μεθοδολογικού περιεχομένου, στην οποία εξηγούνται το σκεπτικό της σύνδεσης του Σωκράτη με τους σοφιστές (αν όχι της ένταξής του σε αυτούς), οι περιορισμοί αλλά και οι προκλήσεις που αντιμετωπίζει μια τέτοια επιλογή, παρουσιάζεται συνοπτικά, σε μια δεύτερη ενότητα, η πλατωνική περσόνα του Σωκράτη (και εξηγείται το πώς αυτή η περσόνα υπηρετεί την πλατωνική στοχοθεσία σχετικά με την αντίθεση σοφιστών και φιλοσόφων), ενώ σε μια τρίτη ενότητα εξετάζονται ορισμένα στοιχεία από τους δύο «μείζονες» σωκρατικούς, τον Πλάτωνα και τον Ξενοφώντα, τα οποία, όπως υποστηρίζουμε, δείχνουν ότι και οι ίδιοι οι μαθητές του δεν θεωρούσαν το θέμα της «νομενκλατούρας» απολύτως λυμένο. Στην τέταρτη ενότητα, εξηγούμε γιατί, ειδικά στην περίπτωση του Πλάτωνα όπου και παρατηρείται πιο έντονα η διάσταση της αμφισημίας σε σχέση με το πρόσωπο του Σωκράτη, δεν χρειάζεται να σκεφτούμε την απόκλιση του μαθητή από τον δάσκαλο ούτε ως αγιογραφία ούτε ως πατροκτονία. Συνδεδεμένη με την τέταρτη είναι η πέμπτη ενότητα, όπου παρουσιάζονται ορισμένες παρατηρήσεις γύρω από το περίφημο «σωκρατικό πρόβλημα». Τέλος, με μεγάλη συντομία, η έκτη ενότητα επισημαίνει ορισμένες προνομιακές περιπτώσεις σύγκλισης (αλλά και χαρακτηριστικά μικρής απόκλισης) ανάμεσα στον Σωκράτη και στους σοφιστές.

Βιβλιογραφικό πλαίσιο

Συνιστάται η προηγούμενη ή και ταυτόχρονη εξοικείωση με ορισμένα τουλάχιστον από τα ακόλουθα κείμενα:

Για τη δυσκολία της οριοθέτησης ανάμεσα στις κατηγορίες της διαλεκτικής, της αντιλογικής και της εριστικής, κατηγορίες που προϋποθέτουν μια πολεμική αντιπαράθεση ανάμεσα στα άτομα που τοποθετούνται σε μία από αυτές: Νεχαμάς, Α. 2022. Εριστική, αντιλογική, σοφιστική, διαλεκτική. Μτφ. Σ. Σαμάρκου. Στο: Π. Κόντου, επιμ. 2022. Οι αρετές της αυθεντικότητας. *Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 199-218.*

Για την ευρύτερη πολεμική απέναντι σε διανοουμένους/φιλοσόφους: Moore, C., 2019. Calling Philosophers Names: On the Origin of a Discipline. *Princeton: Princeton University Press· Tell, H., 2011.* Plato's Counterfeit Sophists. *Cambridge, MA.: Center for Hellenic Studies, Harvard University.*

Για μια χαρακτηριστική απόπειρα σύνδεσης της σκέψης του Σωκράτη με εκείνη των σοφιστών, βλ. την ενότητα για τον Σωκράτη στον 9ο τόμο (τονίζουμε ότι ο Σωκράτης εντάσσεται στον τόμο που αφιερώνεται στους σοφιστές) των: Laks, A., Most, G. W., επιμ., 2016. Early Greek Philosophy. *9 volumes. Loeb Classical Library, 524-532. Cambridge, MA· London: Harvard University Press.*

Για μια γενική συζήτηση της θέσης του Σωκράτη στο πνευματικό περιβάλλον της σοφιστικής κίνησης: Κάλφας, Β., 2011. Ο Σωκράτης απέναντι στους Σοφιστές. Στο: Κάλφας, Β., Ζωγραφίδης, Γ., επιμ., 2011. Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι. *Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Νεοελληνικών Σπουδών Μανώλη Τριανταφυλλίδη· Denyer, N., 2008/2010.* Εισαγωγή στο Πλάτωνος Πρωταγόρας. *Μτφ. Φ. Αδαμίδη. Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου, Α. Καρδαμίτσα.*

Ειδικότερα για την πρόθεση του Πλάτωνα να παρουσιάσει τουλάχιστον την αμφισημία του Σωκράτη που θα επέτρεπε στους συγχρόνους του να τον αντιμετωπίζουν ως σοφιστή: Taylor, Ch. 2006. Socrates the

sophist. In: L. Judson, V. Karasmanis, eds, 2006. Remembering Socrates: Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press· πρβλ. Balla, Ch., 2001. Intended Ambiguity in Plato's Phaedo. In: M. Vöhler, T. Fuhrer, S. Frangoulidis, eds, 2001.* Strategies of Ambiguity in Ancient Literature*. Berlin, Boston: De Gruyter, σσ. 29-42.*

Για τα απολογητικά προγράμματα του Ξενοφώντα και του Πλάτωνα: Danzig, G., 2010. Apologizing for Socrates: How Plato and Xenophon Created Our Socrates*. Lanham, MD: Lexington Books.*

Για τον Σωκράτη του Ξενοφώντα, πιο πρόσφατα: Johnson, D. M., 2021. Xenophon's Socratic works. Routledge monographs in classical studies. *Abingdon; New York: Routledge.*

Για έναν συνοπτικό «οδηγό» των πτυχών της φιλοσοφίας που συνδέονται με το πρόσωπο του Σωκράτη, με συνεντεύξεις από ορισμένους από τους πιο σημαντικούς ερευνητές του αγγλοσαξονικού χώρου του εικοστού αιώνα: Καρασμάνης, Β., 2002. Σωκράτης. Ο σοφός που δε γνώριζε τίποτα*. Αθήνα: Λιβάνης· Judson, L., Karasmanis, V., επιμ., 2006.* Remembering Socrates*. Oxford: Oxford University Press, σσ. 3-19.*

Περιοδικό Δευκαλίων 12/1 (1993). Αφιέρωμα στη Σωκρατική Ελεγκτική. Για ένα εικονοκλαστικό, εκλαϊκευτικό αλλά και ελκυστικά γραμμένο βιβλίο που θέτει τα ζητήματα της δίκης του Σωκράτη από την πλευρά των κατηγόρων του: Stone, I. F., 1996. Η δίκη του Σωκράτη. *Μτφ. Σ. Ταμβάκη, Αθήνα: Λιβάνης.*

Για μια έγκυρη παρουσίαση των ιστορικών στοιχείων της δίκης του Σωκράτη: Mossé, C. 1996. Η δίκη του Σωκράτη. Αθήνα: Δαίδαλος (Ζαχαρόπουλος Ι.).

Για έναν σημαντικό τόμο που ανασυγκροτεί τις ιδέες που αποδίδονται στον Σωκράτη αξιοποιώντας ένα πλήθος πηγών: Reale, G., 2008. Σωκράτης. Προς ανακάλυψιν της αρχαίας σοφίας*. Επιμέλεια μετάφρασης Μ. Οικονομίδου. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.*

Για τον έκτο ορισμό στον Σοφιστή: Bernabé, A., 2013. The Sixth Definition (Sophist 226a-231c): Transposition of Religious Language. In: Bossi, B., Robinson, T. M., eds, 2013. Plato's "Sophist" Revisit *επιμ. Berlin, Boston: De Gruyter, σσ. 41-56. διαθέσιμο στο: https://doi.org/10.1515/9783110287134.41· Βλαστός, Γ. 2000.* Σωκράτης. Ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*. Μτφ. Π. Καλλιγάς. Αθήνα: Εστία, 2000· Δραγώνα-Μονάχου, Μ. 2009.* Σωκράτης*. Αθήνα: Σκάι-Βιβλίο· Guthrie, W.K.C., 1991.* Σωκράτης*. Μτφ Τ. Νικολαΐδης. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης· Καρασμάνης, Β., 2002.* Σωκράτης. Ο Σοφός που δε γνώριζε τίποτα*. Αθήνα: Λιβάνης· Νεχαμάς, Α., 2001. Η Τέχνη του βίου: Σωκρατικοί Στοχασμοί: Από τον Πλάτωνα στον Φουκώ. Μτφ. Β. Σπυροπούλου. Αθήνα: Νεφέλη·* Πλάτωνος Απολογία Σωκράτους, Κρίτων*. Εισαγωγή, μετάφραση, ερμηνευτικά σχόλια Θ. Σαμαράς. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2003·* Πλάτωνος Συμπόσιον*. Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι. Συκουτρή. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον Της Εστίας, 18η έκδ., 2002.*

Σημαντικές μονογραφίες για τη φιλοσοφική σπουδαιότητα του Σωκράτη υπό το πρίσμα των περιορισμών που θέτει η λογοτεχνική αξιοποίησή του: Ζιγκόν, Ο., 1947/1995. Σωκράτης. Η εικόνα του στην ποίηση και στην ιστορία*. Μτφ. Άννα Γεωργίου. Αθήνα: Γνώση· Νεχαμάς, Α., 2001.* Η Τέχνη του βίου: Σωκρατικοί Στοχασμοί: Από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*. Μτφ. Β. Σπυροπούλου. Αθήνα: Νεφέλη.*

Για την εμβληματική σχέση του πλατωνικού Σωκράτη στην εξέλιξη και στην «πολιτογράφηση» του αντικειμένου της φιλοσοφίας: Hadot, P. 2002. Τι είναι η αρχαία φιλοσοφία*. Μτφ. Α. Κλαμπατσέα. Αθήνα: Ίνδικτος.*

Για ένα εξαιρετικό παράδειγμα του πώς ο Πλάτων μπορεί να αξιοποιεί την ιστορία της δίκης για να προαγάγει τους δικούς του φιλοσοφικούς σκοπούς: Burnyeat, M.F., 1998. The Impiety of Socrates. Ancient Philosophy 17*(1), σσ. 1-12.*

Για την έννοια της επιμέλειας εαυτού: Foucault, M. 2022. Το θάρρος της αλήθειας. Μτφ. Γ. Καράμπελας. Αθήνα: Εκδόσεις της Εστίας· Νεχαμάς, Α., 2001. Η Τέχνη του βίου: Σωκρατικοί Στοχασμοί: Από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*. Μτφ. Β. Σπυροπούλου. Αθήνα: Νεφέλη· Αποστολίδης, Σ. Ρ., 2022.* Απολογία Σωκράτους και Δίκη*. Αθήνα: Gutenberg·* Ξενοφών, Συμπόσιον, Απολογία Σωκράτους*. Μτφ. Αλόη Σιδέρη. Αθήνα: Άγρα 2000.*

Για μια πρόσφατη συζήτηση του σωκρατικού ζητήματος: Ebrey, D., Kraut, R., επιμ., 2022. The Cambridge companion to Plato. Cambridge companions to philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2022.*

Κυρίως κείμενο

9.1 Ζητήματα μεθοδολογίας

Αφιερωμένα στον Σωκράτη, τα κεφάλαια που ακολουθούν επιχειρούν να ισορροπήσουν ανάμεσα σε δύο αντίπαλες βιβλιογραφικές τάσεις. Η μία από αυτές, που είναι η πιο παραδοσιακή ή μάλλον καθιερωμένη για όσους ασχολούνται με τη φιλοσοφία, αντλεί σε σημαντικό βαθμό από τους ονομαζόμενους «πρώιμους» διαλόγους του Πλάτωνα και αντιμετωπίζει τον Σωκράτη ως διανοούμενο ή μάλλον ως φιλόσοφο, ο οποίος έρχεται να δώσει απαντήσεις στους σοφιστές, ενώ παρουσιάζει την καταδίκη του ως προϊόν παρεξήγησης, παραπλάνησης του πλήθους από όσους δεν μπορούσαν να εκτιμήσουν την πραγματική του αξία. Η δεύτερη, που είναι πιο εικονοκλαστική και διαδεδομένη περισσότερο μεταξύ ιστορικών, βλέπει τον ιστορικό Σωκράτη ως πραγματική απειλή για τις πολιτικές και τις θρησκευτικές αξίες της εποχής του: η κριτική του στάση απέναντι στην Αθηναϊκή Δημοκρατία, η στενή του σχέση με εχθρούς και προδότες της, όπως ο Αλκιβιάδης, αλλά (σε συνδυασμό με τις σχέσεις που διατηρούσε με ανθρώπους που αργότερα πρωτοστάτησαν στην κατάλυση της δημοκρατίας από τους Τριάκοντα), όσο και η αμφισβήτηση της παραδοσιακής θρησκείας με την εισαγωγή *καινών δαιμονίων* αιτιολογούν επαρκώς, αν όχι πλήρως, τουλάχιστον εφόσον λάβουμε υπόψη μας την οπτική των συγχρόνων του, τη δίκη ή και την καταδίκη του.

Σύμφωνα με τη δεύτερη τάση, η αντιδιαστολή ανάμεσα στον φιλόσοφο Σωκράτη και στον κύκλο των διανοουμένων που η ιστοριογραφία της φιλοσοφίας περιγράφει μάλλον απαξιωτικά ως σοφιστές είναι προϊόν του απολογητικού προγράμματος των μαθητών του, κυρίως του Πλάτωνα και σε πιο περιορισμένο βαθμό του Ξενοφώντα. Η ισορροπία ανάμεσα σε αυτές τις δύο τάσεις προϋποθέτει και στηρίζεται (α) σε μια νηφάλια επανεξέταση του λεξιλογίου της σοφίας και της φιλοσοφίας (βλ. Κεφάλαιο 2), καθώς και (β) σε μια προσεκτική και υποψιασμένη ανάγνωση των πηγών, που λαμβάνει υπόψη της τις στοχοθεσίες του εκάστοτε συγγραφέα. Ως προς το τελευταίο σημείο, θα δούμε πώς η παρουσίαση του Πλάτωνα περιλαμβάνει, πέρα από το στοιχείο της απολογητικής, και την κατασκευή μιας περσόνας η οποία επιτρέπει στον ίδιο να σκεφτεί τον Σωκράτη ως έναν στοχαστή που βρίσκεται στο μεταίχμιο ανάμεσα στη σοφιστική και στη φιλοσοφική εκπαίδευση. Έχει ενδιαφέρον να αναρωτηθούμε σε ποιο «στρατόπεδο» θα ενέτασσε ο Πλάτων τον Σωκράτη – έναν στοχαστή, έναν μέντορα ο οποίος δεν δίδασκε, αλλά μεσολαβούσε, διευκόλυνε τους άλλους (όπως χαρακτηριστικά προκύπτει από την αναλογία της δικής του τεχνικής με την τέχνη της μαίας: *Θεαίτητος* 149a, Ανθολόγιο 1), αν όχι να παράγουν γνώση, τουλάχιστον να απαλλάσσονται από ψευδείς και συγκεχυμένες πεποιθήσεις.

Είναι όμως ο Σωκράτης σοφιστής; Το ερώτημα αυτό φέρνει στην επιφάνεια όλη τη δυσκολία της διάκρισης σοφιστή-φιλοσόφου, και υπογραμμίζει τα όρια του εγχειρήματος, προσθέτοντας, ωστόσο, μια νέα παράμετρο. Η παράμετρος αυτή αφορά το ονομαζόμενο «σωκρατικό ζήτημα», το πρόβλημα,

δηλαδή, που προκύπτει από το γεγονός ότι όλες οι μαρτυρίες μας για τον Σωκράτη προέρχονται από άλλους στοχαστές. Δεν γνωρίζουμε αν ο Σωκράτης γνώριζε ή όχι, αν ο ίδιος έλεγε ότι δεν γνωρίζει, ούτε και γιατί ο ίδιος δεν έγραφε – όμως από ό,τι εμείς γνωρίζουμε ο ίδιος *δεν έγραφε*. Αυτή η παράμετρος δυσκολίας έρχεται να προστεθεί σε εκείνες που συνδέονται

(α) με το ίδιο το ερώτημα «τι είναι, ποιος θεωρείται σοφιστής;»

(β) με την προσπάθεια των μαθητών του να υπερασπιστούν την αθωότητα του δασκάλου τους και να διασώσουν τη φήμη του, καθώς και

(γ) με την επιπλέον συνθήκη που δημιουργεί η διαμεσολάβηση της οπτικής του Πλάτωνα, και η δική του «σφραγίδα» στο ακανθώδες ζήτημα της διάκρισης φιλοσοφίας και σοφιστικής.

9.2 Ο Σωκράτης του Πλάτωνα. Αλήθεια ή επινόηση;

Το 399, τρεις πολίτες της δημοκρατικής Αθήνας, ο Μέλητος, ο Άνυτος και ο Λύκων κατηγορούν τον Σωκράτη για ασέβεια και διαφθορά των νέων. Ο Σωκράτης είναι ήδη 70 ετών, πατέρας τριών παιδιών και, σύμφωνα με τον Ξενοφώντα (*Οικονομικός* 2.2-3 = LM P21), η περιουσία του δεν ξεπερνά τις πέντε μνες, που είναι το ποσό το οποίο σύμφωνα με την *Απολογία* του Πλάτωνα ζητούσε ως αμοιβή ο Εύηνος για τα μαθήματά του (19e-20a). Σε αντίθεση με τους τυπικούς επαγγελματίες δασκάλους της σοφίας, αυτούς που κατά τα κρατούντα περιγράφονται ως σοφιστές, ο Σωκράτης δεν χρεώνει για τη διδασκαλία του, δεν είναι ένας *έμμισθος θηρευτής* νέων και πλουσίων (*Σοφιστής* 231d: *νέων καὶ πλουσίων ἔμμισθος θηρευτής*). Στην πραγματικότητα, ο Σωκράτης δεν είναι δάσκαλος σοφίας, γιατί ο ίδιος δεν την κατέχει. Στον *Θεαίτητο* παρομοιάζει τη δική του πρακτική με την πρακτική μιας μαίας που καταλαβαίνει ποιες γυναίκες εγκυμονούν και τις βοηθά να γεννήσουν, ενώ η ίδια είναι στείρα. Ο τοκετός τον οποίο διευκολύνει ο Σωκράτης-μαία ωστόσο δεν οδηγεί πάντα, ούτε καν κατά κανόνα, στη γέννηση ενός υγιούς παιδιού. Η βοήθειά του προς τον συνομιλητή που εγκυμονεί μπορεί να έγκειται στην ελάφρυνσή του από το βάρος ενός μη υγιούς «παιδιού», καταδικασμένου, με βάση τα ήθη της εποχής, να εκτεθεί.

Η διαφορά του Σωκράτη με τους άλλους σοφιστές εντοπίζεται και στη στάση του απέναντι στην πρακτική των επαγγελματιών ρητόρων. Στον *Γοργία*, ο Πλάτων τον παρουσιάζει να αντιστέκεται σε μια κουλτούρα δικαστηρίων που βλέπει τη ρητορική ως εργαλείο δύναμης η οποία επιτρέπει σε όποιον την καλλιεργήσει να πραγματοποιήσει κάθε του επιθυμία· και, προφανώς, αν κατηγορείται, να αθωωθεί. Σύμφωνα με μια αρχαία μαρτυρία, ο γνωστός λογογράφος Λυσίας είχε προτείνει στον Σωκράτη να του ετοιμάσει τον λόγο της απολογίας του, εκείνος όμως αρνήθηκε (Διογένης Λαέρτιος 2.40). Υπέστη έτσι τις συνέπειες που είχε προβλέψει κατά τη συνομιλία του με τον Καλλικλή στον *Γοργία*, λέγοντας πως αν και είναι ένας από τους ελάχιστους Αθηναίους, αν όχι ο μοναδικός, που ασκούσε σωστά την πολιτική τέχνη, αν βρισκόταν αντιμέτωπος με ένα δικαστήριο, και μην έχοντας καμία έφεση στον κομψό λόγο της ρητορικής, θα κρινόταν όπως θα κρινόταν ένας γιατρός αν τον κατηγορούσε ένας μάγειρας ενώπιον ενός σώματος κριτών που θα το αποτελούσαν παιδιά (Ανθολόγιο 2). Όμως, σύμφωνα με τον διάλογο του Πλάτωνα, ο Σωκράτης θα ήταν διατεθειμένος να υποστεί την «άδικη» τιμωρία που θα του όριζε το σώμα των δικαστών, εφόσον θα προτιμούσε να αδικηθεί παρά να αδικήσει, όπως θα συνέβαινε σε περίπτωση που αντιδρούσε, για παράδειγμα επιλέγοντας να αποδράσει. Άλλωστε, όπως προκύπτει και από έναν άλλο διάλογο, τον *Κρίτωνα*, για τον Σωκράτη μια τέτοια απόδραση θα ισοδυναμούσε με ματαίωση των νόμων και των θεσμών της Αθήνας.

Ως προς την επιλογή του να αναθέσει σε έναν επαγγελματία λογογράφο την απολογία του (με τρόπο ανάλογο με εκείνον που ένας κατηγορούμενος σήμερα προσλαμβάνει π.χ. έναν εξειδικευμένο ποινικολόγο), ο Σωκράτης, τουλάχιστον με τον τρόπο που τον παρουσιάζει ο Πλάτων, θα την απέκλειε,

καθώς θα θεωρούσε πως αυτό θα ισοδυναμούσε με εκ μέρους του αποδοχή, αν όχι και νομιμοποίηση, πρακτικών που εκπαίδευαν τους Αθηναίους πολίτες σε μια λάθος κατεύθυνση. Και πάλι στον *Γοργία* –η επιλογή του προσώπου που δίνει το όνομά του στον διάλογο ασφαλώς δεν είναι τυχαία– ο Σωκράτης αρνείται να αναγνωρίσει στη ρητορική το κύρος μιας τέχνης (καθώς μια τέχνη αποβλέπει σε κάτι καλό) και την περιγράφει ως εμπειρική τριβή αλλά και πρακτική κολακείας, καλοπιάσματος ενός ακροατηρίου, το οποίο, χάρη στις τεχνικές που αναπτύσσονται ακριβώς με αυτόν τον σκοπό, κατευθύνει, χειραγωγώντας τον κάθε «κριτή» – ο οποίος στην πραγματικότητα έχει μάθει όχι να *κρίνει,* αλλά να επηρεάζεται από τους επαγγελματίες ρήτορες. Αντιστρόφως, οι ρήτορες δεν έχουν μάθει να απευθύνονται στους κριτές (τους «δικαστές», τα μέλη δηλαδή των δικαστηρίων που κληρώνονταν για να υπηρετήσουν στην εξέταση μιας δίκης ως ένορκοι) σαν να πρόκειται για ανθρώπους που πραγματικά θα κρίνουν στη βάση του τι πραγματικά συνέβη, αλλά σαν να πρόκειται για ένα σώμα που πρέπει να *πειστεί* για μία ορισμένη υπόθεση προκειμένου (με βάση την επιθυμία και τις εντολές του «πελάτη») να ψηφίσει υπέρ της αθώωσης του κατηγορουμένου. Στο προηγούμενο κεφάλαιο, είδαμε πώς ο περιορισμός του χρόνου που έχει στη διάθεσή του ο ομιλητής σε ένα δικαστήριο λειτουργεί εις βάρος του ίδιου του λόγου· σε έναν άλλο διάλογο, τον *Φαίδρο*, ο Πλάτων ξαναπιάνει αυτό το θέμα για να υπογραμμίσει, για μία ακόμη φορά, την απόσταση που χωρίζει την πρακτική από τη στοχοθεσία του Σωκράτη (που περιλαμβάνει το ενδιαφέρον και τη γνώση για το εκάστοτε πρόσωπο στο οποίο απευθύνεται, που συνδέεται με μια νέα αντίληψη για τη ρητορική ως *ψυγαγωγία*, καθοδήγηση δηλαδή της ψυχής μέσα από τον λόγο, υποβαθμίζοντας τη λειτουργία της απέναντι στα αχανή ακροατήρια των δικαστηρίων ή άλλων συλλογικών οργάνων – Ανθολόγιο 3). Με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, λοιπόν, φαίνεται ότι ο Σωκράτης *διαφέρει* από τους σοφιστές. Αυτή τουλάχιστον είναι η εικόνα του Σωκράτη που μας κληροδοτεί ο Πλάτων, και που για πολλούς περιλαμβάνει, εκτός από τη «μαιευτική» διάσταση της παιδαγωγικής του δασκάλου του, τον *έλεγχο*, τη διεξοδική εξέταση των συνομιλητών που οδηγεί σε απόρριψη των θέσεών τους και κατάρριψη των βεβαιοτήτων τους.

Ποια είναι όμως η σχέση αυτής της εικόνας με την ιστορική πραγματικότητα; Σύμφωνα με μια αρκετά διαδεδομένη αντίληψη, κυρίως στην αγγλοσαξονική αναλυτική παράδοση της ιστοριογραφίας της φιλοσοφίας, ο Σωκράτης των πρώιμων πλατωνικών διαλόγων, των διαλόγων που καταπιάνονται με ορισμούς εννοιών (τι είναι η ανδρεία, τι είναι η φιλία, τι είναι η οσιότητα) και που κατά κανόνα καταλήγουν σε απορία, όχι μόνο πρέπει να ονομάζονται, αλλά και είναι πράγματι σωκρατικοί διάλογοι, αποτυπώνουν δηλαδή πρακτικές και ιδέες που αντιστοιχούν στον ίδιο τον ιστορικό Σωκράτη. Βασικό χαρακτηριστικό αυτών των διαλόγων είναι η επίκληση εκ μέρους του Σωκράτη της *άγνοιάς* του, ότι δηλαδή ο ίδιος –σε αντίθεση με τους συνομιλητές του, ή μάλλον με ό,τι οι συνομιλητές του ισχυρίζονται όταν ξεκινούν τον διάλογο μαζί του– δεν έχει γνώση των θεμάτων που εξετάζει. Το γεγονός ότι η επίκληση της άγνοιας κυριαρχεί και στην *Απολογία* του Σωκράτη ενισχύει την τάση σύνδεσης ανάμεσα σε αυτούς τους «πρώιμους», όπως χαρακτηρίζονται, διαλόγους και στον λόγο με τον οποίο ο δάσκαλος του Πλάτωνα επιχείρησε να υποστηρίξει την αθωότητά του ενώπιον των δικαστών.

Το ότι ο Πλάτων υπήρξε στενός μαθητής του Σωκράτη, αλλά και το ότι τουλάχιστον υπόρρητα διακρίνει μια εκδοχή αυτού του χαρακτήρα, κατά την οποία το κύριο μέλημά του είναι να ασκεί τον έλεγχο, ισχυριζόμενος ότι ο ίδιος δεν γνωρίζει, από μια δεύτερη εκδοχή, κατά την οποία ο χαρακτήρας αυτός γίνεται φορέας συγκεκριμένων και μάλιστα αρκετά καινοτόμων ιδεών (όπως η αθανασία της ψυχής στον *Φαίδωνα* ή η τριμερής ψυχολογία στην *Πολιτεία* ή ακόμα και τα επιχειρήματα για τη θεωρία των Ιδεών) συνηγορεί ίσως υπέρ της άποψης ότι η παραδοξολογική εικόνα του «σοφού που δεν γνώριζε» (για να χρησιμοποιήσουμε την κομψή διατύπωση του τίτλου του βιβλίου του Βασίλη Καρασμάνη) αντιστοιχούσε πράγματι στον ιστορικό Σωκράτη – ενώ αντίθετα η εικόνα ενός Σωκράτη που

γίνεται φορέας θετικής πια διδασκαλίας αντιστοιχούσε προς έναν Σωκράτη-φορέα πλατωνικών διδασκαλιών.

Θα επανέλθουμε σε αυτά τα ζητήματα –τόσο στο θέμα των πηγών μας για τον Σωκράτη όσο και σε εκείνο της φιλοσοφικής σπουδαιότητας της μεθόδου που του αποδίδεται, αλλά και στα όρια της «νομιμότητας» αυτής της απόδοσης– στα επόμενα κεφάλαια. Το ζήτημα που μας ενδιαφέρει περισσότερο εδώ είναι τουλάχιστον να επισημάνουμε το ενδεχόμενο το πορτρέτο που φιλοτεχνεί ο Πλάτων για τον δάσκαλό του να μην αντιστοιχεί, ή να μην αντιστοιχεί πρωτίστως, σε χαρακτηριστικά γνωρίσματα του ιστορικού Σωκράτη, αλλά να υπηρετεί τη στοχοθεσία του συγγραφέα (με τρόπο ανάλογο με εκείνον που, όπως είδαμε, χρειάζεται να λάβει κανείς υπόψη του όταν προσπαθεί να χρησιμοποιήσει τον Πλάτωνα ως πηγή για τον «σχετικισμό» του Πρωταγόρα).

Ένα ερώτημα λοιπόν που πρέπει να θέσουμε είναι το αν εμπιστευόμαστε τον Πλάτωνα ως πηγή για τον Σωκράτη. Πρόκειται για μια αρκετά διαδεδομένη απορία ή επιφύλαξη, η οποία ωστόσο συχνά εμφανίζεται ως συνέπεια της πεποίθησης ότι προτεραιότητα του Πλάτωνα είναι να διαφοροποιήσει τον δάσκαλό του από τους σοφιστές. Η στάση που θα ακολουθήσουμε εδώ είναι κάπως διαφορετική. Αντί δηλαδή να τονίσουμε την απολογητική διάσταση –και σίγουρα αντί να περιοριστούμε σε αυτήν–, θα αναδείξουμε κάποια σημεία των διαλόγων που δείχνουν πως ο Πλάτων λάμβανε σοβαρά υπόψη του το ενδεχόμενο ο δάσκαλός του να είχε πράγματι τα χαρακτηριστικά που θα επέτρεπαν στους συγχρόνους του να τον αντιμετωπίζουν σαν σοφιστή (και μάλιστα σαν έναν ιδιαίτερα επικίνδυνο ή ενοχλητικό σοφιστή: φιλολάκωνα, φίλο των Τριάκοντα, φίλο του Αλκιβιάδη, μια απειλή, ακόμα περισσότερο και λόγω των προκλητικών του ιδεών για τη θρησκεία, απέναντι στον συνεκτικό ιστό της πόλης).

9.3 Σωκράτης ο σοφιστής; Τι μας αφήνουν να καταλάβουμε οι μαθητές του

Οι μαθητές που υποδηλώνονται στον τίτλο αυτής της ενότητας είναι ο Ξενοφών, αλλά πολύ περισσότερο ο Πλάτων, ο οποίος, για μια σειρά από λόγους που θα φανούν στη συνέχεια, λαμβάνει τη μερίδα του λέοντος. Ο πιο σημαντικός ανάμεσα σε αυτούς τους λόγους είναι ότι ο Πλάτων είναι υπεύθυνος για τη διάκριση ανάμεσα στον σοφιστή και στον φιλόσοφο, και ότι είναι χάρη στο δικό του πρόγραμμα που νοηματοδοτούνται πιο ξεκάθαρα τόσο η ίδια η διάκριση όσο και ορισμοί που η διάκριση περιλαμβάνει. Ίσως πρέπει ακόμη να λάβουμε υπόψη μας ότι η αντίληψη του Πλάτωνα για τη φιλοσοφία βρίσκεται πολύ πιο κοντά στη δική μας αντίληψη, δηλαδή στην αντίληψη της φιλοσοφίας ως διακριτού γνωστικού αντικειμένου – πράγμα που δεν μοιάζει να ισχύει για τη χρήση του ίδιου όρου από άλλους συγχρόνους του, οι οποίοι ίσως και να ξαφνιάζονταν από την άσκηση αυτού του νέου είδους εκπαίδευσης (από διάφορων ειδών επαγγελματίες). Αυτό το ξάφνιασμα ο Πλάτων μάλλον το θεωρεί δεδομένο ή αυτονόητο, όταν στην *Πολιτεία* περιγράφει το μέτρο της ταύτισης φιλοσοφίας και πολιτικής ως τρίτο κύμα, τρικυμία ή «τσουνάμι».

Χαρακτηριστική της πολύ διαφορετικής προσέγγισης του Ξενοφώντα για το θέμα της επαγγελματικής άσκησης της σοφίας είναι η χρήση του όρου *φροντιστής* που, όπως θα δούμε πιο αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο, χρησιμοποιείται για να περιγράψει οποιονδήποτε επαγγελματία δάσκαλο σοφίας (στο παράδειγμα που θα εξετάσουμε, χρησιμοποιείται για τον Αναξαγόρα). Ο Ξενοφών, ωστόσο, μας δίνει μία σημαντική μαρτυρία για το πώς οι σύγχρονοι του Σωκράτη θα αντιλαμβάνονταν το αντικείμενο της διδασκαλίας του (και ενδεχομένως και τα αντικείμενα της διδασκαλίας αυτών που *εμείς* τείνουμε να αντιλαμβανόμαστε ως σοφιστές). Στα *Απομνημονεύματα* αναφέρει έναν νόμο με τον οποίο ο Κριτίας απαγόρευε τη διδασκαλία τέχνης των λόγων (1.2.31: *λόγων τέχνην μὴ διδάσκειν*)· μέσω αυτής της απαγόρευσης, λέει ο Ξενοφών, ο Κριτίας θέλησε να εκδικηθεί τον Σωκράτη, ο οποίος τον είχε

προσβάλει απαξιώνοντας δημόσια το πάθος του για τον Ευθύδημο. Η μόνη σημασία που έχει η αναφορά στον Ευθύδημο εδώ είναι το ότι δείχνει πως για τον Ξενοφώντα ήταν κάπως προφανές ότι μια τέτοια απαγόρευση πράγματι μπορούσε να αφορά και να λειτουργεί ως εκδίκηση προς τον Σωκράτη, ο οποίος, στα μάτια των συγχρόνων του δεν ήταν παρά άλλος ένας δάσκαλος της τέχνης των λόγων.

Για τον Πλάτωνα, τα πράγματα είναι πιο σύνθετα. Είναι αλήθεια ότι, όπως θα δούμε στο Κεφάλαιο 11, ο ίδιος παρουσιάζει τον δάσκαλό του ως υπέρμαχο της σωστής καλλιέργειας της τέχνης των λόγων, την οποία αντιδιαστέλλει με την αντιλογική, θεωρώντας τη δεύτερη ως υπεύθυνη για την αποξένωση απέναντι στους λόγους, τη *μισολογία*. Ενώ όμως ο Πλάτων είχε την επιλογή να απομακρύνει μια και καλή οποιαδήποτε υποψία εναντίον του Σωκράτη, την ίδια στιγμή ενδιαφέρεται να αναδείξει τις πτυχές της πρακτικής του που φαινομενικά τουλάχιστον τον έφερναν κοντά στους σοφιστές. Από τις πιο χαρακτηριστικές περιπτώσεις αυτής της επιλογής του Πλάτωνα είναι η περιγραφή του ως ανθρώπου που συχνά κυνηγά τους νέους και τους πλουσίους (χωρίς ωστόσο να αποβλέπει σε οικονομικό όφελος, όπως, κατά τον Πλάτωνα, έκαναν οι σοφιστές, ως *έμμισθοι* θηρευτές πλουσίων νέων). Η πιο χαρακτηριστική περίπτωση είναι ασφαλώς εκείνη του Αλκιβιάδη (*Πρωταγόρας* 309a1-2· *Γοργίας* 481d = LM P16b), για την οποία ο Πλάτων φροντίζει να δείξει πως ήταν πολύ πιο αθώα και επιφανειακή από ό,τι ίσως θα πίστευε κανείς (Ανθολόγιο 4). Κι ωστόσο το ίδιο το ερωτικό παιχνίδι, το κυνήγι των νεαρών, παρουσιάζεται ως βασικό γνώρισμα του Σωκράτη. Σύμφωνα, μάλιστα, με την ιδιοφυή ερμηνεία του P. Hadot, βάζοντας τη Διοτίμα να περιγράφει τον Έρωτα ως φτωχό, άσχημο, τραχύ και ανυπόδητο (*Συμπόσιο* 203d), ο Πλάτων μας καλεί να σκεφτούμε τον ίδιο τον Σωκράτη· σε έναν άλλο διάλογο, τον *Μένωνα*, ο Πλάτων τονίζει και πάλι την εντύπωση του μάγου, του *γόητος*, που δίνει ο Σωκράτης – «αν δεν ήσουν στην πόλη σου», του λέει ο Μένων, «σίγουρα θα είχες συλληφθεί» (Ανθολόγιο 5).

Όμως, η πιο εντυπωσιακή ομοιότητα ανάμεσα στον Σωκράτη και στον σοφιστή όπως τον περιγράφει ο Πλάτων βρίσκεται στον έκτο ορισμό του *Σοφιστή*. Εδώ ο Πλάτων διακρίνει ένα ιδιαίτερο είδος σοφιστικής, την ευγενή σοφιστική (*γένει γενναία σοφιστική*). Το περιεχόμενο είναι ο έλεγχος, που ορίζεται ως η μεγίστη των καθάρσεων (Ανθολόγιο 6). Γιατί, λοιπόν, ο Πλάτων να επέλεξε ένα τέτοιο «κλείσιμο του ματιού», να άφησε δηλαδή ακόμη και ο ίδιος το κοινό του να καταλάβει πως η εντύπωση των Αθηναίων για τον Σωκράτη ως κοινό επαγγελματία δάσκαλο σοφίας δεν ήταν τελείως αβάσιμη; Προτού επιχειρήσουμε να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα είναι ίσως σκόπιμο να αναρωτηθούμε αν πράγματι πρόκειται για ένα *καλό*, δόκιμο ή και ακόμη και νόμιμο ερώτημα –ή τουλάχιστον να λάβουμε υπόψη μας (ανατρέχοντας και στο Κεφάλαιο 2)– ότι οι διακρίσεις ανάμεσα σε φιλοσόφους και σε σοφιστές, καθώς και το περιεχόμενο των αντίστοιχων όρων, απορρέουν από, και προϋποθέτουν πολύπλοκες διαδικασίες, που συχνά –αν όχι και κατά κανόνα– περιλαμβάνουν πολεμικές αντιπαραθέσεις γύρω από τη μέθοδο του αντικειμένου και το περιεχόμενο της εκπαίδευσης. Ας έχουμε λοιπόν υπόψη μας το πολύ σοβαρό ενδεχόμενο η παγιωμένη διάκριση ανάμεσα στον σοφιστή και στον φιλόσοφο, έστω με *σχετικά* ξεκάθαρο το περιεχόμενο των δύο όρων που αυτή περιλαμβάνει, να μην είναι το έναυσμα για τις σχετικές συζητήσεις των διαλόγων του Πλάτωνα, αλλά μάλλον το αποτέλεσμά τους.

Από την άλλη, το να θεωρήσουμε ότι το ενδιαφέρον του Πλάτωνα περιορίζεται στην αποσαφήνιση των όρων θα ήταν παραπλανητικό. Ας μην ξεχνάμε ότι ο δραματοποιημένος λόγος του Πλάτωνα συχνά *δείχνει* πολλά περισσότερα από όσα λέει. Σε σχέση με τη διάκριση φιλοσόφου και σοφιστή, θα ήταν παράλειψη να μην προσέξουμε ότι η συγγραφή διαφορετικών διαλόγων με τους αντίστοιχους τίτλους (*φιλόσοφος*, *σοφιστής*) ήταν μέρος ενός σχεδίου, ή τουλάχιστον δηλώνεται ως μέρος ενός σχεδίου που θα μελετούσε και θα θεματοποιούσε τον «καταμερισμό της εργασίας» ανάμεσα στα δύο αυτά αντικείμενα, ή μάλλον στα τρία αντικείμενα, μιας και το πρόγραμμα αυτού του τρίπτυχου ή της τριλογίας

περιλαμβάνει και τον *Πολιτικό.* Το ότι ο *Φιλόσοφος* δεν γράφτηκε ποτέ είναι ίσως ενδεικτικό μιας αμηχανίας, ή και της αδυναμίας του συγγραφέα να ορίσει το αντικείμενό του ως απολύτως διακριτό σε σχέση με τα άλλα δύο. Κρατώντας αυτήν την παρατήρηση ως ενδεικτική αν μη τι άλλο της σύνθετης στάσης του Πλάτωνα απέναντι στα θέματα της σημασίας των όρων που μας απασχολούν, το σημείο στο οποίο θα θέλαμε να δώσουμε μεγαλύτερη προσοχή τώρα είναι το πώς ο Πλάτων φιλοτεχνεί το πορτρέτο, την περσόνα του Σωκράτη. Στη στάση που θα υιοθετήσουμε (και που θα φανεί καλύτερα στα επόμενα δύο κεφάλαια), πρόθεσή μας είναι να κρατήσουμε αποστάσεις από δύο «άκρα», τα οποία τα αναφέρουμε απλώς, ώστε να κρατήσουμε μια αίσθηση συνολικής προοπτικής, τα οποία συμβατικά μπορούμε να περιγράψουμε ως «αγιογράφηση» και «πατροκτονία».

9.4 Ούτε αγιογραφία ούτε πατροκτονία

Το πρώτο, λοιπόν, από αυτά τα άκρα αφορά την «αγιογράφηση» του Σωκράτη από μαθητές που θέλησαν μέσα από τα κείμενά τους να φιλοτεχνήσουν το πορτρέτο του με τέτοιον τρόπο ώστε να δείξουν στους συγχρόνους τους (και να κληροδοτήσουν στην ιστοριογραφία της φιλοσοφίας) ότι οι κατηγορίες που απαγγέλθηκαν εναντίον του Σωκράτη (και προφανώς και η ίδια η καταδίκη) ήταν προϊόν παρεξήγησης. Η πιο ρητή διατύπωση αυτού του προγράμματος βρίσκεται στον Ξενοφώντα, ο οποίος ξεκινά τα *Απομνημονεύματά* του διατυπώνοντας την απορία του ως προς το πώς οι κατήγοροι του Σωκράτη κατόρθωσαν να πείσουν το δικαστικό σώμα ότι ήταν ένοχος. Η απορία αυτή θέτει τον τόνο για το κείμενο που θα ακολουθήσει, στο οποίο ο Ξενοφών αποτυπώνει (ή ενδεχομένως και να σχεδιάζει ο ίδιος) συνομιλίες του Σωκράτη με σοφιστές ή νεαρούς Αθηναίους, προκειμένου να δείξει πόσο αβάσιμες είναι αυτές οι κατηγορίες. Παρόμοια τάση ακολουθεί και ο Πλάτων σε κείμενα όπως η *Απολογία* ιδίως αν –υιοθετώντας μια σύγχρονη βιβλιογραφική τάση που εκπροσωπείται με τον καλύτερο τρόπο από τον Myles Burnyeat– θεωρήσουμε ότι ο λόγος αυτός δεν συνιστά καταγραφή των όσων είπε ενώπιον των δικαστών ο Σωκράτης, αλλά ένα παιδαγωγικό και πολιτικό μανιφέστο, με το οποίο ο συγγραφέας Πλάτων καταγγέλλει τους κατηγόρους, τους κριτές, αλλά και τις αξίες που οδήγησαν στη δίκη του δασκάλου του. Από την άλλη, ο Πλάτων έχει επίγνωση των εξωτερικών τουλάχιστον ομοιοτήτων που θα επέτρεπαν στους συγχρόνους του να αντιμετωπίζουν τον Σωκράτη ως έναν από τους σοφιστές (και μάλιστα, και κυρίως, ως σοφιστή φιλικά διακείμενο προς τους Τριάκοντα): ίσως γι' αυτό και να επιμένει τόσο στο κατά τα άλλα εξωτερικό κριτήριο (κριτήριο δηλαδή που καμία σχέση δεν έχει με το *περιεχόμενο* της διδασκαλίας) του *έμμισθου* χαρακτήρα της διδασκαλίας των σοφιστών, αλλά και να μας αφήνει να θεωρήσουμε ότι ο Σωκράτης, σε αντίθεση με τους επαγγελματίες σοφιστές, δεν αναζητούσε τη νίκη αλλά την αλήθεια. Αλλά έχει και επίγνωση της απόστασης η οποία (παρ' όλη τη διαφοροποίησή του από τους σοφιστές, όχι μόνο ως προς την πληρωμή αλλά και ως προς τη στοχοθεσία της πρακτικής του Σωκράτη) μεσολαβεί ανάμεσα στις γόνιμες απορίες του δασκάλου και στις φιλόδοξες απαντήσεις ενός μαθητή, ο οποίος, βλέποντας τους περιορισμούς του θεωρητικού οπλοστασίου (ή και την παντελή απουσία ενός τέτοιου οπλοστασίου) του Σωκράτη σαν μια πρόκληση, οδεύει προς μια νέα αντίληψη για τη φιλοσοφία.[1] Η απόσταση αυτή γίνεται ιδιαίτερα εμφανής κάθε φορά που ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να αναφέρεται σε έννοιες (όπως οι υπερβατικές ιδέες) και παιδαγωγικές κατευθύνσεις (όπως η εκπαίδευση στις μαθηματικές επιστήμες) καμία σχέση δεν πρέπει να είχαν με την κληρονομιά του δασκάλου του. Όμως το ότι ο Πλάτων (όπως θα δούμε πιο αναλυτικά στα δύο επόμενα κεφάλαια)

[1] Το χρέος αυτής της «νέας» αντίληψης για τη φιλοσοφία στους προδρόμους του «πεδίου» αλλά και το ίδιο το ζήτημα της αυτοκατανόησης του πεδίου και του ρόλου της ιστορίας του σε μια τέτοια διαδικασία είναι ενδιαφέροντα ζητήματα που θίξαμε ήδη στο προηγούμενο κεφάλαιο, χωρίς ωστόσο, εξαιτίας της διαφορετικής θεματικής του παρόντος βιβλίου, να έχουμε τη δυνατότητα να αναπτύξουμε περισσότερο.

υπογραμμίζει αυτήν την απόσταση δεν πρέπει να εκληφθεί ως απόπειρα *πατροκτονίας* αλλά περισσότερο, ή τουλάχιστον αυτή είναι η ερμηνευτική κατεύθυνση που θα ακολουθήσουμε εδώ, ως προσπάθεια διάκρισης της συμβολής του μαθητή σε σχέση με τον δάσκαλο αλλά και εξασφάλισης της συνέχειας, ή και ενός χρίσματος σε σχέση με μια παράδοση που εκείνος, δηλαδή ο Σωκράτης, είχε εγκαινιάσει.

9.5 Το σωκρατικό ζήτημα

Παραμένουμε, ωστόσο, αντιμέτωποι με ένα διαβόητο και μείζον μεθοδολογικό ζήτημα που αφορά τον περιορισμό των πηγών μας γύρω από τον *ιστορικό* Σωκράτη. Το να δεχτούμε, ακολουθώντας μια σύγχρονη βιβλιογραφική τάση, ότι ο Σωκράτης είτε ανήκει είτε αξίζει να μελετηθεί σε μια ενιαία ενότητα που θα συμπεριλαμβάνει τους ονομαζόμενους σοφιστές είναι πλέον μια δόκιμη επιλογή. Όμως αυτή η επιλογή δεν λύνει το πρόβλημα του περιεχομένου της πρακτικής του ή της «διδασκαλίας» του. Ακόμη και αν δεχτούμε ότι, όπως και οι υπόλοιποι *σοφιστές* ή *φροντιστές* της εποχής του (ας ξαναθυμίσουμε εδώ ότι ο όρος «φροντιστής» είναι ο όρος που χρησιμοποιεί ο Αριστοφάνης για να περιγράψει τον Σωκράτη στις *Νεφέλες*), ο Σωκράτης ήταν ένας διανοούμενος, με μεγάλη, όπως θα λέγαμε εμείς σήμερα, επιδραστικότητα, η γνώση μας για τις ιδέες και τις πρακτικές του παραμένει σε σημαντικό βαθμό αβέβαιη. Γιατί σε αντίθεση με τους τυπικούς σοφιστές, ή τουλάχιστον τους σοφιστές των οποίων τα κείμενα και η δράση αποτελούν αντικείμενο συζήτησης αυτού του βιβλίου, ο Σωκράτης δεν άφησε γραπτά κείμενα. Λαμβάνοντας υπόψη την κριτική του γραπτού λόγου και το εγκώμιο του προφορικού διαλόγου που αποδίδει ο Πλάτων στον Σωκράτη στον *Φαίδρο* μπορεί κανείς να σκεφτεί ότι η σοβαρή παιδεία, που προφανώς οδηγεί στη φιλοσοφία, προάγεται μόνο μέσω της ζωντανής διαλεκτικής. Θα επανέλθουμε σε αυτήν τη διάσταση της σωκρατικής σκέψης πιο κάτω για να παρουσιάσουμε πιο αναλυτικά το επιχείρημα του *Φαίδρου*. Εδώ ας αρκεστούμε να προσέξουμε ότι η πηγή μας για αυτήν την ιδέα –όπως και για ένα σωρό άλλες φιλοσοφικές ιδέες που αποδίδονται στον Σωκράτη– είναι ο Πλάτων, ο οποίος τουλάχιστον ως έναν βαθμό μπορούσε να αξιοποιεί την εικόνα του δασκάλου του και να την προσαρμόζει με ελευθερία στους δικούς του φιλοσοφικούς σκοπούς (οι οποίοι φαίνεται πως περιλάμβαναν την αντιδιαστολή της σοφιστικής προς μια ορθά νοούμενη φιλοσοφική παιδεία). Από την άλλη, η ανισοβαρής κατανομή ανάμεσα στον Ξενοφώντα και στον Πλάτωνα μάλλον αντανακλά τον πολύ μεγαλύτερο όγκο κειμένων σχετικών με τον Σωκράτη που άφησε ο δεύτερος σε σχέση με τον πρώτο. Συχνά ο Ξενοφών θεωρείται πιο αξιόπιστη πηγή, συγγραφέας που δεν χαρακτηρίζεται από τα θεωρητικά άλματα του Πλάτωνα κι έτσι λιγότερο επιρρεπής στο να αποδώσει στον δάσκαλό του ιδέες που δεν αντιστοιχούσαν σε αυτές που ο ίδιος είχε υποστηρίξει. Θα επανέλθουμε σε αυτό το θέμα στο επόμενο κεφάλαιο, όταν θα εξετάσουμε κάποια πρωτότυπα επιχειρήματα περί δημιουργισμού που αποδίδει ο Ξενοφών στον Σωκράτη.

9.6 Σοφιστές και Σωκράτης: επαφές και αντιθέσεις

Υπάρχουν ωστόσο κάποια σημεία, κάποιες όψεις των πρακτικών του Σωκράτη, που μοιάζουν να «συνομιλούν» ή και να στοιχειοθετούν, με τρόπο υπόρρητο, μια κριτική στάση ή αντίσταση στο *ρεύμα* ή την αντίστοιχη στάση των σοφιστών. Ως παραδείγματα τέτοιας γειτνίασης, αλλά και απόκλισης, μπορούμε να αναφέρουμε (κρατώντας πάντα κατά νου ότι για την απόκλιση υπεύθυνοι μπορεί να είναι οι μαθητές που μίλησαν για τον δάσκαλό τους):

(α) το «ξεπέρασμα», θα λέγαμε, εκ μέρους του Σωκράτη, μιας στείρας πρακτικής αντιλογικής,

(β) τη στροφή από έναν προσανατολισμό σε μια γνώση που φαίνεται αρκετά *εξωτερική* ως προς το υποκείμενο σε μια γνώση που αποβλέπει στη φροντίδα του ίδιου του εαυτού· ενδεικτική αυτής της κατεύθυνσης είναι και η επιμονή του Σωκράτη προς τον συνομιλητή να μην επιλέγει προτάσεις που απλώς θα φέρουν τη νίκη σε μια επιχειρηματολογική στρατηγική αλλά προτάσεις με τις οποίες ο ίδιος είναι πραγματικά σύμφωνος (ακόμη και αν αυτό σημαίνει την ταπείνωσή του –σχετικός με αυτήν τη στροφή είναι και ο ρόλος που καλείται να παίξει η ψυχή ή ο νους, όπως θα δούμε πιο αναλυτικά στο Κεφάλαιο 12),

(γ) την άσκηση στην παραδοξολογία με ένα εμφανώς ηθικό πρόταγμα (χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της σωκρατικής νοησιαρχίας, που συνοψίζεται στην εμβληματική φράση *οὐδεὶς ἑκὼν κακός*).

Ανθολόγιο

[1] Πλάτων, *Θεαίτητος* 149a1-d3

ΣΩ. Εἶτα, ὦ καταγέλαστε, οὐκ ἀκήκοας, ὡς ἐγώ εἰμι ὑὸς μαίας μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς, Φαιναρέτης;
ΘΕΑΙ. Ἤδη τοῦτό γε ἤκουσα.
ΣΩ. Ἆρα καί, ὅτι ἐπιτηδεύω τὴν αὐτὴν τέχνην, ἀκήκοας;
ΘΕΑΙ. Οὐδαμῶς.
ΣΩ. Ἀλλ' εὖ ἴσθ' ὅτι· μὴ μέντοι μου κατείπῃς πρὸς τοὺς ἄλλους. λέληθα γάρ, ὦ ἑταῖρε, ταύτην ἔχων τὴν τέχνην· οἱ δέ, ἅτε οὐκ εἰδότες, τοῦτο μὲν οὐ λέγουσι περὶ ἐμοῦ, ὅτι δὲ ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν. ἦ καὶ τοῦτο ἀκήκοας;
ΘΕΑΙ. Ἔγωγε.
ΣΩ. Εἴπω οὖν σοι τὸ αἴτιον;
ΘΕΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν.
ΣΩ. Ἐννόησον δὴ τὸ περὶ τὰς μαίας ἅπαν ὡς ἔχει, καὶ ῥᾷον μαθήσει ὃ βούλομαι. οἶσθα γάρ που ὡς οὐδεμία αὐτῶν ἔτι αὐτὴ κυϊσκομένη τε καὶ τίκτουσα ἄλλας μαιεύεται, ἀλλ' αἱ ἤδη ἀδύνατοι τίκτειν.
ΘΕΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν.
ΣΩ. Αἰτίαν δέ γε τούτου φασὶν εἶναι τὴν Ἄρτεμιν, ὅτι ἄλοχος οὖσα τὴν λοχείαν εἴληχε. στερίφαις μὲν οὖν ἄρα οὐκ ἔδωκε μαιεύεσθαι, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἀσθενεστέρα ἢ λαβεῖν τέχνην ὧν ἂν ᾖ ἄπειρος· ταῖς δὲ δι' ἡλικίαν ἀτόκοις προσέταξε τιμῶσα τὴν αὑτῆς ὁμοιότητα.
ΘΕΑΙ. Εἰκός.
ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τόδε εἰκός τε καὶ ἀναγκαῖον, τὰς κυούσας καὶ μὴ γιγνώσκεσθαι μᾶλλον ὑπὸ τῶν μαιῶν ἢ τῶν ἄλλων;
ΘΕΑΙ. Πάνυ γε.
ΣΩ. Καὶ μὴν καὶ διδοῦσαί γε αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπᾴδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδῖνας καὶ μαλθακωτέρας, ἂν βούλωνται, ποιεῖν, καὶ τίκτειν τε δὴ τὰς δυστοκούσας, καὶ ἐὰν νέον ὂν δόξῃ ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν;

Σωκράτης: Και δεν άκουσες, ανόητε άνθρωπε, ότι εγώ είμαι γιος μαίας, πολύ ικανής και σεβαστής, της Φαιναρέτης;
Θεαίτητος: Αυτό το άκουσα.
Σωκράτης: Μήπως άκουσες ότι επιτηδεύω και την ίδια τέχνη;
Θεαίτητος: Διόλου.
Σωκράτης: Μάθε λοιπόν ότι το κάνω. Μη με προδώσεις όμως στους άλλους. Γιατί στα κρυφά, φίλε μου, έχω αυτή την τέχνη. Οι άλλοι όμως, επειδή δεν το γνωρίζουν, δεν λένε τίποτα σχετικό μ' αυτό για μένα, αλλά λένε ότι είμαι ο πιο παράξενος και φέρνω τους ανθρώπους σε απορία. Αλήθεια, αυτό το άκουσες;

Θεαίτητος: Μάλιστα.
Σωκράτης: Να σου πω λοιπόν το αίτιο;
Θεαίτητος: Βεβαιότατα.
Σωκράτης: Φέρε στο νου σου λοιπόν το όλο έργο της μαίας, πώς έχει, και θα καταλάβεις πιο εύκολα τι θέλω να πω. Γνωρίζεις βέβαια ότι καμιά απ' αυτές, όσο η ίδια μπορεί να κυοφορήσει και να γεννήσει, δεν ξεγεννάει άλλες, αλλά ξεγεννούν όσες δεν μπορούν πια να γεννήσουν.
Θεαίτητος: Βεβαιότατα.
Σωκράτης: Αιτία γι' αυτό λένε πως είναι η Άρτεμις, επειδή η ίδια είναι άγαμη της έλαχε να προστατεύει τη γέννα. Και βέβαια στις ολότελα στείρες δεν έδωσε μαιευτική τέχνη, γιατί η ανθρώπινη φύση δεν μπορεί να μάθει τέχνη για πράγματα που δεν τα δοκίμασε. Όμως την έδωσε σ' εκείνες που εξαιτίας της ηλικίας είναι άτοκες, για να τιμήσει έτσι την ομοιότητά της μ' αυτές.
Θεαίτητος: Είναι φυσικό.
Σωκράτης: Δεν είναι λοιπόν κι αυτό εδώ φυσικό και αναγκαίο, οι μαίες να γνωρίζουν καλύτερα, παρά οι άλλες, ποιες κυοφορούν και ποιες όχι;
Θεαίτητος: Βεβαιότατα.
Σωκράτης: Και μάλιστα δίνοντας οι μαίες και γιατρικά, και λέγοντας και ξόρκια δεν μπορούν να προκαλέσουν τογς πόνους και, αν θέλουν, να τις κάνουν μαλακώτερους; Και δεν βοηθούν τις δύστοκες να γεννήσουν, και αν φανεί ότι πρέπει να γίνει έκτρωση, δεν προκαλούν έκτρωση, εφόσον το έμβρυο είναι μικρό;
Θεαίτητος: Έτσι είναι. …

(Μτφ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος)

[2] Πλάτων, *Γοργίας* 521c7-522c3

[…] *τόδε μέντοι εὖ οἶδ' ὅτι, ἐάνπερ εἰσίω εἰς δικαστήριον περὶ τούτων τινὸς κινδυνεύων ὃ σὺ λέγεις, πονηρός τίς με ἔσται ὁ εἰσάγων· οὐδεὶς γὰρ ἂν χρηστὸς μὴ ἀδικοῦντ' ἄνθρωπον εἰσαγάγοι· καὶ οὐδέν γε ἄτοπον εἰ ἀποθάνοιμι. βούλει σοι εἴπω δι' ὅ τι ταῦτα προσδοκῶ; Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν· ἅτε οὖν οὐ πρὸς χάριν λέγων τοὺς λόγους οὓς λέγω ἑκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον, καὶ οὐκ ἐθέλων ποιεῖν ἃ σὺ παραινεῖς, τὰ κομψὰ ταῦτα, οὐχ ἕξω ὅ τι λέγω ἐν τῷ δικαστηρίῳ. ὁ αὐτὸς δέ μοι ἥκει λόγος, ὅνπερ πρὸς Πῶλον ἔλεγον· κρινοῦμαι γὰρ ὡς ἐν παιδίοις ἰατρὸς ἂν κρίνοιτο κατηγοροῦντος ὀψοποιοῦ. σκόπει γάρ, τί ἂν ἀπολογοῖτο ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος ἐν τούτοις ληφθείς, εἰ αὐτοῦ κατηγοροῖ τις λέγων ὅτι ὦ παῖδες, πολλὰ ὑμᾶς καὶ κακὰ ὅδε εἴργασται ἀνὴρ καὶ αὐτούς, καὶ τοὺς νεωτάτους ὑμῶν διαφθείρει τέμνων τε καὶ κάων, καὶ ἰσχναίνων καὶ πνίγων ἀπορεῖν ποιεῖ, πικρότατα πώματα διδοὺς καὶ πεινῆν καὶ διψῆν ἀναγκάζων, οὐχ ὥσπερ ἐγὼ πολλὰ καὶ ἡδέα καὶ παντοδαπὰ ηὐώχουν ὑμᾶς· τί ἂν οἴει ἐν τούτῳ τῷ κακῷ ἀπολῃφθέντα ἰατρὸν ἔχειν εἰπεῖν; ἢ εἰ εἴποι τὴν ἀλήθειαν, ὅτι ταῦτα πάντα ἐγὼ ἐποίουν, ὦ παῖδες, ὑγιεινῶς, ὁπόσον οἴει ἂν ἀναβοῆσαι τοὺς τοιούτους δικαστάς; οὐ μέγα;… Τοιοῦτον μέντοι καὶ ἐγὼ οἶδα ὅτι πάθος πάθοιμι ἂν εἰσελθὼν εἰς δικαστήριον. οὔτε γὰρ ἡδονὰς ἃς ἐκπεπόρικα ἔξω αὐτοῖς λέγειν, ἃς οὗτοι εὐεργεσίας καὶ ὠφελείας νομίζουσιν, ἐγὼ δὲ οὔτε τοὺς πορίζοντας ζηλῶ οὔτε οἷς πορίζεται· ἐάν τέ τίς με ἢ νεωτέρους φῇ διαφθείρειν ἀπορεῖν ποιοῦντα, ἢ τοὺς πρεσβυτέρους κακηγορεῖν λέγοντα πικροὺς λόγους ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ, οὔτε τὸ ἀληθὲς ἔξω εἰπεῖν, ὅτι δικαίως πάντα ταῦτα ἐγὼ λέγω, καὶ πράττω τὸ ὑμέτερον δὴ τοῦτο, ὦ ἄνδρες δικασταί, οὔτε ἄλλο οὐδέν· ὥστε ἴσως, ὅ τι ἂν τύχω, τοῦτο πείσομαι.*

[…] Να ξέρεις όμως ότι, αν πάω στο δικαστήριο κατηγορούμενος για κάτι από αυτά που λες τότε αυτός που θα με οδηγήσει εκεί θα είναι κάποιος κακόβουλος –διότι κανένας σωστός άνθρωπος δεν θα ασκούσε κατηγορία σε κάποιον που δεν έχει αδικήσει–, οπότε δεν θα είναι παράξενο να θανατωθώ. Θέλεις να σου πω γιατί περιμένω κάτι τέτοιο να συμβεί; … Θεωρώ ότι είμαι ένας από τους λίγους

Αθηναίους, για να μην πω ο μόνος από τους τωρινούς, που επιχειρώ να ασκήσω την αληθινή πολιτική τέχνη και να ενεργώ πολιτικά. Και αυτό επειδή τα λόγια που λέω κάθε φορά δεν αποσκοπούν στο να ευχαριστήσουν, αλλά σε αυτό που είναι το καλύτερο, όχι στο τι είναι πιο απολαυστικό. Και επειδή δεν θέλω να κάνω αυτά που με παρακινείς, «εκείνες τις άχρηστες λεπτολογίες», δεν θα έχω τι να πω στο δικαστήριο. Διότι θα κριθώ όπως θα κρινόταν κάποιος γιατρός από ένα δικαστήριο παιδιών και κατηγορούμενος από έναν ζαχαροπλάστη. Φαντάσου πώς θα υπερασπιζόταν τον εαυτό του ένας τέτοιος άνθρωπος, εφόσον είχε συλληφθεί κάτω από παρόμοιες συνθήκες, αν τον κατηγορούσε κανείς λέγοντας: «Έ, παιδιά, ετούτος ο άνθρωπος σας έχει κάνει πολλά κακά, και σε εσάς τους ίδιους και στους νεότερους από εσάς, κάνοντάς σαν να υποφέρετε με τομές και εγκαύματα, με δίαιτες και τους αποπνιγμούς που σας προκαλεί, δίνοντάς σας να πείτε πικρά υγρά και εξαναγκάζοντάς σας να πεινάτε και να διψάτε, όχι όπως εγώ που σας προσφέρω πολλές και απολαυστικές και πολλών λογιών λιχουδιές». Τι νομίζεις ότι θα είχε να πει ένας γιατρός που θα βρισκόταν σε τέτοια δυσάρεστη θέση; Αν έλεγε την αλήθεια, ότι: «Εγώ σας τα έκανα αυτά, παιδιά μου, για χάρη της υγείας», πόσο θαρρείς ότι αυτού του είδους οι δικαστές θα αντιδρούσαν κραυγάζοντας; Όχι πολύ; … Έχω επίγνωση, λοιπόν, ότι κάτι τέτοιο θα πάθω και εγώ, αν οδηγηθώ στο δικαστήριο. Γιατί δεν θα έχω να τους διατυμπανίσω κάποιες ηδονές που τους προσέφερα, τις οποίες αυτοί τις νομίζουν για ευεργεσίες και ωφέλειες, ενώ εγώ δεν ζηλεύω ούτε αυτούς που τις παρέχουν ούτε εκείνους που τις δέχονται. Ούτε θα μπορώ να διακηρύξω την αλήθεια, αν κάποιος με κατηγορήσει ότι διαφθείρω τους πιο νέους κάνοντάς τους να απορούν, ή ότι κακολογώ τους μεγαλύτερους λέγοντας πικρά λόγια γι' αυτούς, είτε κατ' ιδίαν είτε δημόσια, λέγοντας ότι «Όλα τούτα εγώ τα λέω και τα πράττω δίκαια, άνδρες δικαστές –για να χρησιμοποιήσω τη δική σας διατύπωση– ή οτιδήποτε άλλο. Οπότε, ενδεχομένως, θα υποστώ ό,τι μου τύχει».

(Μτφ. Π. Καλλιγάς)

[3] Πλάτων, *Φαίδρος* 261a7-b2

Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἡ αὐτὴ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον; ἢ πῶς σὺ ταῦτ' ἀκήκοας;

Δεν είναι άραγε συνολικά η ρητορική τέχνη μια καθοδήγηση της ψυχής διαμέσου λόγων, όχι μόνο στα δικαστήρια και στις άλλες δημόσιες συγκεντρώσεις αλλά και στα ιδιωτικά πράγματα, μία και η αυτή για τα μικρά και για τα μεγάλα; Και δεν είναι ένα και το αυτό αν η ορθότητα αφορά σπουδαία πράγματα ή πράγματα λιγότερο σημαντικά; Εσύ τι έχεις ακούσει για όλα αυτά;

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, με μετατροπές)

[4] Πλάτων, *Συμπόσιο* 219b5-d2

… ἀμφιέσας τὸ ἱμάτιον τὸ ἑμαυτοῦ τοῦτον–καὶ γὰρ ἦν χειμών–ὑπὸ τὸν τρίβωνα κατακλινεὶς τὸν τουτουί, περιβαλὼν τὼ χεῖρε τούτῳ τῷ δαιμονίῳ ὡς ἀληθῶς καὶ θαυμαστῷ, κατεκείμην τὴν νύκτα ὅλην. καὶ οὐδὲ ταῦτα αὖ, ὦ Σώκρατες, ἐρεῖς ὅτι ψεύδομαι. ποιήσαντος δὲ δὴ ταῦτα ἐμοῦ οὗτος τοσοῦτον περιεγένετό τε καὶ κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὥρας καὶ ὕβρισεν–καὶ περὶ ἐκεῖνό γε ᾤμην τι εἶναι, ὦ ἄνδρες δικασταί· δικασταὶ γάρ ἐστε τῆς Σωκράτους ὑπερηφανίας–εὖ γὰρ ἴστε μὰ θεούς, μὰ θεάς, οὐδὲν περιττότερον καταδεδαρθηκὼς ἀνέστην μετὰ Σωκράτους, ἢ εἰ μετὰ πατρὸς καθηῦδον ἢ ἀδελφοῦ πρεσβυτέρου.

(μιλά ο Αλκιβιάδης): ... τον σκέπασα με τον μανδύα μου (ήταν χειμώνας), πλάγιασα κάτω από τον τρίβωνά του, τύλιξα τα χέρια μου γύρω από το σώμα του αληθινά δαιμόνιου και εξαιρετικού αυτού όντος και έμεινα έτσι όλη τη νύχτα. Και αυτή τη φορά, Σωκράτη, δεν θα ισχυριστείς πως λέω ψέματα. Ε, λοιπόν! Ό,τι κι αν έκανα, αυτός αποδείχθηκε τόσο ανίκητος από τα νεανικά μου θέλγητρα, τόσο τα περιφρόνησε και τα γελοιοποίησε, τόσο πολύ με ταπείνωσε – και όμως πίστευα πως κάποια αξία είχε αυτό το πράγμα, κύριοι δικασταί· γιατί στην πραγματικότητα είστε δικαστές της περηφάνειας του Σωκράτη. Μάθετε, λοιπόν, σας ορκίζομαι, στους θεούς, στις θεές: κοιμήθηκα και ξύπνησα στο πλευρό του Σωκράτη, χωρίς να συμβεί τίποτε περισσότερο από ό,τι αν είχα κοιμηθεί με τον πατέρα μου η με έναν μεγαλύτερο αδερφό.

(Μτφ. Ι. Συκουτρής, με μετατροπές)

[5] Πλάτων, *Μένων* 79e6-b7

ΜΕΝ. Ὦ Σώκρατες, ἤκουον μὲν ἔγωγε πρὶν καὶ συγγενέσθαι σοι, ὅτι σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν· καὶ νῦν, ὥς γέ μοι δοκεῖς, γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπᾴδεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι· καὶ δοκεῖς μοι παντελῶς, εἰ δεῖ τι καὶ σκῶψαι, ὁμοιότατος εἶναι τό τε εἶδος καὶ τἆλλα ταύτῃ τῇ πλατείᾳ νάρκῃ τῇ θαλαττίᾳ. καὶ γὰρ αὕτη τὸν ἀεὶ πλησιάζοντα καὶ ἁπτόμενον ναρκᾶν ποιεῖ· καὶ σὺ δοκεῖς μοι νῦν ἐμὲ τοιοῦτόν τι πεποιηκέναι [ναρκᾶν]. ἀληθῶς γὰρ ἔγωγε καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα ναρκῶ, καὶ οὐκ ἔχω ὅ τι ἀποκρίνωμαί σοι. καίτοι μυριάκις γε περὶ ἀρετῆς παμπόλλους λόγους εἴρηκα καὶ πρὸς πολλούς, καὶ πάνυ εὖ, ὥς γε ἐμαυτῷ ἐδόκουν· νῦν δὲ οὐδ' ὅ τι ἔστι τὸ παράπαν ἔχω εἰπεῖν. καί μοι δοκεῖς εὖ βουλεύεσθαι οὐκ ἐκπλέων ἐνθένδε οὐδ' ἀποδημῶν· εἰ γὰρ ξένος ἐν ἄλλῃ πόλει τοιαῦτα ποιοῖς, τάχ' ἂν ὡς γόης ἀπαχθείης.

Σωκράτη, και πριν να σε συναναστραφώ άκουγα συνέχεια ότι δεν κάνεις τίποτα άλλο από το να απορείς εσύ ο ίδιος και να οδηγείς σε απορία και τους άλλους. Και τώρα –έτσι μου φαίνεται– με τις γοητείες σου με μαγεύεις και με τα λόγια σου με πλανεύεις, έτσι ώστε να είμαι γεμάτος με απορία. Μου φαίνεσαι μάλιστα –αν επιτρέπεται να πω και κάτι σκωπτικό– πως μοιάζεις καταπληκτικά και στην όψη και στα άλλα χαρακτηριστικά με εκείνη την πλατιά θαλασσινή μουδιάστρα. Διότι και αυτή όποιον την πλησιάσει και την αγγίξει τον μουδιάζει· και εσύ τώρα μου φαίνεται ότι έχεις κάνει κάτι τέτοιο. Πραγματικά νιώθω μούδιασμα και στην ψυχή και στο στόμα· είμαι ανήμπορος να σου δώσω την παραμικρή απάντηση. Μπορεί να έχω μιλήσει για την αρετή χιλιάδες φορές και μπροστά σε πολλούς ακροατές, με επιτυχία μάλιστα, όπως τουλάχιστον πίστευα. Τώρα όμως δεν μπορώ να πω ούτε τι είναι γενικά η αρετή. Μου φαίνεται μάλιστα ότι σκέφτεσαι ορθά και δεν πραγματοποιείς τα ίδια ούτε και εγκαταλείπεις ποτέ την Αθήνα. Γιατί εάν ήσουν ξένος σε μια άλλη πόλη και έκανες αυτά τα ίδια, *ώς γόης ἀπαχθείης.*

(Μτφ. Ν. Πετράκης)

[6] Πλάτων, *Σοφιστής* 230d6-231b8

καὶ τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεών ἐστι, καὶ τὸν ἀνέλεγκτον αὖ νομιστέον, ἂν καὶ τυγχάνῃ βασιλεὺς ὁ μέγας ὤν, τὰ μέγιστα ἀκάθαρτον ὄντα, ἀπαίδευτόν τε καὶ αἰσχρὸν γεγονέναι ταῦτα, ἃ καθαρώτατον καὶ κάλλιστον ἔπρεπε τὸν ὄντως ἐσόμενον εὐδαίμονα εἶναι .... Ἔστω δὴ διακριτικῆς τέχνης καθαρτική, καθαρτικῆς δὲ τὸ περὶ ψυχὴν μέρος ἀφωρίσθω, τούτου δὲ διδασκαλική, διδασκαλικῆς δὲ παιδευτική· τῆς δὲ παιδευτικῆς ὁ περὶ τὴν μάταιον δοξοσοφίαν γιγνόμενος ἔλεγχος ἐν τῷ νῦν λόγῳ παραφανέντι μηδὲν ἄλλ' ἡμῖν εἶναι λεγέσθω πλὴν ἡ γένει γενναία σοφιστική.

Ο έλεγχος είναι ο πιο μεγάλος και ο πιο σπουδαίος καθαρμός και πρέπει να πιστεύουμε ότι όποιος δεν δέχεται να του γίνεται έλεγχος, κι αν ακόμα είναι ο μεγάλος βασιλιάς των Περσών, είναι στον μεγαλύτερο βαθμό ακάθαρτος κι απαίδευτος και κακόμορφος σ' εκείνα ίσα ίσα όπου πρέπει να 'ναι καθαρότατος και πανέμορφος, όποιος αληθινά πρόκειται να είναι ευτυχισμένος … Ας παραδεχτούμε, λοιπόν, ότι ένα μέρος της τέχνης των διακρίσεων είναι η καθαρτική, και ας ξεχωρίσουμε από την καθαρτική το μέρος που καταγίνεται με τον καθαρμό της ψυχής. Από τούτο το μέρος ας ξεχωρίσουμε τη διδασκαλική και από τη διδασκαλική πάλι την τέχνη που προσφέρει παιδεία. Και τέλος από την τελευταία τον έλεγχο, που γίνεται στην μάταια δοκησισοφία και που μας τον έδειξε πριν λίγο η έρευνά μας. Ας μην τον πούμε ότι είναι τίποτε άλλο παρά η από γενιάς ευγενική σοφιστική.

(Μτφ. Δ. Γληνός, με μετατροπές)

Βιβλιογραφία

Αποστολίδης, Σ. Ρ., 2022. *Απολογία Σωκράτους και Δίκη*. Αθήνα: Gutenberg.

Balla, Ch., 2001. Intended Ambiguity in Plato's *Phaedo*. Στο: M. Vöhler, T. Fuhrer, S. Frangoulidis, επιμ., 2001. *Strategies of Ambiguity in Ancient Literature*. Berlin, Boston: De Gruyter, σσ. 29-42.

Bernabé, A., 2013. The Sixth Definition (*Sophist* 226a–231c): Transposition of Religious Language. Στο: Bossi, B., Robinson, T. M., επιμ., 2013. *Plato's "Sophist" Revisit επιμ.* Berlin, Boston: De Gruyter, σσ. 41-56. Διαθέσιμο στο: https://doi.org/10.1515/9783110287134.41

Βλαστός, Γ. 2000. *Σωκράτης. Ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*. Μτφ. Π. Καλλιγάς. Αθήνα: Εστία, 2000.

Burnyeat, M.F., 1998. The Impiety of Socrates. *Ancient Philosophy* 17 (1), σσ.1-12.

Danzig, G., 2010. *Apologizing for Socrates: How Plato and Xenophon Created Our Socrates.* Lanham, MD: Lexington Books.

Denyer, N., 2008/2010. Εισαγωγή στο *Πλάτωνος Πρωταγόρας*. Μτφ. Φ. Αδαμίδη. Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου, Α. Καρδαμίτσα.

Δραγώνα-Μονάχου, Μ. 2009. *Σωκράτης*. Αθήνα: Σκάι-Βιβλίο.

Ebrey, D., Kraut, R., επιμ., 2022[2]. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge companions to philosophy. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2022.

Foucault, M. 2022. *Το θάρρος της αλήθειας*. Μτφ. Γ. Καράμπελας. Αθήνα: Εκδόσεις της Εστίας.

Guthrie, W.K.C., 1991. *Σωκράτης*. Μτφ Τ. Νικολαΐδης. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Hadot, P. 2002. *Τι Είναι η αρχαία φιλοσοφία*. Μτφ. Α. Κλαμπατσέα. Αθήνα: Ίνδικτος.

Johnson, D. M., 2021. *Xenophon's Socratic works. Routledge monographs in classical studies*. Abingdon; New York: Routledge.

Judson, L., Karasmanis, V., επιμ., 2006. *Remembering Socrates.* Oxford: Oxford University Press.

Κάλφας, Β., 2011. *Ο Σωκράτης απέναντι στους Σοφιστές.* Στο: Κάλφας, Β., Ζωγραφίδης, Γ., επιμ., 2011. *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*. Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Νεοελληνικών Σπουδών Μανώλη Τριανταφυλλίδη.

Καρασμάνης, Β., 2002. *Σωκράτης. Ο Σοφός Που Δε Γνώριζε τίποτα.* Αθήνα: Λιβάνης.

Laks, A., Most, G. W., επιμ., 2016. *Early Greek Philosophy. 9 volumes. Loeb Classical Library, 524-532*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.

Moore, C., 2019. *Calling Philosophers Names: On the Origin of a Discipline*. Princeton: Princeton University Press.

Νεχαμάς, Α. 2022. Εριστική, αντιλογική, σοφιστική, διαλεκτική. Μτφ. Σ. Σαμάρκου. Στο: Π. Κόντου, επιμ. 2022. *Οι αρετές της αυθεντικότητας.* Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 199-218.

____, 2001. *Η Τέχνη του βίου: Σωκρατικοί Στοχασμοί: Από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*. Μτφ. Β. Σπυροπούλου. Αθήνα: Νεφέλη.

Ξενοφών, *Συμπόσιον, Απολογία Σωκράτους*. Μτφ. Αλόη Σιδέρη. Αθήνα: Άγρα 2000.

Πλάτωνος *Απολογία Σωκράτους, Κρίτων*. Εισαγωγή, μετάφραση, ερμηνευτικά σχόλια Θ. Σαμαράς. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2003.

Πλάτωνος *Συμπόσιον*. Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι. Συκουτρή. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον Της Εστίας, 18η έκδ., 2002.

Reale, G., 2008. *Σωκράτης. Προς ανακάλυψιν της αρχαίας σοφίας*. Επιμέλεια μετάφρασης Μ. Οικονομίδου. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.

Stone, I. F., 1996. *Η δίκη του Σωκράτη*. Μτφ. Σ. Ταμβάκη, Αθήνα: Λιβάνης.

Mossé, C. 1996. *Η δίκη του Σωκράτη*. Αθήνα: Δαίδαλος (Ζαχαρόπουλος Ι.).

Taylor, Ch. 2006. Socrates the sophist. Στο: L. Judson, V. Karasmanis, επιμ., 2006. *Remembering Socrates: Philosophical Essays.* Oxford: Oxford University Press.

Tell, H., 2011. *Plato's Counterfeit Sophists*. Cambridge, MA.: Center for Hellenic Studies, Harvard University.

Περιοδικό *Δευκαλίων 12*/1 (1993). Αφιέρωμα στη Σωκρατική Ελεγκτική.

Ζιγκόν, Ο., 1947/1995. *Σωκράτης. Η εικόνα του στην ποίηση και στην ιστορία*. Μτφ. Άννα Γεωργίου. Αθήνα: Γνώση.

Κριτήριο αξιολόγησης

«Ακόμη και αν ο Σωκράτης δεν χρέωνε δίδακτρα, διέθετε παρά ταύτα το ίδιο χάρισμα να χρησιμοποιεί τις λέξεις, όπως και οποιοσδήποτε από όσους ήταν αναντίρρητα σοφιστές. Πράγματι, δείχνει πόσο πολύ προτιμά να διαλέγεται (*διαλέγεσθαι*) αντί να εκφωνεί εκτενείς λόγους, όπως άρεσε στον σοφιστή Πρωταγόρα … Αλλά οι αδιαφιλονίκητοι σοφιστές είχαν περισσότερη ευχέρεια με τις λέξεις, ώστε να επιτυγχάνουν περισσότερα από το να εκφωνούν μακροσκελείς λόγους… Ακόμη και πηγές που δίνουν μεγάλη έμφαση στο γεγονός ότι ο Σωκράτης προτιμούσε τη συζήτηση καθιστούν σαφές ότι ήταν και ο ίδιος αρκετά ικανός να παράγει εκτενείς λόγους … Οι σοφιστές ίσως έκαναν κάποτε καλή ή κακή χρήση του λεκτικού τους ταλέντου σε ανάλαφρες ψυχαγωγίες καθώς, επίσης και σε προφανώς εργώδη επιχειρήματα, προκειμένου να διατυπώσουν ενοχλητικά και ανατρεπτικά συμπεράσματα για τους θεούς ή την πολιτική. Το ίδιο, ίσως, έκανε και ο Σωκράτης: οι θαυμαστές του, παρά την επιθυμία τους να τον διακρίνουν από τους σοφιστές, τον εμφάνιζαν, ωστόσο, να μακρηγορεί με ανάλαφρη διάθεση όσον αφορά τα πνευματικά ενδιαφέροντα των Σπαρτιατών (342a6-343b4) και να υποστηρίζει ότι η

πλακουτσωτή μύτη του και τα πεταχτά μάτια του τον έκαναν να φαίνεται όμορφος (Ξεν. *Συμπ.* 5.2-8). Τον παρουσίαζαν, επίσης, να υποστηρίζει με θέρμη ότι, αντίθετα με όσα προϋποθέτουν οι οικογενειακές δομές και οι δημοκρατικοί θεσμοί της Αθήνας, οι νέοι είναι προτιμότερο να ακολουθούν τους ξένους ειδήμονες παρά τους αδαείς γονείς τους σε ζητήματα παιδείας (Ξεν. Απομν. 20) και ότι όλοι θα πρέπει να ακολουθούν τον έναν ειδικό παρά τους πολλούς και ανόητους σε θέματα δικαίου (*Κριτ.* 46c-48a· πρβλ. 319b3-e1)».

Με αυτόν τον τρόπο περιγράφει τον Σωκράτη ο γνωστός ελληνιστής N. Denyer, σε μια ενότητα της σχολιασμένης έκδοσης του *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα που επιγράφεται «Σωκράτης ο σοφιστής;» (σσ. 9-11).

Να εμπλουτίσετε αυτήν την παράγραφο με ένα στοιχείο που αντλείτε από το κεφάλαιο που προηγήθηκε και να αναζητήσετε έναν πιθανό λόγο για τον οποίο ο Πλάτων επιλέγει να παρουσιάσει τον δάσκαλό του όχι ως «καθαρό φιλόσοφο» αλλά σαν μια χαρισματική φιγούρα, στο μεταίχμιο ίσως της σοφιστικής διδασκαλίας και της παράδοσης που ο ίδιος (δηλαδή ο Πλάτων) εγκαινιάζει.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 10
Θεοί και δαίμονες

Σύνοψη

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, εξηγήσαμε γιατί ο Σωκράτης θα μπορούσε να αντιμετωπιστεί ως σοφιστής, ενδεχομένως ιδιαίτερος και σπουδαίος τεχνίτης του λόγου, με την έννοια τόσο της γλώσσας όσο και της επιχειρηματολογίας. Στο επόμενο κεφάλαιο, θα εξετάσουμε πιο αναλυτικά ορισμένες μαρτυρίες στις οποίες στηρίζεται η εικόνα του αντιλογικού Σωκράτη, καθώς και την προσπάθεια που καταλαμβάνουν οι μαθητές του να αποκαταστήσουν τη φήμη του δασκάλου τους ως προς αυτό το θέμα. Εδώ θα ασχοληθούμε με ένα στοιχείο της σκέψης του που τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως μοιάζει να υπονομεύει την προσπάθειά μας να δούμε τον Σωκράτη ως μέρος (και όχι ως αντίπαλο) των σοφιστών. Το στοιχείο αυτό αφορά τη σχέση του Σωκράτη με το θείο. Όπως είχαμε την ευκαιρία να δούμε στο Κεφάλαιο 6, ένα από τα πιο πρωτότυπα χαρακτηριστικά της σκέψης των σοφιστών (που σε ορισμένες τουλάχιστον περιπτώσεις απορρέει από το ενδιαφέρον τους για τις δυνατότητες και τα όρια της ανθρώπινης φύσης) είναι (α) η αμφισβήτηση της παραδοσιακής θρησκείας αλλά και (β) η επιφύλαξη απέναντι σε οποιαδήποτε βεβαιότητα για την ύπαρξη ή τη φύση των θεών. Ενώ λοιπόν μπορούμε να θεωρήσουμε δεδομένη τη συγγένεια του Σωκράτη με τους σοφιστές ως προς το (α) –συγγένεια που άλλωστε αποτυπώνεται και στην κατηγορία περί «εισαγωγής καινών δαιμονίων»–, ότι οι συχνές του αναφορές στην ύπαρξη ενός δαιμονίου, που τον απέτρεπε από συγκεκριμένες επιλογές, καθώς και το ότι –τουλάχιστον σύμφωνα με τη μαρτυρία του Ξενοφώντα– ο ίδιος ο Σωκράτης προέτρεπε συστηματικά τους νέους να καλλιεργούν την αρετή της ευσέβειας, μοιάζουν να τον τοποθετούν σε ένα διαφορετικό και, τουλάχιστον στα μάτια ενός σύγχρονου αναγνώστη, λιγότερο ριζοσπαστικό στρατόπεδο. Ακόμα και αν οι θρησκευτικές απόψεις του Σωκράτη διαπνέονται από το πνεύμα νεωτερικότητας που συνιστά γνώρισμα των σοφιστών (με το πνεύμα αυτό μπορούμε να συνδέσουμε την ίδια την κατηγορία περί εισαγωγής καινών δαιμονίων), η βεβαιότητα με την οποία, τουλάχιστον σύμφωνα με κάποιες από τις πηγές μας, εισάγει μεν νεωτερικές αντιλήψεις, που ωστόσο αφορούν την ύπαρξη ενός θεού, μοιάζει να συνηγορεί υπέρ της διάκρισης μεταξύ σοφιστών και Σωκράτη (αν και τυπικά πουθενά δεν ορίζεται ότι η ιδιότητα του σοφιστή περιλάμβανε την εναντίωση απέναντι στα θεία) και σίγουρα αναδεικνύει τον τελευταίο ως μια ξεχωριστή και κυριολεκτικά sui generis μορφή, μια μορφή που –αν θέλουμε να επιμείνουμε στη διάκριση– βρίσκεται στο μεταίχμιο ανάμεσα σε σοφιστές και φιλοσόφους.

Στο κεφάλαιο που ακολουθεί, θα ασχοληθούμε με τις κύριες μαρτυρίες που αναφέρονται στη σχέση του Σωκράτη με το θείο. Στην πρώτη ενότητα, θα ασχοληθούμε με το πολύ γνωστό ζήτημα του δαιμονίου. Στη δεύτερη, με την κάπως παραμελημένη συμβολή του Σωκράτη –παραμελημένη πιθανότατα και επειδή δεν εμφανίζεται στον Πλάτωνα αλλά στον Ξενοφώντα– στην ιδέα ενός Δημιουργού-Θεού.

Βιβλιογραφικό πλαίσιο

Συνιστάται η προηγούμενη ή και ταυτόχρονη εξοικείωση με ορισμένα τουλάχιστον από τα ακόλουθα κείμενα:

Για τον χρησμό του δελφικού μαντείου στην πλατωνική Απολογία ως ιδρυτικό μύθο της σωκρατικής πρακτικής του ελέγχου: Morgan, K. A., 2010. The Voice of Authority: Divination Plato's Phaedo. Classical Quarterly 60 *(1), σσ. 63-81.*

Για τους μάντεις στην αρχαία Ελλάδα: Flower, M. A., 2008. The Seer in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.*

Για τη σχέση του Σωκράτη με το περιβάλλον των ανθρώπων που ασκούσαν τη μαντική: Janko, R., 2005. Socrates the Free Thinker. In: Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar, eds. 2005. A Companion to Socrates*. Oxford, UK: Blackwell, σσ. 48-62.*

Για τις μαρτυρίες του Ξενοφώντα ως πηγή για τις απόψεις του ιστορικού Σωκράτη για τον Δημιουργό-Θεό: Sedley, D., 2023. Ο δημιουργισμός και οι επικριτές του στην αρχαιότητα *(Μτφ. Σ. Κουλουμέντας). Αθήνα: MIET.*

Για μια ανασυγκρότηση των μαρτυριών γύρω από τις θρησκευτικές απόψεις του Σωκράτη: McPherran, M. L., 1996. The Religion of Socrates*. University Park: Pennsylvania State University Press.*

Για τη σχέση των θρησκευτικών απόψεων του Σωκράτη με την προσπάθεια των μαθητών του να αποκαταστήσουν τη φήμη του: Danzig, G., 2010. Apologizing for Socrates: How Plato and Xenophon Created Our Socrates. Lanham*, MD: Lexington Books· Moore, Ch., 2013. Socrates Psychagogos (Birds 1555, Phaedrus 261a7). In: Stavru, A., de Luise, F., eds, 2013.* Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*. Sankt August Στο: Academia, σσ. 41-55.*

Για το σωκρατικό δαιμόνιο: Long, A. A., 2005. How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him?. In: Sara Ahbel-Rappe & Rachana Kamtekar (eds), A Companion to Socrates*. Oxford, UK: Blackwell. σσ. 63-74.*

Για το θρησκευτικό υπόβαθρο της δίκης του Σωκράτη: Versnel, H. S., 2011. Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden, Boston: Brill.*

Για τον τρόπο με τον οποίο ο Πλάτων αξιοποιεί την αντίθεση του Ευθύφρονα με τον Σωκράτη για να δείξει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του: Κάλφας, Β., Ευθύφρων*. Λήμμα στην ψηφιακή εγκυκλοπαίδεια «Πλάτων» στο πλαίσιο της πράξης «Ακαδημία Πλάτωνος - Ανάπτυξη της Γνώσης και καινοτόμων ιδεών» του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση 2007-2013», Αθήνα: Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού.*

Για το άλογο στοιχείο στην ελληνική σκέψη και στη φιλοσοφία: Dodds, E. R., Οι Έλληνες και το παράλογο*. Μτφ. Γιατρομανωλάκης, Γ. Αθήνα: Καρδαμίτσας· Kingsley, P. 2001.* Αρχαία Φιλοσοφία, Μυστήρια και Μαγεία. Ο Εμπεδοκλής και η Πυθαγόρεια παράδοση*. Μτφ. Τερζάκης, Φ. Αθήνα: Αρχέτυπο.*

Για μια κριτική αποτίμηση του ζητήματος της «ιστορικότητας» του Σωκράτη στους απορητικούς διαλόγους του Πλάτωνα: Ebrey, D., Kraut, R., επιμ., 2022. The Cambridge Companion to Plato. Cambridge companions to philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.*

Για την ανάδειξη της σημασίας του συγγραφέα και της μορφής του πλατωνικού διαλόγου στην αποτίμηση του περιεχομένου (και της ιστορικότητάς του ως προς τη μορφή του Σωκράτη): Kahn, Ch. H., 1996. Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press· Frede, M., 2008. Τα επιχειρήματα του Πλάτωνα και η διαλογική μορφή. Στο: Frede, M., επιμ. 2008.* Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Όψεις της ιστορίας και της ιστοριογραφίας της*. Μτφ. Λ. Σπηλιόπουλος. Αθήνα: Εκκρεμές, σσ. 159-186.*

Για τον έλεγχο του Ευθύφρονα από τον Σωκράτη και την αξιοποίηση της λογοτεχνικής διάστασης της πλατωνικής γραφής: Νεχαμάς, Α., 2001. Η Τέχνη του βίου: Σωκρατικοί Στοχασμοί: Από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*. Μτφ. Β. Σπυροπούλου. Αθήνα: Νεφέλη.*

Για το ιστορικό υπόβαθρο της δίκης: Mossé, C., 1983. Η Ιστορία μιας Δημοκρατίας*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης. Μτφ. Δ. Αγγελίδου. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης· Σακελλαρίου, Μ.Β., 2012. Η αθηναϊκή δημοκρατία. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.*

Κυρίως κείμενο

10.1 Το *δαιμόνιο*: Εισαγωγικές παρατηρήσεις

> Και πώς άραγε είναι δυνατόν να λέω ότι εισάγω καινά δαιμόνια με το να λέω ότι φτάνει στην ακοή μου φωνή θεού που μου υποδεικνύει τι πρέπει να κάμω; Αλλά και αυτοί που χρησιμοποιούν κρωγμούς άγριων πουλιών και προφητείες ανθρώπων, σε φωνές δεν στηρίζουν τα συμπεράσματά τους; Και ποιος μπορεί να αμφισβητήσει ότι και οι βροντές είναι κάτι σαν φωνή και ότι είναι πολύ σημαντικός οιωνός; Και η ιέρεια που κάθεται πάνω στον τρίποδα των Δελφών με φωνή δεν μεταδίδει και αυτή τα μηνύματα του θεού; Αλλά και το ότι ο θεός γνωρίζει τα μέλλοντα και με σημεία τα φανερώνει σε όποιον εκείνος θέλει, κι αυτό, όπως εγώ το υποστηρίζω, έτσι και όλοι το λένε και το εφαρμόζουν εθιμικά. Μόνο που εκείνοι ονομάζουν τις πηγές των προμηνυμάτων όρνια και προφητείες και απρόβλεπτα συναπαντήματα και μάντεις, ενώ εγώ τις αποκαλώ δαιμόνιον και πιστεύω ότι μιλάω ευσεβέστερα και ειλικρινέστερα από εκείνους που αποδίδουν στα πουλιά τη δύναμη των θεών· και ιδού η απόδειξη ότι δεν ψεύδομαι ασεβώντας προς τον θεό: σε πολλούς φίλους μου έχω διαβιβάσει τις συμβουλές του θεού και ποτέ ως τώρα δεν διαψεύστηκα.
>
> Ξενοφών, *Απολογία Σωκράτους* §§ 11-14 (Ανθολόγιο 1)

Διαβάζοντας το παραπάνω χωρίο, εύλογα μπορεί κανείς να αναρωτηθεί όχι μόνο για το αν ο Σωκράτης έχει τελικά κάποια σχέση με στοχαστές που δικαίως έχουν θεωρηθεί πρόδρομοι του Διαφωτισμού, αλλά και για το αν τελικά έχει και κάποια σχέση τουλάχιστον με ό,τι εμείς αντιλαμβανόμαστε ως φιλοσοφία. Ακόμη, δηλαδή, και αν δεν αποκλείσουμε ένα στοιχείο υπερβολής, το οποίο θα απέρρεε από το απολογητικό πρόγραμμα του Ξενοφώντα, θα πρέπει να συμφιλιωθούμε με την ιδέα ότι ο *ιστορικός* Σωκράτης διατηρεί μια πολύ πιο στενή επαφή με το θείο από αυτήν που θα περίμενε ο σύγχρονος αναγνώστης, τουλάχιστον με βάση την εικόνα που αποκομίζει από τη φιλοσοφική ιστοριογραφία ή και τα ίδια τα φιλοσοφικά κείμενα. Ενδεικτική αυτού του είδους των προσδοκιών είναι η τάση να θεωρείται η *γραφή ἀσεβείας* που απαγγέλθηκε εναντίον του Σωκράτη ως πρόσχημα για να παρακαμφθούν οι περιορισμοί που έθετε η πολιτική αμνηστία, η οποία είχε συμφωνηθεί κατά την αποκατάσταση της δημοκρατίας (Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία* 34-40), για οποιαδήποτε δίωξη αφορούσε πολιτικά κίνητρα – τα οποία, όπως είδαμε και στο Κεφάλαιο 9, για την περίπτωση του Σωκράτη, θα αφορούσαν τις σχέσεις του με το περιβάλλον των Τριάκοντα αλλά και την κριτική στη δημοκρατία.

Επιστρέφοντας, λοιπόν, στο θέμα που μας απασχολεί εδώ, ας επισημάνουμε ότι τόσο ο Ξενοφών όσο και ο Πλάτων αναφέρουν τη συχνή επίκληση του δαιμονίου από τον Σωκράτη. Το γεγονός ότι στον Πλάτωνα το δαιμόνιο περιγράφεται ως φωνή που *απέτρεπε* τον Σωκράτη από ορισμένες επιλογές θα μπορούσε να συνδεθεί με το θέμα της σωκρατικής άγνοιας –μια φιλοσοφική, θα λέγαμε, στάση που τονίζει ιδιαίτερα σε σχέση με τον δάσκαλό του ο Πλάτων. Φαίνεται, πάντως, ότι, σε σχέση με τον Ξενοφώντα, ο Πλάτων μάλλον υποβαθμίζει τις ιδιότητες του Σωκράτη που εμείς θα χαρακτηρίζαμε ανορθολογικές ή ίσως τις αναπλαισιώνει, τις προσαρμόζει, θα λέγαμε, στο ύφος της «νεωτερικότητας» που χαρακτηρίζει τη συνολική στάση που αποδίδει στον δάσκαλό του απέναντι σε μία σειρά από ζητήματα – φέρνοντάς τον έτσι αρκετά κοντά στο πνευματικό κλίμα των σύγχρονών του *σοφιστών*.

Χαρακτηριστική περίπτωση τέτοιας «αναπλαισίωσης» είναι η αναφορά στον χρησμό του Μαντείου των Δελφών, που, σύμφωνα με την πλατωνική *Απολογία*, όριζε τον Σωκράτη ως τον σοφότερο άνθρωπο.

Εκ πρώτης όψεως, η ιστορία αυτή μας επιτρέπει να συνδέσουμε τον Σωκράτη με ένα καθιερωμένο πλαίσιο θρησκευτικών αντιλήψεων και πρακτικών, άνθρωπο που το ίδιο το Μαντείο ξεχωρίζει για τη μοναδική σοφία του. Όμως, ταυτόχρονα με το να τον τοποθετεί στο πλαίσιο των θρησκευτικών αξιών της πόλης του, ο Πλάτων υπογραμμίζει και την ανατρεπτική στάση του Σωκράτη απέναντι στη θεϊκή αυθεντία, την οποία επιχειρεί να *ελέγξει*. Ο Σωκράτης, λοιπόν, δοκιμάζει την «αντοχή» της, εξετάζοντας όσους ως τότε ο ίδιος θα περνούσε για σοφούς και *καταλήγει*, σύμφωνα με αυτή την πολύ γνωστή ιστορία, να επιβεβαιώνει τον χρησμό: πράγματι, υποβάλλοντας τους συμπολίτες του στη διαδικασία του *ελέγχου*, που βρίσκει, στην ιστορία αυτήν τον ιδρυτικό του μύθο (πρβλ. Morgan 2010), ο Σωκράτης τον επαληθεύει: πράγματι, κανείς δεν είναι πιο σοφός από τον Σωκράτη, γιατί, σε αντίθεση με όλους τους άλλους που παριστάνουν πως γνωρίζουν, ο ίδιος έχει επίγνωση της άγνοιάς του (Ανθολόγιο 2).

10.2 Το πέρασμα στη φιλοσοφία

Σε αυτήν την ιστορία του χρησμού, λοιπόν, έχει τις ρίζες της η μέθοδος αναζήτησης της αλήθειας ή τουλάχιστον απαλλαγής από το ψεύδος (βλ. Κεφάλαιο 9, Ανθολόγιο 6) που η ιστοριογραφία της φιλοσοφίας περιγράφει ως *έλεγχο*. Εδώ θα περιοριστούμε σε κάποιες παρατηρήσεις σχετικά με την εφαρμογή αυτής της μεθόδου σε έναν συγκεκριμένο διάλογο, στον οποίο ο Πλάτων δείχνει πώς, παρά τις όποιες ικανότητές του να επικοινωνεί με το θείο, σε αντίθεση με τους *μάντεις* (ή τους άλλους μάντεις) της εποχής του, προχωρούσε, πέρα από αυτήν την παράδοση, στην ανάπτυξη ενός *θεωρητικού* λόγου για την ίδια την οσιότητα.

Ο διάλογος αυτός είναι ο *Ευθύφρων* και περιγράφει τη συνομιλία του Σωκράτη με έναν άνθρωπο που αναγνωρίζεται και μάλλον αυτοπροσδιορίζεται ως ειδικός στη διαμεσολάβηση (ένα μέντιουμ, όπως θα λέγαμε εμείς σήμερα) ανάμεσα σε θεούς και ανθρώπους, δηλαδή ως *μάντις*. Θα περίμενε λοιπόν κανείς –και πάντως ο Σωκράτης, για τον οποίο η σωστή άσκηση της τέχνης προϋποθέτει την κατανόηση, με την έννοια της γνώσης του σε τι συνίσταται και άρα και πώς ορίζεται το περιεχόμενό της– ότι ο Ευθύφρων θα ήταν ο κατεξοχήν αρμόδιος για να δώσει έναν ορισμό της οσιότητας. Όπως όμως φαίνεται στη συζήτηση που ακολουθεί, παρά την εξοικείωσή του με το αντικείμενο, ο Ευθύφρων δεν είναι σε θέση να *πει τι είναι δικαιοσύνη*, να εξηγήσει, να δώσει τον ορισμό της. Ή μάλλον δεν είναι σε θέση να δώσει έναν ορισμό που θα αντέξει τον σωκρατικό έλεγχο. Πράγματι, το κύριο μέρος του διαλόγου συνίσταται σε τέσσερις απόπειρες του Ευθύφρονα να πει τι είναι το όσιο. Η πρώτη από αυτές τις απόπειρες καταλήγει στον ορισμό «όσιο είναι αυτό που κάνω εγώ τώρα». Ο Σωκράτης αντιδρά ως εξής:

> Θα θυμάσαι ότι εγώ δεν σου ζήτησα να μου αναφέρεις ένα ή δύο από τα πολλά όσια, αλλά το συγκεκριμένο τυπικό γνώρισμα διά του οποίου όλα τα όσια είναι όσια. Γιατί συμφώνησες, θαρρώ, ότι δυνάμει ενός τυπικού γνωρίσματος είναι τα ανόσια ανόσια και τα όσια όσια· ή μήπως δεν το θυμάσαι;
>
> (Πλάτων, *Ευθύφρων* 6d-6e, Ανθολόγιο 3)

Αντιδρώντας σε αυτήν την κριτική, ο Ευθύφρων προχωρά σε μια δεύτερη απόπειρα. Όσιο, λέει, είναι αυτό που αγαπούν οι θεοί. Η απάντηση του Σωκράτη ενέχει εδώ ένα ενδιαφέρον στοιχείο κριτικής στον πολυθεϊσμό των αρχαίων Ελλήνων. Τα ίδια πράγματα που είναι *θεοφιλή* για κάποιους θεούς, θα πει, είναι *θεομισή* για άλλους. Έτσι ο Ευθύφρων διορθώνει τον ορισμό: Όσιο, λέει, είναι αυτό που το αγαπούν όλοι οι θεοί. Η ερώτηση του Σωκράτη που ακολουθεί είναι εκείνη χάρη στην οποία ο *Ευθύφρων* βρίσκει τη θέση του σε πολλά εισαγωγικά μαθήματα φιλοσοφίας: Το όσιο αγαπάται επειδή είναι όσιο ή είναι όσιο επειδή αγαπάται;

Ο Σωκράτης επισημαίνει ότι ο ορισμός του Ευθύφρονα έχει τη δεύτερη μορφή· δεν ασχολείται δηλαδή με την ουσία της οσιότητας, αλλά με κάτι που παθαίνει το όσιο, ένα εξωτερικό του γνώρισμα (αγαπάται). Εδώ ο Σωκράτης διευκολύνει την εξέλιξη της συζήτησης, λέγοντας ότι το όσιο είναι μέρος του δικαίου (12d). Και έτσι ακολουθεί ο τέταρτος ορισμός: Το όσιο είναι εκείνο το μέρος του δικαίου που ασχολείται με την προσφορά υπηρεσιών στους θεούς (12e). Όμως, ρωτάει ο Σωκράτης, τι ακριβώς εννοούμε όταν μιλάμε για προσφορά υπηρεσιών στους θεούς (θεραπεία); Κάτι σαν αυτό που κάνουμε όταν φροντίζουμε ένα κοπάδι ζώων, ωφελώντας αυτά τα ίδια; Πώς θα μπορούσε όμως αυτό να ισχύει στην περίπτωση των θεών; Ή μήπως κάτι σαν αυτό που κάνει ένας δούλος όταν φροντίζει τον αφέντη του; Και οι δύο αυτές επιλογές απορρίπτονται ως άτοπες. Μένει μια τρίτη: η θεραπεία έχει να κάνει με το πώς θυσιάζουμε και προσευχόμαστε – πρόκειται δηλαδή για ένα είδος εμπορικής συναλλαγής με τους θεούς (14c). Όμως, με αυτόν τον τρόπο, επιστρέφουμε στον δεύτερο ή στον τρίτο ορισμό, στο ότι δηλαδή (α) όσιο είναι αυτό που αγαπούν οι θεοί (7a) ή (β) όσιο είναι αυτό που το αγαπούν όλοι οι θεοί (9e).

Ποια είναι η φιλοσοφική αξία αυτού του διαλόγου, ο οποίος τελικά καταλήγει σε απορία; Και σε τι βαθμό μπορεί αυτή η αξία να συνδέεται με ιδέες ή πρακτικές του ιστορικού Σωκράτη; Σύμφωνα με μια άποψη που κυριάρχησε στις πλατωνικές σπουδές στο δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα, οι απορητικοί διάλογοι είναι οι διάλογοι της πρώτης περιόδου που αντιστοιχούν στενότερα στον ιστορικό Σωκράτη, συνιστώντας παραδείγματα της τεχνικής του ελέγχου που ο ίδιος καλλιεργούσε και ασκούσε στους συνομιλητές του· όμως, αυτή η σύνδεση από πολλούς πια τίθεται υπό αίρεση, μιας που, ακόμα και αν δεχτούμε ότι ο Πλάτων σε αυτά τα κείμενα παραμένει πιο κοντά στο ύφος και στην πρακτική του δασκάλου του, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε ότι αυτό που τελικά αποτυπώνεται στο κείμενό του είναι διαμεσολαβημένο από τις φιλοσοφικές προτεραιότητες του ίδιου του συγγραφέα (που βεβαίως είναι ο Πλάτων και όχι ο Σωκράτης). Έτσι, χωρίς καθόλου να θέλουμε να υποτιμήσουμε τη φιλοσοφική σημασία του ελέγχου ως εργαλείο που προάγει τη γνώση, θα κρατήσουμε ορισμένες επιφυλάξεις για το κατά πόσον στη συστηματική της εκδοχή, που αναδεικνύεται στην αγγλοσαξονική παράδοση, η μέθοδος αυτή αποτυπώνει πράγματι μια φιλοσοφική συμβολή του ιστορικού Σωκράτη ή μπορεί να είναι απλώς προϊόν είτε της φιλοσοφικής προβολής που πραγματοποιεί πάνω στην εικόνα του δασκάλου του ο Πλάτων – μιας προβολής που ισοδυναμεί τελικά με στρέβλωση–, είτε επινόηση της σύγχρονης ιστοριογραφίας. Η τελευταία παρατήρηση, το ότι δηλαδή ο συστηματικός χαρακτήρας που αποδίδουν οι σωκρατικές σπουδές σήμερα στη μέθοδο του ελέγχου είναι προϊόν μιας σύγχρονης «ατζέντας», διατυπώνεται από πρωτοπόρους μελετητές της αγγλοσαξονικής παράδοσης στα τέλη του εικοστού αιώνα, όπως ο Charles Kahn, και συνοδεύει μια συνολικότερη προσέγγιση, η οποία συνδυάζει τη μελέτη της επιχειρηματολογίας –αυτό που παραδοσιακά θα απομονώναμε ως «φιλοσοφικό περιεχόμενο»– με όλο και πιο ευρηματικές αναγνώσεις της μορφής του διαλόγου: των προσώπων που συνομιλούν, των ηλικιών τους και των μεταξύ τους σχέσεων, των τόπων της συνάντησης, του δραματικού χρόνου ή ακόμα και των αφηγηματικών ή άλλων συνδέσεων ανάμεσα σε διαλόγους.

Κάποια από αυτά τα στοιχεία επηρεάζουν την ίδια την άσκηση του ελέγχου. Έτσι, το ότι ο ίδιος ο Ευθύφρων, που καλείται να μιλήσει για το τι είναι η οσιότητα, αυτοπροσδιορίζεται ως *μάντις*, το ότι υπηρετεί δηλαδή μια τέχνη, η οποία αφορά τη συγκεκριμένη αρετή που εξετάζεται στον διάλογο, καθιστά το κείμενο μια «μελέτη περίπτωσης» της πρακτικής μέσω της οποίας ο Σωκράτης –σύμφωνα με τα όσα του αποδίδει ο Πλάτων στην *Απολογία*– έλεγε πως προσπαθούσε να καταλάβει τον χρησμό του μαντείου, κατά τον οποίο ο ίδιος, δηλαδή ο Σωκράτης, ήταν σοφότερος από κάθε άλλον άνθρωπο. Επιπλέον, με βάση τη συνολική μας εικόνα και τις προσδοκίες μας σχετικά με το ήθος των συνομιλητών (λαμβάνοντας π.χ. υπόψη μας ότι οι άνθρωποι αυτοί δεν επιχειρηματολογούν με κίνητρο ή σκοπό να

νικήσουν έναν αντίπαλο, αλλά για να βρουν «ουσιαστικές» απαντήσεις στα ερωτήματά τους), μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ο Ευθύφρων και ο Σωκράτης (περισσότερο ο Ευθύφρων, μιας και ο Σωκράτης σε αυτόν τον διάλογο διατηρεί τον ρόλο του ερωτώντος) διατυπώνουν με ειλικρίνεια τις σκέψεις τους (και όχι, όπως θα μπορούσε να συμβαίνει σε έναν *αγώνα επιχειρηματολογίας*, με γνώμονα τον εντυπωσιασμό, την επίδειξη και την κατατρόπωση του αντιπάλου).

Πέρα λοιπόν από τον ίδιο τον ορισμό, σημασία έχει και η διαδικασία, που περιλαμβάνει την απαίτηση ο συνομιλητής να πιστεύει αλλά και να είναι συνεπής στις παραδοχές του (η συνέπεια αυτή αφορά αφενός τη σχέση μεταξύ των επιμέρους παραδοχών και αφ' ετέρου τη σχέση αυτών των παραδοχών με την πραγματική στάση του ανθρώπου που τις διατυπώνει, καλώντας και τον αναγνώστη ή ακροατή να αντιληφθεί την αξία αυτής της συνέπειας). Λαμβάνοντας, λοιπόν, υπόψη μας το επαγγελματικό υπόβαθρο του Ευθύφρονα, το γεγονός δηλαδή ότι ο ίδιος ασκεί και έτσι κατά τεκμήριο κατέχει τη μαντική τέχνη, και προσεγγίζοντας το κυρίως μέρος του διαλόγου από την οπτική της σύγχρονης φιλοσοφίας, έχουμε τη μάλλον εύλογη τάση να αντιδιαστείλουμε τον Σωκράτη, ως φορέα ενός αυστηρού και πειθαρχημένου θεωρητικού λόγου γύρω από ηθικά ζητήματα (ο οποίος εν προκειμένω θέλει να εξετάσει το ζήτημα της οσιότητας), προς έναν άνθρωπο *που ασκεί* τη μαντική τέχνη, χωρίς κατ' ανάγκην να έχει αναρωτηθεί για τους θεωρητικούς όρους που αυτή προϋποθέτει. Εξίσου εύλογα μπορούμε να σκεφτούμε πως η σύνδεση του οσίου με το δίκαιο λειτουργεί ως εσωτερική παραπομπή, που συνδέει τη θεωρητική συζήτηση του *Ευθύφρονα* με τον υπόρρητα καταγγελτικό λόγο της *Απολογίας* που μπορεί να συνοψιστεί στο ερώτημα: είναι δυνατόν οι Αθηναίοι να καταδίκασαν τον Σωκράτη για ασέβεια;

Βεβαίως, η προσπάθειά μας να μιλήσουμε για τη σχέση του *Σωκράτη* με τα δαιμόνια και τα θεία προσκρούει στο ανυπέρβλητο εμπόδιο που αφορά τη φύση των πηγών μας. Ακολουθώντας μια καθιερωμένη προσέγγιση, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι για διαφορετικούς λόγους, μιλώντας για τις θρησκευτικές ή και τις θεολογικές αντιλήψεις του δασκάλου τους, τόσο ο Ξενοφών όσο και ο Πλάτων κινούνται προς κατευθύνσεις που συνδέονται περισσότερο με τα δικά τους προγράμματα και λιγότερο με τον ίδιο τον ιστορικό Σωκράτη. Αν και η βεβαιότητα ως προς αυτό το σημείο είναι αδύνατη, οφείλουμε να παραδεχθούμε ότι και μόνο το γεγονός ότι οι κατευθύνσεις προς τις οποίες κινούνται οι δύο σωκρατικοί διαφέρουν μεταξύ τους συνιστά αν μη τι άλλο ένδειξη της ελευθερίας που αισθάνονται ότι τους επιτρέπεται να δώσουν μια δική τους εκδοχή για τον δάσκαλό τους. Σε αντίθεση λοιπόν με τον Ξενοφώντα που, όπως θα δούμε πιο αναλυτικά στη συνέχεια, ενδιαφέρεται να εξάρει τη θρησκευτική ευλάβεια του Σωκράτη, ο Πλάτων περισσότερο υπογραμμίζει τη συμβολή του Σωκράτη στο πεδίο της φιλοσοφίας, εμφανίζοντάς τον ως προάγγελο των δικών του ανησυχιών (αλλά και διεκδικώντας μια προνομιακή συγγένεια μαζί του, χάρη στην οποία ο ίδιος ο Πλάτων θα εμφανιζόταν ως ο αξιότερος συνεχιστής του).

10.3 Σημεία επαφής με τον ιστορικό Σωκράτη – ή πάντως με την ιστορία του

Έχοντας μόλις αποκλείσει κάθε αξίωση βεβαιότητας ως προς το αν ακόμη και ένα μικρό μέρος των όσων αποδίδει ο Πλάτων στον Σωκράτη μπορεί να αντιστοιχεί όχι στην περσόνα αλλά στο ίδιο το ιστορικό πρόσωπο του δασκάλου του, θα δοκιμάσουμε τώρα μια διάκριση, ανάμεσα (α) στο πιο φιλοσοφικό «προφίλ» το οποίο πιθανότατα περιλαμβάνει τη συμβολή αν όχι την ενίσχυση του Πλάτωνα, και (β) σε μια σειρά γνωρισμάτων που παραπέμπουν σε μια στοχοθεσία θρησκευτικού περιεχομένου. Η πρόταση που θα υιοθετήσουμε είναι ότι ο Πλάτων αξιοποιεί μια τέτοια διάκριση προκειμένου να δείξει στο ακροατήριό του την απόσταση που χωρίζει τον δάσκαλό του (καθώς και το είδος του διανοουμένου που

περιγράφει ο Ξενοφών) από ένα νέο κεφάλαιο, της «καθαρής» (από τη μεριά του Πλάτωνα) φιλοσοφίας που ο ίδιος ο Πλάτων εγκαινιάζει. Είχαμε την ευκαιρία να δούμε ένα παράδειγμα τέτοιας αντίθεσης πιο πάνω, καθώς επισημαίναμε πώς η ιστορία του χρησμού στους Δελφούς μπορεί να μετατρέπεται σε ιδρυτικό μύθο για την πρακτική ή τη μέθοδο του ελέγχου. Μπορούμε όμως να σκεφτούμε και μια σειρά από άλλα παραδείγματα κατά τα οποία ο Πλάτων αναδεικνύει ή και αξιοποιεί τη σχέση του Σωκράτη με τη σφαίρα του θείου. Στην περίπτωση του *Ευθύφρονα*, λοιπόν, αξίζει να προσέξουμε το προοίμιο, την εισαγωγική ενότητα του διαλόγου, που μας προετοιμάζει (όπως αριστοτεχνικά συμβαίνει σε αρκετούς διαλόγους του Πλάτωνα) για το τι θα ακολουθήσει στη συνέχεια.

Το προοίμιο λοιπόν του συγκεκριμένου διαλόγου μας επιτρέπει να δούμε την *πρακτική* διάσταση, αλλά έτσι και τη σπουδαιότητα του θέματος που θα συζητηθεί αργότερα: γιατί το να γνωρίζει κανείς τι είναι το όσιο θα έπρεπε να είναι προϋπόθεση για να κρίνει κατά πόσον κάποιος όπως ο Σωκράτης πρέπει ή δεν πρέπει να καταδικαστεί. Η πρακτική αυτή διάσταση αποτυπώνεται στον τόπο και στον χρόνο της συνάντησης που δίνει την αφορμή για τον διάλογο. Ο Ευθύφρων συναντά τον Σωκράτη έξω από τη Βασίλειο Στοά· και οι δύο κατευθύνονται εκεί εξαιτίας κατηγοριών για ασέβεια που τους έχουν απαγγελθεί. Αφήνοντας κατά μέρος το περιεχόμενο αυτών των καταγγελιών, εύκολα θα συμφωνήσουμε ότι η εισαγωγή του διαλόγου μας μεταφέρει στο κλίμα μιας κοινωνίας στην οποία η δικαστική κρίση και απόφαση ήταν μέρος της καθημερινής πρακτικής. Συνειδητοποιούμε έτσι πόσο κρίσιμη και επιτακτική είναι, τουλάχιστον από τη μεριά του Πλάτωνα ή και του Σωκράτη, η ανάγκη *ελέγχου* των πεποιθήσεων με τις οποίες οι δικαστές (δυνάμει δηλαδή όλοι οι Αθηναίοι πολίτες) προσέρχονται στο δικαστήριο (στο σημείο αυτό αξίζει να σκεφτούμε πώς αυτή η ανάγκη εμφανίζεται να πυροδοτεί στον *Θεαίτητο* την πρώτη σωζόμενη, τουλάχιστον στο πλαίσιο της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης, σοβαρή έρευνα γύρω από το ζήτημα της γνώσης). Εκτός λοιπόν από το τι *λέει* στον διάλογο ο Πλάτων, είναι σημαντικό να προσέξουμε και τι *δείχνει*, καθώς αντιδιαστέλλει (στο «κέλυφος» του διαλόγου) την εμπειρική πρακτική προς τα θεωρητικά της –και όπως φαίνεται από την απορητική έκβαση του διαλόγου, μάλλον *ανύπαρκτα*– θεμέλια.

Θα αφήσουμε κατά μέρος το αν και κατά πόσον τα *θεωρητικά θεμέλια*, εν προκειμένω δηλαδή ένας λόγος, που περιλαμβάνει και ορισμούς, γύρω από το τι είναι το όσιο ή και πώς συνδέεται με τις υπόλοιπες αρετές, ήταν (ή και είναι) πράγματι αναγκαίος για την τόσο ριζοσπαστικά δημοκρατική άσκηση της δικαστικής εξουσίας. Ας επισημάνουμε ότι, διαβάζοντας τον Πλάτωνα, έχει κανείς την αίσθηση πως αυτή ακριβώς η απουσία γνώσης ήταν που υπονόμευσε το δημοκρατικό πολίτευμα και ότι σε αυτήν ακριβώς την επιφύλαξη έχει τις ρίζες της η απαξιωτική, από τη σκοπιά της φιλοσοφίας, παρουσίαση της δράσης των σοφιστών, και η αντιδιαστολή των δικών του πρακτικών προς τον θεωρητικά προσανατολισμένο λόγο του Σωκράτη. Και ας θυμίσουμε ότι μέρος τουλάχιστον της προσπάθειάς μας σε αυτό το βιβλίο είναι ακριβώς το να ξανασκεφτούμε τη σοφιστική παράδοση *ανεξάρτητα* από την –κατά τα άλλα πειστική και ενδιαφέρουσα, ωστόσο πιθανότατα μεροληπτική– ανάγνωση του Πλάτωνα.

Είναι όμως ο Πλάτων πρόθυμος να παρουσιάσει τον Σωκράτη ως «απόστολο» μιας νέας σοβαρής προσέγγισης βασισμένης αποκλειστικά στον λόγο ή στην ικανότητα του ανθρώπου να αναλύει έννοιες και να λύνει προβλήματα με βάση τη γλώσσα; Αν η απάντηση που θα δώσουμε σε αυτό το ερώτημα είναι θετική, τότε καταλαβαίνουμε ότι, με βάση τη μη μεροληπτική παρουσίαση των σοφιστών που επιχειρήσαμε στα προηγούμενα κεφάλαια, η απόσταση που τους χωρίζει από τον Σωκράτη είναι ίσως μικρότερη από ό,τι συνήθως θεωρείται. Ως αντίρρηση μπορεί κανείς να προβάλει το γεγονός ότι, σε αντίθεση με τους σοφιστές, ο Σωκράτης είναι προσανατολισμένος στην αλήθεια. Είναι όμως πράγματι ο Πλάτων πρόθυμος να δείξει ή να παραδεχθεί πως ο δάσκαλός του ο Σωκράτης είναι, όπως οι άλλοι

σοφιστές, όπως θα το λέγαμε εμείς σήμερα, ένα «παιδί του διαφωτισμού»; Αν η απάντηση είναι πράγματι θετική, τότε πώς θα πρέπει να ερμηνεύσουμε το πλήθος των αναφορών του στην προνομιακή σχέση του Σωκράτη με τους θεούς ή στην ικανότητά του να διαμεσολαβεί στους ανθρώπους τα δικά τους μηνύματα; Αξίζει να σημειώσουμε ότι στην αρχή του *Ευθύφρονα*, απευθυνόμενος στον Σωκράτη, ο Ευθύφρων αναφέρεται στο πώς οι άλλοι αντιμετωπίζουν ανθρώπους όπως ο ίδιος ο Ευθύφρων αλλά και ο Σωκράτης, θεωρεί δηλαδή δεδομένο ότι οι άλλοι φθονούν τον Ευθύφρονα και τον Σωκράτη του οποίους βλέπουν μάλλον ως ομοτέχνους (*Εθύφρων* 3d: *ἀλλ᾽ ὅμως φθονοῦσιν ἡμῖν πᾶσι τοῖς τοιούτοις*). Και ακόμα και αν θεωρήσουμε ότι με την παρατήρηση που αποδίδει στον Ευθύφρονα ο Πλάτων απλώς θέλει να δείξει την εντύπωση που ο Ευθύφρων είχε για αυτήν την «ομαδοποίηση», μπορούμε να σκεφτούμε μια σειρά από άλλα κείμενα στα οποία ο Πλάτων υπογραμμίζει το ενδιαφέρον ή και τις ιδιαίτερες ικανότητες του Σωκράτη να επικοινωνεί με μια σφαίρα της πραγματικότητας που υπερβαίνει την ανθρώπινη εμπειρία. Έτσι, στο *Συμπόσιο*, ο Απολλόδωρος αναφέρει πως ο Σωκράτης, καθ' οδόν για το σπίτι του Αγάθωνα, έμενε πίσω για να συγκεντρωθεί στις σκέψεις του (12d)· στον *Φαίδρο*, ο Σωκράτης καταλαμβάνεται από τη θεϊκή έμπνευση για να δώσει μια σωστή ανάλυση της φύσης του έρωτα τον οποίο θεωρεί ως είδος θεόσταλτης μανίας (244a κ.ε.) –ενώ και πάλι στο *Συμπόσιο* παραλληλίζεται, τουλάχιστον σύμφωνα με τη γνωστή και ιδιαίτερα ευφυή ερμηνεία που διατυπώνεται αναλυτικά από τον Hadot– ο ίδιος με έναν δαίμονα ή και με τον έρωτα. Στην αρχή του *Φαίδωνα*, ο Σωκράτης επικαλείται ένα επανερχόμενο όνειρο που του επέτασσε να φτιάξει ποιήματα ως εξήγηση της απόφασής του να αποδώσει έμμετρα τον Αίσωπο· ενώ και τα τελευταία λόγια που του αποδίδονται στον ίδιο διάλογο αφορούν μια θυσία στον Ασκληπιό. Μέρος αυτών των αναφορών θα μπορούσαν να εντάσσονται στο απολογητικό πρόγραμμα του Πλάτωνα, αν και η έμφαση στο ενδιαφέρον του για νεωτερισμούς προδίδει μάλλον μια διάθεση πιο προκλητική (στον έλεγχο του μαντείου που ήδη αναφέραμε, μπορούμε να προσθέσουμε την πρότασή του να κάνει μια σπονδή με το κώνειο στον *Φαίδωνα* 117b, και βεβαίως την επίσκεψή του στον Πειραιά για να δει πώς γιόρταζαν οι Αθηναίοι –οι οποίοι κατά τα άλλα κατηγορούσαν τον Σωκράτη για εισαγωγή *καινών δαιμονίων*– μια νέα θεότητα από τη Θράκη). Η υπόθεση που θα υιοθετήσουμε εδώ είναι ότι ο Πλάτων επιλέγει να παρουσιάσει τον Σωκράτη ως έναν άνθρωπο που δίνει μια νέα ώθηση στη φιλοσοφία, κρατώντας, ωστόσο, και αρκετά στοιχεία από μια οιονεί θρησκευτική ή πνευματική παράδοση, την οποία ο ίδιος υπηρετεί, δυνάμει μιας χαρισματικής και προνομιακής σχέσης που αξιώνει ότι διατηρεί με το θείο. Με τον τρόπο αυτόν, ο Πλάτων κατορθώνει να δείξει τόσο το χρέος της δικής του προσέγγισης προς τις κατευθύνσεις που όρισε ο δάσκαλός του όσο και την πρωτοτυπία του που τον καθιστούσε άξιο συνεχιστή εκείνου.

Ένα παράδειγμα αυτού του συνδυασμού ανάμεσα (α) στην αναγνώριση της συνέχειας ή του χρέους προς ένα υπόβαθρο θρησκευτικού νεωτερισμού και (β) στο ξεπέρασμα αυτού του χρέους του προς μια συγγενή και συνεπή προς αυτό, ωστόσο *ουσιωδώς φιλοσοφική*, κατεύθυνση μπορούμε να εντοπίσουμε στην αντίληψη για τη φιλοσοφία ως κατά το δυνατόν ομοίωση προς τον θεό, που συναντήσαμε στο Κεφάλαιο 8 – μια αντίληψη που εκ πρώτης όψεως μοιάζει να εναρμονίζεται με, ή έστω να ανακαλεί, τις θεϊκές καταβολές της σωκρατικής σοφίας, αντιστοιχεί ωστόσο σε μια νέα στάση απέναντι στη γνώση· η στάση αυτή μπορεί να προϋποθέτει τη σπάνια *ευφυία* ενός μαθηματικού όπως ο Θεαίτητος ή και ο ίδιος ο Πλάτων, χωρίς ωστόσο να την ανάγει στο είδος της χαρισματικής θεϊκής έμπνευσης που συναντάμε κατά την επίκληση του θεϊκού δαιμονίου. Ένα δεύτερο παράδειγμα αυτού του συνδυασμού μπορούμε να εντοπίσουμε στη στάση του Σωκράτη απέναντι στη φυσική φιλοσοφία. Όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα, η στάση αυτή απαντά αλλά παρουσιάζεται με διαφορετικό τρόπο στα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα και στον *Φαίδωνα* του Πλάτωνα, δίνοντας, στη δεύτερη περίπτωση, την ευκαιρία στον συγγραφέα να αναδείξει την απόσταση που χωρίζει την απογοήτευση του δασκάλου απέναντι στην κατάσταση της σύγχρονής του φυσικής επιστήμης από το όραμα που αναπτύσσει ο Πλάτων, όταν στον

Τίμαιο αντιμετωπίζει τον φυσικό κόσμο ως προϊόν της νοήμονος δράσης ενός δημιουργού-θεού. Για να κατανοήσουμε το χρέος αυτής της πρωτοποριακής φυσικής εξήγησης προς τον *θρησκευτικό* νεωτερισμό του Σωκράτη, πρέπει να δούμε εκτός από τα κείμενα του Πλάτωνα και τα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα.

10.4 Μεταξύ θρησκείας και φυσικής φιλοσοφίας

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, η σχέση του Σωκράτη με τους φυσικούς φιλοσόφους, όπως ο Αναξαγόρας, θεωρήθηκε ένας από τους λόγους που οδήγησαν τους Αθηναίους να στραφούν εναντίον του και να τον καταδικάσουν. Το αν η σχέση αυτή περιλάμβανε προσωπική επαφή –πράγμα μάλλον απίθανο με βάση τις χρονολογίες– ή αν περιοριζόταν σε εξοικείωση με τις ιδέες του Αναξαγόρα δεν έχει μεγάλη σημασία. Το ότι ο Πλάτων μας αφήνει να καταλάβουμε ότι ο Σωκράτης γνώρισε τη διδασκαλία του Αναξαγόρα μέσα από ένα βιβλίο μπορεί να δείχνει ότι ο ίδιος προτιμά να δείξει πως ο δάσκαλός του δεν είχε ιδιαίτερη σχέση με τους φυσικούς φιλοσόφους, ότι παρακολουθούσε τη δουλειά τους, αλλά από κάποια απόσταση –την ίδια στιγμή, αυτή η αναφορά στο βιβλίο μας κάνει να σκεφτούμε (όπως είχαμε συζητήσει και στο Κεφάλαιο 6) την εύκολη διάδοση που χάρη στην τεχνολογία αυτού του μέσου μπορούσαν να έχουν νέες και ενδεχομένως επικίνδυνες ιδέες. Σε κάθε περίπτωση, η εντύπωση που καλλιεργεί στον αναγνώστη του ο Πλάτων είναι ότι ο Σωκράτης *ήταν αντίθετος προς* τον προσανατολισμό του Αναξαγόρα. Η αντίθεση αυτή διατυπώνεται σε μια ενότητα του κειμένου που είναι γνωστή ως «πνευματική αυτοβιογραφία του Σωκράτη». Εκεί, ο Σωκράτης εξηγεί για ποιους λόγους ο ίδιος ύστερα από ένα αρχικό ενδιαφέρον που εκδήλωσε για την *περί φύσεως ιστορία* έκρινε ότι οι ερμηνείες που πρότειναν για τη γένεση και τη φθορά όσοι υπηρετούσαν αυτό το πεδίο ήταν ανεπαρκείς. Αφήνοντας κατά μέρος τις λεπτομέρειες της κριτικής του Σωκράτη, αξίζει να επισημάνουμε ότι οι αντιρρήσεις που διατυπώνει καμία σχέση δεν έχουν με την απουσία αναφοράς σε θεϊκές αιτίες, αλλά αφορούν, τουλάχιστον αρχικά, κάποιες λογικές αντιφάσεις. Τα πράγματα αλλάζουν λίγο όταν η κριτική εστιάζει στην περίπτωση του Αναξαγόρα, του μόνου πρώιμου φιλοσόφου που ο Σωκράτης αναφέρει ονομαστικά σε αυτήν την ενότητα. Η πρώτη μας σκέψη ίσως είναι ότι η έμφαση στον Αναξαγόρα συνιστά παραπομπή στην *Απολογία* του Σωκράτη· εκεί ο Σωκράτης και πάλι αναφέρεται στα βιβλία του Αναξαγόρα, από τα οποία πράγματι οι νέοι μπορούσαν να μαθαίνουν τις απόψεις του φυσικού φιλοσόφου για τα ουράνια σώματα – απόψεις που δεν συμφωνούσαν με τον θεϊκό χαρακτήρα που τους αναγνώριζαν οι Αθηναίοι. Όμως αυτή η θεωρία είναι μια θεωρία του Αναξαγόρα, λέει ο Σωκράτης· το ότι οι Αθηναίοι την αποδίδουν στον ίδιο και τον κατηγορούν στη βάση αυτής για αθεΐα είναι, σύμφωνα με το κείμενο, αποτέλεσμα παρερμηνείας (Πλάτων, *Απολογία* 26d1-27a1, Ανθολόγιο 4).

Αλλά ο τρόπος που εισάγεται στον *Φαίδωνα* ο Αναξαγόρας είναι διαφορετικός. Η έμφαση εδώ δίνεται στο ότι, σε αντίθεση με όλες τις άλλες αναγωγιστικές, υλιστικές θα τις λέγαμε εμείς σήμερα, ερμηνείες του φυσικού κόσμου, ο Αναξαγόρας μίλησε για τον Νου ως αίτιο του κόσμου, αν και δεν κατόρθωσε –και εδώ ακριβώς έγκειται η κριτική του Σωκράτη– να εφαρμόσει αυτήν την ιδέα και να δείξει πώς ο ίδιος ο κόσμος ήταν αποτέλεσμα ενός νοήμονος σχεδιασμού (Πλάτων, *Φαίδων* 88b-99d, Ανθολόγιο 5). Έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε τον καταμερισμό της εργασίας ανάμεσα στην κριτική που αποδίδει ο Πλάτων στον Σωκράτη (που συνοδεύεται και από μια δήλωση προκαταβολικού θαυμασμού για οποιονδήποτε θα ήταν ικανός να φέρει εις πέρας μια τέτοια αποστολή) και στην εφαρμογή της από τον Τίμαιο στον μεταγενέστερο ομώνυμο διάλογο, όπου ο Σωκράτης εμφανίζεται τελικά ως αποδέκτης, μαθητής μιας τέτοιας εξήγησης. Αυτή η αντιστροφή των ρόλων, το ότι δηλαδή ο Σωκράτης *διδάσκεται,* και μάλιστα από έναν πολιτικό και επιστήμονα του οποίου ο λόγος μοιάζει να εμπνέεται από ιδέες των Πυθαγορείων εκλαμβάνεται ως ένδειξη της επιθυμίας του Πλάτωνα να

διεκδικήσει για τον εαυτό του (ή για μια επιστημονική παράδοση που ο ίδιος εξερευνά μετά τον θάνατο του δασκάλου του) την απάντηση στα αδιέξοδα της φυσικής επιστήμης που ο δάσκαλός του λίγο πριν τον θάνατό του είχε επισημάνει (επανερχόμαστε σε αυτό το θέμα στο Κεφάλαιο 12).

Ο διαχωρισμός της θέσης του Σωκράτη για τη φυσική φιλοσοφία από εκείνη του Αναξαγόρα απασχολεί και τον Ξενοφώντα, στο τέταρτο βιβλίο των *Απομνημονευμάτων* του. Σύμφωνα με το κείμενο, ο Σωκράτης

> γενικά για τα ουράνια, για το πώς ο θεός έχει κατασκευάσει το κάθε τι, δεν συμφωνούσε με το να γίνεται κανείς φροντιστής. Γιατί δεν θεωρούσε ότι αυτά μπορούσαν να τα ανακαλύψουν οι άνθρωποι, και πίστευε ότι οι θεοί δεν αγαπούσαν όποιον εξερευνούσε αυτά που εκείνοι δεν ήθελαν να φανερώσουν· έλεγε ότι όποιος ασχολείται με αυτά μπορούσε και να χάσει τα μυαλά του, όπως τα έχασε και ο Αναξαγόρας που έφτασε να πιστέψει ότι κατανοούσε τις επινοήσεις των θεών.
>
> (Ξενοφών, *Απομνημονεύματα* 4.7.6, Ανθολόγιο 6).

Αντίθετα από τον Πλάτωνα, ο οποίος στο έβδομο βιβλίο της *Πολιτείας*, αποδίδοντας τη σχετική διδασκαλία τον Σωκράτη, εξαίρει την αξία της καθαρά θεωρητικής γνώσης και καλεί τους επίδοξους φιλοσόφους-βασιλείς να προχωρήσουν πέρα από τα φαινόμενα για να κατακτήσουν μέσω του νου και όχι μέσω των αισθήσεων τη βαθύτερη πραγματικότητα, ο Ξενοφών εμφανίζει τον δάσκαλό του απολύτως επιφυλακτικό απέναντι σε οποιαδήποτε επιστημονική έρευνα δεν έχει αυστηρά πρακτική σκοπιμότητα, δηλαδή σε οποιαδήποτε επιστημονική έρευνα δεν *χρησιμεύει* για τον άνθρωπο. Στο τέταρτο βιβλίο των *Απομνημονευμάτων*, ο Ξενοφών βάζει τον Σωκράτη να επικαλείται τα παραδείγματα της ιατρικής και της μετεωρολογίας ως τέχνες που αποτυπώνουν και εκφράζουν πρακτικές εφαρμογές της επιστήμης.

Σε αυτό το κεφάλαιο, αρκούμαστε στο να αναδείξουμε το πώς η ιδιαίτερη σχέση του Σωκράτη με το θείο αποτυπώνεται και σε μια ριζοσπαστική κριτική απέναντι στη φυσική φιλοσοφία. Ο τρόπος με τον οποίο ειδικά ο Πλάτων αξιοποιεί αυτό το ενδιαφέρον (αντλώντας, ενδεχομένως, και από μια άλλη χαρακτηριστική όψη του αριστοφανικού Σωκράτη) για να αναπτύξει τη φυσική φιλοσοφία σε μια νέα κατεύθυνση θα μας απασχολήσει στο Κεφάλαιο 12.

Ανθολόγιο

[1] Ξενοφών, *Απολογία Σωκράτους* §§ 11-14

καινά γε μὴν δαιμόνια πῶς ἂν ἐγὼ εἰσφέροιμι λέγων ὅτι θεοῦ μοι φωνὴ φαίνεται σημαίνουσα ὅ τι χρὴ ποιεῖν; καὶ γὰρ οἱ φθόγγοις οἰωνῶν καὶ οἱ φήμαις ἀνθρώπων χρώμενοι φωναῖς δήπου τεκμαίρονται. βροντὰς δὲ ἀμφιλέξει τις ἢ μὴ φωνεῖν ἢ μὴ μέγιστον οἰωνιστήριον εἶναι; ἡ δὲ Πυθοῖ ἐν τῷ τρίποδι ἱέρεια οὐ καὶ αὐτὴ φωνῇ τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ διαγγέλλει; ἀλλὰ μέντοι καὶ τὸ προειδέναι γε τὸν θεὸν τὸ μέλλον καὶ τὸ προσημαίνειν ᾧ βούλεται, καὶ τοῦτο, ὥσπερ ἐγώ φημι, οὕτω πάντες καὶ λέγουσι καὶ νομίζουσιν. ἀλλ᾽ οἱ μὲν οἰωνούς τε καὶ φήμας καὶ συμβόλους τε καὶ μάντεις ὀνομάζουσι τοὺς προσημαίνοντας εἶναι, ἐγὼ δὲ τοῦτο δαιμόνιον καλῷ καὶ οἶμαι οὕτως ὀνομάζων καὶ ἀληθέστερα καὶ ὁσιώτερα λέγειν τῶν τοῖς ὄρνισιν ἀνατιθέντων τὴν τῶν θεῶν δύναμιν. ὥς γε μὴν οὐ ψεύδομαι κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦτ᾽ ἔχω τεκμήριον·καὶ γὰρ τῶν φίλων πολλοῖς δὴ ἐξαγγείλας τὰ τοῦ θεοῦ συμβουλεύματα οὐδεπώποτε ψευσάμενος ἐφάνην.

Και πώς άραγε είναι δυνατόν να λέω ότι εισάγω καινά δαιμόνια με το να λέω ότι φτάνει στην ακοή μου φωνή θεού που μου υποδεικνύει τι πρέπει να κάμω; Αλλά και αυτοί που χρησιμοποιούν κρωγμούς άγριων πουλιών και προφητείες ανθρώπων, σε φωνές δεν στηρίζουν τα συμπεράσματά τις; Και ποιος μπορεί να αμφισβητήσει ότι και οι βροντές είναι κάτι σαν φωνή και ότι είναι πολύ σημαντικός οιωνός; Και η ιέρεια που κάθεται πάνω στον τρίποδα των Δελφών με φωνή δεν μεταδίδει και αυτή τα μηνύματα του θεού; Αλλά και το ότι ο θεός γνωρίζει τα μέλλοντα και με σημεία τα φανερώνει σε όποιον εκείνος θέλει, κι αυτό, τις εγώ το υποστηρίζω, έτσι και όλοι το λένε και το εφαρμόζουν εθιμικά. Μόνο που εκείνοι ονομάζουν τις πηγές των προμηνυμάτων όρνια και προφητείες και απρόβλεπτα συναπαντήματα και μάντεις, ενώ εγώ τις αποκαλώ δαιμόνιον και πιστεύω ότι μιλάω ευσεβέστερα και ειλικρινέστερα από εκείνους που αποδίδουν στα πουλιά τη δύναμη των θεών· και ιδού η απόδειξη ότι δεν ψεύδομαι ασεβώντας τις τον θεό: σε πολλούς φίλους μου έχω διαβιβάσει τις συμβουλές του θεού και ποτέ ως τώρα δεν διαψεύστηκα.

(Μτφ. Αλόη Σιδέρη)

Πλάτων, *Απολογία* 31c7-d4

ΣΩ. [...] *ὃ ὑμεῖς ἐμοῦ πολλάκις ἀκηκόατε πολλαχοῦ λέγοντος, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται* [...]. *ἐμοὶ δὲ τοῦτ᾽ ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε.*

ΣΩ. […] αυτό που με ακούσατε να λέω πολλές φορές και σε πολλά μέρη, ότι δηλαδή μου έρχεται ένα θεϊκό δαιμόνιο […] αυτό μου συμβαίνει από παιδί, μία φωνή που ακούω μέσα μου η οποία, όταν έρχεται, πάντα με αποτρέπει από κάτι που πρόκειται να πράξω, αλλά ποτέ δε με προτρέπει.

(Μτφ. Θ. Σαμαράς)

Πλούταρχος, *Νικίας* 13.9.532B = LM P32

Σωκράτει δὲ τῷ σοφῷ τὸ δαιμόνιον οἷς εἰώθει συμβόλοις χρησάμενον πρὸς αὐτὸν ἐμήνυσε κἀκεῖνα, τὸν ἔκπλουν ἐπ᾽ ὀλέθρῳ τῆς πόλεως πραττόμενον. ὁ δὲ τοῖς συνήθεσι καὶ φίλοις ἔφρασε, καὶ διῆλθεν εἰς πολλοὺς ὁ λόγος.

Και τον Σωκράτη τον σοφό τον προειδοποίησε το δαιμόνιο, χρησιμοποιώντας τα συνήθη σύμβολα, ότι η εκστρατεία αυτή [= των Αθηναίων στη Σικελία] θα γινότανε για καταστροφή της πόλης. Το ανακοίνωσε σε γνωστούς και φίλους εκείνος, οπότε το μάθανε πολλοί.

[2] Πλάτων, *Απολογία* 20e6-21a5

τῆς γὰρ ἐμῆς, εἰ δή τίς ἐστιν σοφία καὶ οἵα, μάρτυρα ὑμῖν παρέξομαι τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς. Χαιρεφῶντα γὰρ ἴστε που. οὗτος ἐμός τε ἑταῖρος ἦν ἐκ νέου καὶ ὑμῶν τῷ πλήθει ἑταῖρός τε καὶ συνέφυγε τὴν φυγὴν ταύτην καὶ μεθ᾽ ὑμῶν κατῆλθε. καὶ ἴστε δὴ οἷος ἦν Χαιρεφῶν, ὡς σφοδρὸς ἐφ᾽ ὅτι ὁρμήσειεν. καὶ δή ποτε καὶ εἰς Δελφοὺς ἐλθὼν ἐτόλμησε τοῦτο μαντεύσασθαι – καί, ὅπερ λέγω, μὴ θορυβεῖτε, ὦ ἄνδρες–ἤρετο γὰρ δὴ εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος. ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι.

για τη δική μου σοφία, αν έχω κάποια, και τι είδους είναι, θα φέρω μάρτυρα τον θεό των Δελφών! Τον Χαιρεφώντα τον ξέρετε, αν δεν κάνω λάθος. Ήταν σύντροφός μου από τα νεανικά μας χρόνια και σύντροφος δικός σας, των δημοκρατικών. Έφυγε μαζί σας στην πρόσφατη εξορία και μαζί σας

ξαναγύρισε. Ξέρετε τι άνθρωπος ήταν ο Χαιρεφών, πόσο μαχητικός σε ό,τι καταπιανόταν. Κάποτε πήγε στους Δελφούς και τόλμησε να ζητήσει χρησμό γι' αυτό –και μη κάνετε θόρυβο, Αθηναίοι– για το αν υπάρχει κανείς σοφότερος από μένα. Απάντησε, λοιπόν, η Πυθία ότι κανένας δεν είναι σοφότερος.

(Μτφ. Θ. Σαμαράς)

[3] Πλάτων, *Ευθύφρων* 6d9-e1

ΣΩ. Μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἕν τι ἢ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν; ἔφησθα γάρ που μιᾷ ἰδέᾳ τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια· ἢ οὐ μνημονεύεις;

Θα θυμάσαι, λοιπόν, ότι εγώ δεν σου ζήτησα αυτό, δηλαδή να μου αναφέρεις ένα ή δύο από τα πολλά όσια, αλλά σου ζήτησα το συγκεκριμένο τυπικό γνώρισμα δυνάμει του οποίου όλα τα όσια είναι όσια. Γιατί συμφώνησες, θαρρώ, ότι δυνάμει ενός τυπικού γνωρίσματος είναι τα ανόσια ανόσια και τα όσια όσια· ή μήπως δεν το θυμάσαι;

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, με μετατροπές)

[4] Πλάτων, *Απολογία* 26d1-27a1

Ὦ θαυμάσιε Μέλητε, ἵνα τί ταῦτα λέγεις; οὐδὲ ἥλιον οὐδὲ σελήνην ἄρα νομίζω θεοὺς εἶναι, ὥσπερ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι; – Μὰ Δί', ὦ ἄνδρες δικασταί, ἐπεὶ τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι, τὴν δὲ σελήνην γῆν. Ἀναξαγόρου οἴει κατηγορεῖν, ὦ φίλε Μέλητε; καὶ οὕτω καταφρονεῖς τῶνδε καὶ οἴει αὐτοὺς ἀπείρους γραμμάτων εἶναι ὥστε οὐκ εἰδέναι ὅτι τὰ Ἀναξαγόρου βιβλία τοῦ Κλαζομενίου γέμει τούτων τῶν λόγων; καὶ δὴ καὶ οἱ νέοι ταῦτα παρ' ἐμοῦ μανθάνουσιν, ἃ ἔξεστιν ἐνίοτε εἰ πάνυ πολλοῦ δραχμῆς ἐκ τῆς ὀρχήστρας πριαμένοις Σωκράτους καταγελᾶν, ἐὰν προσποιῆται ἑαυτοῦ εἶναι, ἄλλως τε καὶ οὕτως ἄτοπα ὄντα; ἀλλ', ὦ πρὸς Διός, οὑτωσί σοι δοκῶ; οὐδένα νομίζω θεὸν εἶναι; Οὐ μέντοι μὰ Δία οὐδ' ὁπωστιοῦν. Ἄπιστός γ' εἶ, ὦ Μέλητε, καὶ ταῦτα μέντοι, ὡς ἐμοὶ δοκεῖς, σαυτῷ. ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ οὑτοσί, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πάνυ εἶναι ὑβριστὴς καὶ ἀκόλαστος, καὶ ἀτεχνῶς τὴν γραφὴν ταύτην ὕβρει τινὶ καὶ ἀκολασίᾳ καὶ νεότητι γράψασθαι.

Λαμπρέ Μέλητε, γιατί το λες αυτό; Δηλαδή δεν πιστεύω, όπως οι υπόλοιποι άνθρωποι, ότι ο ήλιος και το φεγγάρι είναι θεοί;.
– Μα το Δία, δικαστές, δεν το πιστεύει, επειδή λέει ότι ο ήλιος είναι πέτρα και η σελήνη όμοια με τη γη! Τον Αναξαγόρα νομίζεις ότι κατηγορείς, φίλε Μέλητε; Και τόσο πολύ τους υποτιμάς αυτούς εδώ και τόσο αγράμματους τους θεωρείς, ώστε να μη γνωρίζουν ότι τα βιβλία του Αναξαγόρα του Κλαζομένιου είναι γεμάτα από τέτοιες ιδέες; Κι οι νέοι μαθαίνουν από μένα αυτό που μπορούν ανά πάσα στιγμή, με μία δραχμή το πολύ, να το αγοράσουν από εκεί που πουλάνε βιβλία και μετά να κοροϊδεύουν το Σωκράτη, αν προσποιείται ότι αυτά είναι δικές του θεωρίες; Αφήνω στην άκρη ότι αυτές οι ιδέες είναι και καθ' εαυτές παράλογες. Αλλά μα το Δία, έτσι σου φαίνομαι; Πιστεύω ότι δεν υπάρχει κανένας θεός;
Μα το Δία, ακριβώς έτσι μου φαίνεσαι.
Νομίζω, Μέλητε, ότι δεν πιστεύεις ούτε καν εκείνα που εσύ λες. Εμένα μου φαίνεται, Αθηναίοι, ότι ο Μέλητος είναι άνθρωπος πολύ θρασύς και ξεδιάντροπος και ότι πραγματικά από θρασύτητα, ξεδιαντροπιά και νεανική απερισκεψία προέβη σε αυτή την καταγγελία.

(Μτφ. Θ. Σαμαράς)

[5] Πλάτων, *Φαίδων* 98b8-c7, d2-5, e1-99c3, c5-d2

[…] [98b8] *ἐπειδὴ προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα. καί μοι ἔδοξεν ὁμοιότατον πεπονθέναι ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγων ὅτι Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῷ πράττει, κἄπειτα ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἑκάστων ὧν πράττω, λέγοι πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι σύγκειταί μου τὸ σῶμα ἐξ ὀστῶν καὶ νεύρων* […] [98d2] *αἰωρουμένων οὖν τῶν ὀστῶν ἐν ταῖς αὑτῶν συμβολαῖς χαλῶντα καὶ συντείνοντα τὰ νεῦρα κάμπτεσθαί που ποιεῖ οἷόν τ' εἶναι ἐμὲ νῦν τὰμέλη, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν συγκαμφθεὶς ἐνθάδε κάθημαι·*[…] [98e1] *ἀμελήσας τὰς αἰτίας λέγειν, ὅτι, ἐπειδὴ Ἀθηναίοις ἔδοξε βέλτιον εἶναι ἐμοῦ καταψηφίσασθαι, διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἐμοὶ βέλτιον αὖ δέδοκται ἐνθάδε καθῆσθαι, καὶ δικαιότερον παραμένοντα ὑπέχειν τὴν δίκην ἣν ἂν κελεύσωσιν· ἐπεὶ νὴ τὸν κύνα, ὡς ἐγῷμαι, πάλαι ἂν ταῦτα τὰ νεῦρα καὶ τὰ ὀστᾶ ἢ περὶ Μέγαρα ἢ Βοιωτοὺς ἦν, ὑπὸ δόξης φερόμενα τοῦ βελτίστου, εἰ μὴ δικαιότερον ᾤμην καὶ κάλλιον εἶναι πρὸ τοῦ φεύγειν τε καὶ ἀποδιδράσκειν ὑπέχειν τῇ πόλει δίκην ἥντιν' ἂν τάττῃ. ἀλλ' αἴτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον· εἰ δέ τις λέγοι ὅτι ἄνευ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἔχειν καὶ ὀστᾶ καὶ νεῦρα καὶ ὅσα ἄλλα ἔχω οὐκ ἂν οἷός τ' ἦ ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι· ὡς μέντοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἃ ποιῶ, καὶ ταῦτα νῷ πράττων, ἀλλ' οὐ τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει, πολλὴ ἂν καὶ μακρὰ ῥᾳθυμία εἴητοῦ λόγου. τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον· ὃ δή μοι φαίνονται ψηλαφῶντες οἱ πολλοὶ ὥσπερ ἐν σκότει, ἀλλοτρίῳ ὀνόματι προσχρώμενοι, ὡς αἴτιον αὐτὸ προσαγορεύειν. διὸ δὴ καὶ ὁ μέν τις δίνην περιτιθεὶς τῇ γῇ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὴ ποιεῖ τὴν γῆν, ὁ δὲ ὥσπερ καρδόπῳ πλατείᾳ βάθρον τὸν ἀέρα ὑπερείδει· τὴν δὲ τοῦ ὡς οἷόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἴονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν,* […] [99c5] *καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἴονται. ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπῃ ποτὲ ἔχει μαθητὴς ὁτουοῦν ἥδιστ' ἂν γενοίμην· ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὔτ' αὐτὸς εὑρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην, τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ᾗ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι* […]*;*

[…] [98b8] καθώς προχωρούσα στην ανάγνωση, είδα έναν άνθρωπο που δεν χρησιμοποιεί καθόλου τον νου ούτε αποδίδει σε κάποιες αιτίες την τάξη των πραγμάτων, αλλά ως αιτίες αναφέρει τον αέρα, τον αιθέρα και το νερό και πολλά άλλα παράλογα. Αυτό που κάνει μου φαίνεται πανομοιότυπο σαν να έλεγε κάποιος ότι ο Σωκράτης όσα κάνει τα κάνει με νου και έπειτα, επιχειρώντας να προσδιορίσει τις αιτίες των πράξεων μου, να πει ότι για αυτόν τον λόγο κάθομαι εδώ [στο κελί μου], γιατί το σώμα μου αποτελείται από οστά και νεύρα [...] [98d2] Τα οστά αιωρούνται στα σημεία συναρμογής τους, τα νεύρα χαλαρώνουν και τεντώνονται και με κάνουν ικανό να κάμπτω τώρα τα μέλη μου. Και επειδή έκαμψα τα μέλη μου, για αυτήν την αιτία κάθομαι εδώ [...] [98e1] Έτσι όμως αποφεύγει να πει την πραγματική αιτία, ότι δηλαδή, αφού οι Αθηναίοι θεώρησαν καλύτερο (*βέλτιον*) να με καταδικάσουν, για αυτόν ακριβώς τον λόγο θεώρησα και εγώ καλύτερο και δικαιότερο να μείνω εδώ και να υποστώ την ποινή που θα μου επιβάλουν. Γιατί, μα την αλήθεια, πιστεύω ότι αυτά τα νεύρα και αυτά τα οστά θα ήταν από καιρό στα Μέγαρα ή στη Βοιωτία, ωθούμενα από κάποια αντίληψη του βέλτιστου, αν δεν θεωρούσα ότι είναι πιο δίκαιο και πιο ωραίο, αντί να αποδράσω και να εξοριστώ, να υποστώ την ποινή που η πόλη μού επιτάσσει. Είναι λοιπόν παράλογο να ονομάζει κανείς αίτια τέτοιου είδους πράγματα. Αν βέβαια κάποιος έλεγε ότι χωρίς τα οστά και τα νεύρα και όλα τα παρόμοια που έχω δεν θα ήμουν σε θέση να κάνω όσα θεωρώ σωστό να κάνω, θα έλεγε την αλήθεια. Θα ήταν όμως ασυγχώρητη επιπολαιότητα το να πει κανείς ότι κάνω όσα κάνω εξαιτίας αυτών των πραγμάτων [των οστών και των νεύρων], και ότι κάνω κάτι με νου αλλά όχι εξαιτίας της επιλογής του βελτίστου. Αυτό θα σήμαινε ότι δεν μπορεί κανείς να διακρίνει ότι άλλο πράγμα είναι ο προσδιορισμός του πραγματικού αιτίου και άλλο εκείνο χωρίς το οποίο δεν θα μπορούσε να υπάρξει αίτιο. Εκείνο μου φαίνεται ότι ψάχνουν οι περισσότεροι ψηλαφώντας στο σκοτάδι, και το ονομάζουν λανθασμένα «αίτιο». Γι' αυτό και κάποιος τοποθετεί τη Γη

σε μια δίνη και λέει ότι είναι ακίνητη γιατί στηρίζεται στον ουρανό – και κάποιος άλλος την παρομοιάζει με πλατιά σκάφη που στηρίζεται στον αέρα. Τη δύναμη όμως που τοποθετεί τα πάντα στην καλύτερη δυνατή θέση, δεν την αναζητούν ούτε της αποδίδουν κάποια *δαιμονίαν ἰσχύν* [...] [99c5] ούτε θεωρούν ότι το ἀγαθὸν καὶ δέον συνδέει και συνέχει τα πάντα. Εγώ για να μάθω πώς τέλος πάντων είναι μια τέτοια αιτία θα γινόμουν μετά χαράς μαθητής οποιουδήποτε. Επειδή όμως την στερήθηκα, αφού ούτε μόνος μου κατάφερα να την βρω ούτε από άλλον να την μάθω, θα ήθελες τώρα να σου εκθέσω πώς ξεκίνησα το δεύτερο ταξίδι μου στην αναζήτηση της αιτίας;

(Μτφ. Β. Κάλφας)

[6] Ξενοφών, *Απομνημονεύματα* 4.7.6

Ὅλως δὲ τῶν οὐρανίων, ᾗ ἕκαστα ὁ θεὸς μηχανᾶται, φροντιστὴν γίγνεσθαι ἀπέτρεπεν· οὔτε γὰρ εὑρετὰ ἀνθρώποις αὐτὰ ἐνόμιζεν εἶναι οὔτε χαρίζεσθαι θεοῖς ἂν ἡγεῖτο τὸν ζητοῦντα ἃ ἐκεῖνοι σαφηνίσαι οὐκ ἐβουλήθησαν. κινδυνεῦσαι δ᾽ ἂν ἔφη καὶ παραφρονῆσαι τὸν ταῦτα μεριμνῶντα οὐδὲν ἧττον ἢ Ἀναξαγόρας παρεφρόνησεν ὁ μέγιστον φρονήσας ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι.

Γενικά για τα ουράνια, για το πώς ο θεός έχει κατασκευάσει το κάθε τι, δεν συμφωνούσε με το να γίνεται κανείς φροντιστής. Γιατί δεν θεωρούσε ότι αυτά μπορούσαν να τα ανακαλύψουν οι άνθρωποι, και πίστευε ότι οι θεοί δεν αγαπούσαν όποιον εξερευνούσε αυτά που εκείνοι δεν ήθελαν να φανερώσουν· έλεγε ότι όποιος ασχολείται με αυτά μπορούσε και να χάσει τα μυαλά του, όπως τα έχασε και ο Αναξαγόρας που έφτασε να πιστέψει ότι κατανοούσε τις επινοήσεις των θεών.

(Μτφ. Χ Μπάλλα)

Βιβλιογραφία

Danzig, G., 2010. Apologizing for Socrates: How Plato and Xenophon Created Our Socrates. Lanham, MD: Lexington Books.

Dodds, E. R., *Οι Έλληνες και το παράλογο*. Μτφ. Γιατρομανωλάκης, Γ. Αθήνα: Καρδαμίτσας.

Ebrey, D., Kraut, R., επιμ., 2022[2]. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge companions to philosophy. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Flower, M. A., 2008. *The Seer in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.

Frede, M., 2008. Τα επιχειρήματα του Πλάτωνα και η διαλογική μορφή. Στο: Frede, M., 2008. *Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Όψεις της ιστορίας και της ιστοριογραφίας της*. Μτφ. Λ. Σπηλιόπουλος. Αθήνα: Εκκρεμές, σσ. 159-186.

Janko, R., 2005. Socrates the Free Thinker. Στο: Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar, επιμ. 2005. *A Companion to Socrate*s. Oxford, UK: Blackwell, σσ. 48-62.

Kahn, Ch. H., 1996. Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form. Cambridge: Cambridge University Press.

Κάλφας, Β., *Ευθύφρων*. Λήμμα στην ψηφιακή εγκυκλοπαίδεια «Πλάτων» στο πλαίσιο της πράξης «Ακαδημία Πλάτωνος - Ανάπτυξη της Γνώσης και καινοτόμων ιδεών» του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση 2007-2013», Αθήνα: Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού.

Καρασμάνης, Β., 2002. *Σωκράτης. Ο Σοφός Που Δε Γνώριζε τίποτα*. Αθήνα: Λιβάνης.

Kingsley, P. 2001. Αρχαία Φιλοσοφία, Μυστήρια και Μαγεία. Ο Εμπεδοκλής και η Πυθαγόρεια παράδοση. Μτφ. Τερζάκης, Φ. Αθήνα: Αρχέτυπο.

Long, A. A., 2005. How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him?. Στο: Sara Ahbel-Rappe & Rachana Kamtekar (επιμ.), A Companion to Socrates. Oxford, UK: Blackwell. σσ. 63-74.

McPherran, M. L., 1996. *The Religion of Socrates*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Moore, Ch., 2013. Socrates *Psychagogos* (Birds 1555, Phaedrus 261a7). Στο: Stavru, A., Luise, F. de, επιμ., 2013. *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*. Sankt AugustΣτο: Academia, σσ. 41-55.

Morgan, K. A., 2010. The Voice of Authority: Divination Plato's Phaedo. Classical Quarterly 60 (1), σσ. 63-81.

Mossé, C., 1983. *Η Ιστορία μιας Δημοκρατίας*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης. Μτφ. Δ. Αγγελίδου. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Νεχαμάς, Α., 2001. Η Τέχνη του βίου: Σωκρατικοί Στοχασμοί: Από τον Πλάτωνα στον Φουκώ. Μτφ. Β. Σπυροπούλου. Αθήνα: Νεφέλη.

Περιοδικό *Δευκαλίων* 12/1 (1993). Αφιέρωμα στη Σωκρατική Ελεγκτική.

Σακελλαρίου, Μ.Β., 2012. *Η αθηναϊκή δημοκρατία*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Sedley, D., 2008. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press.

Versnel, H. S., 2011. Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology. Leiden, Boston: Brill.

Κριτήρια αξιολόγησης

1. Έλεγχος, ως μια συστηματική διαδικασία, όπως πολλοί ερευνητές τον αναφέρουν σήμερα, είναι δημιούργημα δύο σύγχρονων λογίων, του Richard Robinson και του Γρηγόρη Βλαστού (Gregory Vlastos). Στην πραγματικότητα ο Βλαστός κυρίως σχηματοποίησε τον έλεγχο, μετατρέποντάς τον σε μια μάλλον άκαμπτη και τεχνητή μέθοδο επιχειρηματολογίας. Αυτό δεν έχει καμία σχέση με την ιστορία. Τον έβγαλε από τους διαλόγους του Πλάτωνα, τον εξέτασε αφηρημένα και σχηματικά και τον απέδωσε στον ίδιο το Σωκράτη. Νομίζω ότι ο έλεγχος, η ανασκευή επιχειρημάτων που εφάρμοζε ο Σωκράτης ως ιστορικό πρόσωπο, ήταν κάτι πολύ απλούστερο και πολύ πιο ευέλικτο, κάτι που προσαρμοζόταν στην προσωπικότητα και στα ηθικά πιστεύω του εκάστοτε συνομιλητή του, έτσι που να μπορεί να δείξει ότι κάποιος σαν τον Αλκιβιάδη, για παράδειγμα, είναι ανίκανος να ζήσει τη ζωή του με τον τρόπο που ο ίδιος θεωρεί σωστό. Άρα πρόκειται μάλλον για αντίθεση μεταξύ των ιδανικών ενός ατόμου και της ζωής του, και όχι για λογική αντίφαση μεταξύ δύο προτάσεων, όπως λέει ο Βλαστός (Charles Kahn, από το βιβλίο του Καρασμάνης, Β., 2002. *Σωκράτης. Ο σοφός που δε γνώριζε τίποτα*. Αθήνα: Λιβάνης, σσ. 54-55).

Ποιες πιστεύετε ότι είναι οι συνέπειες από αυτήν την περιγραφή του σωκρατικού ελέγχου για την ενδεχόμενη συγγένεια ανάμεσα στον Σωκράτη και στους σοφιστές; Θα μπορούσε και το ενδιαφέρον του Σωκράτη να ανακαλύψει την αλήθεια να αντανακλά την οπτική του μαθητή και όχι την πρακτική του ίδιου του δασκάλου; Αν όμως δεχτούμε ότι η επαφή με το θείο αντικατοπτρίζει ένα στοιχείο του ιστορικού Σωκράτη, τότε μήπως πράγματι ο δικός του προσανατολισμός διαφέρει σημαντικά από τον πρακτικό (όπως θεωρούμε) προσανατολισμό των σοφιστών;

2. *Είναι αλήθεια ότι ορισμένοι άνθρωποι αφιερώνουν ένα μεγάλο μέρος της ζωής τους στο να εξετάζουν τα επιχειρήματα του Σωκράτη και να διαβάζουν τα έργα του Πλάτωνα ξανά και ξανά. Όμως, αν και η από πρώτο χέρι εξέταση των θέσεων και των επιχειρημάτων των διαλόγων είναι απολύτως απαραίτητη για να γνωρίσει κανείς τον Σωκράτη, αυτό από μόνο του δεν αρκεί. Οι σωκρατικοί διάλογοι απαιτούν από τους αναγνώστες τους εκείνο που ο Σωκράτης ζητούσε από τους συνομιλητές του: να εξετάσουν τις πεποιθήσεις τους σε οποιοδήποτε θέμα είναι σημαντικό γι' αυτούς, να καθορίσουν με ποιες άλλες πεποιθήσεις σχετίζονται λογικά, να αποδεχτούν μόνο εκείνες που είναι συμβατές μεταξύ τους και να ζήσουν αναλόγως τη ζωή τους. Αυτό είναι ένα ζήτημα που κατορθώνουμε να το αγνοούμε όσο και οποιοσδήποτε απλός συνομιλητής του Σωκράτη* (Νεχαμάς, Α., 2001. *Η Τέχνη του βίου: Σωκρατικοί Στοχασμοί: Από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*. Μτφ. Β. Σπυροπούλου. Αθήνα: Νεφέλη, σ. 73).

Με βάση την παραπάνω επισήμανση του Νεχαμά, θεωρείτε ότι η στοχοθεσία του Σωκράτη συγγενεύει προς εκείνη των σοφιστών; Πώς επηρεάζει την απάντησή σας το γεγονός ότι δημιουργός των διαλόγων είναι ο Πλάτων; Με πόση βεβαιότητα μπορούμε να απαντήσουμε σε αυτήν την ερώτηση;

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 11
Ο αντιλογικός Σωκράτης

Σύνοψη

Με έναυσμα ορισμένες από τις ιδέες και τις πρακτικές που του αποδίδει ο Αριστοφάνης στις Νεφέλες, στο κεφάλαιο που ακολουθεί, επιχειρούμε να αναδείξουμε ορισμένα στοιχεία της σκέψης του Σωκράτη που θα τον έφερναν, τουλάχιστον στην αντίληψη των Αθηναίων του πέμπτου αιώνα, αρκετά κοντά στους σοφιστές. Τα στοιχεία αυτά πιθανώς να αιτιολογούν και την επιλογή του Αριστοφάνη να παρουσιάσει τον Σωκράτη ως παράδειγμα σοφιστή, ή, για να χρησιμοποιήσουμε το δικό του λεξιλόγιο, ως «φροντιστή», επαγγελματία δάσκαλο των πλούσιων Αθηναίων. Ένα ερώτημα που βεβαίως προκύπτει είναι το γιατί ή σε τι βαθμό πρέπει να εμπιστευτούμε τον Αριστοφάνη ως πηγή για τον ιστορικό Σωκράτη. Στην πρώτη ενότητα του κεφαλαίου, επισημαίνουμε τις μεθοδολογικές δυσκολίες που ενδεχομένως να υπονομεύουν μια τέτοια επιλογή, αλλά εξηγούμε και γιατί, παρά την ύπαρξή τέτοιων δυσκολιών, ο Αριστοφάνης εξακολουθεί να συνιστά πολύτιμη πηγή για οποιαδήποτε προσπάθεια ανασυγκρότησης της σκέψης του Σωκράτη, ιδίως στο μέτρο που μας βοηθά να καταλάβουμε και το είδος των προκλήσεων που είχαν να αντιμετωπίσουν ο Πλάτων αλλά και ο Ξενοφών στις απόπειρές τους να αποκαταστήσουν τη φήμη του δασκάλου τους. Στη δεύτερη ενότητα του κεφαλαίου, παρουσιάζουμε συνοπτικά το κείμενο του Αριστοφάνη, δίνοντας έμφαση σε χαρακτηριστικά του Σωκράτη που θα τον έφερναν, στα μάτια του ακροατηρίου, κοντά στους σοφιστές, επισημαίνοντας και τη σπουδαιότητα αυτού του κειμένου ως πηγή σχετικά με αντιδράσεις που αφορούν την κακόβουλη χρήση της επιχειρηματολογίας. Ιδιαίτερη έμφαση σε αυτό το κεφάλαιο θα δοθεί στην υποτιθέμενη σχέση του Σωκράτη με αντιλογικές πρακτικές, αλλά και στον τρόπο που αυτές οι πρακτικές μπορεί να διασταυρώνονται με αντιλήψεις για την αντίθεση νόμου και φύσεως. Έχοντας, στη δεύτερη ενότητα, αναδείξει αυτά τα στοιχεία της αριστοφανικής περσόνας (τα οποία υποστηρίζουμε ότι πιθανότατα να ήταν κοντά σε ιδέες και πρακτικές που χαρακτήριζαν τον ιστορικό Σωκράτη), στην τρίτη ενότητα, δείχνουμε πώς ο Ξενοφών –πιστός στο πρόγραμμα των Απομνημονευμάτων– επιχειρεί να αποκαταστήσει τη φήμη του δασκάλου του, υπογραμμίζοντας την απόσταση που τον χωρίζει από τα όσα του αποδίδει ο Αριστοφάνης, ενώ στην τέταρτη ενότητα παρακολουθούμε μια αντίστοιχη διαδρομή στο έργο του Πλάτωνα.

Βιβλιογραφικό πλαίσιο

Συνιστάται η προηγούμενη ή και ταυτόχρονη εξοικείωση με ορισμένα τουλάχιστον από τα ακόλουθα κείμενα:

Για τις Νεφέλες του Αριστοφάνη, κλασική παραμένει η σχολιασμένη έκδοση του K. Dover: Dover, K. 1970. Aristophanes. Clouds*. Oxford. Oxford University Press. Ειδικά για τον Σωκράτη του Αριστοφάνη, βλ. και Vander Waerdt, P. 1994. Socrates in the Clouds. In: Vander Waerdt, P., ed., 1994.* The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press· Konstan, D., 2006. This is that man: Staging Clouds 1142-77.* Classical Quarterly 56*(2), σσ. 595-598 · Betegh G., 2013. Socrate et Archélaos dans les Nuées. Philosophie naturelle et éthique. In: Laks, A., Saetta-Cottone, R., eds, 2013.* Comédie et philosophie: Socrate et les présocratiques dans les "Nuées" d'Aristophane*. Paris: Éd. Rue d'Ulm.*

Για τις παραπομπές στην αντιλογική πρακτική του Πρωταγόρα: Corradi, M. 2013. "τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν": Aristotle, Plato, and the ἐπάγγελμα of Protagoras. In: J. van Ophuijsen, M. van Raalte and P. Stork, eds. 2013. Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, Leiden/Boston: Brill. · Betegh G., 2013 (ό.π.).*

Για μια κριτική στην παραδοσιακή αντίληψη που θέλει τους σοφιστές, ή κάποιους από αυτούς, οπαδούς του είδους των ηθικών αντιλήψεων που αποδίδει ο Πλάτων στον Καλλικλή: Bonazzi, M., 2020. Ethical and Political Thought in Antiphon's Truth and Concord. In: D. Wolsdorf, ed., 2020. Early Greek Ethics*, Oxford: Oxford University Press, σσ. 149-168· Gagarin, M., 2002. Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists. In: University of Texas Press· Balla, Ch., 2018.* ΠΕΦΥΚΕΝ ΠΛΕΟΝΕΚΤΕΙΝ? Plato and the Sophists on Greed and Savage Humanity*, Polis 35, σσ. 83-101.*

Για τη στάση του Πλάτωνα απέναντι στον Σωκράτη (και την αναγνώριση, εκ μέρους του, των σοφιστικών στοιχείων): Nehamas, A., 1990. Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry. History of Philosophy Quarterly 7*(1), σσ. 3-16· Taylor, C.C.W., 2006. Socrates the Sophist. In: L. Judson & V. Karasmanis, eds. 2006.* Remembering Socrates. Philosophical Essays*. New York: Oxford University Press· Balla, Ch. 2021. Sailing away from Antilogic. Plato's Phaedo 90b-101e.* Ancient Philosophy 41*(2), σσ. 355-67.*

Για την ανάδειξη της σημασίας του Αρχέλαου στις Νεφέλες: Betegh, G., 2016. Archelaus on Cosmogony and the Origins of Social Institutions. Oxford Studies in Ancient Philosophy 51*, σσ. 1-40, και Bett, R. 2023. Nature and Norms. In: C. Billings, C. Moore, eds, 2023.* Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 157-178.*

Για τον Σωκράτη του Ξενοφώντα ως δάσκαλο του διαλέγεσθαι: Natali, C., 2006. Socrates' Dialectic in Xenophon's Memorabilia. In: L. Judson, V. Karasmanis, eds 2006. Remembering Socrates*. Oxford: Oxford University Press, σσ. 3-19.*

Για το «σωκρατικό ζήτημα», που εμπλέκεται και πάλι στο θέμα όχι μόνο της αξιοπιστίας, αλλά και της στοχοθεσίας των μαρτυριών του Ξενοφώντα και του Πλάτωνα για τον δάσκαλό τους: Ζιγκόν, Ο. 1995. Σωκράτης. Η εικόνα του στην ποίηση και την ιστορία*. Μτφ. Α. Γεωργίου. Αθήνα: Γνώση.*

Τέλος, στο μέτρο που, σε ένα δεύτερο επίπεδο και με έμμεσο τρόπο, το κεφάλαιο θίγει κάποια μεθοδολογικά ζητήματα που αφορούν την ιστοριογραφία της φιλοσοφίας, κρίνουμε σκόπιμο να αναφέρουμε ως δείγμα της σύγχρονης συζήτησης το πρόσφατα δημοσιευμένο: Frede, M., 2022. The Historiography of Philosophy (with a postface by Jonathan Barnes)*. Edited by K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press.*

Κυρίως κείμενο

11.1 Και πάλι για το ζήτημα των πηγών

Η κωμωδία του Αριστοφάνη είναι η εγγύτερη χρονολογικά, στη ζωή του Σωκράτη, πηγή που διαθέτουμε για τη σκέψη και την πρακτική της διδασκαλίας του. Βεβαίως, το γεγονός ότι έχουμε να κάνουμε με *κωμωδία* μάς αποτρέπει από το να δεχόμαστε το κείμενο αυτό ως νηφάλια μαρτυρία, μας δημιουργεί δηλαδή πολύ εύλογες επιφυλάξεις απέναντι στην ιστορική αξιοπιστία της συγκεκριμένης μαρτυρίας, στο μέτρο που εύλογα θεωρούμε ότι ένας συγγραφέας που υπηρετεί αυτό το γραμματειακό είδος δεν ενδιαφέρεται να αποδώσει ρεαλιστικά το πορτρέτο οποιουδήποτε ιστορικού προσώπου, αλλά να καυτηριάσει, θα λέγαμε, την πραγματικότητα, ή πάντως να την παρουσιάσει με τρόπο που θα διασκεδάσει το κοινό του. Αλλά η χαρακτηριστική για την κωμωδία πρακτική της διαστρέβλωσης της πραγματικότητας, που επιτρέπει στη σάτιρα να ψυχαγωγεί και να προκαλεί το γέλιο, προϋποθέτει και μια αναφορά στην πραγματικότητα, μια σύνδεση που το ίδιο το ακροατήριο αντιλαμβάνεται και είναι σε θέση να εκτιμήσει –γελάμε στη σάτιρα όταν «πιάνουμε» υπαινιγμούς για τα πραγματικά

χαρακτηριστικά των προσώπων που σατιρίζονται. Για παράδειγμα, και για να αξιοποιήσουμε και πάλι το παράδειγμα του μαθήματος της ορθοέπειας που συζητήσαμε στο Κεφάλαιο 7, θεωρούμε ότι το κοινό του Αριστοφάνη θα ήταν σε θέση να αντιληφθεί τις αναφορές στα ονόματα των ζώων ως σατιρικές απηχήσεις μιας διδασκαλίας του Πρωταγόρα, την οποία, για τους σκοπούς της κωμωδίας του, ο συγγραφέας απέδιδε στον Σωκράτη.

Υπάρχει, ωστόσο, μια κρίσιμη διαφορά που διακρίνει την περίπτωση του Πρωταγόρα από εκείνη του Σωκράτη. Στην περίπτωση, δηλαδή, του Πρωταγόρα, αυτό που μας επιτρέπει να διαπιστώσουμε ότι ο Αριστοφάνης παρωδεί τη διδασκαλία του είναι οι ανεξάρτητες μαρτυρίες τις οποίες διασώζει ο Αριστοτέλης, εν προκειμένω σχετικά με το ενδιαφέρον αυτού του σοφιστή για τη διάκριση των ονομάτων σε γένη. Θα μπορούσε κανείς να πει πως μια αντίστοιχη πρόσβαση σε ανεξάρτητες μαρτυρίες είναι διαθέσιμη και στην περίπτωση του Σωκράτη, καθώς τόσο ο Πλάτων όσο και ο Ξενοφών, οι δύο σωκρατικοί συγγραφείς των οποίων το έργο διασώζεται με ικανοποιητική πληρότητα, μας δίνουν μια σοβαρή, νηφάλια εικόνα των ιδεών και των πρακτικών του δασκάλου τους. Όμως, το πρόβλημα με αυτούς τους συγγραφείς είναι ότι υπηρετούν ένα οιονεί λογοτεχνικό γραμματειακό είδος που μάλλον τους επιτρέπει να αποκλίνουν από την πραγματικότητα (ακόμη και αν αυτή η απόκλιση δεν είναι όσο «σοβαρή», προκλητική ή κραυγαλέα όσο είναι η αντίστοιχη απόκλιση του Αριστοφάνη), προκειμένου να υπηρετήσουν (τουλάχιστον σύμφωνα με την υπόθεση που υιοθετούμε εδώ) τους δικούς τους σκοπούς – να δείξουν, εν προκειμένω, γιατί οι κατηγορίες που απαγγέλθηκαν εναντίον του δασκάλου τους δεν ευσταθούν, αλλά και να αποδώσουν στον Σωκράτη απόψεις που αντιστοιχούν στις διαφορετικές κατευθύνσεις της φιλοσοφίας που οι ίδιοι επιθυμούν να καλλιεργήσουν (κατευθύνσεις που όχι μόνο δεν συμπίπτουν μεταξύ τους, αλλά και ενίοτε βρίσκονται σε αντιπαράθεση μεταξύ τους: ας θυμηθούμε το χαρακτηριστικό παράδειγμα της χρησιμότητας ή μη των επιστημών στο οποίο αναφερθήκαμε στο τέλος του προηγούμενου κεφαλαίου). Ακόμα λοιπόν και αν, συγκρινόμενοι προς την κωμωδία του Αριστοφάνη, οι διάλογοι του Πλάτωνα και του Ξενοφώντα συνιστούν πιο «σοβαρές» και νηφαλιότερες πηγές για το πρόσωπο και τις ιδέες του Σωκράτη, δεν μπορούν να αντιμετωπίζονται ως ιστορικές μαρτυρίες – στην επιφύλαξη αυτή συνηγορεί και το πλήθος των αντιφάσεων ή διαφοροποιήσεων όσον αφορά το περιεχόμενο της σκέψης του Σωκράτη, τόσο ανάμεσα στους δύο συγγραφείς, όσο και στο εσωτερικό του έργου του ενός από αυτούς.

Είναι λοιπόν αδύνατον να απαλλαγούμε από μεθοδολογικές επιφυλάξεις απέναντι στην αξιοποίηση των πηγών σχετικά με τον Σωκράτη είτε πρόκειται για την κωμωδία είτε για τους σωκρατικούς συγγραφείς. Το ζήτημα περιπλέκεται ακόμα περισσότερο αν σκεφτούμε ότι η κωμωδία – σε συνδυασμό με τις κατηγορίες που απαγγέλθηκαν στον Σωκράτη και που οδήγησαν τελικά στην καταδίκη του– πιθανώς να πυροδότησε αντιδράσεις μεταξύ των μαθητών του, να τους οδήγησε δηλαδή στο να κατασκευάσουν επιχειρήματα για να αντικρούσουν την εικόνα που κληροδοτούσε στο κοινό του ο Αριστοφάνης. Κάτι τέτοιο, ωστόσο, δεν θα απέκλειε στη βάση όλης αυτής της συζήτησης να υπήρχαν στοιχεία που πράγματι χαρακτήριζαν τον Σωκράτη – στοιχεία που μια απολογητική ατζέντα θα αντιμετώπιζε ως «παρεξηγήσιμα». Ένα τέτοιο στοιχείο ήταν πιθανότατα η σχέση του Σωκράτη με τη φυσική επιστήμη, στην οποία ήδη αναφερθήκαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Θα επανέλθουμε σε αυτήν τη σχέση στο επόμενο κεφάλαιο, εξετάζοντας πιο αναλυτικά τις σχετικές μαρτυρίες από τις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη και αναδεικνύοντας πλευρές τους που εξηγούν γιατί πράγματι η σχέση αυτή θα ήταν παρεξηγήσιμη για τους Αθηναίους της εποχής του Σωκράτη. Αλλά σε αυτό το κεφάλαιο θα εστιάσουμε σε ένα άλλο στοιχείο, στην πρακτική της αντιλογίας, μια πρακτική που, όπως έχουμε δει, συνιστούσε χαρακτηριστικό γνώρισμα της διδασκαλίας του Πρωταγόρα, χωρίς ωστόσο να περιορίζεται στον συγκεκριμένο σοφιστή. Αντί, λοιπόν, να θεωρήσουμε ότι πρόκειται για μια ακόμα τάση που ο

Αριστοφάνης «εσφαλμένα» αποδίδει στον Σωκράτη, επιλέγοντας δηλαδή (για λόγους που ενδεχομένως μας διαφεύγουν, αλλά που ωστόσο θα έπρεπε να μας απασχολήσουν) να τον παρουσιάσει ως επιτομή της διδασκαλίας των σοφιστών, θα θεωρήσουμε ότι πράγματι υπήρχαν στη σκέψη ή στην πρακτική του Σωκράτη στοιχεία που θα επέτρεπαν στον μέσο Αθηναίο (ίσως και όχι μόνο) να τον θεωρήσει δάσκαλο της αντιλογίας, ενώ θα εντοπίσουμε, στους διαλόγους του Πλάτωνα, μια προσπάθεια αποκατάστασης της αλήθειας και «λύσης της παρεξήγησης». Ο εντοπισμός αυτής της προσπάθειας συνιστά, κατά τη γνώμη μας, ένδειξη του ότι ο ίδιος ο Πλάτων αναγνώριζε την ύπαρξη του προβλήματος – αναγνώριζε, δηλαδή, ότι πράγματι ο μέσος Αθηναίος (σχεδόν όμως και ο ίδιος ο Σωκράτης) προβληματιζόταν για αυτήν την ομοιότητα.

Το πιο γνωστό παράδειγμα βρίσκεται στην *Απολογία*. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ο Σωκράτης είχε χωρίσει τους κατηγόρους του σε δύο ομάδες. Η πρώτη από αυτές, και η πιο προφανής, περιλάμβανε όσους προέρχονταν από το περιβάλλον του Άνυτου, τους ανθρώπους δηλαδή που είχαν κινήσει τη δικαστική διαδικασία εναντίον του. Η δεύτερη στο κείμενο παρουσιάζεται ως χρονολογικά πρώτη και ως πιο επικίνδυνη, καθώς επηρέαζε τους Αθηναίους ήδη από τη νεαρότερή τους ηλικία παρουσιάζοντας τον Σωκράτη ως *φροντιστή* που ερευνά τα μετέωρα και τα έγκατα της γης (18a5-19d6) (Ανθολόγιο 1).

Με βάση αυτήν την πολύ γνωστή μαρτυρία και υιοθετώντας την οπτική του Πλάτωνα, η παλαιότερη ιστοριογραφία της φιλοσοφίας αντιμετώπιζε τον Σωκράτη ως ένα θύμα της σάτιρας του Αριστοφάνη η οποία, ανεξάρτητα από τις προθέσεις του δημιουργού της ή και τον αρχικό της αντίκτυπο, είχε παρεξηγηθεί, οδηγώντας τον αδαή αλλά και απογοητευμένο (από την ταπείνωση της Αθήνας έναντι της Σπάρτης καθώς και από την εγκληματική συμπεριφορά των Τριάκοντα) να αναζητά στο πρόσωπο του φιλοσόφου έναν αποδιοπομπαίο τράγο: διαφθορέα των νέων (αλλά κυρίως του Αλκιβιάδη), υποστηρικτή της πολιτικής της Σπάρτης και μέλος μιας πνευματικής ελίτ που θα αναγνώριζε στα πρόσωπα ορισμένων τουλάχιστον από τους Τριάκοντα την προοπτική πολιτικής εξυγίανσης του τόπου. Όμως, η υπόθεση που θα υιοθετήσουμε εδώ είναι κάπως διαφορετική (και ήδη έχει διατυπωθεί στις γενικές της γραμμές στο Κεφάλαιο 9): θα θεωρήσουμε, δηλαδή, ότι ο ίδιος ο Πλάτων σχεδόν αναγνωρίζει και μας καλεί να σκεφτούμε ότι τουλάχιστον εξωτερικά ο Σωκράτης μπορεί πράγματι να έμοιαζε με έναν δάσκαλο της επιχειρηματολογίας, ή ακόμα και της αντιλογικής. Ας μην ξεχνάμε, άλλωστε, πως και ο Ξενοφών ήταν πρόθυμος να δεχτεί ότι η απαγόρευση της διδασκαλίας της τέχνης των λόγων ήταν ένα μέτρο που ο Κριτίας εισηγήθηκε προκειμένου να πλήξει τον Σωκράτη. Ενώ, όμως, για τον Ξενοφώντα, το γεγονός ότι η τέχνη των λόγων ήταν ένα αντικείμενο που αφορούσε μια ομάδα που συμπεριλάμβανε τον Σωκράτη δίπλα σε άλλους επαγγελματίες δεν συνιστούσε πρόβλημα, ο Πλάτων, όπως θα δούμε στη συνέχεια αυτού του κεφαλαίου, ενδιαφερόταν να δείξει ότι ο δάσκαλός του είχε τα χαρακτηριστικά που θα επέτρεπαν στους άλλους να τον θεωρούν δάσκαλο της επιχειρηματολογίας – σε αντίθεση, ωστόσο από τους άλλους σοφιστές επιθυμούσε όχι την αποτελεσματικότητα και τη νίκη, αλλά τη σοφία.

Εμβληματική για την ανάγνωση που υιοθετούμε εδώ είναι η αναφορά του Πλάτωνα στην κατάχρηση του ελέγχου στο έβδομο βιβλίο της *Πολιτείας* (539b2-7), που συναντήσαμε και πιο πάνω στο Κεφάλαιο 3:

> Όταν οι νεαροί για πρώτη φορά πάρουν γεύση από λόγους, τους θεωρούν παιχνίδι, και τους χρησιμοποιούν συνεχώς για να αντικρούουν τους άλλους (*ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι*). Μιμούνται εκείνους που ασκούν τον έλεγχο και οι ίδιοι ελέγχουν άλλους, νιώθοντας χαρά που τραβούν και ξεσχίζουν, σαν τα σκυλάκια, με τους λόγους όποιον βρεθεί κοντά τους.
>
> (Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, με μικρές μετατροπές).

Σύμφωνα με την υπόθεση που υιοθετούμε εδώ, σε αυτό το χωρίο, ο Πλάτων «κλείνει το μάτι» στον υποψιασμένο αναγνώστη, καλώντας τον να προβληματιστεί γύρω από τη διάκριση πρωτοτύπου και απεικάσματος σε σχέση με τη διδασκαλία. Θεωρούμε δηλαδή ότι ο Πλάτων εδώ αναγνωρίζει την ύπαρξη μιας εξωτερικής ομοιότητας ανάμεσα σε αυτόν που προφανώς έχει το προνόμιο να ασκεί τον έλεγχο σωστά (αυτός, υποστηρίζουμε, θα ήταν ο Σωκράτης) και σε όσους τον ακολουθούν και τον μιμούνται, όντας οι ίδιοι επιρρεπείς (εδώ το κείμενο αφήνει να υπονοηθεί ότι αυτό έχει σχέση και με την ηλικία τους) στον πειρασμό του να «ξεσκίζουν» τους συνομιλητές τους, με στόχο τη χαρά της νίκης.

Προς επίρρωση αυτής της υπόθεσης, μπορούμε να ανατρέξουμε στο σημείο της πλατωνικής *Απολογίας* στο οποίο ο Σωκράτης αναφέρεται στην κακή εντύπωση που είχε δημιουργήσει μεταξύ των συμπολιτών του η πρακτική του ελέγχου, μέσω της οποίας ο ίδιος ο Σωκράτης δεν έκανε τίποτα άλλο από το να ακολουθεί (ασφαλώς με μια ερμηνεία δικής του έμπνευσης, στην οποία αναφερθήκαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο) τον χρησμό του Μαντείου. Επιχειρούσε, δηλαδή, να καταλάβει γιατί ο θεός πίστευε πως ο Σωκράτης ήταν ο σοφότερος άνθρωπος – και το διαπίστωνε αυτό συγκρίνοντας τον εαυτό του με τους άλλους και διαπιστώνοντας έτσι πόσο πραγματικά υπερείχε ο ίδιος, αφού τουλάχιστον, σε αντίθεση με εκείνους, είχε επίγνωση της άγνοιάς του. Όμως αυτή η συμπεριφορά, λέει ο ίδιος, παρεξηγήθηκε από όσους δεν κατανοούσαν την πρόθεσή του, παρεξηγούσαν μάλιστα την αδιαφορία του για τα κοινά, η οποία, δεν οφειλόταν σε τίποτε άλλο παρά στην απουσία ελεύθερου χρόνου (της *ἀσχολίας*: μια πρώτη αναφορά στο ζήτημα του *σχολάζειν* που συναντήσαμε στο Κεφάλαιο 8), στο μέτρο που η εξέταση των άλλων δεν του άφηνε τέτοιο περιθώριο. Σε αυτό το χωρίο, ο Σωκράτης αναφέρεται και στην ύπαρξη νέων (και μάλιστα πλουσίων, αφού αυτοί, παρατηρεί, είναι που έχουν τον ελεύθερο χρόνο που απαιτείται), οι οποίοι όχι μόνο τον ακολουθούν, αλλά και δείχνουν την ικανοποίησή τους, όταν εκείνος εξετάζει (και προφανώς με αυτόν τον τρόπο εκθέτει) τους συνομιλητές του, και μάλιστα τον μιμούνται. Κι όσοι εξετάζονται από αυτούς τους τελευταίους, συνεχίζει, δυσαρεστούνται και στρέφουν την αγανάκτησή τους, όχι εναντίον εκείνων των νεαρών αλλά του Σωκράτη που προφανώς λειτουργεί ως ίνδαλμά τους (*Απολογία* 22d7-24b2· Ανθολόγιο 2). Όμως τα σπέρματα αυτής της προκατάληψης για την αντιλογική πρακτική του Σωκράτη απαντούν ήδη στον Αριστοφάνη.

11.2 Ο Σωκράτης στις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη

Όπως αναφέραμε και στο Κεφάλαιο 1, στις *Νεφέλες*, ο Αριστοφάνης παρουσιάζει την ιστορία ενός καταχρεωμένου πατέρα, του Στρεψιάδη, ο οποίος αποφασίζει να στείλει τον γιο του, τον Φειδιππίδη, στο *φροντιστήριον* του Σωκράτη. Εκεί, ο Φειδιππίδης θα διδαχθεί όχι μόνο διάφορες σύγχρονες θεωρίες για τον φυσικό κόσμο (σε αυτές τις θεωρίες θα επανέλθουμε στο επόμενο κεφάλαιο), αλλά και την τέχνη της επιχειρηματολογίας, μέσω της οποίας θα κατορθώσει να υπερασπιστεί τον πατέρα του στο δικαστήριο και να τον απαλλάξει από τις απαιτήσεις των δανειστών του. Καθώς όμως ο Φειδιππίδης αρνείται να ακολουθήσει τη συμβουλή του πατέρα του, ο ίδιος ο Στρεψιάδης, απελπισμένος, αποφασίζει να γίνει ο ίδιος μαθητής του Σωκράτη, καταβάλλοντας την αμοιβή που προβλέπεται (98, 245, 1146). Κατεβαίνοντας στη σκηνή με ένα καλάθι, που δείχνει την ενασχόλησή του με τα μετέωρα, ο Σωκράτης θα ξεκινήσει τη διδασκαλία του με θέματα που εμπίπτουν στη φυσική φιλοσοφία· εν συνεχεία, ωστόσο, θα περάσει σε άλλα θέματα, όπως είναι η σωστή κατανόηση της γλώσσας, που μας απασχόλησε στο Κεφάλαιο 7. Όπως είχαμε επισημάνει και τότε, η ενασχόληση με αυτό το αντικείμενο παρουσιάζεται στην κωμωδία του Αριστοφάνη αν όχι ως προοίμιο, πάντως ως προαπαιτούμενο για τη μύηση στις τεχνικές της επιχειρηματολογίας που θα ακολουθήσει – μύηση που παίρνει τη μορφή αντιπαράθεσης στη σκηνή από δύο ηθοποιούς που ενσαρκώνουν αντίστοιχα τον Δυνατό και τον Αδύναμο Λόγο. Η ενσάρκωση αυτή ίσως είναι η πιο κοντινή παράσταση που διαθέτουμε στο αγωνιστικό

πνεύμα που αποτυπώνεται όχι μόνο στην πρακτική, αλλά και στους τίτλους των έργων του Πρωταγόρα: *Καταβάλλοντες*, λόγοι που κατατροπώνουν τον αντίπαλο, είναι ένας τίτλος που ενδεχομένως να αντιστοιχούσε στο ίδιο βιβλίο που αλλού περιγράφεται ως *Περί πάλης*. Ο Δυνατός Λόγος είναι αυτός που υπερασπίζεται τις παραδοσιακές αξίες, την παλιά καλή παιδεία που επέτρεψε στους Αθηναίους να νικήσουν τους Πέρσες· ο Αδύνατος είναι αυτός που προτρέπει τον μαθητή του να αγνοήσει τις συμβάσεις και να ακολουθήσει τις φυσικές του παρορμήσεις (1071-1082). Και τότε είναι που ο Φειδιππίδης, ο οποίος προηγουμένως αντιστεκόταν, μπαίνει στο φροντιστήριο, για να μάθει, όπως το επιθυμούσε ο πατέρας του, την τέχνη του Άδικου Λόγου (δεν αποκλείεται η ταύτιση του Αδύναμου με τον Άδικο Λόγο να είναι προϊόν της σάτιρας του Αριστοφάνη), με συνέπειες, ωστόσο, καταστροφικές. Το όνειρο του Στρεψιάδη να εκπαιδεύσει τον γιο του στο να αξιοποιεί την επιχειρηματολογία για όποιον σκοπό τον συμφέρει του γυρίζει «μπούμερανγκ», καθώς ο ίδιος του ο γιος, χάρη στην τεχνική που ο πατέρας του τον ώθησε να διδαχθεί, και ακολουθώντας το παράδειγμα της επίθεσης του Αδύναμου Λόγου στον Δυνατό, θα στραφεί εναντίον του – δείχνοντας, όπως καίρια επεσήμαινε και ο Γοργίας, πως ο λόγος μπορούσε να υπηρετήσει αποτελεσματικά οποιαδήποτε κατεύθυνση.

Τι δείχνουν όλα αυτά για την πραγματική στάση του Αριστοφάνη απέναντι στον Σωκράτη; Έχει ίσως ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι οι πιο επικίνδυνες και ηθικά προκλητικές απόψεις που συνδέονται με τη διδασκαλία του στις *Νεφέλες* δεν αποδίδονται στον ίδιο αλλά, όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα, στον Αδύναμο Λόγο ή στον μαθητή του τον Φειδιππίδη ή και στον Στρεψιάδη, του οποίου το ίδιο το κείμενο σημειώνει τη μεταστροφή προς το κακό, αξιοποιώντας ένα λογοπαίγνιο στο όνομά του (1455: *στρέφεις σεαυτόν εἰς πονηρὰ πράγματα*). Προς επίρρωση της ιδέας ότι ο Αριστοφάνης δεν είχε ως στόχο του τον ίδιο τον Σωκράτη αξίζει να αναφέρουμε τη γνωστή μαρτυρία κατά την οποία μετά το τέλος της παράστασης εκείνος σηκώθηκε και στάθηκε δίπλα στον πρωταγωνιστή ώστε να δείξει στο κοινό πόσο επιτυχημένη ήταν η μάσκα του (Αιλιανού *Ποικίλη Ιστορία* 2.13). Από την άλλη, για να είναι επιτυχημένη η ίδια η κωμωδία, εύλογα υποθέτουμε ότι ο δημιουργός της είχε υπόψη του κάποια σύνδεση με τον Σωκράτη που το ακροατήριο θα αναγνώριζε και θα έβρισκε διασκεδαστική – κάπως έτσι θα έπρεπε να λειτουργεί η σάτιρα. Μπορούμε ίσως να σκεφτούμε πως το ύφος της εξέτασης του Σωκράτη, ο έλεγχος, η χρήση παραδόξων, η χαρισματική του προσωπικότητα, σε συνδυασμό με μια γενική ασάφεια για το ποιος και τι είναι ένας *φροντιστής*, θα αρκούσαν για να κάνουν το κοινό να αποδεχθεί την πιθανότατα εμβληματική αυτή φιγούρα της Αθήνας του πέμπτου αιώνα ως επιτομή των εκπαιδευτικών πρακτικών που κόμιζε η νέα παιδεία. Όπως, άλλωστε, είχαμε την ευκαιρία να συζητήσουμε στα προηγούμενα κεφάλαια, η διάκριση ανάμεσα στον σοφιστή και στον φιλόσοφο δεν πρέπει να ήταν καθόλου αυτονόητη προτού ο Πλάτων (α) δείξει μέσα από τους διαλόγους του τις διαφορές στην προσέγγιση του Σωκράτη (αφήνοντας και αιχμές για τις ομοιότητες που υπονόμευαν την καθαρότητα μιας τέτοιας διάκρισης) και (β) ορίσει σε τι συνίσταται στην πραγματικότητα το αντικείμενο της φιλοσοφίας.

11.3 Πώς ο Πλάτων και ο Ξενοφών απαλλάσσουν τον Σωκράτη από το αριστοφανικό του «διαόλισμα»

11.3.1 Ξαναδιατυπώνοντας την πρόκληση: ο Σωκράτης του Αριστοφάνη και η «ηθική» της αντίθεσης *νόμω-φύσει*

Στο Κεφάλαιο 5, υποστηρίξαμε ότι, σε αντίθεση με μια αντίληψη που στο παρελθόν κυριάρχησε στην ιστοριογραφία της φιλοσοφίας, οι ηθικές αντιλήψεις που αποδίδει ο Πλάτων στον Καλλικλή δεν αντικατοπτρίζουν ιδέες που *υποστήριξαν* κάποιοι σοφιστές (οι συνήθεις ύποπτοι είναι ο Αντιφών και ο

Θρασύμαχος), αλλά «προκλήσεις», τις οποίες σοφιστές όπως ίσως ο Πρωταγόρας –αν θεωρήσουμε πως αυτός είναι ο Ανώνυμος του Ιάμβλιχου (βλ. Κεφάλαιο 5)– χρησιμοποίησαν ως θέσεις που έπρεπε να καταρριφθούν. Μια αντίστοιχη πρακτική θεωρήσαμε ότι ακολουθούσε και ο Αντιφών, *προκαλώντας*, σύμφωνα με το πνεύμα που χαρακτηρίζει τα κείμενα των σοφιστών, το κοινό του να σκεφτεί και να αντιδράσει στην ιδέα ότι ο καθένας από εμάς εύλογα θα προτιμήσει να παραβεί τον νόμο και να ακολουθήσει τις προσταγές της φύσης, εφόσον του δοθεί η ευκαιρία, εφόσον δηλαδή μπορέσει να αποφύγει τις συνέπειες που ορίζει ο νόμος για τους παραβάτες. Επιπλέον, αντισταθήκαμε στην ιδέα ότι η άσκηση σε αυτού του είδους την επιχειρηματολογία (η άσκηση δηλαδή στην αντιλογική) συνεπάγεται αδιαφορία για το τι είναι το σωστό και τι το λάθος. Βεβαίως και μπορεί *στην πρακτική της εφαρμογή* η αντιλογική να υπακούει στην αρχή του εντοπισμού του *ὀρθοτάτου λόγου*, όπου ως *ὀρθότατος* νοείται εκείνος ο λόγος που αρμόζει στην κάθε συγκεκριμένη περίσταση (ας θυμηθούμε το παράδειγμα της συζήτησης του Πρωταγόρα με τον Περικλή που κατά τη μαρτυρία του Πλούταρχου κράτησε μία ολόκληρη μέρα). Το γεγονός αυτό όμως δεν σημαίνει πως ο επαγγελματίας σοφιστής έχει «πάρει διαζύγιο» από τις ηθικές αρχές. Ακόμη και αν η *εὐβουλία* που υποστηρίζει ότι διδάσκει ο Πρωταγόρας δεν είναι κάτι παραπάνω από τη σωστή, με την έννοια της αποτελεσματικής ή κατάλληλης κρίσης που θα εκφέρει ο μαθητής του σε μια δεδομένη περίσταση, δεν έχουμε κανένα στοιχείο για να υποστηρίξουμε ότι οι σοφιστές αδιαφορούσαν για τις ηθικές αρχές – στην καλύτερη περίπτωση, υιοθετώντας την οπτική γωνία του Πλάτωνα, και κυρίως τις θεωρητικές του διακρίσεις, μπορούμε ίσως να πούμε ότι τους επαγγελματίες που ονομάζουμε σοφιστές *δεν* τους απασχόλησε (ή δεν τους απασχόλησε το ζήτημα των αρχών) ότι ίσως δεν σκέφτονταν με το είδος των αφηρημένων όρων που ο Πλάτων καλλιέργησε, προκειμένου να δείξει τα όρια της εμπειρικής τους πρακτικής. Στην περίπτωση του Αντιφώντα, διαβάζοντας το *Περί Ομονοίας* του καθώς και τη μαρτυρία του Θουκυδίδη, ο οποίος τον συγκαταλέγει στους αξιότερους Αθηναίους της εποχής του (8.68), δύσκολα θα πιστέψουμε ότι έχουμε να κάνουμε με έναν συγγραφέα που υποστηρίζει ότι όποιος αποκτούσε το δαχτυλίδι του Γύγη καλό θα ήταν να το χρησιμοποιήσει για να ικανοποιήσει ό,τι προστάζει η φύση του και να αγνοήσει τις αυθαίρετες επιταγές του νόμου. Πολύ πιο πιθανό είναι ο συγκεκριμένος συγγραφέας στο *Περί Αληθείας* να επιχειρεί να δείξει τα όρια, τους περιορισμούς ενός πολιτειακού συστήματος που ταυτίζει το δίκαιο με το νόμιμο, όπου ως νόμιμο κρίνεται ό,τι ψηφίζει το πλήθος, όντας σε θέση, ως κυρίαρχο σώμα, και να το αναιρεί. Αυτή η κριτική στάση απέναντι στη δημοκρατία βρίσκει την καλύτερη έκφρασή της σε ένα απόσπασμα που αποδίδεται στον Ιππία:

> Πώς θα μπορούσε, είπε ο Ιππίας, να πάρει κανείς στα σοβαρά τους νόμους και την υπακοή σε αυτούς, από τη στιγμή που οι ίδιοι άνθρωποι που τους ορίζουν συχνά τους αμφισβητούν και τους αλλάζουν;
>
> Ξενοφών, *Απομνημονεύματα* 4.4.14 (Ανθολόγιο 3)

Σε μια πρώτη ανάγνωση, ίσως σκεφτεί κανείς ότι η δήλωση του Ιππία εδώ συνδέεται με το ενδιαφέρον του για την αντίθεση νόμου και φύσεως, που του αποδίδει ο Πλάτων στον *Πρωταγόρα*. Θα μπορούσαμε λοιπόν να θεωρήσουμε ότι το συγκεκριμένο απόσπασμα δείχνει πως ο ίδιος ο Ιππίας, ακριβώς επειδή οι άνθρωποι μπορούσαν να αλλάζουν τους νόμους, υποβάθμιζε την αξία τους (αυτό πράγματι προκύπτει από τη μαρτυρία του Ξενοφώντα) και, στο πνεύμα του *Περί Αληθείας* του Αντιφώντα, προέτασσε τις επιταγές της φύσης. Αν, όμως, κάτι τέτοιο ισχύει, τότε γιατί ο Ξενοφών στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα δεν κάνει καμία αναφορά στην αντίθεση νόμου και φύσεως, δείχνοντας π.χ., ότι η απαξίωση του νόμου ήταν η μία πλευρά ενός νομίσματος που η άλλη του πλευρά αντιστοιχούσε σε ένα εγκώμιο στο δίκαιο του ισχυροτέρου; Μια προφανής απάντηση θα μπορούσε να είναι ότι ο Ξενοφών απλώς κατέγραφε τη

συζήτηση του Ιππία με τον Σωκράτη και ότι ο ίδιος ο Ιππίας στη συγκεκριμένη συζήτηση απλώς δεν έκανε αυτήν τη σύνδεση. Εδώ όμως θα επιχειρήσουμε να δώσουμε μια διαφορετική απάντηση η οποία φωτίζει, όπως θα δούμε, την προσπάθεια του Ξενοφώντα να αποκαταστήσει τη φήμη του Σωκράτη απέναντι στις «κατηγορίες» του Αριστοφάνη. Ιδιαίτερη σημασία για την υπόθεση που θα υποστηρίξουμε έχει η ομοιότητα ανάμεσα στην απαξίωση του νόμου που αποδίδει ο Ξενοφών στον Ιππία και στο εξής επιχείρημα, μέσω του οποίου ο Φειδιππίδης στις *Νεφέλες* (1421-9) επιχειρεί να νομιμοποιήσει την επιθυμία του να δείρει τον πατέρα του:

> Θνητός δεν ήταν σαν εμάς κι ο που έθεσε το νόμο
> και με το λόγο τους παλιούς δεν έπειθε; Δεν έχω
> δικαίωμα το λοιπόν κι εγώ καινούριο νόμο τώρα
> να ορίσω: στους γονιούς οι γιοι το ξύλο να επιστρέφουν;
> Τώρα, όσο ξύλο φάγαμε πριν να ’μπει αυτός ο νόμος
> ας ξεγραφτεί πια, χάρισμα το ’χουμε φάει ας πούμε.
> Κοκόρια κι άλλα ζωντανά τι κάνουν; Οι πατέρες
> τσιμπούν, αντιτσιμπούν κι αυτά· κι ωστόσο τι διαφέρουν τάχα
> από μας; ψηφίσματα μονάχα δε συντάσσουν.
>
> (Μτφ. Θ. Σταύρου, Ανθολόγιο 4)

Όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, η «απελευθέρωση» του Φειδιππίδη από τις συμβατικές αντιλήψεις, τις αντιλήψεις των «παλαιών», όπως αφήνει να εννοηθεί στον παραπάνω λόγο του, έρχεται ως συνέπεια της νεωτερικής εκπαίδευσης που ο ίδιος δέχεται στο φροντιστήριο του Σωκράτη, μιας εκπαίδευσης που περιλαμβάνει την άσκηση στην αντιλογία, την αντιπαράθεση, δηλαδή, ανάμεσα στο Αδύναμο και το Ισχυρό επιχείρημα, που συνιστά τον κορμό της διδασκαλίας που επεδίωξε να προσφέρει ο Στρεψιάδης στον γιο του (εξηγώντας, με αυτόν τον τρόπο, και το κίνητρό του). Στο Κεφάλαιο 3, είχαμε την ευκαιρία να δούμε πώς η μετατροπή του αδύναμου επιχειρήματος σε ισχυρό δεν σήμαινε την υιοθέτηση ενός *ἄδικου λόγου*. Όπως ήδη αναφέραμε, δεν αποκλείεται η ταύτιση αυτή του αδύναμου με τον άδικο να συνιστά προϊόν της αριστοφανικής σάτιρας, με ερείσματα, ωστόσο, στη σύγχρονη δικαστική πρακτική. Το ότι ο χαρακτήρας που εκπροσωπεί τη διδασκαλία αυτής της πρακτικής είναι ο Σωκράτης είναι ένα ερώτημα που έχει συχνά τεθεί στη βιβλιογραφία, χωρίς όμως και να έχει απαντηθεί ικανοποιητικά. Εδώ θα επιχειρήσουμε μια κατεύθυνση απάντησης που έχει να κάνει με τις «φιλοσοφικές καταβολές» του ίδιου του Σωκράτη, δηλαδή με τη μαθητεία του στον Αρχέλαο.

11.3.2 Από το αντιλέγειν στο διαλέγεσθαι

Στην *Πολιτεία*, ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να περιγράφει ένα μαθηματικά προσανατολισμένο εκπαιδευτικό πρόγραμμα το οποίο καλούνται να παρακολουθήσουν οι μελλοντικοί φιλόσοφοι. Το ανώτατο επίπεδο αυτού του προγράμματος είναι η διαλεκτική που οδηγεί στη θέαση του Αγαθού. Βάση αυτού του μαθήματος είναι το *διαλέγεσθαι*, το οποίο περιορίζεται ωστόσο σε ανθρώπους που έχουν ωριμάσει και έχουν περάσει από τις προπαιδευτικές μαθηματικές επιστήμες. Η επιμονή σε αυτές τις επιστήμες είναι μάλλον ενδεικτική της απομάκρυνσης του Πλάτωνα από τις παιδαγωγικές πρακτικές του Σωκράτη· ενώ, το περιεχόμενο της διαλεκτικής που εδώ αντιμετωπίζεται ως κορωνίδα του εκπαιδευτικού προγράμματος περιλαμβάνει μια νέα τάξη οντοτήτων, τις υπερβατικές ιδέες (που επίσης θα ήταν άγνωστες στον Σωκράτη). Καθυστερώντας τη μύηση των φιλοσόφων-βασιλέων στη διαλεκτική, ο Πλάτων αποφεύγει τον κίνδυνο που αντιμετωπίζουν οι *νεαροί*, όταν προφανώς άκριτα *μιμούνται*

αυτούς που ασκούν τον έλεγχο και, ενθουσιασμένοι από την πρώτη τους επαφή με τη γλώσσα (τους *λόγους*: ο όρος συχνά μεταφράζεται ως «επιχειρήματα»), κατασπαράζουν τους συνομιλητές τους, όπως θα έκαναν τα μικρά κουτάβια, και οδηγούν τη συζήτηση σε *αντιλογία*. Πιο πάνω είδαμε πώς οι *Νεφέλες* του Αριστοφάνη ενδεχομένως συνέβαλαν στο να αναδειχθεί σε βασικό στοιχείο της ταυτότητάς του, αλλά και σαν πρόκληση στην οποία οι μαθητές του, στην προσπάθειά τους να αποκαταστήσουν τη φήμη του δασκάλου τους, καλούνταν να απαντήσουν. Εδώ θα αρκεστούμε στο να επισημάνουμε ότι, είτε πρόκειται για στοιχείο που τονίστηκε στο πλαίσιο της απολογητικής στρατηγικής των μαθητών του, είτε για κάτι που όντως χαρακτήριζε ιδιαίτερα τον Σωκράτη, το ενδιαφέρον για τον *εποικοδομητικό* διάλογο (συχνά μάλιστα σε αντιδιαστολή με την αποκαρδιωτική απόρριψη του ελέγχου) συχνά εμφανίζεται, τουλάχιστον από τους μαθητές του, ως κυρίαρχο γνώρισμά του. Λέει ο Ξενοφών στα *Απομνημονεύματα* (1.4.1-2.): Αν κάποιοι πιστεύουν, ακολουθώντας αυτά που ορισμένοι επικαλούνται στα όσα λένε ή γράφουν, ότι ο Σωκράτης ναι μεν προέτρεπε τους ανθρώπους να στραφούν στον δρόμο της αρετής, αλλά ωστόσο δεν ήταν ικανός να τους οδηγήσει σε αυτόν, ας σκεφτούν όχι μόνο πώς βασάνιζε όσους νόμιζαν ότι γνωρίζουν τα πάντα προκειμένου να τους συνετίσει, αλλά και τις κουβέντες του στις καθημερινές του συναναστροφές (Ανθολόγιο 5). Στη συνέχεια των *Απομνημονευμάτων*, ο αναγνώστης έχει την ευκαιρία να δει πώς πράγματι ο Σωκράτης εφάρμοζε αυτήν την πρακτική μέσα από συγκεκριμένα παραδείγματα και να διαπιστώσει ότι ο έλεγχος λειτουργούσε προπαρασκευαστικά, προετοιμάζοντας δηλαδή όσους ήταν πρόθυμοι να τον υποστούν, μαζί με την ταπείνωση που επέφερε, για μια θετική καθοδήγηση στον δρόμο της αρετής. Όμως, πέρα από την έμφαση στον εποικοδομητικό διάλογο μέσω του οποίου ο Σωκράτης κατόρθωνε τελικά να προτρέπει τους ανθρώπους στον δρόμο της αρετής, ο Ξενοφών αναφέρεται και σε μια κάπως διαφορετική και εξαιρετικά πρωτότυπη αντίληψη για το *διαλέγεσθαι*, κατά την οποία ο ίδιος ό όρος σημαίνει το ξεδιάλεγμα, τη διαλογή των πραγμάτων *κατὰ γένη* (*Απομν*. 4.5.11-12, Ανθολόγιο 6). Κάποιοι μελετητές συνδέουν αυτήν τη μαρτυρία με τις πλατωνικές διαιρέσεις που εισάγει ο Σωκράτης στον *Φαίδρο* (265e, 266b) ή στον *Πολιτικό* (285d-287a)· άλλοι (όπως ο C. Natali 2006) θεωρούν ότι το *διαλέγειν κατά γένη* είναι αυτό που κάνει ο Σωκράτης όταν καλεί τον Ευθύδημο, εν είδει παιδαγωγικής άσκησης θα λέγαμε, να οργανώσει έναν κατάλογο χωρισμένο σε δύο στήλες: τα δίκαια και τα άδικα. (*Απομν*. 4. 2. 13. 1-5). Σε κάθε περίπτωση, και ανεξάρτητα από το περιεχόμενο που θα δώσουμε σε αυτήν τη «μέθοδο» ή πρακτική, η προσπάθεια του Σωκράτη να κάνει τους άλλους *διαλεκτικωτέρους* είναι σύμφωνα με το κείμενο του Ξενοφώντα ένα κυρίαρχο γνώρισμα της «διδασκαλίας» του (Ανθολόγιο 7).

Μπορούμε έτσι να καταλαβαίνουμε πώς, με το να αναδεικνύει κανείς το *διαλέγεσθαι* ως διακριτικό γνώρισμα της παιδαγωγικής προσέγγισης του Σωκράτη, απομάκρυνε από πάνω του το στίγμα του *αντιλογικού* που, όπως θα δούμε στα επόμενα κεφάλαια, του είχε κληροδοτήσει, τουλάχιστον υπόρρητα, η διακωμώδησή του από τον Αριστοφάνη. Το αν, το πώς και το πότε οι ίδιοι οι όροι (αντιλογική, διαλεκτική αλλά και εριστική) χρησιμοποιούνταν από τεχνίτες του λόγου και της επιχειρηματολογίας για να δηλώσουν, πιθανότατα με καμάρι, τη δική τους πρακτική ή, αντιθέτως, με περιφρόνηση την πρακτική των αντιπάλων τους είναι ένα μεγάλο και ανοιχτό ζήτημα το οποίο ωστόσο ξεπερνά τα όρια και τις φιλοδοξίες αυτού του βιβλίου. Αλλά όποια απάντηση και αν δίναμε σε ένα τέτοιο ερώτημα, δεν είναι καθόλου σίγουρο ότι θα καταλήγαμε να την εφαρμόσουμε με διαφορετικό τρόπο στον Σωκράτη και στους (άλλους;) σοφιστές.

Ο Διογένης Λαέρτιος θεωρεί τον Αρχέλαο υπεύθυνο για την απομάκρυνση της πρώιμης φιλοσοφίας από τα κοσμολογικά στα ηθικά ζητήματα και επισημαίνει και τον ρόλο του Σωκράτη στην «παγίωση» αυτής της στροφής (μαζί με τον *μαθητή του τον Σωκράτη*) τη στροφή προς τα ηθικά ζητήματα (Διογένης Λαέρτιος 2.16· Κικέρων *Τουσκουλανικά* 5.4.10-11· βλ. και Κεφάλαιο 12). Όμως η τομή που επισημαίνει ο

Διογένης Λαέρτιος σηματοδοτεί και μια πρόκληση για την ηθική φιλοσοφία, καθώς στον Αρχέλαο πιστώνεται και η άποψη ότι το τι είναι *αἰσχρὸν* ή δίκαιο δεν ορίζεται με βάση τη *φύση*, αλλά με βάση τον *νόμο* (με την έννοια είτε των συμβατικών αντιλήψεων είτε του τι ορίζουν οι νόμοι της πόλεως):

καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ.

(Διογένης Λαέρτιος, Αρχέλαος 2.16 = DK60 A1)

Έχει ενδιαφέρον στο σημείο αυτό να επισημάνουμε ότι, παρά τη σπουδαιότητα που του αποδίδει ο Διογένης Λαέρτιος, το όνομα του Αρχέλαου κάθε άλλο παρά κυριαρχεί στις νεότερες ανασυγκροτήσεις της αντίθεσης *νόμου-φύσεως* (για μια πρόσφατη σημαντική εξαίρεση, βλ. Bett 2023). Βεβαίως, είναι αλήθεια ότι η δική του αντίληψη για το θέμα αποτυπώνεται μόλις σε μία φράση, που παραδίδεται σε μια μεταγενέστερη πηγή. Γιατί, λοιπόν, να μην προτιμήσει κανείς να ανασυγκροτήσει τα επιχειρήματα του πέμπτου αιώνα για την αντίθεση *νόμου-φύσεως* με βάση τις μαρτυρίες του Πλάτωνα στον *Γοργία* και την *Πολιτεία*, τους λόγους δηλαδή που αποδίδει αντίστοιχα στον Καλλικλή και στον Γλαύκωνα; Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα –τουλάχιστον η απάντηση που υιοθετούμε εμείς εδώ– θα πρέπει να είναι κάπως προφανής από όσα προηγήθηκαν. Πρώτα και κύρια, ας επισημάνουμε ότι από μόνη της η χρονολογική εγγύτητα δεν εξασφαλίζει μια νηφάλια οπτική πάνω στα γεγονότα ή στους χαρακτήρες που αποτυπώνουν τα κείμενα. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα αφορά την ίδια τη σχέση του Πλάτωνα με τον Σωκράτη. Να είναι άραγε η πίκρα που εισπράττει ο μαθητής όταν τελείως άδικα εκτελείται ο δάσκαλός του (θεωρώντας, αρκετά εύλογα, ότι η *7η Επιστολή* στο σημείο αυτό πράγματι αποτυπώνει τις αντιδράσεις του ίδιου του Πλάτωνα) καλός σύμβουλος στον τρόπο που θα τον παρουσιάσει στη *λογοτεχνική* του γραφή (τονίζουμε το *λογοτεχνική* εδώ για να θυμίσουμε ότι πράγματι δεν έχουμε να κάνουμε με *ιστορικά* έργα, αλλά με κείμενα που εμπνέονται, με έναν ενδεχομένως αρκετά ελεύθερο τρόπο, αλλά και με μια στοχοθεσία που εκ πρώτης όψεως δεν γίνεται ορατή, από έναν μαθητή που συλλογίζεται, «αναστοχάζεται» πάνω στο τι συνέβη αλλά και πάνω στο τι *θα μπορούσε να συμβεί*); Και από την άλλη, τι μπορεί να υποδηλώνει το γεγονός ότι οι λόγοι στους οποίους θεωρούμε ότι ο Πλάτων αποτυπώνει ή και *αποκρυσταλλώνει* ένα σημαντικό σοφιστικό επιχείρημα για το δίκαιο του ισχυροτέρου δεν αποδίδονται (με την εξαίρεση του Θρασύμαχου, για τον οποίο, ωστόσο, βλ. Κεφάλαιο 4) σε κάποιον σοφιστή αλλά είτε (στην περίπτωση του Καλλικλή, στον *Γοργία*) σε ένα ενδεχομένως φανταστικό πρόσωπο, που εμφανίζεται ως ένθερμος υποστηρικτής της σοφιστικής παιδείας, είτε (στην περίπτωση του Γλαύκωνα, στην *Πολιτεία*) σε έναν φιλικά διακείμενο συνομιλητή, στο ευήκοο οὖς του αδερφού του Πλάτωνα, ο οποίος με τη σειρά του περίπου καταγγέλλει μια αντίληψη που κυκλοφορεί ευρέως, ζητώντας βεβαίως από τον Σωκράτη να την καταρρίψει;

Μια αντίρρηση που θα μπορούσε να προβάλει κανείς είναι ότι, αν ο Πλάτων είχε υπόψη του και ήθελε στην πραγματικότητα να χρησιμοποιήσει ως στόχο της κριτικής του συγκεκριμένους σοφιστές (παραδείγματος χάριν, και αρκετά εύλογα –εφόσον ακολουθήσουμε την «παραδοσιακή» ιστοριογραφία πάνω στο θέμα– τον Αντιφώντα), δεν θα αισθανόταν υποχρεωμένος να αναφέρει τα ονόματά τους (όπως δεν αναφέρει ποτέ τα ονόματα δύο εξαιρετικά σημαντικών του αντιπάλων, του Αντισθένη και του Δημόκριτου). Όμως, η υπόθεση που θα υιοθετήσουμε εδώ είναι αρκετά διαφορετική και για λόγους που έχουν αρχίσει να διαφαίνονται, και «εικονοκλαστική». Θα υποστηρίξουμε, δηλαδή, ότι τόσο ο Πλάτων όσο και ο Ξενοφών δεν ενδιαφέρονται να καταρρίψουν κάποια επιχειρήματα που εκφράζουν οι διάφοροι σοφιστές αλλά μια εικόνα που έχει κληροδοτήσει στους συγχρόνους τους ο Αριστοφάνης σχετικά με τον ίδιο τον Σωκράτη. Γιατί, όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, πράγματι ο Σωκράτης παρουσιάζεται από τον Αριστοφάνη ως εμπνευστής μιας αντίληψης που «νομιμοποιεί την απονομιμοποίηση του νόμου», καλώντας τους μαθητές του να αφεθούν στη φύση τους και να αγνοήσουν τις συμβάσεις που η εκάστοτε κοινωνία, ανάλογα με τα ήθη και τα έθιμά της, επιχειρεί να τους υποβάλει.

Είναι αλήθεια ότι η προτροπή *χρῶ τῇ φύσει, σκίρτα, γέλα, νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν* (1077-78), που ίσως συνιστά την αρχαιότερη μαρτυρία μας για μια αντίληψη υπέρ της εφαρμογής του «δικαίου της φύσης» δεν αποδίδεται στον ίδιο τον Σωκράτη, αλλά στον Αδύναμο Λόγο. Όπως αναφέραμε και στην προηγούμενη ενότητα, ο Αριστοφάνης είναι αρκετά προσεκτικός ως προς το τι αποδίδει στον Σωκράτη.

Λαμβάνοντας, λοιπόν, υπόψη τις παραπάνω επιφυλάξεις, η υπόθεση που θα υιοθετήσουμε εδώ είναι η εξής: τόσο ο Ξενοφών όσο και ο Πλάτων, έχοντας υπόψη τους την εμβληματική προτροπή του Άδικου Λόγου στις *Νεφέλες* προς τον Φειδιππίδη να ακολουθεί τη φύση και να αγνοεί τις συμβατικές αντιλήψεις και την έμμεση πλην σαφή σύνδεσή της με το πρόσωπο του Σωκράτη, ακολουθούν διαφορετικές στρατηγικές για να δείξουν πως ο δάσκαλός τους δεν ανήκε στους ανθρώπους που θα ενστερνίζονταν μια τέτοια αντίληψη. Τι θα έκανε τον Ξενοφώντα και τον Πλάτωνα να θεωρούν ότι ο δάσκαλός τους ανήκε σε αυτούς τους ανθρώπους; Θεωρώντας δεδομένη τη χιουμοριστική διάσταση της παρουσίασης του Αριστοφάνη (πιθανότατα άλλωστε καλόβουλη, και οπωσδήποτε και «διακριτική» στο μέτρο που η σύνδεση του Σωκράτη με την αντίληψη περί «δικαίου της φύσης» γινόταν όπως μόλις είδαμε αρκετά έμμεσα, αφού δεν ήταν ο ίδιος, αλλά ο *Άδικος Λόγος* που προέτρεπε τον Φειδιππίδη να ακολουθήσει τη φύση του), γιατί κανείς, εν προκειμένω ο Πλάτων ή ο Ξενοφών, να μπει στον κόπο να «αποκαταστήσει την αλήθεια» (να δείξει δηλαδή ότι ο Σωκράτης όχι μόνο δεν ήταν υπεύθυνος για τις ιδέες που ο Αριστοφάνης αποδίδει στον Άδικο Λόγο, αλλά είχε και πολύ σοβαρές και συγκεκριμένες αντιρρήσεις απέναντι σε όσους επιχειρούσαν να υπονομεύσουν την αξία του νόμου); Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα, αξιοποιούμε τη σχέση του Σωκράτη με τον Αρχέλαο, τονίζοντας ότι όσο και αν δεν την προσέχει ο σύγχρονος αναγνώστης του Αριστοφάνη, που κατά κανόνα προσεγγίζει το κείμενο μέσα από την οπτική του Πλάτωνα, έχοντας π.χ. την εντύπωση ότι ο Σωκράτης ήταν ξεκάθαρα φιλόσοφος και ότι απλώς παρωδείται για τις ανάγκες της κωμωδίας, η σχέση αυτή θα ήταν αρκετά πιο προφανής στο κοινό του πέμπτου αιώνα π.Χ.· γιατί το κοινό αυτό, εξοικειωμένο με τις πνευματικές εξελίξεις της δικής του εποχής, εύκολα θα αναγνώριζε ότι η υπαινικτική αναφορά του Αριστοφάνη στην αντίθεση νόμου και φύσεως αφορούσε τη διδασκαλία του Αρχέλαου και κατ' επέκταση (καθώς ο Σωκράτης ήταν μαθητής του) τον ίδιο τον πρωταγωνιστή της κωμωδίας.

Ο Αριστοφάνης δεν αφήνει να εννοηθεί ότι ο Σωκράτης είναι ένας πρόδρομος του Καλλικλή. Όπως επισημάναμε, οι «επικίνδυνες» ιδέες στις οποίες μπορεί να οδηγήσει η διάκριση νόμου-φύσεως δεν αποδίδονται στον ίδιο τον Σωκράτη, αλλά στον Άδικο Λόγο, που ο Στρεψιάδης ενδιαφέρεται να διδαχθεί ο γιος του, και στον Φειδιππίδη, που γίνεται τελικά μαθητής του. Επιπλέον, με βάση το απόσπασμα του Αρχέλαου που είδαμε πιο πάνω, ούτε και ο δάσκαλος του Σωκράτη φαίνεται να υποστηρίζει ότι επειδή *τὸ δίκαιον* και *τὸ αἰσχρὸν* ορίζονται με βάση τον νόμο και όχι με βάση τη φύση δεν πρέπει να γίνονται σεβαστά. Στον Αρχέλαο αποδίδεται μόνο η διάκριση ανάμεσα στον νόμο και στη φύση, όχι κάποιο συμπέρασμα κατά το οποίο όποιος συμμερίζεται αυτή τη διάκριση νομιμοποιείται να αψηφήσει τον νόμο, όπως υπόρρητα τουλάχιστον μοιάζει να προτρέπει τον ακροατή του ο Άδικος Λόγος στις *Νεφέλες* (1077-78). Από αυτήν την άποψη, όπως είπαμε και πιο πάνω, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η απόσταση που χωρίζει την περσόνα του Σωκράτη από το δημιούργημά του (τον Άδικο Λόγο) και το «τερατούργημά του» (τον Φειδιππίδη, ο οποίος δείχνει πού μπορεί να οδηγήσει η κατάχρηση της νέας παιδείας) φαίνεται αντίστοιχη με εκείνη που χωρίζει τον Γοργία στον *Γοργία* του Πλάτωνα από τον Πώλο και τον Καλλικλή. Ωστόσο, και με βάση το όλο και αρνητικότερο κλίμα εναντίον των διανοουμένων που μοιάζει να κυριαρχεί στα τέλη του πέμπτου αιώνα (και κλιμακώνεται στη δίκη του Σωκράτη), φαίνεται αρκετά πιθανό (όπως άλλωστε αποτυπώνεται και στην πλατωνική *Απολογία*) η εικόνα που κληροδότησε στους συγχρόνους του ο Αριστοφάνης να έπαιξε κάποιον ρόλο στο αρνητικό κλίμα που οδήγησε στην καταδίκη του.

Ανθολόγιο

[1] Πλάτων, *Απολογία* 18a5-19d6

Πρῶτον μὲν οὖν δίκαιός εἰμι ἀπολογήσασθαι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πρὸς τὰ πρῶτά μου ψευδῆ κατηγορημένα καὶ τοὺς πρώτους κατηγόρους, ἔπειτα δὲ πρὸς τὰ ὕστερον καὶ τοὺς ὑστέρους. ἐμοῦ γὰρ πολλοὶ κατήγοροι γεγόνασι πρὸς ὑμᾶς καὶ πάλαι πολλὰ ἤδη ἔτη καὶ οὐδὲν ἀληθὲς λέγοντες, οὓς ἐγὼ μᾶλλον φοβοῦμαι ἢ τοὺς ἀμφὶ Ἄνυτον, καίπερ ὄντας καὶ τούτους δεινούς· ἀλλ' ἐκεῖνοι δεινότεροι, ὦ ἄνδρες, οἳ ὑμῶν τοὺς πολλοὺς ἐκ παίδων παραλαμβάνοντες ἔπειθόν τε καὶ κατηγόρουν ἐμοῦ μᾶλλον οὐδὲν ἀληθές, ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνήρ, τά τε μετέωρα φροντιστὴς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκὼς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν. οὗτοι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ‹οἱ› ταύτην τὴν φήμην κατασκεδάσαντες, οἱ δεινοί εἰσίν μου κατήγοροι· οἱ γὰρ ἀκούοντες ἡγοῦνται τοὺς ταῦτα ζητοῦντας οὐδὲ θεοὺς νομίζειν. ἔπειτά εἰσιν οὗτοι οἱ κατήγοροι πολλοὶ καὶ πολὺν χρόνον ἤδη κατηγορηκότες, ἔτι δὲ καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ἡλικίᾳ λέγοντες πρὸς ὑμᾶς ἐν ᾗ ἂν μάλιστα ἐπιστεύσατε, παῖδες ὄντες ἔνιοι ὑμῶν καὶ μειράκια, ἀτεχνῶς ἐρήμην κατηγοροῦντες ἀπολογουμένου οὐδενός. ὃ δὲ πάντων ἀλογώτατον, ὅτι οὐδὲ τὰ ὀνόματα οἷόν τε αὐτῶν εἰδέναι καὶ εἰπεῖν, πλὴν εἴ τις κωμῳδοποιὸς τυγχάνει ὤν. ὅσοι δὲ φθόνῳ καὶ διαβολῇ χρώμενοι ὑμᾶς ἀνέπειθον –οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ πεπεισμένοι ἄλλους πείθοντες– οὗτοι πάντες ἀπορώτατοί εἰσιν· οὐδὲ γὰρ ἀναβιβάσασθαι οἷόν τ' ἐστὶν αὐτῶν ἐνταυθοῖ οὐδ' ἐλέγξαι οὐδένα, ἀλλ' ἀνάγκη ἀτεχνῶς ὥσπερ σκιαμαχεῖν ἀπολογούμενόν τε καὶ ἐλέγχειν μηδενὸς ἀποκρινομένου. ἀξιώσατε οὖν καὶ ὑμεῖς, ὥσπερ ἐγὼ λέγω, διττούς μου τοὺς κατηγόρους γεγονέναι, ἑτέρους μὲν τοὺς ἄρτι κατηγορήσαντας, ἑτέρους δὲ τοὺς πάλαι οὓς ἐγὼ λέγω, καὶ οἰήθητε δεῖν πρὸς ἐκείνους πρῶτόν με ἀπολογήσασθαι· καὶ γὰρ ὑμεῖς ἐκείνων πρότερον ἠκούσατε κατηγορούντων καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ τῶνδε τῶν ὕστερον.
Εἶεν· ἀπολογητέον δή, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ ἐπιχειρητέον ὑμῶν ἐξελέσθαι τὴν διαβολὴν ἣν ὑμεῖς ἐν πολλῷ χρόνῳ ἔσχετε ταύτην ἐν οὕτως ὀλίγῳ χρόνῳ. βουλοίμην μὲν οὖν ἂν τοῦτο οὕτως γενέσθαι, εἴ τι ἄμεινον καὶ ὑμῖν καὶ ἐμοί, καὶ πλέον τί με ποιῆσαι ἀπολογούμενον· οἶμαι δὲ αὐτὸ χαλεπὸν εἶναι, καὶ οὐ πάνυ με λανθάνει οἷόν ἐστιν. ὅμως τοῦτο μὲν ἴτω ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, τῷ δὲ νόμῳ πειστέον καὶ ἀπολογητέον.
Ἀναλάβωμεν οὖν ἐξ ἀρχῆς τίς ἡ κατηγορία ἐστὶν ἐξ ἧς ἡ ἐμὴ διαβολὴ γέγονεν, ᾗ δὴ καὶ πιστεύων Μέλητός με ἐγράψατο τὴν γραφὴν ταύτην. εἶεν· τί δὴ λέγοντες διέβαλλον οἱ διαβάλλοντες; ὥσπερ οὖν κατηγόρων τὴν ἀντωμοσίαν δεῖ ἀναγνῶναι αὐτῶν· «Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τά τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταὐτὰ ταῦτα διδάσκων.» τοιαύτη τίς ἐστιν· ταῦτα γὰρ ἑωρᾶτε καὶ αὐτοὶ ἐν τῇ Ἀριστοφάνους κωμῳδίᾳ, Σωκράτη τινὰ ἐκεῖ περιφερόμενον, φάσκοντά τε ἀεροβατεῖν καὶ ἄλλην πολλὴν φλυαρίαν φλυαροῦντα, ὧν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν πέρι ἐπαΐω. καὶ οὐχ ὡς ἀτιμάζων λέγω τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην, εἴ τις περὶ τῶν τοιούτων σοφός ἐστιν –μή πως ἐγὼ ὑπὸ Μελήτου τοσαύτας δίκας φεύγοιμι– ἀλλὰ γὰρ ἐμοὶ τούτων, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, οὐδὲν μέτεστιν. μάρτυρας δὲ αὖ ὑμῶν τοὺς πολλοὺς παρέχομαι, καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς ἀλλήλους διδάσκειν τε καὶ φράζειν, ὅσοι ἐμοῦ πώποτε ἀκηκόατε διαλεγομένου –πολλοὶ δὲ ὑμῶν οἱ τοιοῦτοί εἰσιν– φράζετε οὖν ἀλλήλοις εἰ πώποτε ἢ μικρὸν ἢ μέγα ἤκουσέ τις ὑμῶν ἐμοῦ περὶ τῶν τοιούτων διαλεγομένου, καὶ ἐκ τούτου γνώσεσθε ὅτι τοιαῦτ' ἐστὶ καὶ τἆλλα περὶ ἐμοῦ ἃ οἱ πολλοὶ λέγουσιν.

Δικαιούμαι, λοιπόν, να απολογηθώ, Αθηναίοι, πρώτα ως σας σας πρώτες ψευδείς κατηγορίες εις βάρος μου και σας πρώτους κατηγόρους και ύστερα ως σας σας μετέπειτα κατηγορίες και σας μετέπειτα κατηγόρους. Γιατί πολλοί με κατηγόρησαν σε σας από παλιά, επί πολλά χρόνια, χωρίς να λένε τίποτα το αληθινό και εγώ φοβάμαι περισσότερο σας παρά όσους περιστοιχίζουν τον Άνυτο, αν και βέβαια και αυτοί μου προκαλούν φόβο.
Αλλά είναι πιο επικίνδυνοι οι πρώτοι κατήγοροι, γιατί σας περισσότερους από σας σας έπαιρναν από παιδιά και σας έπειθαν, κατηγορώντας με, με απόλυτα ψευδείς κατηγορίες, ότι υπάρχει κάποιος Σωκράτης, σοφός άνθρωπος, που εξετάζει τα ουράνια φαινόμενα και ερευνά όλα όσα υπάρχουν κάτω από τη γη και κάνει το πιο αδύναμο επιχείρημα ισχυρότερο. Αυτοί, Αθηναίοι, που διέδωσαν αυτή τη φήμη είναι οι φοβεροί μου κατήγοροι· γιατί αυτοί που τα ακούν αυτά νομίζουν ότι όσοι εξετάζουν τέτοια

ζητήματα δεν πιστεύουν και σας θεούς. Εκτός αυτού, είναι πολλοί αυτοί οι κατήγοροι και έχουν ήδη επί πολύ καιρό εκτοξεύσει σας κατηγορίες σας· σας τα έλεγαν μάλιστα αυτά όταν βρισκόσασταν σε τέτοια ηλικία που τα πιστέψατε απόλυτα, καθώς κάποιοι ήσασταν παιδιά και έφηβοι. Γιατί κατηγορούσαν πραγματικά ερήμην του κατηγορουμένου και χωρίς να απολογείται κανείς. Και το πιο παράλογο από όλα είναι ότι δεν είναι δυνατό να γνωρίζω και να αναφέρω ούτε τα ονόματά σας, εκτός αν κάποιος από σας συμβαίνει να είναι κωμικός ποιητής. Όσοι σας σας έπειθαν χρησιμοποιώντας φθόνο και συκοφαντίες, και, όντας και οι ίδιοι πεπεισμένοι, έπειθαν και σας, αυτοί είναι πιο δύσκολο να αντιμετωπισθούν. Γιατί δεν είναι δυνατό να φέρω κανέναν από αυτούς εδώ μπροστά σας, ούτε να δείξω τα ψέματά τους υποβάλλοντάς τους ερωτήσεις, αλλά είμαι αναγκασμένος πραγματικά να πολεμώ με φανταστικούς αντιπάλους και να υποβάλλω σας κατηγορίες σας σε έλεγχο χωρίς να απαντάει κανείς. Δεχθείτε λοιπόν και σας ότι, σας εγώ υποστηρίζω, οι κατήγοροί μου ανήκουν σε δύο κατηγορίες –άλλοι είναι αυτοί που με κατηγόρησαν πρόσφατα και άλλοι οι παλιοί κατήγοροι σας οποίους αναφέρθηκα– και συμφωνήστε ότι πρέπει να απολογηθώ πρώτα σας σας· γιατί και σας σας ακούσατε πρώτους να με κατηγορούν και πολύ εντονότερα από τούτους εδώ σας τελευταίους.

Σας είναι, σας. Πρέπει να απολογηθώ, Αθηναίοι, και να επιχειρήσω, μέσα σε τόσο λίγο χρόνο, να βγάλω από το μυαλό σας τη συκοφαντική εικόνα που σας δημιουργήθηκε μέσα σε μεγάλο χρονικό διάστημα. Θα ήθελα λοιπόν αυτό να γίνει με τρόπο που θα ωφελούσε πάντως και εσάς και εμένα και να πετύχω κάτι με την απολογία μου. Ξέρω σας ότι είναι δύσκολο και έχω επίγνωση σας δυσκολίας. Σας σας γίνει ό,τι θέλει ο θεός· πρέπει να υπακούσω τον νόμο και να απολογηθώ.

Σας ξεκινήσουμε λοιπόν και σας εξετάσουμε ποια είναι η κατηγορία από την οποία προήλθε η συκοφαντία εναντίον μου, στην οποία αποδίδοντας πίστη και ο Μέλητος υπέβαλε την καταγγελία του. Σας αρχίσουμε: λέγοντας τι με διέβαλλαν οι συκοφάντες; Πρέπει να «διαβάσει» κανείς την κατηγορία σας σα να ήταν και αυτοί επίσημοι κατήγοροι: ο Σωκράτης παραβαίνει σας νόμους, γιατί χάνει το χρόνο του ερευνώντας αυτά που υπάρχουν κάτω από τη γη και στον ουρανό και κάνει το πιο αδύναμο επιχείρημα πιο ισχυρό και τα διδάσκει αυτά και σε σας. Κάπως έτσι είναι η κατηγορία. Αυτά βέβαια τα είδατε και οι ίδιοι στην κωμωδία του Αριστοφάνη. Εκεί υπήρχε κάποιος Σωκράτης, που περιφερόταν χωρίς λόγο, λέγοντας ότι περπατάει στον αέρα και σας ανοησίες για πράγματα για τα οποία εγώ δεν ξέρω τίποτε, ούτε σημαντικό ούτε και ασήμαντο. Αυτό δεν το λέω επειδή δεν έχω σε εκτίμηση αυτού του είδους τη γνώση, αν υπάρχει κάποιος που να είναι σοφός σε αυτά τα πράγματα–το λέω μη τυχόν ο Μέλητος μου προσάψει τέτοιες κατηγορίες. Ειλικρινά σας, Αθηναίοι, εγώ δεν ξέρω τίποτε για αυτά. Κι έχω μάρτυρες για όσα λέω σας περισσότερους από σας σας σας και σας ζητώ, όσοι με ακούσατε κάποτε να συζητάω–και πολλοί όντως με ακούσατε–να διαφωτίσετε και σας σας, και να σας πείτε αν ποτέ με άκουσε κανείς σας να συζητάω τέτοια ζητήματα είτε σύντομα είτε σε μάκρος. Από αυτόν θα καταλάβετε ότι τέτοιες ψευτιές είναι και τα άλλα που λένε πολλοί για μένα.

(Μτφ. Θ. Σαμαράς)

[2] Πλάτων, *Απολογία* 22d7-24b2

ὥστε με ἐμαυτὸν ἀνερωτᾶν ὑπὲρ τοῦ χρησμοῦ πότερα δεξαίμην ἂν οὕτως ὥσπερ ἔχω ἔχειν, μήτε τι σοφὸς ὢν τὴν ἐκείνων σοφίαν μήτε ἀμαθὴς τὴν ἀμαθίαν, ἢ ἀμφότερα ἃ ἐκεῖνοι ἔχουσιν ἔχειν. ἀπεκρινάμην οὖν ἐμαυτῷ καὶ τῷ χρησμῷ ὅτι μοι λυσιτελοῖ ὥσπερ ἔχω ἔχειν.Ἐκ ταυτησὶ δὴ τῆς ἐξετάσεως, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, [23a] *πολλαὶ μὲν ἀπέχθειαί μοι γεγόνασι καὶ οἷαι χαλεπώταται καὶ βαρύταται, ὥστε πολλὰς διαβολὰς ἀπ᾽ αὐτῶν γεγονέναι, ὄνομα δὲ τοῦτο λέγεσθαι, σοφὸς εἶναι· οἴονται γάρ με ἑκάστοτε οἱ παρόντες ταῦτα αὐτὸν εἶναι σοφὸν ἃ ἂν ἄλλον ἐξελέγξω. τὸ δὲ κινδυνεύει, ὦ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός. καὶ φαίνεται †τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρῆσθαι δὲ* [23b] *τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἂν ‹εἰ› εἴποι ὅτι «Οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ*

ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.» ταῦτ' οὖν ἐγὼ μὲν ἔτι καὶ νῦν περιιὼν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεὸν καὶ τῶν ἀστῶν καὶ ξένων ἄν τινα οἴωμαι σοφὸν εἶναι· καὶ ἐπειδάν μοι μὴ δοκῇ, τῷ θεῷ βοηθῶν ἐνδείκνυμαι ὅτι οὐκ ἔστι σοφός. καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ἀσχολίας οὔτε τι τῶν τῆς πόλεως πρᾶξαί μοι σχολὴ γέγονεν ἄξιον λόγου οὔτε τῶν οἰκείων, ἀλλ' ἐν [23c] *πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν.*

Πρὸς δὲ τούτοις οἱ νέοι μοι ἐπακολουθοῦντες –οἷς μάλιστα σχολή ἐστιν, οἱ τῶν πλουσιωτάτων– αὐτόματοι, χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρώπων, καὶ αὐτοὶ πολλάκις ἐμὲ μιμοῦνται, εἶτα ἐπιχειροῦσιν ἄλλους ἐξετάζειν· κἄπειτα οἶμαι εὑρίσκουσι πολλὴν ἀφθονίαν οἰομένων μὲν εἰδέναι τι ἀνθρώπων, εἰδότων δὲ ὀλίγα ἢ οὐδέν. ἐντεῦθεν οὖν οἱ ὑπ' αὐτῶν ἐξεταζόμενοι ἐμοὶ ὀργίζονται, οὐχ αὑτοῖς, [23d] *καὶ λέγουσιν ὡς Σωκράτης τίς ἐστι μιαρώτατος καὶ διαφθείρει τοὺς νέους· καὶ ἐπειδάν τις αὐτοὺς ἐρωτᾷ ὅτι ποιῶν καὶ ὅτι διδάσκων, ἔχουσι μὲν οὐδὲν εἰπεῖν ἀλλ' ἀγνοοῦσιν, ἵνα δὲ μὴ δοκῶσιν ἀπορεῖν, τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν, ὅτι «τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς» καὶ «θεοὺς μὴ νομίζειν» καὶ «τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.» τὰ γὰρ ἀληθῆ οἶμαι οὐκ ἂν ἐθέλοιεν λέγειν, ὅτι κατάδηλοι γίγνονται προσποιούμενοι μὲν εἰδέναι, εἰδότες δὲ οὐδέν. ἅτε οὖν οἶμαι φιλότιμοι* [23e] *ὄντες καὶ σφοδροὶ καὶ πολλοί, καὶ συντεταμένως καὶ πιθανῶς λέγοντες περὶ ἐμοῦ, ἐμπεπλήκασιν ὑμῶν τὰ ὦτα καὶ πάλαι καὶ σφοδρῶς διαβάλλοντες. ἐκ τούτων καὶ Μέλητός μοι ἐπέθετο καὶ Ἄνυτος καὶ Λύκων, Μέλητος μὲν ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος, Ἄνυτος δὲ ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ* [24a] *τῶν πολιτικῶν, Λύκων δὲ ὑπὲρ τῶν ῥητόρων· ὥστε, ὅπερ ἀρχόμενος ἐγὼ ἔλεγον, θαυμάζοιμ' ἂν εἰ οἷός τ' εἴην ἐγὼ ὑμῶν ταύτην τὴν διαβολὴν ἐξελέσθαι ἐν οὕτως ὀλίγῳ χρόνῳ οὕτω πολλὴν γεγονυῖαν. ταῦτ' ἔστιν ὑμῖν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τἀληθῆ, καὶ ὑμᾶς οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν ἀποκρυψάμενος ἐγὼ λέγω οὐδ' ὑποστειλάμενος. καίτοι οἶδα σχεδὸν ὅτι αὐτοῖς τούτοις ἀπεχθάνομαι, ὃ καὶ τεκμήριον ὅτι ἀληθῆ λέγω καὶ ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ διαβολὴ ἡ ἐμὴ καὶ τὰ αἴτια* [24b] *ταῦτά ἐστιν. καὶ ἐάντε νῦν ἐάντε αὖθις ζητήσητε ταῦτα, οὕτως εὑρήσετε.*

Έτσι, αναρωτήθηκα σχετικά με το χρησμό: να δεχθώ τον εαυτό μου όπως είναι, ούτε σοφός με τη σοφία εκείνων ούτε αμαθής με την αμάθειά τους, ή να έχω και τα δύο χαρακτηριστικά που έχουν εκείνοι; Απάντησα λοιπόν στον εαυτό μου και στο θεό που μου έδωσε το χρησμό ότι είναι καλύτερα να μείνω όπως είμαι.

Αυτή η έρευνα, Αθηναίοι, προκάλεσε πολύ μίσος εναντίον μου, και μάλιστα μίσος δυσβάστακτο και μεγάλο. Έτσι, διατυπώθηκαν πολλές συκοφαντίες σε βάρος μου και απέκτησα τη φήμη του σοφού· γιατί αυτοί που είναι κάθε φορά μπροστά σε αυτές τις συζητήσεις νομίζουν ότι είμαι σοφός στα ζητήματα στα οποία αποδεικνύω το λάθος του συνομιλητή μου. Όμως φαίνεται ότι πραγματικά σοφός είναι ο θεός και με το χρησμό εννοεί αυτό, ότι η ανθρώπινη σοφία πολύ λίγο αξίζει και ίσως και καθόλου. Φαίνεται επίσης ότι αναφέρει εμένα το Σωκράτη και χρησιμοποιεί το δικό μου όνομα ως παράδειγμα, σα να ήθελε να πει: "Άνθρωποι, ο πιο σοφός ανάμεσά σας είναι αυτός που, όπως ο Σωκράτης, έχει επίγνωση ότι αληθινά τίποτε δεν αξίζει ο ίδιος όσον αφορά τη σοφία του. Ακόμη και τώρα λοιπόν εγώ περιφέρομαι και τα ερευνώ αυτά σύμφωνα με την εντολή του θεού, εξετάζοντας όποιον πολίτη ή ξένο νομίζω ότι είναι σοφός· και όταν μου φανεί ότι δεν είναι σοφός, προσφέροντας τη βοήθειά μου στο θεό, αποδεικνύω ότι όντως δεν είναι. Και εξαιτίας αυτής της ενασχόλησής μου δεν είχα το χρόνο ούτε στα δημόσια ζητήματα ούτε στην ιδιωτική μου ζωή να πράξω κάτι άξιο λόγου, αλλά ζω μέσα σε πολύ μεγάλη φτώχεια λόγω της υπηρεσίας μου προς το θεό. Επιπλέον οι νέοι που έχουν άφθονο ελεύθερο χρόνο, οι γιοι των πλουσιότερων οικογενειών, με ακολουθούν με δική τους πρωτοβουλία και χαίρονται να με ακούν να εξετάζω τους άλλους. Συχνά με μιμούνται και οι ίδιοι και επιχειρούν να εξετάσουν άλλους ανθρώπους. Άλλωστε βρίσκουν, νομίζω, πολλούς που πιστεύουν ότι γνωρίζουν κάτι, ενώ γνωρίζουν ελάχιστα ή τίποτα. Για αυτό λοιπόν όσοι εξετάζονται από αυτούς, οργίζονται με μένα, όχι με αυτούς και λένε ότι υπάρχει κάποιος Σωκράτης, που είναι βρωμερός και διαφθείρει τους νέους. Όταν όμως τους ρωτήσει κανείς τι κάνει και τι διδάσκει και τους διαφθείρει, δεν βρίσκουν τίποτε να πουν και δεν έχουν ιδέα· για να μη φανεί όμως ότι δεν ξέρουν τι να πουν διατυπώνουν τις συνηθισμένες κατηγορίες που εκτοξεύονται

εναντίον όλων όσοι ασχολούνται με τη φιλοσοφία: ότι ‘ασχολούνται με όσα βρίσκονται πάνω και όσα βρίσκονται κάτω από τη γη’, ότι ‘δεν πιστεύει στους θεούς’ και ότι ‘κάνει το πιο αδύναμο επιχείρημα ισχυρότερο’. Την αλήθεια νομίζω ότι δεν θα ήθελαν να την πουν, γιατί τότε θα γινόταν σαφέστατο ότι προσποιούνται ότι γνωρίζουν, αλλά δε γνωρίζουν τίποτα. Έτσι λοιπόν, πιστεύω, επειδή ακριβώς είναι άνθρωποι που αγαπούν τις τιμές και ορμητικοί και πολλοί, σας έχουν γεμίσει το κεφάλι με συκοφαντίες, μιλώντας εναντίον μου από παλιά με πολύ ενθουσιασμό και οργανωμένα και με αληθοφάνεια. Για αυτό μου επιτέθηκαν και ο Μέλητος, ο Άνυτος και ο Λύκων, ο Μέλητος εκφράζοντας τη δυσαρέσκειά του για λογαριασμό των ποιητών, ο Άνυτος των τεχνιτών και των πολιτικών και ο Λύκων των ρητόρων. Έτσι, όπως είπα και στην αρχή, θα ένιωθα έκπληξη, αν κατάφερνα σε τόσο λίγο χρόνο να βγάλω από το μυαλό σας αυτή τη συκοφαντική εικόνα που έχει προσλάβει τόσο μεγάλες διαστάσεις. Αυτή είναι η αλήθεια που ζητάτε, Αθηναίοι, και τη λέω χωρίς να σας κρύψω ή να παραποιήσω τίποτα, ούτε σημαντικό ούτε ασήμαντο, παρόλο που γνωρίζω ότι ακριβώς αυτή η εμμονή μου στην αλήθεια προκαλεί το μίσος εναντίον μου· και αυτό αποτελεί απόδειξη ότι λέω την αλήθεια και ότι αυτές είναι οι συκοφαντίες εναντίον μου και αυτά τα αίτιά τους. Και, αν τα ερευνήσετε αυτά τα ζητήματα , είτε τώρα είτε στο μέλλον, θα διαπιστώσετε ότι έτσι έχουν.

(Μτφ. Θ. Σαμαράς)

[3] Ξενοφών, *Απομνημονεύματα* 4.4.14

καὶ ὁ Ἱππίας, “νόμους δ’,” ἔφη, “ὦ Σώκρατες, πῶς ἄν τις ἡγήσαιτο σπουδαῖον πρᾶγμα εἶναι ἢ τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς, οὕς γε πολλάκις αὐτοὶ οἱ θέμενοι ἀποδοκιμάσαντες μετατίθενται;

Πώς θα μπορούσε, είπε ο Ιππίας, να πάρει κανείς στα σοβαρά τους νόμους και την υπακοή σε αυτούς, από τη στιγμή που οι ίδιοι άνθρωποι που τους ορίζουν συχνά τους αμφισβητούν και τους αλλάζουν;

[4] Αριστοφάνης, *Νεφέλες* 1421-9

οὔκουν ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεὶς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον,
ὥσπερ σὺ κἀγώ, καὶ λέγων ἔπειθε τοὺς παλαιούς;
ἧττόν τι δῆτ’ ἔξεστι κἀμοὶ καινὸν αὖ τὸ λοιπὸν
θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιτύπτειν;
ὅσας δὲ πληγὰς εἴχομεν πρὶν τὸν νόμον τεθῆναι,
ἀφίεμεν, καὶ δίδομεν αὐτοῖς προῖκα συγκεκόφθαι.
σκέψαι δὲ τοὺς ἀλεκτρυόνας καὶ τἄλλα τὰ βοτὰ ταυτί,
ὡς τοὺς πατέρας ἀμύνεται· καίτοι τί διαφέρουσιν
ἡμῶν ἐκεῖνοι, πλήν γ’ ὅτι ψηφίσματ’ οὐ γράφουσιν;

Θνητός δεν ήταν σαν εμάς κι ο που έθεσε το νόμο
και με το λόγο μας παλιούς δεν έπειθε; Δεν έχω
δικαίωμα το λοιπόν κι εγώ καινούριο νόμο τώρα
να ορίσω: μας γονιούς οι γιοι το ξύλο να επιστρέφουν;
Τώρα, όσο ξύλο φάγαμε πριν να ’μπει μας ο νόμος
μας ξεγραφτεί πια, χάρισμα το ’χουμε φάει μας πούμε.
Κοκόρια κι άλλα ζωντανά τι κάνουν; Οι πατέρες
τσιμπούν, αντιτσιμπούν κι αυτά· κι ωστόσο τι διαφέρουν
τάχα από μας; Ψηφίσματα μονάχα δε συντάσσουν.

(Μτφ. Θ. Σταύρου)

[5] Ξενοφών, *Απομνημονεύματα* 1.4.1-2

Εἰ δέ τινες Σωκράτην νομίζουσιν, οἷς ἔνιοι γράφουσί τε καὶ λέγουσι περὶ αὐτοῦ τεκμαιρόμενοι, προτρέψασθαι μὲν ἀνθρώπους ἐπ᾽ ἀρετὴν κράτιστον γεγονέναι, προαγαγεῖν δ᾽ ἐπ᾽ αὐτὴν οὐχ ἱκανόν, σκεψάμενοι μὴ μόνον ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ᾽ οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν, ἀλλὰ καὶ ἃ λέγων συνημέρευε τοῖς συνδιατρίβουσι, δοκιμαζόντων, εἰ ἱκανὸς ἦν βελτίους ποιεῖν τοὺς συνόντας.

Αν κάποιοι πιστεύουν, ακολουθώντας αυτά που ορισμένοι επικαλούνται στα όσα λένε ή γράφουν, ότι ο Σωκράτης ναι μεν προέτρεπε τους ανθρώπους να στραφούν στον δρόμο της αρετής, αλλά ωστόσο δεν ήταν ικανός να τους οδηγήσει σε αυτόν, ας σκεφτούν όχι μόνο πώς βασάνιζε όσους νόμιζαν ότι γνωρίζουν τα πάντα προκειμένου να τους συνετίσει, αλλά και τις κουβέντες του στις καθημερινές του συναναστροφές.

[6] Ξενοφών, *Απομνημονεύματα* 4.5.12

[ΣΩ.] [. . .] *καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζειν καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι· ἐκ τούτου γὰρ γίγνεσθαι ἄνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτικωτάτους.*[…]

[…] και άριστοι και ευτυχέστατοι άνδρες γίνονται και ικανώτατοι εις το να διαλέγωνται· διισχυρίσθη δε, ότι και το διαλέγεσθαι ωνομάσθη από το ότι οι άνθρωποι συνερχόμενοι σκέπτονται από κοινού ξεχωρίζοντες τα πράγματα κατά γένη. Πρέπει λοιπόν να προσπαθή κανείς να παρασκευάζη τον εαυτόν του όσον ημπορεί περισσότερον κατάλληλον εις το διαλέγεσθαι και να φροντίζη δι᾽ αυτό πρό πάντων· διότι εξ αιτίας αυτού γίνονται οι άνδρες και άριστοι και αξιώτατοι εις το άρχειν και διαλεκτικώτατοι. […]

(Μτφ. Κ. Βάρναλης)

[7] Ξενοφών, *Απομνημονεύματα* 4.2.13.1-5

Βούλει οὖν, ἔφη ὁ Σωκράτης, γράψωμεν ἐνταυθοῖ μὲν δέλτα, ἐνταυθοῖ δὲ ἄλφα, εἶτα ὅ τι μὲν ἂν δοκῇ ἡμῖν τῆς δικαιοσύνης ἔργον εἶναι, πρὸς τὸ δέλτα τιθῶμεν, ὅ τι δ᾽ ἂν τῆς ἀδικίας, πρὸς τὸ ἄλφα; Εἴ τί σοι δοκεῖ, ἔφη, προσδεῖν τούτων, ποίει ταῦτα.

Θέλεις λοιπόν, είπεν ο Σωκράτης, να γράψωμεν εδώ μεν δέλτα, εκεί δε άλφα, έπειτα δε όποιον μεν έργον φαίνεται ότι είναι της δικαιοσύνης, να το βάζωμεν προς το μέρος του δέλτα, όποιον δε έργον μάς φαίνεται ότι είναι της αδικίας, να το βάζωμεν προς το μέρος του άλφα; – Εάν, είπε, φρονείς ότι σου χρειάζεται αυτή η διαίρεσις, κάμνε την.

(Μτφ. Κ. Βάρναλης)

Βιβλιογραφία

Balla, Ch., 2021. Sailing away from Antilogic. *Plato's* Phaedo 90b-101e. *Ancient Philosophy* 41 (2), σσ. 355-67.

Betegh G., 2013. Socrate et Archélaos dans les Nuées. Philosophie naturelle et éthique. Στο: Laks, A., Saetta-Cottone, R., επιμ., 2013. *Comédie et philosophie: Socrate et les présocratiques dans les "Nuées" d'Aristophane.* Paris: Éd. Rue d'Ulm.

____, 2016. Archelaus on Cosmogony and the Originis of Social Institutions». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 51, σσ. 1-40.

Bett, R., 2023. Nature and Norms. Στο: C Billings και C. Moore, επιμ., 2023. *Cambridge Companion to the Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 157-178.

Bonazzi, M., 2020. Ethical and Political Thought in Antiphon's *Truth* and *Concord*. Στο: D. Wolsdorf, επιμ., 2020. *Early Greek Ethics*. Oxford: Oxford University Press, σσ. 149-168.

Corradi, M., 2013. "τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν: Aristotle, Plato, and the ἐπάγγελμα of Protagoras." Στο: J. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, επιμ., 2013. *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure,* Leiden/Boston: Brill.

____, 2012. *Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*. Pisa-Roma: Serra editore.

Danzig, G., 2010. *Apologizing for Socrates: How Plato and Xenophon Created Our Socrates*. Lanham, MD: Lexington Books.

Dorion, Louis-André, 2005. The "Daimonion" and the "Megalēgoria" of Socrates in Xenophon's "Apology". *Apeiron* 38 (2), σσ. 127-142.

Dover, K. 1970. *Aristophanes. Clouds.* Oxford. Oxford University Press.

Frede, M., 2022. *The Historiography of Philosophy* (with a postface by Jonathan Barnes). Edited by Katerina Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press.

Gagarin, M., 2002. *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*. Austin: University of Texas Press.

Ζιγκόν, Ο., 1947/1995. *Σωκράτης. Η εικόνα του στην ποίηση και στην ιστορία*. Μτφ. Άννα Γεωργίου. Αθήνα: Γνώση.

Johnson, D. M., 2021. Xenophon's Socratic works. *Routledge monographs in classical studies*. Abingdon, New York: Routledge.

Konstan, D., 2006. This is that man: Staging Clouds 1142-77. *Classical Quarterly* 56 (2), σσ. 595-598.

Μπασάκος, Π., 2016. «Εισαγωγή», στο: Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*. Αθήνα: Νήσος.

Natali, C. 2006. Socrates' Dialectic in Xenophon's *Memorabilia*. Στο: L. Judson, V. Karasmanis, επιμ., 2006. *Remembering Socrates.* Oxford: Oxford University Press, σσ. 3-19.

Νεχαμάς, Α. 2022. Εριστική, αντιλογική, σοφιστική, διαλεκτική. Μτφ. Σ. Σαμάρκου. Στο: Π. Κόντου, επιμ. 2022. *Οι αρετές της αυθεντικότητας*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 199-218.

Taylor, C.C.W., 2006. Socrates the Sophist. Στο: L. Judson & V. Karasmanis, επιμ. 2006. *Remembering Socrates. Philosophical Essays*. New York: Oxford University Press.

Vander Waerdt, P. A., 1994. Socrates in the Clouds. Στο: Paul A. Vander Waerdt, επιμ., 1994. The *Socratic Movement.* Ithaka, NY: Cornell University Press.

Κριτήρια αξιολόγησης

1. Με ποιον τρόπο πιστεύετε ότι ο Αριστοφάνης καλλιεργεί στο ακροατήριό του την εντύπωση ότι ο Σωκράτης ήταν δάσκαλος της αντιλογικής; Πώς επιχειρεί ο Πλάτων να αντικρούσει αυτήν την κατηγορία; Στην απάντησή σας να αξιοποιήσετε (α) την παρομοίωση των νέων, που, χρησιμοποιώντας τις τεχνικές του λόγου, «ξεσκίζουν» τους συνομιλητές τους, με μικρά σκυλάκια (ανατρέχοντας και σε προηγούμενα κεφάλαια που αξιοποιούν το συγκεκριμένο χωρίο από την *Πολιτεία*)· (β) την αντιλογική μορφή των διαλόγων (i) μεταξύ Σωκράτη και Καλλικλή (στον *Γοργία*)· (ii) μεταξύ Σωκράτη και Γλαύκωνα (στην *Πολιτεία*) και τη θέση που παίρνει εκεί ο Σωκράτης (αντιδιαστέλλοντάς τη με τον λόγο του Φειδιππίδη στις *Νεφέλες*: Ανθολόγιο 4).

2. Σύμφωνα με μια αρκετά διαδεδομένη αντίληψη, στις *Νεφέλες*, ο Αριστοφάνης αποδίδει στον Σωκράτη χαρακτηριστικά των σοφιστών, υποβαθμίζοντας, με αυτόν τον τρόπο τη χωριστή του αξία ως φιλοσόφου. Ποιες μεθοδολογικές δυσκολίες καλείται να αντιμετωπίσει ένας τέτοιος ισχυρισμός; Στην απάντησή σας να λάβετε υπόψη σας τη σχετική συζήτηση στο Κεφάλαιο 2.

3. Ανατρέχοντας στα Κεφάλαια 3 και 4, να εξηγήσετε πώς τόσο (α) το πορτρέτο ενός αντιλογικού Σωκράτη στις *Νεφέλες*, αλλά και (β) η αξιοποίηση της διαλογικής μορφής ανάμεσα στον Σωκράτη και αφ' ενός στον Γλαύκωνα (*Πολιτεία*) και αφ' ετέρου στον Καλλικλή (*Γοργίας*) μπορεί να συνδέεται με την κριτική του Αριστόξενου στον Πλάτωνα περί λογοκλοπής.

4. Το πρόγραμμα των προπαιδευτικών επιστημών που προτείνει ο Πλάτων στο έβδομο βιβλίο της *Πολιτείας* έχει ως συνέπεια το ότι η ίδια η διαλεκτική θα προσφέρεται στους μαθητές σε μεγάλη, πιο ώριμη ηλικία (μειώνοντας, έτσι, τους κινδύνους «εκτροπής» προς την αντιλογική, στους οποίους οι νέοι είναι πιο επιρρεπείς). Να συγκρίνετε αυτό το μέτρο (το οποίο υπόρρητα υπηρετεί ένα πρόγραμμα αποκατάστασης της φήμης του Σωκράτη) με την προσπάθεια του Ξενοφώντα στα *Απομνημονεύματα* να δείξει ότι ο Σωκράτης έκανε τους μαθητές του *διαλεκτικωτέρους*.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 12
«Μα όσο κι αν το επικαλιόταν, πνεύμα δεν φανερωνόταν…»
Η σωκρατική κληρονομιά στη φυσική επιστήμη

Σύνοψη

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, ασχοληθήκαμε με το μέρος της διδασκαλίας του αριστοφανικού Σωκράτη που αφορά την επιχειρηματολογία και κατ' επέκταση (στο μέτρο που η επιχειρηματολογία μπορεί να χρησιμοποιηθεί κακόβουλα) την ηθική, και εντοπίσαμε τις βασικές κατευθύνσεις των παράλληλων, αν και χαρακτηριστικά διαφορετικών, αντιδράσεων που η παρουσίαση του Αριστοφάνη πυροδοτεί στον Ξενοφώντα και στον Πλάτωνα αντιστοίχως. Λόγω της επίδρασης που έμελλε να ασκήσει στην ιστορία της επιστήμης, επιλέξαμε να αφιερώσουμε ένα ξεχωριστό κεφάλαιο στη διδασκαλία του Σωκράτη που αφορά τη φυσική φιλοσοφία. Θα θεωρήσουμε ότι οι αντιλήψεις για τον φυσικό κόσμο που αποδίδει ο Αριστοφάνης στον Σωκράτη λειτουργούν σαν έναυσμα, αν όχι για την ίδια την κατηγορία που του απαγγέλθηκε, τουλάχιστον για τις προσπάθειες που κατέβαλαν τόσο ο Πλάτων όσο και ο Ξενοφών να αποκαταστήσουν την εικόνα του. Η αποκατάσταση αυτή, όπως θα δούμε, ισοδυναμεί με την πρώτη διατύπωση του επιχειρήματος «εκ του σχεδίου» για την ύπαρξη του θεού, ενός επιχειρήματος που ορισμένοι μελετητές έχουν θεωρήσει ότι πράγματι συνιστά συμβολή του (ιστορικού) Σωκράτη.

Ο τίτλος του κεφαλαίου περιλαμβάνει μια αναφορά στην ελεύθερη απόδοση του Βασίλη Ρώτα ενός στίχου από τους Όρνιθες του Αριστοφάνη (για την ιστορική παράσταση του Κουν, σε μουσική Χατζιδάκι, το συγκεκριμένο πολύ γνωστό τραγούδι ερμηνεύεται από τον Σπύρο Σακκά), που περιγράφει τον Σωκράτη να κάθεται «στους Σκιάποδες, στην ξέρα» και να καλεί τις ψυχές των νεκρών. Η υπόθεση που διατυπώνεται σε αυτό το κεφάλαιο είναι ότι «κάτι» στον ίδιο τον ιστορικό Σωκράτη οδήγησε τον Αριστοφάνη να τον παρουσιάσει ως έναν παράξενο, άπλυτο (όπως λέει το χορικό) άνθρωπο που κάθεται σε μια λίμνη και καλεί ψυχές, και ότι αυτή η σύνδεση με τον ιστορικό Σωκράτη (διαμεσολαβημένη από την έμπνευση του κωμικού ποιητή) μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως μαρτυρία για την ύπαρξη ενός πραγματικά σωκρατικού στοιχείου που οδήγησε και τον Πλάτωνα να αποδώσει στον δάσκαλό του, αν όχι την υλοποίηση, τουλάχιστον το όραμα μιας φυσικής φιλοσοφίας που δεν θα περιορίζεται στις εξηγητικές δυνάμεις της ύλης, αλλά θα βρίσκει και έναν ρόλο για τον νου και την ψυχή.

Βιβλιογραφικό πλαίσιο

Συνιστάται η προηγούμενη ή και ταυτόχρονη εξοικείωση με ορισμένα τουλάχιστον από τα ακόλουθα κείμενα:

Για τον Σωκράτη του Αριστοφάνη και για το ζήτημα της συγγένειας των αντιλήψεων που του αποδίδονται με πυθαγόρειες ιδέες: Rashed, M., 2009. Aristophanes and the Socrates of the Phaedo. Oxford Studies in Ancient Philosophy 36*, σσ. 107-136· Bowie, E. L., 1998. Le portrait de Socrate dans les Nuees d'Aristophane. In: Hoffmann, Ph., Trédé M., eds, 1998.* Le Rire des Anciens*. Paris: Rue d' Ulm, σσ. 53-66.*

Για παλαιότερες σοβαρές μελέτες, που αντιμετωπίζουν είτε κυρίως είτε μεταξύ άλλων το θέμα της ψυχής στον Αριστοφάνη: Gelzer, Th., 1956. Aristophanes und sein Sokrates. Museum Helveticum, 13*, σσ. 65-93· Handley, E. W., 1956. Words for 'Soul,' 'Heart' and 'Mind' in Aristophanes.* Rheinisches Museum 19 *(N.F. 99), σσ. 205-25· Havelock, E. A. 1972. The Socratic Self as it is Parodied in Aristophanes' Clouds.* Yale Classical Studies 22*, σσ. 1-18· Mignanego, P., 1992. Aristofane e la rappresentazione di Socrate.* Dioniso 62*, σσ. 71-101· Sarri, Fr., 1975.* Socrate e la genesi dell'idea occidentale di anima *(2 vols). Rome:*

Edizioni Abete· Vander Waerdt, P. A., 1994. Socrates in the Clouds. In: Vander Waerdt, P. A., ed., 1994. The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, σσ. 48-86· Whitman, C. H., 1964.* Aristophanes and the Comic Hero*. Cambridge: Harvard University Press.*

Για την έννοια του δημιουργισμού και για τα σχετικά επιχειρήματα που αποδίδουν στον Σωκράτη ο Ξενοφών και ο Πλάτων αντιστοίχως: Sedley, D. 2023. Ο δημιουργισμός και οι επικριτές του στην αρχαιότητα*. Μτφ. Σ. Κουλουμέντας. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2023.*

Για τη σπουδαιότητα του Αρχέλαου ως δασκάλου του Σωκράτη και για την αξιοποίηση, εκ μέρους του Αριστοφάνη, αυτής της μαθητείας: Betegh, G., 2016. Archelaus on Cosmogony and the Origins of Social Institutions. Oxford Studies in Ancient Philosophy 51*, σσ. 1-40.*

Για τον Τίμαιο του Πλάτωνα: Κάλφας, Β. 2014. Πλάτων. Τίμαιος*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.*

Για τη σύνθετη διαδρομή μέσα από την οποία εδραιώνεται στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία η έννοια της ψυχής ως χωριστής οντότητας: Long, A.A. 2019. Νους, ψυχή και σώμα στον αρχαίο ελληνικό στοχασμό*. Μτφ. Δ. Παπουτσάκη. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.*

Κυρίως κείμενο

12.1 Η μαρτυρία του Αριστοφάνη

Το Πολυσοφοτεχνείον

> Συνεργείο, που σου κάνουνε μεγέθυνση μυαλού. Μυαλά βαρβάτα σου μεταποιούνε το κεφάλι σε διάνοια, ως να ομολογήσεις πως ο ουρανός είναι μια γάστρα από πάνω μας – κι ολόγυρά της είμαστε εμείς, η θράκα. Τους πληρώνεις με την ώρα κατιτίς και σε μαθαίνουνε πώς να δικολαβείς, πώς να κερδίσεις δίκη, είτε δίκιο έχεις είτε άδικο – ανεξαρτήτως.
>
> *Νεφέλες* 94-99 (Ανθολόγιο 1).

Με αυτήν την περιγραφή, στην ελεύθερη κομψή μετάφραση του Παύλου Μάτεσι, ο Στρεψιάδης προσπαθεί, στην αρχή της κωμωδίας, να εξηγήσει στον γιο του, τον Φειδιππίδη, τι είδους σπουδές προσφέρονται στο «φροντιστήριο» του Σωκράτη, αλλά και ποιο είναι το όφελος από αυτές για έναν άνθρωπο όπως ο καταχρεωμένος Στρεψιάδης που, στέλνοντας τον γιο του να μάθει την τέχνη του (άδικου) λόγου, ίσως κατορθώσει να υποστηρίξει στο δικαστήριο ότι δεν είναι υποχρεωμένος να επιστρέψει στους δανειστές του τα χρήματα που έχει δανειστεί από αυτούς. Στο προηγούμενο κεφάλαιο, δώσαμε έμφαση στο τμήμα των «σπουδών» του φροντιστηρίου που αφορά τις τεχνικές επιχειρηματολογίας. Υποστηρίξαμε όμως και ότι, ανάμεσα στις διάφορες αναφορές σε φυσικούς φιλοσόφους που μπορούμε να ανιχνεύσουμε πίσω από τις κοσμολογικές αντιλήψεις που αποδίδει στον Σωκράτη ο Αριστοφάνης, η πιο κρίσιμη για τους σκοπούς της δικής μας συζήτησης είναι η αναφορά –η οποία εντοπίζεται χάρη στην προσεκτική ανασυγκρότηση του Betegh– στον Αρχέλαο, τον οποίο η ιστοριογραφία της φιλοσοφίας θεωρεί δάσκαλο του Σωκράτη. Ως χαρακτηριστικό γνώρισμα της συγκεκριμένης αναφοράς, στο προηγούμενο κεφάλαιο, τονίσαμε την υπόρρητη παρουσία της αντίθεσης *νόμου* και *φύσεως*. Εδώ θα προσθέσουμε μια διαφορετική διάσταση της διδασκαλίας του Αρχέλαου, η οποία θα μπορούσε να έχει επηρεάσει όσους, όπως ο Μέλητος (*Απολογία 26d-e*), ταύτιζαν τον Σωκράτη με φυσικούς φιλοσόφους οι οποίοι έλεγαν πως ο ήλιος είναι πέτρα και το φεγγάρι χώμα. Σύμφωνα,

λοιπόν, με μια αρχαία μαρτυρία, ο Αρχέλαος υποστήριζε ότι ο θεός ήταν αέρας και νους, *δεν θεωρούσε, ωστόσο, ότι ο νους αυτός είχε φτιάξει τον κόσμο, ότι ήταν δηλαδή «κοσμοποιός*» (A12DK).

Είναι αλήθεια ότι πουθενά στη διδασκαλία του αριστοφανικού Σωκράτη δεν βλέπουμε κάτι που να συνδέεται με αυτό το ερώτημα, με το ποιος δηλαδή έφτιαξε τον κόσμο –βλέπουμε όμως την αμφισβήτηση των παραδοσιακών εξηγήσεων που, για παράδειγμα, θεωρούσαν τον Δία υπεύθυνο για τους κεραυνούς και την αντικατάστασή τους από μηχανικές εξηγήσεις (τα μπουμπουνητά είναι αποτέλεσμα της σύγκρουσης των νεφών ή των *νεφελών*)– ή, στο ίδιο πνεύμα, την υιοθέτηση της αναλογίας του μικρόκοσμου με τον μακρόκοσμο: οι «υπερπλήρεις ύδατος νεφέλες» που συγκρούονται παρομοιάζονται με τα «ιερά σφαχτά» που οδηγούν σε πρήξιμο την κοιλιά του Στρεψιάδη μετά από ένα καλό φαΐ στα Παναθήναια (Ανθολόγιο 2).

Θα μπορούσε κανείς στο σημείο αυτό να αναρωτηθεί κατά πόσον το ενδιαφέρον που αποδίδει ο Αριστοφάνης στον Σωκράτη για την εξήγηση του φυσικού κόσμου ταιριάζει με την εικόνα του σοφιστή που συναντήσαμε πιο πάνω, κατά την οποία η έμφαση δινόταν περισσότερο στην καλλιέργεια του λόγου. Πράγματι, η ανασυγκρότηση της σκέψης και των πρακτικών των σοφιστών που επιχειρήσαμε στα προηγούμενα κεφάλαια συνδέεται κυρίως με τον ρόλο που επιτέλεσαν ως δάσκαλοι του λόγου. Αλλά το γεγονός αυτό δεν σημαίνει ότι, τουλάχιστον αρκετοί από αυτούς, δεν ασχολήθηκαν και με άλλα θέματα, τα οποία πιθανότατα και δίδαξαν στους μαθητές τους. Αυτό τουλάχιστον προκύπτει από τίτλους συγγραμμάτων τους που δεν σώθηκαν, αλλά ίσως και από τον καταγγελτικό τόνο με τον οποίο ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο διάλογο αναφέρει ότι, προφανώς σε αντίθεση με τον ίδιο, όλοι οι άλλοι δάσκαλοι (80a5 DK = 31D37 LM) εκπαιδεύουν τους νέους στις τέχνες, στην αριθμητική, στην αστρονομία, στη γεωμετρία και στη μουσική (βλ. και Κεφάλαιο 1). Έτσι, πέρα από τη σατιρική διάσταση της περιγραφής, το ότι ο Αριστοφάνης εμφανίζει τον Σωκράτη να μετρά το άλμα ενός ψύλλου δεν πρέπει να τον απομακρύνει ιδιαίτερα από το πνεύμα της διδασκαλίας που προσέφεραν οι σοφιστές.

Αφήνοντας τις λεπτομέρειες της διδασκαλίας του αριστοφανικού Σωκράτη σε σχέση με την κατανόηση του φυσικού κόσμου, στις δύο επόμενες ενότητες θα δούμε πώς αυτή (σε συνδυασμό και με επιπλέον αντιδράσεις που ίσως οδήγησαν στην κατηγορία του) μπορεί να πυροδότησε δύο διαφορετικές αλλά και παράλληλες ή και συμπληρωματικές απαντήσεις στα κείμενα του Πλάτωνα και του Ξενοφώντα.

12.2 Πλάτων

Μια από τις πιο πολυσυζητημένες πηγές μας για τον Σωκράτη είναι ένα χωρίο από τον *Φαίδωνα* του Πλάτωνα που περιγράφεται ως «πνευματική αυτοβιογραφία» του Σωκράτη. Στο χωρίο αυτό, ο Σωκράτης αναφέρεται στο ενδιαφέρον που ανέπτυξε στα νιάτα του για τη φυσική φιλοσοφία – ή, σύμφωνα με τη διατύπωση του κειμένου, για τη σοφία που ονομάζεται *περί φύσεως ιστορία*, μελέτη, δηλαδή, της φύσης. Ως παραδείγματα αυτού του νεανικού του ενδιαφέροντος αναφέρει διάφορες θεωρίες τις οποίες μπορούμε να αντιστοιχίσουμε με ορισμένους από τους ονομαζόμενους προσωκρατικούς ή και ιατρικούς συγγραφείς. Σπεύδει όμως να δηλώσει ότι ο ίδιος σταδιακά αποξενώθηκε από αυτήν τη μελέτη, καθώς οι εξηγήσεις που λάμβανε όχι μόνο δεν ήταν ικανοποιητικές, αλλά, με τρόπο χαρακτηριστικά σωκρατικό, του προκάλεσαν σύγχυση. Υπήρχε όμως μια περίπτωση που, σύμφωνα πάντα με τον Πλάτωνα, έδωσε στον Σωκράτη μια ελπίδα. Άκουσε, λέει ο Σωκράτης, κάποιον να διαβάζει από το βιβλίο του Αναξαγόρα και να λέει πως αιτία των πάντων είναι ο νους, ότι αυτός είναι που βάζει τάξη στον κόσμο.

Ας θυμηθούμε στο σημείο αυτό το απόσπασμα που αναφέραμε στην προηγούμενη ενότητα σχετικά με το ότι ο Αρχέλαος, ο δάσκαλος του Σωκράτη, *δεν θεωρούσε ότι ο νους ήταν κοσμοποιός*. Αν πράγματι αυτό έλεγε ο Αρχέλαος και αν πράγματι οι Αθηναίοι που είχαν παρακολουθήσει τις *Νεφέλες*

σκέφτονταν ότι οι «υλιστικές» θεωρίες που δίδασκε ο Σωκράτης (τουλάχιστον με βάση τη συγκεκριμένη κωμωδία) είχαν να κάνουν με τη μαθητεία του στον συγκεκριμένο δάσκαλο, μπορούμε να σκεφτούμε ότι, βάζοντας τον Σωκράτη να ομολογεί ότι στη νεανική του ηλικία ενδιαφέρθηκε για τη φυσική φιλοσοφία, να υπογραμμίζει ωστόσο ότι αυτό ήταν ένα ενδιαφέρον που εν συνεχεία το εγκατέλειψε, και να απομονώνει την εξαίρεση του Αναξαγόρα, ο Πλάτων ήθελε να δείξει στους Αθηναίους πόσο απείχε από την πραγματικότητα η εικόνα που τους είχε δώσει ο Αριστοφάνης.

Στην πραγματικότητα, λοιπόν, είναι σαν να λέει ο Πλάτων, ο Σωκράτης ήθελε να εξυγιάνει τη φυσική φιλοσοφία, να τη σώσει από την απειλή των «υλιστικών εξηγήσεων», να υποστηρίξει ένα διαφορετικό επιστημονικό πρόγραμμα που θα έδειχνε ότι ο νους, δηλαδή προφανώς ένας θεϊκός νους, είχε δημιουργήσει, είχε φέρει σε τάξη τον κόσμο. Αλλά μια τέτοια ερμηνεία είναι αναχρονιστική, καθώς αντιμετωπίζει τον Πλάτωνα, και μέσω αυτού τον Σωκράτη, υπό το πρίσμα εννοιών και πεποιθήσεων που για τον μέσο Αθηναίο της εποχής τους ήταν τελείως άγνωστες. Γιατί η αρκετά οικεία σε εμάς ιδέα ενός Δημιουργού που ενσαρκώνει τον λόγο και φτιάχνει τον φυσικό κόσμο είναι αρκετά ανοίκεια σε έναν αρχαίο Έλληνα που δεν έχει ακόμα διαβάσει τον *Τίμαιο*, τον πλατωνικό διάλογο στον οποίο για πρώτη φορά στην αρχαία ελληνική παράδοση ο θεός παρουσιάζεται πράγματι ως αίτιος και πατέρας του κόσμου, ενώ ο ίδιος ο φυσικός κόσμος, όπως ακριβώς το είχε οραματιστεί ο Σωκράτης στον *Φαίδωνα*, ως αποτέλεσμα ενός αγαθού νου. Το πρόγραμμα αυτό που προαναγγέλλεται στον *Φαίδωνα*, ως απραγματοποίητο όνειρο που εκφράζει ο Σωκράτης λίγες ώρες πριν πεθάνει, θα αναπτυχθεί, προφανώς από τον Πλάτωνα, στον *Τίμαιο*, έναν διάλογο, ή ακριβέστερα μάλλον μονόλογος ενός πυθαγορείων επιδράσεων στοχαστή και πολιτικού από τους Λοκρούς της Κάτω Ιταλίας, του είδους δηλαδή του ανθρώπου που ο Πλάτων μάλλον συνάντησε μετά τον θάνατο του δασκάλου του, όταν πραγματοποίησε τα ταξίδια του στη Σικελία, στον οποίο διάλογο ο Τίμαιος δίνει στον Σωκράτη μια εξήγηση του φυσικού κόσμου που ανταποκρίνεται στο πρόγραμμα *που υποσχόταν αλλά δεν κατάφερε* να αναπτύξει ο Αναξαγόρας στο βιβλίο του.

Επιστρέφοντας στην αναφορά του Σωκράτη στον Αναξαγόρα, στην ελπίδα που, όπως ομολογεί ο ίδιος, του γεννήθηκε όταν άκουσε τον ανώνυμο αναγνώστη του βιβλίου του να διαβάζει από αυτό, διαπιστώνουμε ότι πρόκειται για μια ελπίδα που σύντομα ματαιώθηκε. Ας δούμε, λοιπόν, σε τι ακριβώς συνίσταται η απογοήτευσή του:

> […] καθώς προχωρούσα στην ανάγνωση, είδα έναν άνθρωπο που δεν χρησιμοποιεί καθόλου τον νου ούτε αποδίδει σε κάποιες αιτίες την τάξη των πραγμάτων, αλλά ως αιτίες αναφέρει τον αέρα, τον αιθέρα και το νερό και πολλά άλλα παράλογα. Αυτό που κάνει μου φαίνεται πανομοιότυπο σαν να έλεγε κάποιος ότι ο Σωκράτης όσα κάνει τα κάνει με νου και έπειτα, επιχειρώντας να προσδιορίσει τις αιτίες των πράξεων μου, να πει ότι για αυτόν τον λόγο κάθομαι εδώ [στο κελί μου], γιατί το σώμα μου αποτελείται από οστά και νεύρα... Τα οστά αιωρούνται στα σημεία συναρμογής τους, τα νεύρα χαλαρώνουν και τεντώνονται και με κάνουν ικανό να κάμπτω τώρα τα μέλη μου. Και επειδή έκαμψα τα μέλη μου, για αυτήν την αιτία κάθομαι εδώ... Έτσι όμως αποφεύγει να πει την πραγματική αιτία, ότι δηλαδή, αφού οι Αθηναίοι θεώρησαν καλύτερο (*βέλτιον*) να με καταδικάσουν, για αυτόν ακριβώς τον λόγο θεώρησα και εγώ καλύτερο και δικαιότερο να μείνω εδώ και να υποστώ την ποινή που θα μου επιβάλουν. Γιατί, μα την αλήθεια, πιστεύω ότι αυτά τα νεύρα και αυτά τα οστά θα ήταν από καιρό στα Μέγαρα ή στη Βοιωτία, ωθούμενα από κάποια αντίληψη του βέλτιστου, αν δεν θεωρούσα ότι είναι πιο δίκαιο και πιο ωραίο, αντί να αποδράσω και να εξοριστώ, να υποστώ την ποινή που η πόλη μού επιτάσσει. Είναι

> λοιπόν παράλογο να ονομάζει κανείς αίτια τέτοιου είδους πράγματα. Αν βέβαια κάποιος έλεγε ότι χωρίς τα οστά και τα νεύρα και όλα τα παρόμοια που έχω δεν θα ήμουν σε θέση να κάνω όσα θεωρώ σωστό να κάνω, θα έλεγε την αλήθεια. Θα ήταν όμως ασυγχώρητη επιπολαιότητα το να πει κανείς ότι κάνω όσα κάνω εξαιτίας αυτών των πραγμάτων [των οστών και των νεύρων], και ότι κάνω κάτι με νου αλλά όχι εξαιτίας της επιλογής του βελτίστου. Αυτό θα σήμαινε ότι δεν μπορεί κανείς να διακρίνει ότι άλλο πράγμα είναι ο προσδιορισμός του πραγματικού αιτίου και άλλο εκείνο χωρίς το οποίο δεν θα μπορούσε να υπάρξει αίτιο. Εκείνο μου φαίνεται ότι ψάχνουν οι περισσότεροι ψηλαφώντας στο σκοτάδι, και το ονομάζουν λανθασμένα «αίτιο». Γι' αυτό και κάποιος τοποθετεί τη Γη σε μια δίνη και λέει ότι είναι ακίνητη γιατί στηρίζεται στον ουρανό – και κάποιος άλλος την παρομοιάζει με πλατιά σκάφη που στηρίζεται στον αέρα. Τη δύναμη όμως που τοποθετεί τα πάντα στην καλύτερη δυνατή θέση, δεν την αναζητούν ούτε της αποδίδουν κάποια *δαιμονίαν ἰσχύν* [...] ούτε θεωρούν ότι το *ἀγαθὸν καὶ δέον* συνδέει και συνέχει τα πάντα. Εγώ για να μάθω πώς τέλος πάντων είναι μια τέτοια αιτία θα γινόμουν μετά χαράς μαθητής οποιουδήποτε. Επειδή όμως την στερήθηκα, αφού ούτε μόνος μου κατάφερα να την βρω ούτε από άλλον να την μάθω, θα ήθελες τώρα να σου εκθέσω πώς ξεκίνησα το δεύτερο ταξίδι μου στην αναζήτηση της αιτίας;
>
> Πλάτων, *Φαίδων* 98c-99d (Ανθολόγιο 3)

Η σπουδαιότητα αυτού του χωρίου για την πρώιμη φιλοσοφία είναι ανυπολόγιστη. Γιατί εδώ εντοπίζεται η αρχή μιας συζήτησης για το ζήτημα της αιτίας που θα κορυφωθεί στο τετραπλό σχήμα αιτιότητας του Αριστοτέλη, σύμφωνα με το οποίο τα «μηχανικά» αίτια, που ο Σωκράτης βρίσκει εξηγητικά ανεπαρκή, δεν αντιστοιχούν παρά στο ένα από τα τέσσερα αίτια, το υλικό. Η ύλη, θα πει ο Αριστοτέλης, προϋποτίθεται μεν, καθώς *χωρίς αυτήν* (όπως κατά κάποιον τρόπο λέει και ο Σωκράτης) κανείς δεν μπορεί να εξηγήσει τι είναι ένας φυσικός οργανισμός (στο κάπως διαφορετικό παράδειγμα του Σωκράτη, κανείς δεν μπορεί να εξηγήσει το ότι ο άνθρωπος μένει στο κελί του, αφού αυτό πράγματι συμπεριλαμβάνει την παρουσία του σώματός του). Για να εξηγήσει, όμως, πλήρως ένας φυσικός φιλόσοφος τα φυσικά σώματα, χρειάζεται, εκτός από την αναφορά στο υλικό αίτιο, να λάβει υπόψη του και το ποιητικό αίτιο, το *είδος* ή τη μορφή και φυσικά το τελικό αίτιο. Βεβαίως η απόσταση που χωρίζει το κείμενο του Πλάτωνα από την οπτική του Αριστοτέλη δεν είναι καθόλου αμελητέα· και το να υποστηρίξουμε ότι η πνευματική αυτοβιογραφία του Σωκράτη προοικονομεί το σχήμα της τετραπλής αιτιότητας που αναπτύσσεται στο δεύτερο βιβλίο των *Φυσικών* ακούγεται ίσως επιπόλαιο και αναχρονιστικό. Αυτό όμως που μπορούμε να υποστηρίξουμε με μεγαλύτερη ασφάλεια είναι ότι το παράπονο που διατυπώνει ο Σωκράτης στον *Φαίδωνα* πυροδοτεί την προσπάθεια «εξυγίανσης» της πρώιμης, μηχανοκρατικής, από την οπτική του Πλάτωνα, φυσικής επιστήμης, αλλά επιπλέον συστήνει, υποδεικνύει, δηλαδή, τον Πλάτωνα ως εισηγητή του προσανατολισμού της φυσικής επιστήμης που άδικα ο δάσκαλός του αναζητούσε στον Αναξαγόρα. Δικαίως, βέβαια, θα αναρωτηθεί κανείς ποιος είναι ο ρόλος του συγγραφέα, δηλαδή του Πλάτωνα, στο να συστήσει τον ίδιο του τον εαυτό ως εισηγητή της απάντησης που αναζητούσε ο Σωκράτης. Γιατί, δηλαδή, να πιστέψουμε ότι η ευχή του Σωκράτη να βρεθεί κάποιος δάσκαλος να του εξηγήσει πώς λειτουργεί το είδος της αιτίας που μάταια αναζητούσε στην πρώιμη κοσμολογία αντιστοιχεί σε κάτι που ο ίδιος ο Σωκράτης είχε πει κάποτε, αντί να συνιστά επινόηση του Πλάτωνα, του μαθητή του Σωκράτη ο οποίος κάποια χρόνια μετά τον *Φαίδωνα* θα γράψει έναν άλλο διάλογο, τον *Τίμαιο*, στον οποίο θα βάλει τον ομώνυμο χαρακτήρα να δίνει στον δάσκαλό του τις απαντήσεις που εκείνος επιθυμούσε να βρει; Ακολουθώντας μια σύγχρονη ερμηνευτική τάση,

θεωρούμε ότι, πράγματι, ο Πλάτων μπορούσε να ασκήσει αρκετή ελευθερία στο πώς παρουσίαζε τον δάσκαλό του και να προσαρμόσει αυτήν την παρουσίαση στις ανάγκες του δικού του προγράμματος. Όπως όμως στην περίπτωση του Αριστοφάνη, έτσι και εδώ, θα θεωρήσουμε ότι υπάρχει κάποιο έρεισμα στον ίδιο τον ιστορικό Σωκράτη, το οποίο επιτρέπει στον Πλάτωνα να του αποδίδει την πνευματική του αυτοβιογραφία, διατηρώντας αξιώσεις αληθοφάνειας. Προς το τέλος αυτού του κεφαλαίου, θα επισημάνουμε κάποιες μαρτυρίες που ενισχύουν μια τέτοια σύνδεση και οι οποίες –σε αντίθεση με τα κείμενα του Πλάτωνα και του Ξενοφώντα– δεν μπορούν να ενταχθούν σε κάποιο πρόγραμμα «σωκρατικής απολογητικής».

Πριν από αυτό, ωστόσο, θα εξετάσουμε μια παράλληλη μαρτυρία από τα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα, στην οποία, όπως αναφέραμε και παραπάνω, εντοπίζεται η πρώτη αναφορά στο επιχείρημα «εκ του σχεδίου» για την ύπαρξη του θεού.

12.3 Ξενοφών

Το χωρίο που μας ενδιαφέρει (*Απομν*. 1.4.2-9) εντάσσεται στην προσπάθεια του Ξενοφώντα να δείξει πώς, σε αντίθεση με τις κατηγορίες για διαφθορά των μαθητών του που του απαγγέλθηκαν, ο Σωκράτης, μέσα από τις συζητήσεις του, έκανε τους άλλους καλύτερους ανθρώπους. Λόγω της σπουδαιότητας αλλά και της περιορισμένης προσοχής που έχει δεχτεί στην ιστοριογραφία της φιλοσοφίας επιλέγουμε να το παραθέσουμε ολόκληρο:

> Αν κάποιοι νομίζουν για τον Σωκράτη, στη βάση όσων λέγονται ή γράφονται για αυτόν, ότι, ενώ προέτρεπε πολύ ισχυρά τους ανθρώπους να καλλιεργήσουν την αρετή, ωστόσο δεν ήταν σε θέση να τους οδηγήσει σε αυτήν, ας σκεφτούμε όχι μόνο πώς έθετε τις ερωτήσεις του όταν ήθελε να συμμορφώσει αυτούς που θεωρούσαν ότι γνωρίζουν τα πάντα, αλλά και αυτά που έλεγε καθώς περνούσε την ημέρα του με τις παρέες του, και ας δούμε αν ήταν ικανός να κάνει όσους τον συναναστρέφονταν καλύτερους ανθρώπους.
>
> Θα πω πρώτα τι άκουσα από εκείνον όταν μιλούσε με τον Αριστόδημο, τον ονομαζόμενο κοντούλη. Όταν λοιπόν ο Σωκράτης έμαθε ότι ο Αριστόδημος ούτε θυσίες έκανε στους θεούς ούτε τον έβλεπε ποτέ κανείς να προσεύχεται, ούτε ασκούσε τη μαντική, και ότι μάλιστα κορόιδευε όποιον τα έκανε αυτά, του είπε:
>
> Δεν μου λες, Αριστόδημε, υπάρχουν κάποιοι άνθρωποι των οποίων τη σοφία θαυμάζεις;
>
> Και βέβαια, είπε εκείνος.
>
> Πες μου, λοιπόν, τα ονόματά τους.
>
> Είπε ο Σωκράτης:
>
> Λοιπόν, για τα έπη, θαυμάζω τον Όμηρο, για τους διθυράμβους τον Μελανιππίδη, για την τραγωδία τον Σοφοκλή, για την αδριαντοποιία τον Πολύκλειτο, για τη ζωγραφική τον Ζεύξι.
>
> Ποιοι νομίζεις ότι αξίζουν περισσότερο τον θαυμασμό μας, αυτοί που φτιάχνουν είδωλα άμυαλα και ακίνητα, ή όσοι φτιάχνουν ζώα μυαλωμένα και κινούμενα;
>
> Μα τον Δία, πολύ περισσότερο τα ζώα, καθώς βεβαίως αυτά δεν γίνονται από κάποια τύχη αλλά από σκέψη (γνώμη).
>
> Και όταν για κάποια δεν μπορούμε να ξέρουμε ποιος είναι ο σκοπός τους, ενώ για άλλα είναι προφανές ποια είναι η χρήση τους, ποια από αυτά θα πεις ότι είναι έργα της τύχης και ποια έργα της σκέψης;

Αυτά που γίνονται για να χρησιμοποιηθούν πρέπει να είναι έργα της σκέψης.
Δεν νομίζεις τότε ότι αυτός που από την αρχή έφτιαξε ανθρώπους τους εφοδίασε για κάποια χρήση με αυτά που τους επιτρέπουν να αισθάνονται το καθετί, τα μάτια ώστε να βλέπουν τα ορατά, τα αυτιά για να ακούν τα ακουστά; Και αν δεν μας είχαν δοθεί οι μύτες ποιο θα ήταν το όφελος των οσμών; Και τι αίσθηση θα υπήρχε για το γλυκό και το δριμύ και για ό,τι μας ευχαριστεί στο στόμα, αν δεν είχε δημιουργηθεί η γλώσσα για να τα διακρίνει; Επιπλέον, δεν σου φαίνεται έργο της πρόνοιας και το εξής, το να έχουν μπει για την όραση, που είναι ευαίσθητη, σαν πορτούλες τα βλέφαρα, που ανοίγουν όταν χρειάζεται, αλλά στον ύπνο κλείνουν. Και για να μην τα βλάψουν και οι άνεμοι, έχουν εμφυτευτεί σε αυτά βλεφαρίδες για φίλτρα. Επιπλέον τα φρύδια έχουν μπει σαν γείσο πάνω από τα μάτια ώστε να μην τα ταλαιπωρεί και ο ιδρώτας που πέφτει από το κεφάλι. Και η ακοή δέχεται όλων των ειδών τους ήχους [*φωνάς*], χωρίς τα αυτιά να βουλώνουν ποτέ. Και σε όλα τα ζώα τα μπροστινά δόντια είναι φτιαγμένα έτσι που να μπορούν να κόβουν, ενώ οι γομφίοι για να παραλαμβάνουν και να λειάνουν [*λειαίνειν*]. Και το στόμα, χάρη στο οποίο μπαίνει μέσα στα ζώα ό,τι επιθυμούν, έχει τοποθετηθεί δίπλα στα μάτια και τις μύτες. Και επειδή όσα βγαίνουν είναι δυσάρεστα, οι δίοδοι από τις οποίες αυτά φεύγουν είναι απομακρυσμένες και τοποθετημένες όσο γίνεται πιο μακριά από τις αισθήσεις· αυτά που έχουν φτιαχτεί με τόση πρόνοια αμφιβάλλεις για το αν είναι έργα τύχης ή γνώμης;
Μα τον Δία, όχι, είπε. Αν σκεφτώ έτσι, πραγματικά μου φαίνονται όλα αυτά τεχνουργήματα ενός σοφού και φιλοζώου δημιουργού.
Και ο πόθος για τεκνοποιία που έχουμε μέσα μας [από τη φύση;]; Το ότι όσες γεννούν έχουν τον πόθο να θρέψουν τους απογόνους τους, ενώ αυτοί που θα τραφούν τον πόθο του να ζήσουν, ενώ φοβούνται όσο τίποτα τον θάνατο;
Πράγματι, και τούτα μοιάζουν με κατασκευές κάποιου που θέλησε να υπάρξουν ζώα.
Κι εσύ; Πιστεύεις ότι έχεις κάποια φρόνηση/σοφία [*φρόνιμον τι*] μέσα σου;
Ρώτα με λοιπόν κι εγώ θα σου απαντώ.
Από κάπου αλλού πιστεύεις ότι αποκτά κανείς τη σοφία; Και αν σκεφτείς και το εξής, ότι το σώμα σου έχει συσταθεί παίρνοντας μικρά κομμάτια από όλα τα μεγάλα: ένα μικρό κομμάτι γης από την πολλή που υπάρχει, και πάλι λίγα υγρά, που υπάρχουν γύρω άφθονα, και έτσι και με όλα τα υπόλοιπα. Αλλά με τον νου τι συμβαίνει; Είναι κάτι που ενώ δεν υπάρχει πουθενά, κι εσύ είχες την τύχη να τον αποκτήσεις, ενώ τα υπόλοιπα που είναι τόσο μεγάλα και απέραντα στο πλήθος έτσι στα κουτουρού θεωρείς ότι μπήκαν σε τάξη;
Πράγματι, μα τον Δία. Γιατί δεν βλέπω τους υπεύθυνους [*κυρίους*], ενώ βλέπω τους δημιουργούς αυτών που κατασκευάζονται εδώ.
Αλλά ούτε τη δική σου ψυχή βλέπεις, που είναι υπεύθυνη για το σώμα· και γι' αυτό θα έπρεπε να λες ότι ό,τι κάνεις το κάνεις με τύχη και όχι με σκέψη.
Σωκράτη, είπε τότε ο Αριστόδημος, δεν παραβλέπω την αξία του δαιμονίου, αλλά το θεωρώ τόσο σπουδαίο, που τι να την κάνει τη δική μου τη φροντίδα;
Όμως είπε, όσο πιο σπουδαίο είναι, και έτσι θα άξιζε και να το φροντίζεις, τόσο περισσότερο θα έπρεπε και να τιμάται.
Να ξέρεις ότι αν πίστευα πως οι θεοί νοιάζονται για τα ανθρώπινα δεν θα τους παραμελούσα.

Αλήθεια, δεν νομίζεις ότι νοιάζονται; Αυτοί που πρώτον σήκωσαν όρθιο μόνο τον άνθρωπο· το ότι είμαστε όρθιοι μας επιτρέπει και να βλέπουμε μπροστά μας καλύτερα, και να κοιτάμε πάνω καλύτερα και να παθαίνουμε λιγότερα ατυχήματα· επίσης, ενώ στα άλλα ζώα που πορεύονται στη γη έδωσαν πόδια, που τα βοηθούν μόνο στο να προχωρούν, στον άνθρωπο έδωσαν επιπλέον και χέρια, τα οποία στις περισσότερες περιπτώσεις μας βοηθούν να είμαστε ευδαιμονέστεροι από τα άλλα ζώα. Και βεβαίως ενώ όλα τα ζώα έχουν γλώσσα, μόνο τη γλώσσα των ανθρώπων έφτιαξαν έτσι ώστε να κινείται σε διαφορετικά σημεία του στόματος κι έτσι να αρθρώνει τον λόγο [*φωνήν*] και να επικοινωνεί στους άλλους ό,τι θέλουμε. Όσο δε για τις ηδονές της Αφροδίτης, στα άλλα ζώα έχουν ορίσει μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο, σε εμάς όμως τις δίνουν συνεχώς ως τα γεράματά μας.

Και δεν έφτασε στον θεό μόνο το να φροντίσει για το σώμα αλλά και για εκείνο που είναι το πιο σπουδαίο, την ψυχή που τη φύτεψε στον άνθρωπο πιο δυνατή. Γιατί τίνος άλλου ζώου η ψυχή έχει αντιληφθεί ότι υπάρχουν οι θεοί που έφτιαξαν τα πιο σπουδαία και τα πιο όμορφα πράγματα; Ποια ψυχή είναι πιο ικανή από την ανθρώπινη να προφυλάγεται, από πείνα, δίψα, ψύχος ή ζεστασιά, ή να αντιμετωπίσει τις ασθένειες, ή να καλλιεργήσει τη σωματική δύναμη, ή να βασανιστεί για να μάθει, ή να είναι σε θέση να θυμάται με ακρίβεια ό,τι ακούσει, δει ή μάθει; Δεν σου είναι λοιπόν προφανέστατο ότι πλάι στα άλλα ζώα οι άνθρωποι ασκούν τον βίο τους σαν να ήταν αυτοί θεοί, από τη φύση τους κυριαρχώντας ως προς το σώμα και την ψυχή; Γιατί αν είχε το σώμα του βοδιού δεν θα μπορούσε ο άνθρωπος να κάνει ό,τι θέλει, ούτε αν είχε χέρια αλλά δεν είχε λογική θα κατάφερνε κάτι. Εσύ λοιπόν που είχες την τύχη να τα αποκτήσεις και τα δύο αυτά, δεν νομίζεις ότι πρέπει να φροντίζεις τους θεούς; Τι ακριβώς θες να κάνουν για να θεωρήσεις ότι σε νοιάζονται;

(Ανθολόγιο 4).

Αντίθετα από τον Πλάτωνα, που, όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, εστίαζε στην κριτική που έκανε ο Σωκράτης στη φυσική φιλοσοφία των συγχρόνων του, ο Ξενοφών αποδίδει στον δάσκαλό του ένα επιχείρημα που στοχεύει στο να αποδείξει στον άθεο Αριστόδημο την ύπαρξη του θεού. Υιοθετώντας την ορολογία που χρησιμοποιεί ο David Sedley, μπορούμε να περιγράψουμε την προσέγγιση του Πλάτωνα (που αναγγέλλεται στον *Φαίδωνα* για να ολοκληρωθεί στον *Τίμαιο*) *ως επιστημονικό* δημιουργισμό, ενώ την αντίστοιχη προσέγγιση του Ξενοφώντα, όπως αποτυπώνεται στον διάλογο του Αριστόδημου με τον Σωκράτη ως *θρησκευτικό* δημιουργισμό. Προς επίρρωση της ιδέας ότι, για τον Ξενοφώντα, αυτό που έχει σημασία δεν είναι η κριτική στην επιστήμη (όπως συνέβαινε στην περίπτωση του Πλάτωνα), αλλά η αντίσταση στο ρεύμα της αθεΐας που μια τέτοια επιστήμη καλλιεργούσε, μπορούμε να σκεφτούμε τις αντιρρήσεις εναντίον της μελέτης της φυσικής φιλοσοφίας που αποδίδουν στον Σωκράτη τα *Απομνημονεύματα*. Όπως δηλαδή είχαμε την ευκαιρία να δούμε στο Κεφάλαιο 10, ο Σωκράτης του Ξενοφώντα, σε αντίθεση με τον Σωκράτη του Πλάτωνα, δεν έβλεπε καμία αξία στη μελέτη του φυσικού κόσμου – με μόνη εξαίρεση τις περιπτώσεις που οι σχετικές γνώσεις μπορούσαν να αποβούν ωφέλιμες στη ζωή του ανθρώπου, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της ιατρικής ή της μέτρησης της γης

Μια τέτοια απόκλιση ανάμεσα στους δύο μαθητές του Σωκράτη μας κάνει ίσως να αναρωτιόμαστε για το πώς μπορούμε να κρίνουμε ποιος από τους δύο βρίσκεται πιο κοντά στην πραγματικότητα, ή και για το αν υπάρχει κάποια ελπίδα να απαντήσει κανείς σε ένα τέτοιο ερώτημα. Θα μπορούσαν άραγε οι

σχετικές πηγές να μην μας δείχνουν τόσο κάτι για τον ίδιο τον Σωκράτη όσο για τη σχέση ή και τη διαμάχη ανάμεσα στους μαθητές του; Ακόμα και σε αυτήν την περίπτωση, φαίνεται εύλογο το να υποθέσουμε ότι η «οικογενειακή ομοιότητα» ανάμεσα στις δύο προσεγγίσεις «πατάει» σε κάποια ιστορική αλήθεια, η οποία προβάλλεται με διαφορετικό τρόπο, ανάλογα με τις προτιμήσεις και τη στοχοθεσία του κάθε συγγραφέα. Μπορούμε έτσι να σκεφτούμε ότι πίσω από τις αποκλίσεις των δύο σωκρατικών βρίσκεται ως κοινός παρονομαστής το ενδιαφέρον για τα ηθικά ζητήματα, που αποτυπώνεται στη γνωστή ρήση του Κικέρωνα: *Ο Σωκράτης κατέβασε τη φιλοσοφία από τον ουρανό στη γη* (*Τουσκουλανικές Διατριβές* 5.4.10-11).

12.4 Περί ψυχής

Σύμμαχος σε αυτήν τη στροφή είναι η αναβάθμιση του ρόλου της ψυχής που αποδίδεται στον Σωκράτη, τουλάχιστον από τον Πλάτωνα. Στον *Φαίδρο*, ο Σωκράτης παρουσιάζει μία από τις γνωστότερες αλλά και ποιητικότερες εικόνες της ψυχής, παρομοιάζοντάς την με ένα άρμα με δύο άλογα που το οδηγεί ένας ηνίοχος. Παρά το ποιητικό ύφος του κειμένου, ο Σωκράτης παρουσιάζει τον λόγο αυτό ως απόδειξη, που, προφανώς λόγω του ευφάνταστου χαρακτήρα της, δεν θα πείσει, σύμφωνα με το κείμενο, παρά μόνο τους σοφούς (245c1-d1: Ανθολόγιο 5). Οι σοφοί εδώ αντιδιαστέλλονται προς τους *δεινούς*, για τους οποίους, λέει ο Σωκράτης, η εικόνα που θα ακολουθήσει θα παραμείνει *άπιστος,* δηλαδή απίστευτη, μη πειστική. Νωρίτερα στο ίδιο κείμενο (229c), ο Σωκράτης χρησιμοποιεί, μάλλον ειρωνικά, τον όρο *σοφός* για να αναφερθεί σε όσους δυσπιστούν στους μύθους και, αφαιρώντας τον μυθολογικό μανδύα εξηγήσεων όπως, για παράδειγμα, η αρπαγή μιας νύμφης από τον Βορέα, καλλιεργούν, εφόσον μας επιτραπεί έναν αναχρονισμό, τον νεωτερικό λόγο της επιστήμης. Σε αντίθεση με αυτούς τους διανοουμένους, από τους οποίους ο Φαίδρος, ο συνομιλητής του στον ομώνυμο διάλογο, φαίνεται μάλλον εντυπωσιασμένος, ο Σωκράτης δηλώνει πως ο ίδιος δεν έχει χρόνο για αυτά τα πράγματα, καθώς δεν προλαβαίνει καν να ανταποκριθεί στην προτροπή της επιγραφής στους Δελφούς, να γνωρίσει, δηλαδή τον εαυτό του (229d4-230a5, Ανθολόγιο 6).

Σε μια πρώτη ανάγνωση, εύλογα θα θεωρήσει κανείς ότι το θέμα που απασχολεί εδώ τον Σωκράτη δεν έχει σχέση με την κοσμολογία (που είναι το θέμα αυτού του κεφαλαίου), αλλά με την ηθική· και ότι αυτό το ενδιαφέρον είναι που αποτυπώνεται και στη ρήση του Κικέρωνα για το «κατέβασμα» της φιλοσοφίας από τον ουρανό στη γη. Όμως η πρόταση που υιοθετούμε εδώ είναι κάπως διαφορετική. Υποστηρίζουμε δηλαδή, ακολουθώντας μια σχετικά πρόσφατη βιβλιογραφική τάση, ότι, πέρα από τη συγγένεια του Σωκράτη (α) με τους επαγγελματίες δασκάλους επιχειρηματολογίας (που είναι γνωστοί ως σοφιστές) και (β) με τους φυσικούς φιλοσόφους (χωρίς να αποκλείεται, όπως είπαμε, η φυσική φιλοσοφία να αποτελούσε αντικείμενο ενδιαφέροντος και των σοφιστών), ο Αριστοφάνης αφήνει να εννοηθεί και μια σύνδεση με μια διαφορετική τάση της πρώιμης φιλοσοφίας, που αφορά τις θεωρίες περί ψυχής και βρίσκει το προνομιακό της πεδίο στη σκέψη των Πυθαγορείων. Χωρίς να μπούμε σε λεπτομέρειες γύρω από τις σχετικές μαρτυρίες, θα αρκεστούμε εδώ να αποτυπώσουμε την άποψη μελετητών όπως ο Marwan Rashed αλλά και ο Ewen Bowie, που έχουν αναδείξει τις αναφορές του Αριστοφάνη στη συμπάθεια αν όχι στη συγγένεια του Σωκράτη προς πυθαγόρειες αντιλήψεις σχετικά με τη φύση της ψυχής και τη σωτηρία της, και στο να επισημάνουμε ότι τέτοιου είδους αντιλήψεις συνιστούν το (αναγνωρίσιμο στους θεατές) υπόβαθρο των στίχων 1553-64 από τους *Όρνιθες* (Ανθολόγιο 7), όπου ο Σωκράτης άγει, οδηγεί τις ψυχές (*ψυχ-αγωγεί*: αξίζει να σημειώσουμε ότι στον *Φαίδρο* ο Πλάτων του αποδίδει μια νέα σύλληψη της ρητορικής ως ενός είδους καθοδήγησης της ψυχής, *ψυχαγωγίας* μέσω των λόγων), ενώ ανάλογες ιδέες δίνουν τον τόνο και στην πιθανότατα Πυθαγόρειας έμπνευσης συζήτηση στον *Φαίδωνα*.

Το να αποδώσουμε στον *ιστορικό* Σωκράτη ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη φύση της ψυχής[1] μας επιτρέπει να κατανοήσουμε καλύτερα πώς ο Πλάτων τον αντιλαμβάνεται ή τον προτείνει ως εμπνευστή της δικής του, χαρακτηριστικά πλατωνικής –παρά τις όποιες ενδεχόμενες οφειλές του προς τους πυθαγορείους, αν όχι και εξαιτίας αυτών– συμβολής στη φυσική φιλοσοφία. Υποστηρίζουμε, δηλαδή, ότι υπήρχαν στοιχεία στις αντιλήψεις του Σωκράτη τα οποία επέτρεπαν στον Πλάτωνα να τον δει σαν προάγγελο μιας στροφής στη φυσική φιλοσοφία, στροφής που θα άφηνε πίσω (και θα το έκανε αυτό και πιο αποτελεσματικά χάρη στη μεταγενέστερη και αποφασιστικής σημασίας συμβολή του Αριστοτέλη) τις αναγωγιστικές εξηγήσεις της πρώιμης φυσικής φιλοσοφίας και θα τις αντικαθιστούσε με ένα εξηγητικό μοντέλο που υποβάθμιζε τον ρόλο της ύλης και αναδείκνυε τον κεντρικό ρόλο της ψυχής. Έχοντας αποτυπώσει την κριτική του δασκάλου του απέναντι στις ανεπαρκείς εξηγήσεις της πρώιμης φυσικής φιλοσοφίας, ο Πλάτων θα ανέπτυσσε το δικό του μοντέλο στον *Τίμαιο* βάζοντας τον Σωκράτη να γίνεται μαθητής κάποιου που πράγματι ήταν σε θέση να του δείξει πως «το *ἀγαθὸν καὶ δέον* συνδέει και συνέχει τα πάντα», ενώ, στο δέκατο βιβλίο των *Νόμων*, θα έδειχνε πώς ένα μοντέλο εξήγησης του φυσικού κόσμου που αναγνωρίζει την προτεραιότητα της ψυχής μπορεί να λειτουργήσει ως αποτελεσματική απάντηση στην απειλή της αθεΐας.

Ανθολόγιο

[1] Αριστοφάνης, *Νεφέλες* 94-99

ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶ φροντιστήριον.
ἐνταῦθ' ἐνοικοῦσ' ἄνδρες οἳ τὸν οὐρανὸν
λέγοντες ἀναπείθουσιν ὡς ἔστιν πνιγεύς,
κἄστιν περὶ ἡμᾶς οὗτος, ἡμεῖς δ' ἄνθρακες.
οὗτοι διδάσκουσ', ἀργύριον ἤν τις διδῷ,
λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια κἄδικα.

Συνεργείο, που σου κάνουνε μεγέθυνση μυαλού. Μυαλά βαρβάτα σου μεταποιούνε το κεφάλι σε διάνοια, ως να ομολογήσεις πως ο ουρανός είναι μια γάστρα από πάνω μας – κι ολόγυρά της είμαστε εμείς, η θράκα. Τους πληρώνεις με την ώρα κατιτίς και σε μαθαίνουνε πώς να δικολαβείς, πώς να κερδίσεις δίκη, είτε δίκιο έχεις είτε άδικο – ανεξαρτήτως.

(Μτφ. Π. Μάτεσις)

[2] Αριστοφάνης, *Νεφέλες* 377-388

ΣΩ. ὅταν ἐμπλησθῶσ' ὕδατος πολλοῦ κἀναγκασθῶσι
φέρεσθαι
κατακριμνάμεναι πλήρεις ὄμβρου δι' ἀνάγκην, εἶτα
βαρεῖαι
εἰς ἀλλήλας ἐμπίπτουσαι ῥήγνυνται καὶ
παταγοῦσιν.
ὁ δ' ἀναγκάζων ἐστὶ τίς αὐτάς–οὐχ ὁ Ζεύς;–ὥστε
φέρεσθαι;

[1] Αξίζει ίσως να επισημάνουμε ότι ο όρος «το πολυσοφοτεχνείον» που χρησιμοποιεί ο Μάτεσις στην κομψή του μετάφραση, που παραθέσαμε πιο πάνω (*Νεφέλες* στίχος 93), αντιστοιχεί στο αρχαίο «*ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶ φροντιστήριον*».

ἥκιστ', ἀλλ' αἰθέριος δῖνος.
Δῖνος; τουτί μ' ἐλελήθει,ὁ Ζεὺς οὐκ ὤν, ἀλλ' ἀντ' αὐτοῦ Δῖνος νυνὶ βασιλεύων.

ΣΩ. Πώς; Όταν γεμίζουν με νερό μετακομίζουν εξ ανάγκης. Λόγω βαρέος εκτοπίσματος ύδατος, κερδίζουν βάρος, χάνουν ύψος, τσουγκρίζουνε μοιραίως μεταξύ τους και έτσι διαπράττουν το γνωστό μας «μπαμ»...υπερπλήρεις ύδατος νεφέλες αλληλοσυγκρούσεις λόγω υπερβάλλοντος φορτίου, και ιδού το «μπαμ».... παράδειγμα εσύ.

(Μτφ. Π. Μάτεσις)

Αριστοφάνης, *Νεφέλες* 386

ἤδη ζωμοῦ Παναθηναίοις ἐμπλησθεὶς εἶτ' ἐταράχθης
τὴν γαστέρα καὶ κλόνος ἐξαίφνης αὐτὴν διεκορκορύγησεν

Στα Παναθήναια, όταν ζωμό από τα ιερά σφαχτά ρουφάς τριπλή μερίδα και σου πρήζεται η κοιλιά, διαταραχές δεν ακολουθούν στα εντόσθιά σου, κατ' εξακολούθησιν; Γουργουρητά;

(Μτφ. Π. Μάτεσις)

[3] Πλάτων, *Φαίδων* 98b8-c7, d2-5, e1-99c3, c5-d2

[…] [98b8] *ἐπειδὴ προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα. Καί μοι ἔδοξεν ὁμοιότατον πεπονθέναι ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγων ὅτι Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῷ πράττει, κἄπειτα ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἑκάστων ὧν πράττω, λέγοι πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι σύγκειταί μου τὸ σῶμα ἐξ ὀστῶν καὶ νεύρων* […] [98d2] *αἰωρουμένων οὖν τῶν ὀστῶν ἐν ταῖς αὑτῶν συμβολαῖς χαλῶντα καὶ συντείνοντα τὰ νεῦρα κάμπτεσθαί που ποιεῖ οἷόν τ' εἶναι ἐμὲ νῦν τὰμέλη, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν συγκαμφθεὶς ἐνθάδε κάθημαι·*[…] [98e1] *ἀμελήσας τὰς αἰτίας λέγειν, ὅτι, ἐπειδὴ Ἀθηναίοις ἔδοξε βέλτιον εἶναι ἐμοῦ καταψηφίσασθαι, διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἐμοὶ βέλτιον αὖ δέδοκται ἐνθάδε καθῆσθαι, καὶ δικαιότερον παραμένοντα ὑπέχειν τὴν δίκην ἣν ἂν κελεύσωσιν· ἐπεὶ νὴ τὸν κύνα, ὡς ἐγῷμαι, πάλαι ἂν ταῦτα τὰ νεῦρα καὶ τὰ ὀστᾶ ἢ περὶ Μέγαρα ἢ Βοιωτοὺς ἦν, ὑπὸ δόξης φερόμενα τοῦ βελτίστου, εἰ μὴ δικαιότερον ᾧμην καὶ κάλλιον εἶναι πρὸ τοῦ φεύγειν τε καὶ ἀποδιδράσκειν ὑπέχειν τῇ πόλει δίκην ἥντιν' ἂν τάττῃ. ἀλλ' αἴτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον· εἰ δέ τις λέγοι ὅτι ἄνευ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἔχειν καὶ ὀστᾶ καὶ νεῦρα καὶ ὅσα ἄλλα ἔχω οὐκ ἂν οἷός τ' ἦ ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι· ὡς μέντοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἃ ποιῶ, καὶ ταῦτα νῷ πράττων, ἀλλ' οὐ τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει, πολλὴ ἂν καὶ μακρὰ ῥᾳθυμία εἴητοῦ λόγου. Τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον· ὃ δή μοι φαίνονται ψηλαφῶντες οἱ πολλοὶ ὥσπερ ἐν σκότει, ἀλλοτρίῳ ὀνόματι προσχρώμενοι, ὡς αἴτιον αὐτὸ προσαγορεύειν. Διὸ δὴ καὶ ὁ μέν τις δίνην περιτιθεὶς τῇ γῇ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὴ ποιεῖ τὴν γῆν, ὁ δὲ ὥσπερ καρδόπῳ πλατείᾳ βάθρον τὸν ἀέρα ὑπερείδει· τὴν δὲ τοῦ ὡς οἷόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἴονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν,* […] [99c5] *καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἴονται. ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπῃ ποτὲ ἔχει μαθητὴς ὁτουοῦν ἥδιστ' ἂν γενοίμην· ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὔτ' αὐτὸς εὑρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην, τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ᾗ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι* […]*;*

[…] [98b8] καθώς προχωρούσα στην ανάγνωση, είδα έναν άνθρωπο που δεν χρησιμοποιεί καθόλου τον νου ούτε αποδίδει σε κάποιες αιτίες την τάξη των πραγμάτων, αλλά ως αιτίες αναφέρει τον αέρα, τον

αιθέρα και το νερό και πολλά άλλα παράλογα. Αυτό που κάνει μου φαίνεται πανομοιότυπο σαν να έλεγε κάποιος ότι ο Σωκράτης όσα κάνει τα κάνει με νου και έπειτα, επιχειρώντας να προσδιορίσει τις αιτίες των πράξεων μου, να πει ότι για αυτόν τον λόγο κάθομαι εδώ [στο κελί μου], γιατί το σώμα μου αποτελείται από οστά και νεύρα [...] [98d2] Τα οστά αιωρούνται στα σημεία συναρμογής τους, τα νεύρα χαλαρώνουν και τεντώνονται και με κάνουν ικανό να κάμπτω τώρα τα μέλη μου. Και επειδή έκαμψα τα μέλη μου, για αυτήν την αιτία κάθομαι εδώ [...] [98e1]Έτσι όμως αποφεύγει να πει την πραγματική αιτία, ότι δηλαδή, αφού οι Αθηναίοι θεώρησαν καλύτερο (*βέλτιον*) να με καταδικάσουν, για αυτόν ακριβώς τον λόγο θεώρησα και εγώ καλύτερο και δικαιότερο να μείνω εδώ και να υποστώ την ποινή που θα μου επιβάλουν. Γιατί, μα την αλήθεια, πιστεύω ότι αυτά τα νεύρα και αυτά τα οστά θα ήταν από καιρό στα Μέγαρα ή στη Βοιωτία, ωθούμενα από κάποια αντίληψη του βέλτιστου, αν δεν θεωρούσα ότι είναι πιο δίκαιο και πιο ωραίο, αντί να αποδράσω και να εξοριστώ, να υποστώ την ποινή που η πόλη μού επιτάσσει. Είναι λοιπόν παράλογο να ονομάζει κανείς αίτια τέτοιου είδους πράγματα. Αν βέβαια κάποιος έλεγε ότι χωρίς τα οστά και τα νεύρα και όλα τα παρόμοια που έχω δεν θα ήμουν σε θέση να κάνω όσα θεωρώ σωστό να κάνω, θα έλεγε την αλήθεια. Θα ήταν όμως ασυγχώρητη επιπολαιότητα το να πει κανείς ότι κάνω όσα κάνω εξαιτίας αυτών των πραγμάτων [των οστών και των νεύρων], και ότι κάνω κάτι με νου αλλά όχι εξαιτίας της επιλογής του βελτίστου. Αυτό θα σήμαινε ότι δεν μπορεί κανείς να διακρίνει ότι άλλο πράγμα είναι ο προσδιορισμός του πραγματικού αιτίου και άλλο εκείνο χωρίς το οποίο δεν θα μπορούσε να υπάρξει αίτιο. Εκείνο μου φαίνεται ότι ψάχνουν οι περισσότεροι ψηλαφώντας στο σκοτάδι, και το ονομάζουν λανθασμένα «αίτιο». Γι' αυτό και κάποιος τοποθετεί τη Γη σε μια δίνη και λέει ότι είναι ακίνητη γιατί στηρίζεται στον ουρανό – και κάποιος άλλος την παρομοιάζει με πλατιά σκάφη που στηρίζεται στον αέρα. Τη δύναμη όμως που τοποθετεί τα πάντα στην καλύτερη δυνατή θέση, δεν την αναζητούν ούτε της αποδίδουν κάποια *δαιμονίαν ἰσχύν...* [99c5] ούτε θεωρούν ότι το ἀγαθὸν καὶ δέον συνδέει και συνέχει τα πάντα. Εγώ για να μάθω πώς τέλος πάντων είναι μια τέτοια αιτία θα γινόμουν μετά χαράς μαθητής οποιουδήποτε. Επειδή όμως την στερήθηκα, αφού ούτε μόνος μου κατάφερα να την βρω ούτε από άλλον να την μάθω, θα ήθελες τώρα να σου εκθέσω πώς ξεκίνησα το δεύτερο ταξίδι μου στην αναζήτηση της αιτίας;

(Μτφ. Β. Κάλφας)

[4] Ξενοφών, *Απομνημονεύματα* Ι.4.2-9

Εἰ δέ τινες Σωκράτην νομίζουσιν, ὡς ἔνιοι γράφουσί τε καὶ λέγουσι περὶ αὐτοῦ τεκμαιρόμενοι, προτρέψασθαι μὲν ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετὴν κράτιστον γεγονέναι, προαγαγεῖν δ' ἐπ' αὐτὴν οὐχ ἱκανόν, σκεψάμενοι μὴ μόνον ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν, ἀλλὰ καὶ ἃ λέγων συνημέρευε τοῖς συνδιατρίβουσι, δοκιμαζόντων εἰ ἱκανὸς ἦν βελτίους ποιεῖν τοὺς συνόντας. λέξω δὲ πρῶτον ἅ ποτε αὐτοῦ ἤκουσα περὶ τοῦ δαιμονίου διαλεγομένου πρὸς Ἀριστόδημον τὸν μικρὸν ἐπικαλούμενον. Καταμαθὼν γὰρ αὐτὸν οὔτε θύοντα τοῖς θεοῖς οὔτ' εὐχόμενον <δῆλον ὂν>τα οὔτε μαντικῇ χρώμενον, ἀλλὰ καὶ τῶν ποιούντων ταῦτα καταγελῶντα, Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Ἀριστόδημε, ἔστιν οὕστινας ἀνθρώπους τεθαύμακας ἐπὶ σοφίᾳ;
Ἔγωγε, ἔφη.
Καὶ ὅς, Λέξον ἡμῖν, ἔφη, τὰ ὀνόματα αὐτῶν.
Ἐπὶ μὲν τοίνυν ἐπῶν ποιήσει Ὅμηρον ἔγωγε μάλιστα τεθαύμακα, ἐπὶ δὲ διθυράμβῳ Μελανιππίδην, ἐπὶ δὲ τραγῳδίᾳ Σοφοκλέα, ἐπὶ δὲ ἀνδριαντοποιίᾳ Πολύκλειτον, ἐπὶ δὲ ζωγραφίᾳ Ζεῦξιν.
Πότερά σοι δοκοῦσιν οἱ ἀπεργαζόμενοι εἴδωλα ἄφρονά τε καὶ ἀκίνητα ἀξιοθαυμαστότεροι εἶναι ἢ οἱ ζῷα ἔμφρονά τε καὶ ἐνεργά;
Πολὺ νὴ Δία οἱ ζῷα, εἴπερ γε μὴ τύχῃ τινί, ἀλλ' ἀπὸ γνώμης ταῦτα γίγνεται.
Τῶν δὲ ἀτεκμάρτως ἐχόντων ὅτου ἕνεκά ἐστι καὶ τῶν φανερῶς ἐπ' ὠφελείᾳ ὄντων πότερα τύχης καὶ πότερα γνώμης ἔργα κρίνεις;

Πρέπει μὲν τὰ ἐπ᾽ ὠφελείᾳ γιγνόμενα γνώμης εἶναι ἔργα.
Οὔκουν δοκεῖ σοι ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους ἐπ᾽ ὠφελείᾳ προσθεῖναι αὐτοῖς δι᾽ ὧν αἰσθάνονται ἕκαστα, ὀφθαλμοὺς μὲν ὥσθ᾽ ὁρᾶν τὰ ὁρατά, ὦτα δὲ ὥστ᾽ ἀκούειν τὰ ἀκουστά; ὀσμῶν γε μήν, εἰ μὴ ῥῖνες προσετέθησαν, τί ἂν ἡμῖν ὄφελος ἦν; τίς δ᾽ ἂν αἴσθησις ἦν γλυκέων καὶ δριμέων καὶ πάντων τῶν διὰ στόματος ἡδέων, εἰ μὴ γλῶττα τούτων γνώμων ἐνειργάσθη; πρὸς δὲ τούτοις οὐ δοκεῖ σοι καὶ τόδε προνοίας ἔργοις ἐοικέναι, τὸ ἐπεὶ ἀσθενὴς μέν ἐστιν ἡ ὄψις, βλεφάροις αὐτὴν θυρῶσαι, ἃ ὅταν μὲν αὐτῇ χρῆσθαί τι δέῃ, ἀναπετάννυται, ἐν δὲ τῷ ὕπνῳ συγκλείεται; ὡς δ᾽ ἂν μηδὲ ἄνεμοι βλάπτωσιν, ἡθμὸν βλεφαρίδας ἐμφῦσαι· ὀφρύσι τε ἀπογεισῶσαι τὰ ὑπὲρ τῶν ὀμμάτων, ὡς μηδ᾽ ὁ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἱδρὼς κακουργῇ· τὸ δὲ τὴν ἀκοὴν δέχεσθαι μὲν πάσας φωνάς, ἐμπίπλασθαι δὲ μήποτε· καὶ τοὺς μὲν πρόσθεν ὀδόντας πᾶσι ζῴοις οἵους τέμνειν εἶναι, τοὺς δὲ γομφίους οἵους παρὰ τούτων δεξαμένους λεαίνειν· καὶ στόμα μέν, δι᾽ οὗ ὧν ἐπιθυμεῖ τὰ ζῷα εἰσπέμπεται, πλησίον ὀφθαλμῶν καὶ ῥινῶν καταθεῖναι· ἐπεὶ δὲ τὰ ἀποχωροῦντα δυσχερῆ, ἀποστρέψαι τοὺς τούτων ὀχετοὺς καὶ ἀπενεγκεῖν ᾗ δυνατὸν προσωτάτω ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων· ταῦτα οὕτω προνοητικῶς πεπραγμένα ἀπορεῖς πότερα τύχης ἢ γνώμης ἔργα ἐστίν;
Οὐ μὰ τὸν Δί᾽, ἔφη, ἀλλ᾽ οὕτω γε σκοπουμένῳ πάνυ ἔοικε ταῦτα σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζῴου τεχνήμασι.
Τὸ δὲ ἐμφῦσαι μὲν ἔρωτα τῆς τεκνοποιίας, ἐμφῦσαι δὲ ταῖς γειναμέναις ἔρωτα τοῦ ἐκτρέφειν, τοῖς δὲ τραφεῖσι μέγιστον μὲν πόθον τοῦ ζῆν, μέγιστον δὲ φόβον τοῦ θανάτου;
Ἀμέλει καὶ ταῦτα ἔοικε μηχανήμασί τινος ζῷα εἶναι βουλευσαμένου.
Σὺ δὲ σαυτὸν φρόνιμόν τι δοκεῖς ἔχειν;
Ἐρώτα γ᾽ οὖν καὶ ἀποκρινοῦμαι.
Ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἴει φρόνιμον εἶναι; Καὶ ταῦτ᾽ εἰδώς, ὅτι γῆς τε μικρὸν μέρος ἐν τῷ σώματι πολλῆς οὔσης ἔχεις καὶ ὑγροῦ βραχὺ πολλοῦ ὄντος καὶ τῶν ἄλλων δήπου μεγάλων ὄντων ἑκάστου μικρὸν μέρος λαβόντι τὸ σῶμα συνήρμοσταί σοι· νοῦν δὲ μόνον ἆρα οὐδαμοῦ ὄντα σε εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα δι᾽ ἀφροσύνην τινὰ οὕτως οἴει εὐτάκτως ἔχειν;
Μὰ Δί᾽, οὐ γὰρ ὁρῶ τοὺς κυρίους, ὥσπερ τῶν ἐνθάδε γιγνομένων τοὺς δημιουργούς.
Οὐδὲ γὰρ τὴν σαυτοῦ σύγε ψυχὴν ὁρᾷς, ἣ τοῦ σώματος κυρία ἐστίν· ὥστε κατά γε τοῦτο ἔξεστί σοι λέγειν, ὅτι οὐδὲν γνώμῃ, ἀλλὰ τύχῃ πάντα πράττεις.
Καὶ ὁ Ἀριστόδημος, Οὕτοι, ἔφη, ἐγώ, ὦ Σώκρατες, ὑπερορῶ τὸ δαιμόνιον, ἀλλ᾽ ἐκεῖνο μεγαλοπρεπέστερον ἡγοῦμαι ἢ ὡς τῆς ἐμῆς θεραπείας προσδεῖσθαι.
Οὐκοῦν, ἔφη, ὅσῳ μεγαλοπρεπέστερον ὂν ἀξιοῖ σε θεραπεύειν, τοσούτῳ μᾶλλον τιμητέον αὐτό.
Εὖ ἴσθι, ἔφη, ὅτι, εἰ νομίζοιμι θεοὺς ἀνθρώπων τι φροντίζειν, οὐκ ἂν ἀμελοίην αὐτῶν.
Ἔπειτ᾽ οὐκ οἴει φροντίζειν; οἳ πρῶτον μὲν μόνον τῶν ζῴων ἄνθρωπον ὀρθὸν ἀνέστησαν· ἡ δὲ ὀρθότης καὶ προορᾶν πλέον ποιεῖ δύνασθαι καὶ τὰ ὕπερθεν μᾶλλον θεᾶσθαι καὶ ἧττον κακοπαθεῖν καὶ ὄψιν καὶ ἀκοὴν καὶ στόμα ἐνεποίησαν· ἔπειτα τοῖς μὲν ἄλλοις ἑρπετοῖς πόδας ἔδωκαν, οἳ τὸ πορεύεσθαι μόνον παρέχουσιν, ἀνθρώπῳ δὲ καὶ χεῖρας προσέθεσαν, αἳ τὰ πλεῖστα οἷς εὐδαιμονέστεροι ἐκείνων ἐσμὲν ἐξεργάζονται. καὶ μὴν γλῶττάν γε πάντων τῶν ζῴων ἐχόντων, μόνην τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐποίησαν οἵαν ἄλλοτε ἀλλαχῇ ψαύουσαν τοῦ στόματος ἄρθροῦν τε τὴν φωνὴν καὶ σημαίνειν πάντα ἀλλήλοις ἃ βουλόμεθα. τὸ δὲ καὶ τὰς τῶν ἀφροδισίων ἡδονὰς τοῖς μὲν ἄλλοις ζῴοις δοῦναι περιγράψαντας τοῦ ἔτους χρόνον, ἡμῖν δὲ συνεχῶς μέχρι γήρως ταῦτα παρέχειν. οὐ τοίνυν μόνον ἤρκεσε τῷ θεῷ τοῦ σώματος ἐπιμεληθῆναι, ἀλλ᾽, ὅπερ μέγιστόν ἐστι, καὶ τὴν ψυχὴν κρατίστην τῷ ἀνθρώπῳ ἐνέφυσε. τίνος γὰρ ἄλλου ζῴου ψυχὴ πρῶτα μὲν θεῶν τῶν τὰ μέγιστα καὶ κάλλιστα συνταξάντων ᾔσθηται ὅτι εἰσί; τί δὲ φῦλον ἄλλο ἢ ἄνθρωποι θεοὺς θεραπεύουσι; ποία δὲ ψυχὴ τῆς ἀνθρωπίνης ἱκανωτέρα προφυλάττεσθαι ἢ λιμὸν ἢ δίψος ἢ ψύχη ἢ θάλπη, ἢ νόσοις ἐπικουρῆσαι, ἢ ῥώμην ἀσκῆσαι, ἢ πρὸς μάθησιν ἐκπονῆσαι, ἢ ὅσα ἂν ἀκούσῃ ἢ ἴδῃ ἢ μάθῃ ἱκανωτέρα ἐστὶ διαμεμνῆσθαι; οὐ γὰρ πάνυ σοι κατάδηλον ὅτι παρὰ τἆλλα ζῷα ὥσπερ θεοὶ ἄνθρωποι βιοτεύουσι, φύσει καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ κρατιστεύοντες; οὔτε γὰρ βοὸς ἂν ἔχων σῶμα, ἀνθρώπου δὲ γνώμην ἐδύνατ᾽ ἂν πράττειν ἃ ἐβούλετο, οὔθ᾽ ὅσα χεῖρας ἔχει, ἄφρονα δ᾽ ἐστί, πλέον οὐδὲν ἔχει. σὺ δ᾽ ἀμφοτέρων τῶν πλείστου ἀξίων τετυχηκὼς οὐκ οἴει σοῦ θεοὺς ἐπιμελεῖσθαι;

Αν κάποιοι νομίζουν για τον Σωκράτη, στη βάση όσων λέγονται ή γράφονται για αυτόν, ότι ενώ προέτρεπε πολύ ισχυρά τους ανθρώπους να καλλιεργήσουν την αρετή, ωστόσο δεν ήταν σε θέση να τους οδηγήσει σε αυτήν, ας σκεφτούμε όχι μόνο πώς έθετε τις ερωτήσεις του όταν ήθελε να συμμορφώσει αυτούς που θεωρούσαν ότι γνωρίζουν τα πάντα, αλλά και αυτά που έλεγε καθώς περνούσε την ημέρα του με τις παρέες του, και ας δούμε αν ήταν ικανός να κάνει όσους τον συναναστρέφονταν καλύτερους ανθρώπους.

Θα πω πρώτα τι άκουσα από εκείνον όταν μιλούσε με τον Αριστόδημο, τον ονομαζόμενο κοντούλη. Όταν λοιπόν ο Σωκράτης έμαθε ότι ο Αριστόδημος ούτε θυσίες έκανε στους θεούς ούτε τον έβλεπε ποτέ κανείς να προσεύχεται, ούτε ασκούσε τη μαντική, και ότι μάλιστα κορόιδευε όποιον τα έκανε αυτά, του είπε:

Δεν μου λες, Αριστόδημε, υπάρχουν κάποιοι άνθρωποι των οποίων τη σοφία θαυμάζεις;

Και βέβαια, είπε εκείνος.

Πες μου, λοιπόν, τα ονόματά τους.

Είπε ο Σωκράτης:

Λοιπόν, για τα έπη, θαυμάζω τον Όμηρο, για τους διθυράμβους τον Μελανιππίδη, για την τραγωδία τον Σοφοκλή, για την αδριαντοποιία τον Πολύκλειτο, για τη ζωγραφική τον Ζεύξι.

Ποιοι νομίζεις ότι αξίζουν περισσότερο τον θαυμασμό μας, αυτοί που φτιάχνουν είδωλα άμυαλα και ακίνητα, ή όσοι φτιάχνουν ζώα μυαλωμένα και κινούμενα;

Μα τον Δία, πολύ περισσότερο τα ζώα, καθώς βεβαίως αυτά δεν γίνονται από κάποια τύχη αλλά από σκέψη [γνώμη].

Και όταν για κάποια δεν μπορούμε να ξέρουμε ποιος είναι ο σκοπός τους, ενώ για άλλα είναι προφανές ποια είναι η χρήση τους, ποια από αυτά θα πεις ότι είναι έργα της τύχης και ποια έργα της σκέψης.

Αυτά που γίνονται για να χρησιμοποιηθούν πρέπει να είναι έργα της σκέψης.

Δεν νομίζεις τότε ότι αυτός που από την αρχή έφτιαξε ανθρώπους τους εφοδίασε για κάποια χρήση με αυτά που τους επιτρέπουν να αισθάνονται το κάθε τι, τα μάτια ώστε να βλέπουν τα ορατά, τα αυτιά για να ακούν τα ακουστά; Και αν δεν μας είχαν δοθεί οι μύτες ποιο θα ήταν το όφελος των οσμών; Και τι αίσθηση θα υπήρχε για το γλυκό και το δριμύ και για ό,τι μας ευχαριστεί στο στόμα, αν δεν είχε δημιουργηθεί η γλώσσα για να τα διακρίνει; Επιπλέον, δεν σου φαίνεται έργο της πρόνοιας και το εξής, το να έχουν μπει για την όραση, που είναι ευαίσθητη, σαν πορτούλες τα βλέφαρα, που ανοίγουν όταν χρειάζεται, αλλά στον ύπνο κλείνουν. Και για να μην τα βλάψουν και οι άνεμοι, έχουν εμφυτευτεί σε αυτά βλεφαρίδες για φίλτρα. Επιπλέον τα φρύδια έχουν μπει σαν γείσο πάνω από τα μάτια ώστε να μην τα ταλαιπωρεί και ο ιδρώτας που πέφτει από το κεφάλι. Και η ακοή δέχεται όλων των ειδών τους ήχους [φωνάς], χωρίς τα αυτιά να βουλώνουν ποτέ. Και σε όλα τα ζώα τα μπροστινά δόντια είναι φτιαγμένα έτσι που να μπορούν να κόβουν, ενώ οι γομφίοι για να παραλαμβάνουν και να λειάνουν [λειαίνειν]. Και το στόμα, χάρη στο οποίο μπαίνει μέσα στα ζώα ό, τι επιθυμούν, έχει τοποθετηθεί δίπλα στα μάτια και τις μύτες. Και επειδή όσα βγαίνουν είναι δυσάρεστα, οι δίοδοι από τις οποίες αυτά φεύγουν είναι απομακρυσμένες και τοποθετημένες όσο γίνεται πιο μακριά από τις αισθήσεις· αυτά που έχουν φτιαχτεί με τόση πρόνοια αμφιβάλλεις για το αν είναι έργα τύχης ή γνώμης;

Μα τον Δία, όχι, είπε. Αν σκεφτώ έτσι, πραγματικά μου φαίνονται όλα αυτά τεχνουργήματα ενός σοφού και φιλοζώου δημιουργού.

Και ο πόθος για τεκνοποιία που έχουμε μέσα μας [από τη φύση;]; Το ότι όσες γεννούν έχουν τον πόθο να θρέψουν τους απογόνους τους, ενώ αυτοί που θα τραφούν τον πόθο του να ζήσουν, ενώ φοβούνται όσο τίποτα τον θάνατο;

Πράγματι, και τούτα μοιάζουν με κατασκευές κάποιου που θέλησε να υπάρξουν ζώα.

Κι εσύ; Πιστεύεις ότι έχεις κάποια φρόνηση/σοφία [φρόνιμον τι] μέσα σου;

Ρώτα με λοιπόν κι εγώ θα σου απαντώ.

Από κάπου αλλού πιστεύεις ότι αποκτά κανείς τη σοφία; Και αν σκεφτείς και το εξής, ότι το σώμα σου έχει συσταθεί παίρνοντας μικρά κομμάτια από όλα τα μεγάλα: ένα μικρό κομμάτι γης από την πολλή που υπάρχει, και πάλι λίγα υγρά, που υπάρχουν γύρω άφθονα, και έτσι και με όλα τα υπόλοιπα. Αλλά με τον νου τι συμβαίνει; Είναι κάτι που ενώ δεν υπάρχει πουθενά, κι εσύ είχες την τύχη να τον αποκτήσεις, ενώ τα υπόλοιπα που είναι τόσο μεγάλα και απέραντα στο πλήθος έτσι στα κουτουρού θεωρείς ότι μπήκαν σε τάξη;
Πράγματι, μα τον Δία. Γιατί δεν βλέπω τους υπεύθυνους [κυρίους], ενώ βλέπω τους δημιουργούς αυτών που κατασκευάζονται εδώ.
Αλλά ούτε τη δική σου ψυχή βλέπεις, που είναι υπεύθυνη για το σώμα· και γι' αυτό θα έπρεπε να λες ότι ό,τι κάνεις το κάνεις με τύχη και όχι με σκέψη.
Σωκράτη, είπε τότε ο Αριστόδημος, δεν παραβλέπω την αξία του δαιμονίου, αλλά το θεωρώ τόσο σπουδαίο, που τι να την κάνει τη δική μου τη φροντίδα;
Όμως είπε, όσο πιο σπουδαίο είναι, και έτσι θα άξιζε και να το φροντίζεις, τόσο περισσότερο θα έπρεπε και να τιμάται.
Να ξέρεις ότι αν πίστευα πως οι θεοί νοιάζονται για τα ανθρώπινα δεν θα τους παραμελούσα.
Αλήθεια, δεν νομίζεις ότι νοιάζονται; Αυτοί που πρώτον σήκωσαν όρθιο μόνο τον άνθρωπο· το ότι είμαστε όρθιοι μας επιτρέπει και να βλέπουμε μπροστά μας καλύτερα, και να κοιτάμε πάνω καλύτερα και να παθαίνουμε λιγότερα ατυχήματα· επίσης, ενώ στα άλλα ζώα που πορεύονται στη γη έδωσαν πόδια, που τα βοηθούν μόνο στο να προχωρούν, στον άνθρωπο έδωσαν επιπλέον και χέρια, τα οποία στις περισσότερες περιπτώσεις μας βοηθούν να είμαστε ευδαιμονέστεροι από τα άλλα ζώα. Και βεβαίως ενώ όλα τα ζώα έχουν γλώσσα, μόνο τη γλώσσα των ανθρώπων έφτιαξαν έτσι ώστε να κινείται σε διαφορετικά σημεία του στόματος κι έτσι να αρθρώνει τον λόγο [φωνήν] και να επικοινωνεί στους άλλους ό,τι θέλουμε. Όσο δε για τις ηδονές της Αφροδίτης, στα άλλα ζώα έχουν ορίσει μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο, σε εμάς όμως τις δίνουν συνεχώς ως τα γεράματα μας.
Και δεν έφτασε στον θεό μόνο το να φροντίσει για το σώμα αλλά και για εκείνο που είναι το πιο σπουδαίο, την ψυχή που την φύτεψε στον άνθρωπο πιο δυνατή. Γιατί τίνος άλλου ζώου η ψυχή έχει αντιληφθεί ότι υπάρχουν οι θεοί που έφτιαξαν τα πιο σπουδαία και τα πιο όμορφα πράγματα; Ποια ψυχή είναι πιο ικανή από την ανθρώπινη να προφυλάγεται, από πείνα, δίψα, ψύχος ή ζεστασιά, ή να αντιμετωπίσει τις ασθένειες, ή να καλλιεργήσει τη σωματική δύναμη, ή να βασανιστεί για να μάθει, ή να είναι σε θέση να θυμάται με ακρίβεια ό,τι ακούσει, δει ή μάθει; Δεν σου είναι λοιπόν προφανέστατο ότι πλάι στα άλλα ζώα οι άνθρωποι ασκούν τον βίο τους σαν να ήταν αυτοί θεοί, από τη φύση τους κυριαρχώντας ως προς το σώμα και την ψυχή; Γιατί αν είχε το σώμα του βοδιού δεν θα μπορούσε ο άνθρωπος να κάνει ό,τι θέλει, ούτε αν είχε χέρια αλλά δεν είχε λογική θα κατάφερνε κάτι. Εσύ λοιπόν που είχες την τύχη να τα αποκτήσεις και τα δύο αυτά, δεν νομίζεις ότι πρέπει να φροντίζεις τους θεούς; Τι ακριβώς θες να κάνουν για να θεωρήσεις ότι σε νοιάζονται;

[5] Πλάτων, *Φαίδρος* 245c1-d1

ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή. Δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τἀληθὲς νοῆσαι· ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἥδε. Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. Τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως.

[…] Και βέβαια θα είναι μια απόδειξη που δεν θα πείθει τα δυνατά κεφάλια, απόδειξη όμως πειστική για τους σοφούς. Πρώτα, λοιπόν, πρέπει κανείς να γνωρίσει την αλήθεια σχετικά με τη φύση της ψυχής

κοιτάζοντας τις καταστάσεις και τα ενεργήματα της θεϊκής όσο και της ανθρώπινης ψυχής, και το αφετηριακό σημείο της απόδειξης είναι τούτο.
Κάθε ψυχή είναι αθάνατη. Γιατί ό,τι διατελεί διαρκώς σε κίνηση είναι αθάνατο· και ό,τι κινεί κάτι άλλο και κινείται από κάτι άλλο έχει ένα τέλος στην κίνησή του, ως εκ τούτου έχει τέλος και στη ζωή. Έτσι, μόνον ό,τι κινεί τον εαυτό του, εφόσον δεν παύει ποτέ να είναι ο εαυτός του, δεν παύει ποτέ να κινείται αλλά αποτελεί και για τα άλλα, όσα κινούνται, πηγή και αρχή της κίνησης.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[6] Πλάτων, *Φαίδρος* 229d4-230a5

[…] *ὅτι δ' αὐτῷ ἀνάγκη μετὰ τοῦτο τὸ τῶν Ἱπποκενταύρων εἶδος ἐπανορθοῦσθαι, καὶ αὖθις τὸ τῆς Χιμαίρας, καὶ ἐπιρρεῖ δὲ ὄχλος τοιούτων Γοργόνων καὶ Πηγάσων καὶ ἄλλων ἀμηχάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπίαι τερατολόγων τινῶν φύσεων· αἷς εἴ τις ἀπιστῶν προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἰκὸς ἕκαστον, ἄτε ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ χρώμενος, πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει. ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστι σχολή· τὸ δὲ αἴτιον, ὦ φίλε, τούτου τόδε. Οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἐμαυτόν· γελοῖον δή μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. ὅθεν δὴ χαίρειν ἐάσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὂν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.*

[…] Όμως εγώ, Φαίδρο, όλα αυτά τα βρίσκω βέβαια από μια άποψη να έχουν τη χάρη τους, νομίζω όμως ότι εδώ χρειάζεται ένας άνθρωπος πολύ ικανός και με αντοχή αλλά διόλου αξιοζήλευτος, όχι για κανέναν άλλο λόγο αλλά διότι θα χρειαστεί έπειτα να δώσει μια λογική εξήγηση για τους Ιπποκένταυρους και μετά πάλι για τη Χίμαιρα, και θα ξεχυθεί επάνω του ένα πλήθος τέτοιες Γοργόνες και Πήγασοι κι ένα σωρό άλλα πλάσματα αλλόκοτα και ανεξήγητα· αν κάποιος δύσπιστος επιχειρήσει με ένα σκεπτικό τραχύ κάπως να αναγάγει καθένα από αυτά σε κάτι εύλογο, θα χρειαστεί να προσπαθήσει πολύ. Κι εγώ γι' αυτά τα πράγματα δεν έχω καθόλου καιρό. Εγώ δεν μπορώ ακόμη, όπως ζητάει η επιγραφή στους Δελφούς, να γνωρίσω τον εαυτό μου· στ' αλήθεια μου φαίνεται γελοίο, ενώ εξακολουθώ να αγνοώ αυτό, να ερευνώ πράγματα που μου είναι ξένα.

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[7] Αριστοφάνης, *Ὄρνιθες* 1553-64

πρὸς δὲ τοῖς Σκιάποσιν λίμνη
τις ἔστ', ἄλουτος οὖ
ψυχαγωγεῖ Σωκράτης.
ἔνθα καὶ Πείσανδρος ἦλθε
δεόμενος ψυχὴν ἰδεῖν ἣ
ζῶντ' ἐκεῖνον προὔλιπε,
σφάγι' ἔχων κάμηλον ἀμνόν
τιν', ἧς λαιμοὺς τεμὼν
ὥσπερ οὐδυσσεὺς ἀπῆλθε,
κᾆτ' ἀνῆλθ' αὐτῷ κάτωθεν
πρὸς τὸ λαῖμα τῆς καμήλου
Χαιρεφῶν ἡ νυκτερίς.

Το χορικό αυτό είναι ιδιαίτερα γνωστό στους Νεοέλληνες χάρη στη μελοποίησή του από τον Μάνο Χατζιδάκι, την ερμηνεία του από τον Σπύρο Σακκά και τη μετάφρασή του από τον Βασίλη Ρώτα – με αφορμή την ιστορική παράσταση του Καρόλου Κουν· γι’ αυτό και παραθέτουμε ένα μεγαλύτερο μέρος της αρκετά ελεύθερης, ωστόσο εμπνευσμένης (χαρακτηριστική η ερμηνεία του Χαιρεφώντα ως «Μεγάλου») απόδοσης:

Είναι κει μια λίμνη πέρα
στους Σκιάποδες στην ξέρα
όπου κάθεται ο Σωκράτης
άπλυτος σαν λυχνοστάτης
και καλεί τα πνεύματα
να βγουν απ’ τα τάρταρα.

Σφάζει αρνιά και χύνει αίμα
για να πάει να πιει το πνέμα,
γιατί και στην κάτω χώρα
είν’ τα πνέματα αιμοβόρα.
Κάθε πνέμα πάει ρουφάει,
το ρωτάς και σου απαντάει.

Κάλεσε ένα, κάλεσε άλλο,
κάλεσε και το μεγάλο
μα όσο κι αν το πικαλιόταν
πνέμα δε φανερωνόταν
κι έβγαλε φωνή το αίμα
κι είπε: «αυτός δεν έχει πνέμα».

Βιβλιογραφία

Betegh, G., 2016. Archelaus on Cosmogony and the Origins of Social Institutions. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 51, σσ. 1-40.

Bowie, E. L., 1998. Le portrait de Socrate dans les Nuees d'Aristophane. Στο: Hoffmann, Ph., Trédé M., επιμ., 1998. *Le Rire des Anciens*. Paris: Rue d' Ulm, σσ. 53-66.

Gelzer, Th., 1956. Aristophanes und sein Sokrates. *Museum Helveticum*, 13, σσ. 65-93.

Handley, E. W., 1956. Words for 'Soul,' 'Heart', and 'Mind' in Aristophanes. *Rheinisches Museum* 19 (N.F. 99), σσ. 205-25.

Havelock, E. A. 1972. The Socratic Self as it Parodied in Aristophanes' *Clouds. Yale Classical Studies* 22, σσ. 1-18.

Κάλφας, Β. 2014. *Πλάτων. Τίμαιος.* Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.

Long, A.A. 2019. *Νους, ψυχή και σώμα στον αρχαίο ελληνικό στοχασμό*. Μτφ. Δ. Παπουτσάκη. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Mignanego, P., 1992. Aristofane e la rappresentazione di Socrate. *Dioniso* 62, σσ. 71-101.

Rashed, M., 2009. Aristophanes and the Socrates of the *Phaedo*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 36, σσ. 107-136.

Sarri, Fr., 1975. *Socrate e la genesi dell'idea occidentale di anima* (2 vols). Rome: Edizioni Abete.

Sedley, D. 2023. *Ο δημιουργισμός και οι επικριτές του στην αρχαιότητα*. Μτφ. Σ. Κουλουμέντας. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (υπό εκτύπωση).

Vander Waerdt, P. A., 1994. Socrates in the Clouds. Στο: Vander Waerdt, P. A., επιμ., 1994. *The Socratic Movement.* Ithaca: Cornell University Press, σσ. 48-86.

Whitman, C. H., 1964. *Aristophanes and the Comic Hero*. Cambridge: Harvard University Press.

Κριτήρια αξιολόγησης

1. Το ανθολόγιο του κεφαλαίου που προηγήθηκε κλείνει με ένα χωρίο από τους Όρνιθες του Αριστοφάνη στο οποίο διακωμωδείται ο Σωκράτης. Για τους Νεοέλληνες, το χωρίο είναι γνωστό ως βάση του τραγουδιού από τη μουσική της παράστασης του Κουν από τον Χατζιδάκι. Ποια, κατά τη γνώμη σας, είναι τα προτερήματα και ποια τα μειονεκτήματα της εξοικείωσης του κοινού με μια σημαντική ιστορική μορφή όπως είναι ο Σωκράτης μέσω της τέχνης; Στην απάντησή σας να συγκρίνετε την περίπτωση του Κουν/Χατζιδάκι με την περίπτωση του Αριστοφάνη.
2. Πώς αντιλαμβάνεστε την πρόταση του Κικέρωνα ότι «ο Σωκράτης κατέβασε τη φιλοσοφία από τον ουρανό στη γη»; Κατά πόσο μια τέτοια πρόταση σημαίνει απόλυτη απομάκρυνση από τη φυσική φιλοσοφία;
3. Να συγκρίνετε το επιχείρημα υπέρ του δημιουργισμού που αποδίδει ο Ξενοφών στον Σωκράτη, στα *Απομνημονεύματα*, με την κριτική του Πλάτωνα στο βιβλίο του Αναξαγόρα στον Φαίδωνα και να εντοπίσετε σημεία σύγκλισης και απόκλισης.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 13
Το σωκρατικό ερώτημα *τί ἐστι*

Σύνοψη

Με την έκφραση «κλασική ελληνική φιλοσοφία» αναφερόμαστε συμπεριληπτικά στη φιλοσοφία που παραδίδεται με το πλατωνικό και το αριστοτελικό corpus. Το πρώτο το συναπαρτίζουν όλα τα γνήσια έργα του Πλάτωνα (και μερικά νόθα)· το δεύτερο ένα μόνο μέρος από τα γνωστά στην αρχαιότητα συγγράμματα του Αριστοτέλη (και αρκετά νόθα). Η κλασική ελληνική φιλοσοφία αρχίζει με τα κείμενα του Πλάτωνα. Πέρα από την εκάστοτε συγκεκριμένη τους ανάγνωση, τα πλατωνικά κείμενα διαμορφώνουν, ενδεχομένως εξ υπαρχής, την κλασική φιλοσοφία. Ανάλογα, μάλιστα, με την προτίμησή μας ή και την όλη μας αντίληψη για τη φιλοσοφία –δηλαδή για τη φιλοσοφία που μας ενδιαφέρει σήμερα και για το τι είναι τελικά και πράγματι φιλοσοφία–, οι διάλογοι του Πλάτωνα παραδοσιακά συγκροτούν, όχι μονάχα τη μετέπειτα φιλοσοφία της αρχαιότητας, αλλά και τη φιλοσοφία μέχρι τις μέρες μας. Κυρίαρχη στο πλατωνικό corpus είναι η μορφή του Σωκράτη. Ο Σωκράτης όχι μόνο είναι παρών σε κάθε διάλογο (και στην Ἀπολογία*) του Πλάτωνα (με εξαίρεση τους* Νόμους*), αλλά και πρωταγωνιστεί στους περισσότερους: αυτός αναπτύσσει συνήθως επιχειρήματα φιλοσοφικά και κατευθύνει κατά κανόνα την όλη συζήτηση, αυτός αξιολογεί τα συμπεράσματά της αλλά και συνοψίζει την αξία της. Ο κατά Πλάτωνα Σωκράτης είναι μορφή σημαντική, πραγματικά δεσπόζουσα φυσιογνωμία τόσο στην αρχαία φιλοσοφία όσο και κατά πολλούς (ακόμη και σήμερα) στη φιλοσοφία στο σύνολό της, sub specie æternitatis.*

Στο παρόν κεφάλαιο θα σταθούμε στη σημασία της μορφής του Σωκράτη (κυρίως όπως τον παρουσιάζει ο Πλάτων) όχι μόνο για την κλασική ελληνική φιλοσοφία αλλά και για την ιστορία της (ήδη από τον όψιμο τέταρτο π.Χ. αιώνα), δίνοντας ιδιαίτερη προσοχή στο θεματικό στοιχείο του ορισμού –στο περίφημο σωκρατικό ερώτημα για το τί ἐστι– και την ιδιαίτερη θέση του στην ιστοριογραφία της κλασικής ελληνικής φιλοσοφίας, ιδιαίτερα στο πλαίσιο της αγγλόφωνης, «αναλυτικής» (όπως είθισται να λέγεται) παράδοσης. Ξεκινώντας από ένα χαρακτηριστικό δείγμα της ακραία σκεπτικιστικής θέσης ότι, παρά τις όποιες επαρκείς εκ πρώτης όψεως πληροφορίες, δεν είναι σωστό σήμερα να τη θεωρούμε καν εφικτή τη διαμόρφωση μιας εικόνας –αδρομερούς εικόνας έστω– για τον Σωκράτη ως ιστορικό πρόσωπο, θα σταθούμε στο βασικό –που πρέπει να είναι βασικό για μας– ερώτημα: μπορούμε, βάσει των όσων έχουμε και σήμερα στη διάθεσή μας από το έργο και την κληρονομιά του Πλάτωνα, να ανασυγκροτήσουμε στοιχειωδώς έναν ιδιαίτερα σωκρατικό πυρήνα διδασκαλίας αποδιδόμενης από τον Πλάτωνα στον Σωκράτη; Γίνεται δηλαδή να προσδιορίσουμε μερικές έστω θέσεις, αξιόλογες –αλλά και, γιατί όχι, και για μας αποδεκτές– απόψεις, όσον αφορά το τι ακριβώς υποστήριζε φιλοσοφικά ο Σωκράτης; Έχει τελικά συγκεκριμένες οντολογικού χαρακτήρα πεποιθήσεις; Τον διακρίνουν ηθικά και γιατί όχι και καθαρά πολιτικά πιστεύω; Τον απασχολούν ιδιαίτερα κάποια γνωσιολογικά προβλήματα; Ποια η γνωσιοθεωρητική τους υφή; Μπορεί να γίνει λόγος, ιδιαίτερα στην εποχή μας, για σωκρατική συμβολή στη μεταφυσική;

Ασφαλώς η αναζήτηση στοιχείων που θα μπορούσαν να αποδοθούν στον Σωκράτη ως φιλόσοφο –που να είναι τέτοια ώστε και από την οπτική γωνία της ιστορίας της φιλοσοφίας να θεωρούνται πως ανήκουν στον Σωκράτη, και να τα έχει διατηρήσει ο Πλάτων ακριβώς επειδή τα κατανοεί και τα αποδέχεται– μπορεί να καταστεί, σχεδόν εντελώς, ανεξέλεγκτη: να φτάσει να προβάλει δηλαδή στο τέλος ο ερμηνευτής αξιώσεις ότι μόνο αυτός εντέλει, βάσει κριτηρίων που τα θέτει ο ίδιος, μπορεί και αξιολογεί ποια στοιχεία των διαλόγων είναι σωκρατικά και ποια πλατωνικά. Ένας τρόπος εντούτοις –ασφαλώς όχι ο μόνος– ώστε να τιθασεύσει κανείς αυτήν την ανεξέλεγκτη πορεία είναι να τονίσει ότι: οποιοδήποτε στοιχείο των πλατωνικών διαλόγων επιδέχεται απόδοση συγκεκριμένα στον Σωκράτη (φέρ' ειπείν, το

ενδιαφέρον του για τον ουσιολογικό –κατά την ορολογία μας– ορισμό, για τους λεγόμενους ἐπακτικοὺς λόγους, για την ψυχή) μπορεί, πολύ εύλογα και με μεγάλη βεβαιότητα, να θεωρηθεί σωκρατικό, εάν διαπιστώσουμε ότι το ίδιο αυτό στοιχείο το αποδίδει στον Σωκράτη όχι μόνο ο Πλάτων αλλά και ο Αριστοτέλης. Με αυτήν την έννοια, στοιχειώδης αλλά και γνήσια σωκρατική καταλήγει να είναι η θέση, πανταχού παρούσα και στο πλατωνικό και στο αριστοτελικό corpus, ότι τον φιλόσοφο τον ενδιαφέρει ιδιαίτερα η πρακτική του ορισμού. Πρώτος ο Σωκράτης εισήγαγε στη φιλοσοφία τους ουσιολογικούς (ή πραγματολογικούς λεγόμενους επίσης) ορισμούς, από κοινού μάλιστα με τους ἐπακτικοὺς λόγους.

Βιβλιογραφικό πλαίσιο

Συνιστάται η προηγούμενη ή και ταυτόχρονη εξοικείωση με ορισμένα τουλάχιστον από τα ακόλουθα κείμενα:

Για τη σημασία της μορφής του Σωκράτη, όπως τον παρουσιάζει ο Πλάτων: Βλαστός, Γρ., 1991/1993. Σωκράτης. Ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος. *Μτφ. Π. Καλλιγάς. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας»· Taylor, A. E., 1926/1990.* Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του. *Μτφ. Ι. Αρζόγλου. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης· White, N., 2012.* Ο Πλάτων για τη γνώση και την πραγματικότητα. *Μτφ. Χ. Γραμμένου. Αθήνα: Gutenberg.*

Για την υποστήριξη της σκεπτικιστικής θέσης για τον ιστορικό Σωκράτη: Ζιγκόν, Ο., 1947/1995. Σωκράτης. Η εικόνα του στην ποίηση και στην ιστορία. *Μτφ. Άννα Γεωργίου. Αθήνα: Γνώση· στην ίδια κατεύθυνση: Guthrie, W. K. C., 1971/2001.* Ο Σωκράτης. *Μτφ. Τ. Νικολαΐδης. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.*

Για την αναλυτικού προσανατολισμού πραγμάτευση του ζητήματος του ορισμού: Vlastos, G., 1983. The Socratic Elenchus. Oxford Studies in Ancient Philosophy 1*, σσ. 27-58· Dancy, R. M., 2004.* Plato's Introduction of Forms. *Cambridge: Cambridge University Press· Σάντας, Γ. (Santas, G.), 1979/1997.* Σωκράτης. Φιλοσοφία στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα. *Μτφ. Δ. Βούβαλη. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.*

Για μια άλλη, αναλυτικής επίσης κατεύθυνσης, εκδοχή του ίδιου ζητήματος, βλέπε το παραμελημένο αλλά σημαντικό: Allen, R. E., 1970. Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms. *London and New York: Routledge.*

Κυρίως κείμενο

I. Κλείνοντας αυτό το βιβλίο, ας αναρωτηθούμε ποιος ήταν τελικά αυτός ο πραγματικά παράξενος άνθρωπος, ο Σωκράτης, για τον οποίο η έρευνα δεν έχει καταλήξει σε συμπεράσματα που να μην είναι επιφανειακά και γενικού φιλολογικού χαρακτήρα, και ας αφήσουμε έναν επιφανή γνώστη της ιστορίας της αρχαίας φιλοσοφίας, τον Olof Gigon (Όλοφ Ζιγκόν), να συνοψίσει στις αδρές του γραμμές το λεγόμενο σωκρατικό πρόβλημα:

> Δεν έχει δοθεί ακόμη εικόνα του Σωκράτη, η οποία θα μπορούσε να προβάλει σοβαρά την αξίωση ότι είναι ιστορικά ακριβής ή και οριστική. Σχεδόν για κάθε απόφανση σχετική με τον Σωκράτη κάλλιστα μπορεί να υποστηριχθεί και η αντίθετή της. […] Όσο φωτεινή, από ιστορική άποψη, είναι η εποχή όπου έζησε ο Σωκράτης, τόσο αδιαπέραστα σκοτεινός παραμένει ο χώρος μέσα στον οποίο ο Σωκράτης πρέπει να κυριάρχησε ως φιλόσοφος.
>
> (Gigon 1947/1995: 18)

Και να συμπληρώσει ένας άλλης ερευνητικής κατεύθυνσης αλλά εξίσου σπουδαίος ελληνιστής, ο W. K. C. Guthrie:

> […] η τελική εντύπωση ήταν μια αίσθηση πως, παρά την εφαρμογή των πιο επιστημονικών μεθόδων, στο τέλος πρέπει ο καθένας μας να έχει τον δικό του, ως ένα σημείο, Σωκράτη, που δεν θα είναι ακριβώς ίδιος με τον Σωκράτη κανενός άλλου.
>
> (Guthrie 1969/1991: 14)

Πού στηρίζεται όμως αυτός ο σχεδόν εντελώς ακραίος, ακόμη και με μετέπειτα και τρέχοντα μέτρα και σταθμά, σκεπτικισμός που περιγράφει ο Ζιγκόν και συμμερίζεται ο Guthrie; Η απάντησή τους είναι σαφής: στην αρχαία γραμματεία, δεν εκδηλώθηκε ποτέ πρόθεση για περιγραφή κανενός ιστορικού Σωκράτη, δεν έχουμε καμία παράθεση, έστω και παρεκβατικά σε μια άλλη παρουσίαση, κάποιων αληθινά κατατοπιστικών, ιστορικού δηλαδή χαρακτήρα για τον ίδιο, πληροφοριών. Αντίθετα, μάλιστα, τα λιγοστά βιογραφικά στοιχεία δεν είναι παρά συγκυριακά και μόνο: απλώς αντανακλούν την ιδιαίτερη προτίμηση και την όποια εικόνα του κάθε συγγραφέα για τον Σωκράτη που γνωρίζει (ή τον έχει ακουστά). Για τον Ζιγκόν, αυτή η διαπίστωση μας επιβάλλει να μην χρονοτριβούμε με την προσωπικότητα και το έργο του ιστορικού Σωκράτη, διότι τότε προκύπτουν ερωτήματα κυριολεκτικώς αναπάντητα· και από την άλλη, να ανατρέξουμε στα σωζόμενα κείμενα των εν λόγω δημιουργών, καθώς

> […] η πολύμορφη ποικιλία των διαφόρων εικόνων για τον Σωκράτη θα μας επιτρέψει να γνωρίσουμε την εκάστοτε καλλιτεχνική και φιλοσοφική πρόθεση όσων τη δημιούργησαν
>
> (Ζιγκόν 1947/1995: 21).

Με δεδομένο ότι ο στις ο Σωκράτης απείχε εντελώς από τη συγγραφική δραστηριότητα, τρεις είναι οι βασικές ομάδες κειμένων στις οποίες, κατά τον Ζιγκόν, πρέπει να βασιστεί η έρευνά στις για το πρόσωπο του Σωκράτη: στα σχετικά με τη δίκη του σωζόμενα στοιχεία, στην αττική κωμωδία των ημερών του και στη μετέπειτα σωκρατική λογοτεχνία.

Στις αφήσουμε κατά μέρος όλα τα άλλα: το πώς αναδύεται η μορφή του Σωκράτη μέσα από τη στάση του παραστάτη των θεσμών που τήρησε ως *ἐπιστάτης τῶν πρυτάνεων* την επομένη στις ναυμαχίας των Αργινουσών, το πώς διακωμωδείται η διδακτική του δράση με την εικόνα του *φροντιστηρίου* και των όσων συμβαίνουν εκεί κατά την εκδοχή των (αναθεωρημένων από τον ποιητή) *Νεφελῶν* του Αριστοφάνη, το πώς ακριβώς είχε και τι τελικά σήμαινε στη δικανική πρακτική στις εποχής το επίσημο κατηγορητήριο που οδήγησε στη δίκη και στον θάνατό του. Θα στρέψουμε για λίγο την προσοχή στις στη λογοτεχνική δραστηριότητα των λεγόμενων σωκρατικών. Είναι σήμερα σαφές ότι ο σωκρατικός διάλογος ως λογοτεχνικό είδος δεν οφείλεται σε πρωτοβουλία του Πλάτωνα,[1] αλλά, στις ισχύει και για την τραγωδία φέρ' ειπείν, έχει τη δική του προϊστορία, εξίσου ταπεινή με τα κείμενα των προδρόμων των τριών μεγάλων τραγικών ποιητών. Δεν είναι βέβαιο αν ο σωκρατικός διάλογος είναι δημιούργημα του στις ή του άλλου χαμένου πια συγγραφέα,[2] τον καλλιέργησαν στις μεταξύ άλλων ο Αντισθένης, ο Αρίστιππος, ο Αισχίνης, ο Ευκλείδης, ο Φαίδων, στις άλλωστε και ο Ξενοφών. Γεννιούνται στην Αθήνα λοιπόν οι *σωκρατικοὶ λόγοι*, το τι περιγράφουν, στις, από τη ζωή στις κοινωνίας εκείνης και

[1] Βλ. ενδεικτικά, Ζιγκόν 1947/1995, σσ. 189-191, αλλά και Nightingale 1995, σσ. 8-10.
[2] Lesky, A., 19715/1988. *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*. Μτφ. Α. Τσοπανάκης. Αναθ. έκδοση. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη.

του πρωταγωνιστή στις δεν είναι και τόσο σαφές από τα λείψανα που διαθέτουμε σήμερα. Η πίεση για την αναζήτηση και τον εντοπισμό πάντως στις, έστω δίχως ενότητα, κοινού παρονομαστή, είναι φυσικά κατανοητή. Στις επαναλάβουμε κι εμείς εδώ,[3] σύμφωνα και με τον Ζιγκόν, ότι ο σωκρατικός διάλογος έχει δύο σκηνικούς άξονες: τη σχέση του Σωκράτη με τον Αλκιβιάδη και τη σχέση του Σωκράτη με στις σοφιστές. Το τι στοιχεία αντλεί (και με τι τρόπο το κάνει) ο σωκρατικός διάλογος από προγενέστερες αναζητήσεις, όχι μόνο σοφιστικές αλλά και φιλοσοφικές (στις οι διαθέσιμες από στις Ίωνες ή στις Ελεάτες), αλλά και με πόση σοβαρότητα και κατανόηση των δανείων αυτών αναπτύσσεται η καλλιέργειά του δεν είναι σαφές, ωστόσο θα συμφωνούσαμε με τον Ζιγκόν ότι καταλήγει να χαρακτηρίζει ένα ορισμένο και ουσιώδες στάδιο στη διαδικασία στις πολιτογράφησης του ελληνικού αποικιακού πνεύματος στην Αθήνα (Ζιγκόν 1947/1995: 198).

Σε αυτήν την προσπάθεια να συνταιριάσει το επιστημονικό πνεύμα των προσωκρατικών και τη σοφιστική με μια δημώδους καταγωγής παλαιότερη σκέψη και γραφή, ο σωκρατικός διάλογος στηρίχτηκε μορφολογικά σε έναν προϋπάρχοντα κύκλο διηγήσεων για στις Επτά Σοφούς (βλ. Κεφάλαιο 2), απορρόφησε σε αυτήν τη μορφολογία την αντιλογική πρακτική και τη ρητορική τέχνη των σοφιστών, και επιχείρησε να παρουσιάσει τη φιλοσοφία στην Αθήνα ως παράγωγο μιας διαρκούς μέριμνας του Αθηναίου πολίτη, η οποία κατ' ουσίαν αφορά την καθημερινή του ζωή και δεν αποτελεί ξενόφερτο και περίεργο θεωρητικό προϊόν – ή τουλάχιστον αυτήν τη στάση τηρεί, και συνειδητά στον υπέρτατο βαθμό, ο Σωκράτης.

Στο σύνολο της όλης αυτής σωκρατικής φιλολογίας επικυριαρχεί –και τελικά την επισκιάζει μέχρι αφανισμού σχεδόν– η παρέμβαση του Πλάτωνα.[4] Στις ακόμη και σε τούτο το βιβλίο επανειλημμένα διαφαίνεται, το δικό του έργο είναι που εκφράζει με μοναδική και τόσο καλλιτεχνική μαεστρία το κατά Πλάτωνα σωκρατικό πνεύμα, και μάλιστα σε βαθμό τόσο μεγάλο που να καθίσταται πολύ δύσκολη έως και «τολμηρή», σύμφωνα με την αποστροφή του Guthrie, κάθε απόπειρα για διάκριση του Σωκράτη από τον Πλάτωνα. Αλλά και δίχως αναδρομή στον παραπάνω σκεπτικισμό και στα διαπιστευτήριά του, είναι άραγε ιστορικά βάσιμο και μεθοδολογικά σωστό να στηριζόμαστε στο πλατωνικό corpus για μια εικόνα συμπεριληπτική για την ιστορική μορφή και τον φιλοσοφικό στοχασμό του Σωκράτη, στις για παράδειγμα έκαναν στις αρχές του εικοστού αιώνα δύο πλατωνιστές ολκής, ο J. Burnet (1911) και ο A. E. Taylor (1960); Αλλά ακόμη κι αν δεν το κάνουμε, δικαιούμαστε να αποδίδουμε την ίδια βαρύτητα στο έργο κάθε συγγραφέα *σωκρατικῶν λόγων*, όχι μόνον αν στις λέγεται Αρίστιππος και όχι Ξενοφών, αλλά και αν λέγεται Αισχίνης και όχι Πλάτων; Λαμβάνοντας υπόψη τόσο το πρόβλημα των σωζόμενων αποσπασματικών ή και τελείως ευκαιριακών από την αρχή μαρτυριών όσο και το ζήτημα στις –μέχρι και το πρώτο μισό του εικοστού αιώνα τουλάχιστον– ερμηνευτικής παράδοσης που θέλει τον σωκρατικό διάλογο να ανάγεται στον Πλάτωνα, όχι μονάχα ως τον αποκλειστικό εκπρόσωπό του αλλά και ως ευρετή του, ο Ζιγκόν αποφαίνεται αποκαρδιωτικά: «Όσον αφορά τον Σωκράτη, η φωνή του Πλάτωνα είναι μια φωνή μεταξύ άλλων» (Ζιγκόν 1947/1995: 33).

Καθώς το σωκρατικό πρόβλημα παραμένει δυσεπίλυτο, όσο κι αν η επιστημονική κοινότητα εμβαθύνει την έρευνά στις για τον Σωκράτη προβαίνοντας ολοένα και προσεκτικότερα στην επανεξέταση των πηγών, στις αναρωτηθούμε και το εξής: ανεξάρτητα από το ειδικό βάρος που σε κάθε συγκεκριμένη φορά, σε κάθε διαφορετική εποχή και από κάθε έναν άλλον ερμηνευτή γίνεται αντιληπτή

[3] Όπως ο Guthrie και η Nightingale μεταξύ άλλων.

[4] Η διατήρηση των *Ἀπομνημονευμάτων* και του *Συμποσίου* του Ξενοφώντα δεν ήταν θέμα τύχης: ήταν ήδη τόσο δημοφιλής ο Θεμιστογένης ο Συρακόσιος, ώστε κάθε κείμενό του να έχει σίγουρη την επιβίωσή του, όποιο κι αν ήταν το εκάστοτε θέμα του. Άλλωστε, και τα δύο τους είναι σαφώς όψιμοι *σωκρατικοὶ λόγοι*: ούτε η *Ἀπολογία Σωκράτους* ούτε το *Συμπόσιον* είναι προγενέστερά τους.

η σωκρατική παράδοση, ποια είναι εκείνα τα σημεία ως στις τα οποία θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε μια υπολογίσιμη συμφωνία όλων των Σωκρατικών όσον αφορά το ίδιο το πρόσωπο και τη φιλοσοφική προσωπικότητα του Σωκράτη; Φαίνεται πως αυτά συνοψίζονται στα εξής: σωκρατική απαίτηση για τη φροντίδα στις *ψυχῆς* στις (ή θα λέγαμε σήμερα στις προσωπικότητας εκάστου), σωκρατική καχυποψία απέναντι στην επικρατούσα φυσική επιστήμη και φιλοσοφία (με τον λεγόμενο «φυσικαλισμό» των μέσων του εικοστού αιώνα και στις επιγόνους του, στις ο λεγόμενος «λειτουργισμός»), σωκρατική, τέλος, τήρηση των ενδεδειγμένων αποστάσεων από την τρέχουσα πολιτική αρένα και πρακτική (δίχως στις αδιαφορία και αποστροφή). Από την εποχή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη και μέχρι σήμερα, παραμένουν, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, και τα τρία συνδεδεμένα με μια σημαίνουσα καμπή: ο Σωκράτης ανοίγει καίριο στάδιο για την ίδια τη φιλοσοφία. Το τι κομίζει η «επανάσταση» αυτή στη φιλοσοφική σκέψη θα το παρουσιάσουμε, σε πολύ γενικές γραμμές, στη συνέχεια.

II. Σε πάμπολλα εγχειρίδια, και όχι μόνο στα τιτλοφορούμενα «Εισαγωγή στη (αρχαία ελληνική) φιλοσοφία», η παρουσίαση του Σωκράτη συνοδεύεται κάπου στην αρχή από μια ιδιαίτερα δημοφιλή κατά το παρελθόν περιγραφική φράση του Κικέρωνα, η οποία έχει προ πολλού καταλήξει να εκφράζει χαρακτηριστικά μια παράδοση ζώσα μέχρι στις ημέρες στις:

> Η αρχαία φιλοσοφία μέχρι την εποχή του Σωκράτη […] ασχολούνταν με τον αριθμό και την κίνηση, καθώς και με το από πού προέρχονται όλα τα πράγματα και πού καταλήγουν. […] Πρώτος στις ο Σωκράτης κατέβασε τη φιλοσοφία από τον ουρανό, την εγκατέστησε στις πόλεις, την έβαλε ακόμη και μέσα στα σπίτια και την υποχρέωσε να εξετάζει τη ζωή και τα ήθη, το καλό και το κακό.
>
> (Ανθολόγιο 1)

Παρόλο που μια προσεκτικότερη ματιά στα διαθέσιμα πορίσματα της έρευνας των ημερών μας για τον Σωκράτη μάς υποδεικνύει να αντιμετωπίσουμε αυτήν την παράδοση ως κοινότοπη και απλουστευτική καθώς η στροφή του ενδιαφέροντος από τη φυσική επιστήμη στις ανθρώπινες υποθέσεις ήταν ένα φαινόμενο πολύ πιο σύνθετο και πολυδαίδαλο που φαίνεται να ξεπερνά τα όρια της συμβολής ενός και μόνο ανθρώπου, εντούτοις το γεγονός ότι μια τέτοια ιδέα αποτέλεσε παρακαταθήκη για πάμπολλες από τον Σωκράτη και μετά γενιές, δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητο. Για την πιο αποφασιστική στιγμή στην ιστορία της φιλοσοφίας, γράφει ο Αριστοτέλης, λίγο μετά την αρχή της περικοπής για το πώς *ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο φιλοσοφία* στο πρώτο βιβλίο των *Μετά τα Φυσικά* (987b1-6):

> ο Σωκράτης ασχολήθηκε κυρίως με τα ηθικά και καθόλου με τα προβλήματα της φύσης και του κόσμου και επειδή στην ηθική αναζητούσε το γενικό και πρώτος αυτός έστρεψε την προσοχή του στη διατύπωση ορισμών, ο Πλάτων ενστερνίστηκε την άποψή του και θεώρησε ότι αυτή η διαδικασία αφορούσε άλλου είδους πράγματα, και όχι τα αισθητά.
>
> (Ανθολόγιο 2)

Αν εκλάβουμε με την αξία όψεως που προφανώς έχουν τα όσα τονίζει λακωνικά ο Αριστοτέλης στην παραπάνω περικοπή –και ο λόγος για να μην το κάνουμε θα ήταν η στέρεα θεμελιωμένη, και όχι μονάχα ριζική,[5] αμφισβήτηση της ιστορικής αξίας όσων έχει να παρουσιάσει εδώ ο Αριστοτέλης όσον αφορά μια

[5] Όπως έχει υποστηρίξει στην κλασική κριτική του ο H. F. Cherniss, 1944. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*.

φιλοσοφικά στοιχειοθετημένη ιστορία της φιλοσοφίας–, ο Σωκράτης έστρεψε το ενδιαφέρον του στα *ήθικά*, και εκεί με πλήρη και συνειδητή αποφασιστικότητα αναζήτησε *τὸ καθόλου* και πρώτος αυτός επεδίωξε να διατυπώσει *ὁρισμούς*. Αυτήν τη σωκρατική προσήλωση στην αναζήτηση του γενικού (*τὸ καθόλου ζητοῦντος*) και την πρακτική της αναζήτησης ορισμών με συγκεκριμένη κατά τον Αριστοτέλη έννοια του όρου την ενστερνίστηκε (*ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος*),[6] κατά τον Αριστοτέλη, ο Πλάτων, θεωρώντας ότι αντικείμενο των ορισμών είναι πράγματα που δεν είναι αισθητά.

Ο Αριστοτέλης επανέρχεται και στο ζήτημα που μας ενδιαφέρει σε τούτο το κεφάλαιο, σε δύο περικοπές από το προτελευταίο βιβλίο των *Μετά τα Φυσικά*.[7] Το συγκεκριμένο βιβλίο αναφέρεται στη φύση και στον χαρακτήρα των μαθηματικών αντικειμένων εν γένει· η όλη πραγμάτευση ανήκει, θα λέγαμε σήμερα, στη φιλοσοφία των μαθηματικών (αλλά σε μια εποχή που *τὰ μαθηματικὰ* δεν είναι μόνο οι ακέραιοι αριθμοί της κατά Peano αριθμητικής, αλλά και τα όντα που μελετά η αρχαία γεωμετρία). Πρόκειται για συζήτηση που διεξάγεται σε ακόμη πιο αφηρημένο επίπεδο:

> *ὅταν ἐπισκοπῶμεν εἰ αἱ οὐσίαι καὶ αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄντων ἀριθμοὶ καὶ ἰδέαι εἰσίν*
>
> *(ΜτΦ. Μ 1 1076 a30-31)*

όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αριστοτέλης. Εδώ μας ενδιαφέρει το δεύτερο σκέλος αυτού του ερωτήματος. Η εξέτασή του αρχίζει με τη δήλωση:

> *περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ᾽ ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι*
>
> (ΜτΦ. Μ 4 1078 b9-12, Ανθολόγιο 3)

Γίνεται και πάλι μνεία του Σωκράτη σχεδόν αμέσως:

> εκείνος όμως [ο Σωκράτης] ήταν πολύ φυσικό να αναζητεί το τι είναι, αφού επιζητούσε να συλλογίζεται, και αφετηρία των συλλογισμών είναι το τι είναι· τότε, πράγματι, δεν είχε ακόμα αναπτυχθεί η διαλεκτική ικανότητα, ώστε να μπορεί κάποιος να εξετάζει τα ενάντια και χωρίς το τι είναι, και να ερευνά αν η ίδια επιστήμη πραγματεύεται τα ενάντια. Δύο είναι τα πράγματα που θα μπορούσαν δικαίως να αποδοθούν στον Σωκράτη, οι επαγωγικοί συλλογισμοί και οι ορισμοί καθολικής ισχύος· διότι και τα δύο έχουν να κάνουν με την αφετηρία της επιστήμης.
>
> (Ανθολόγιο 4)

Η πρακτική της αναζήτησης ορισμών έρχεται τώρα και καταλαμβάνει το προσκήνιο, με χαρακτήρα διττό: περιλαμβάνει *τούς τ᾽ ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου* (b28-29). Και της πρακτικής αυτής η «αφετηρία» είναι το σωκρατικό ερώτημα «*τί ἐστιν;*» (b23).

Baltimore: Johns Hopkins University Press, και η αρχική απάντηση του W. K. C. Guthrie, 1957. Aristotle as Historian of Philosophy: Some Preliminaries. *Journal of Hellenic Studies* 77, σσ. 35-41· ανατύπωση στη δίτομη συλλογή των D. Furley, R. E. Allen, επιμ., 1970. *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. 1. London: Routledge.

[6] Η όλη περικοπή εντάσσεται στην αριστοτελική συζήτηση για τους *πρώτους φιλοσοφήσαντες* (*ΜτΦ* Α 982b12 κ.ε.) και, πιο συγκεκριμένα εδώ, για τον Πλάτωνα (*ΜτΦ* Α 987a29-988a15).

[7] Για στοιχειώδη φιλοσοφικό σχολιασμό, βλ. Annas, J., 1976. Aristotle's Metaphysics Books M and N. *Philosophical Review* 87 (3), σσ. 479-485.

Όπως ουκ ολίγα χωρία στον Αριστοτέλη, το κείμενο παρουσιάζει για τον (άπειρο ιδίως) αναγνώστη προβλήματα δομής όσο και ερμηνείας. Η αναζήτηση που ξεκινά με το ερώτημα «*τί ἐστι;*» γίνεται κατά δήλωση του Αριστοτέλη *εὐλόγως* (b23)[8]: ο Σωκράτης «επιζητούσε να συλλογίζεται», και *ἀρχὴ* των συλλογισμών αυτών είναι το «*τί ἐστιν;»* (b24-25). Τι ακριβώς είναι το *συλλογίζεσθαι* και *οἱ συλλογισμοὶ* για τους οποίους εδώ γίνεται λόγος και με ποια έννοια το «*τί ἐστιν*;» χαρακτηρίζεται ως *ἀρχή* τους; Δεν είναι μόνον η αφορμή και η «αφετηρία», αλλά και ο πρώτος τη τάξει (μεθοδολογικός, οντολογικός ή άλλος) παράγοντας που διέπει τη φιλοσοφική πρακτική. Πέραν αυτού, τι είναι *ἐπακτικοὶ λόγοι*, και τι σχέση έχουν με τους εν λόγω συλλογισμούς, αλλά και με το *ὁρίζεσθαι καθόλου*;

Ας αρχίσουμε με τους *ἐπακτικοὺς λόγους*. Ασφαλώς έχουμε δικαίωμα να τους αποκαλέσουμε «επαγωγικούς συλλογισμούς», αλλά δεν πρόκειται για συλλογισμούς με την αριστοτελική, τεχνική σημασία του όρου: ο *συλλογισμὸς* είναι κάτι το τελείως διαφορετικό από κάθε τι που έχει σοβαρή σχέση με αυτό που ο Αριστοτέλης αποκαλεί *ἐπαγωγή*.[9] Από τους *ἐπακτικοὺς λόγους* των πλατωνικών διαλόγων, ένα κορυφαίο παράδειγμα απαντά σε μια περικοπή που αξίζει σοβαρή μελέτη και για το δικό μας ειδικό θέμα:

> Ονομάζεις κάτι αφροσύνη;
> Ναι.
> Δεν είναι η σοφία τελείως αντίθετη σε τούτο το πράγμα;
> Αυτής της γνώμης είμαι, είπε.
> Όταν πράττουν οι άνθρωποι ορθά και ωφέλιμα, νομίζεις ότι είναι σώφρονες πράττοντας έτσι, ή το αντίθετο;
> Είναι σώφρονες, είπε.
> Δεν είναι σώφρονες από σωφροσύνη; [332b]
> Κατ' ανάγκη.
> Άρα πράττουν αφρόνως αυτοί που δεν πράττουν ορθά, και πράττοντας έτσι δεν είναι σώφρονες;
> Κι εγώ το νομίζω, είπε.
> Το να πράττει κανείς αφρόνως είναι λοιπόν το αντίθετο του να πράττει σωφρόνως;
> Ναι.
> Όσα πράττονται αφρόνως, πράττονται από αφροσύνη, και όσα πράττονται σωφρόνως, από σωφροσύνη ;
> Συμφώνησε.
> Αν κάτι πράττεται από δύναμη λοιπόν, πράττεται ισχυρά, ενώ αν πράττεται κάτι από αδυναμία, πράττεται αδύναμα;
> Το δέχτηκε.
> Και αν κάτι πράττεται από ταχύτητα, πράττεται γρήγορα, ενώ αν κάτι πράττεται από βραδύτητα, πράττεται αργά;
> Ναι. [332c]
> Εάν κάτι πράττεται με τον ίδιο τρόπο λοιπόν, από το ίδιο πράγμα πράττεται, και αν κάτι πράττεται με αντίθετο τρόπο, πράττεται από το αντίθετο;
> Συγκατατέθηκε.
> Έλα λοιπόν, είπα, υπάρχει κάτι το ωραίο;

[8] Για την αριστοτελική χρήση του επιρρήματος αυτού, βλ. Bonitz, H.,1955. *Index Aristotelicus*. Secunda editio. Graz: u Verlagsanstalt, 297B 7-28.

[9] Για μια πρώτη κατατόπιση, βλ. το Α 12 των *Τοπικών*. Οι περαιτέρω διακρίσεις, υποδιαιρέσεις κ.λπ. της αριστοτελικής *ἐπαγωγῆς* δεν επηρεάζουν τα όσα μας ενδιαφέρουν εδώ, σε τούτο το κεφάλαιο.

Συγκατένευσε.
Υπάρχει κάτι το αντίθετο σε αυτό, εκτός από το άσχημο;
Δεν υπάρχει.
Τι λοιπόν; Υπάρχει κάτι το αγαθό;
Υπάρχει.
Υπάρχει κάτι το αντίθετο σε αυτό, εκτός από το κακό;
Δεν υπάρχει.
Τι λοιπόν; Υπάρχει κάτι το οξύ στη φωνή;
Ναι.
Δεν υπάρχει κάτι άλλο αντίθετο σε αυτό, εκτός από το βαρύ;
Όχι.
Άρα λοιπόν, είπα, στο καθένα από τα αντίθετα μόνον ένα είναι αντίθετο και όχι πολλά;
Συμφώνησε. [332d]
Έλα λοιπόν, είπα, να συνοψίσουμε τα συμπεφωνημένα. Συμφωνήσαμε ότι στο καθένα μόνον ένα είναι αντίθετο και όχι πολλά;
Συμφωνήσαμε.
Και αυτό που πράττεται με τρόπο αντίθετο, πράττεται από τα αντίθετα;
Ναι.
Συμφωνήσαμε επίσης ότι, αυτό που πράττεται αφρόνως, πράττεται με τρόπο αντίθετο από αυτό που πράττεται σωφρόνως;
Ναι. [332e]
Και αυτό που πράττεται σωφρόνως, πράττεται από τη σωφροσύνη· ενώ αυτό που πράττεται αφρόνως, από την αφροσύνη;
Συγκατατέθηκε.
Άρα λοιπόν, εάν κάτι πράττεται με τρόπο αντίθετο, θα πραττόταν από κάτι το αντίθετο;
Ναι.
Και πράττεται το μεν από τη σωφροσύνη, το δε από την αφροσύνη;
Ναι.
Με τρόπο αντίθετο;
Φυσικά.
Από πράγματα αντίθετα λοιπόν;
Ναι.
Επομένως, είναι η αφροσύνη αντίθετη στη σωφροσύνη;
Έτσι φαίνεται.
Θυμάσαι λοιπόν ότι έχουμε ήδη συμφωνήσει πως η αφροσύνη είναι αντίθετη στη σοφία;
Συμφώνησε.
Και ότι στο καθένα μόνον ένα είναι αντίθετο;
Ναι. [333a]
Τότε Πρωταγόρα, ποιαν από τις δύο θέσεις εγκαταλείπουμε λοιπόν, τη θέση που λέει ότι στο καθένα μόνον ένα είναι αντίθετο, ή εκείνη που μας έλεγε ότι η σοφία είναι άλλο, διαφορετικό πράγμα από τη σωφροσύνη, μέρος η καθεμιά της αρετής, ανόμοιες, εκτός από διαφορετικές, αυτά τα ίδια και οι δυνάμεις τους, όπως έχει το πράγμα με τα μέρη του προσώπου; Ποιαν εγκαταλείπουμε λοιπόν; Μαζί βλέπεις

αυτές οι δύο θέσεις δεν εναρμονίζονται: κι ούτε συνάδουν ούτε ταιριάζουν η μία με την άλλη. Πώς θα μπορούσαν άλλωστε, αν κατ' ανάγκην ένα μόνον είναι αντίθετο στο καθένα, [333b] και όχι περισσότερα, στην αφροσύνη όμως, που είναι ένα, εμφανίζονται αντίθετες και η σοφία και η σωφροσύνη; Έτσι δεν είναι, Πρωταγόρα, του είπα, ή κάπως αλλιώς;
Συμφώνησε, αλλά με μεγάλη απροθυμία.

(Ανθολόγιο 5)

Το απόσπασμα αυτό από τον *Πρωταγόρα* (332a4-333b4) του Πλάτωνα εμπεριέχει και με προσεκτική ανάγνωση αναδεικνύει πλειάδα συγκεκριμένων στοιχείων που μας ενδιαφέρουν εδώ.

Σε περικοπές όπως αυτή, έχουμε πολύ συγκεκριμένη πλέον εικόνα του Σωκράτη *περὶ τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου* (Μτφ Α 987b1-2, βλ. Ανθολόγιο 2). Η πραγμάτευση δεν είναι μονοδιάστατη, αλλά πολύπλευρη. Είναι καταφανές ότι τα σωκρατικά επιχειρήματα δεν αναπτύσσονται και δεν ανήκουν όλα στην ίδια βαθμίδα και στο ίδιο κατά την όποια ερμηνεία τους επίπεδο, ούτε μπορούμε να συνοψίσουμε την όλη διαφορά τους λέγοντας ότι τα μεν είναι από λογικής πλευράς αυστηρά λογικού χαρακτήρα («παραγωγικά» θα τα λέγαμε σήμερα) και τα δε διαρθρώνονται με πιο χαλαρές απαιτήσεις, όντας επαγωγικά και μόνο (όπως αποκαλούνται και σήμερα). Έχουμε λοιπόν *ἐπακτικοὺς λόγους* αλλά και *συλλογισμοὺς* εδώ, και όχι μόνο κατά την ορολογία του Αριστοτέλη.

Το αν θα θεωρήσουμε ότι από ένα σημείο και πέρα τα περαιτέρω, δηλαδή τα πολύ προχωρημένα στάδια, περιλαμβάνουν, όχι στην περικοπή μας αλλά σε μιαν ακόμη πιο προχωρημένη φάση μιας επιχειρηματολογίας όπως αυτή αποκλειστικά *συλλογισμοὺς*, με τους *ἐπακτικοὺς λόγους* να σταματούν από ένα σημείο και πέρα ή όχι, δεν είναι του παρόντος. Είμαστε της γνώμης ότι δεν έχουμε σαφή διαχωριστική γραμμή που δεν μπορούν να διαβούν οι *ἐπακτικοὶ λόγοι* (εν μέρει πρόκειται για θέμα προτιμώμενης ή προτιμητέας ορολογίας: *ἐπακτικὸς λόγος* είναι κάθε επιχείρημα που συνεισφέρει είτε έμμεσα είτε άμεσα στην εύρεση ενός ορισμού).

Του παρόντος όμως είναι το ότι στην όλη σωκρατική επιχειρηματολογία παίζει σημαντικό ρόλο κατά Πλάτωνα μια συγκεκριμένη θέση για *τὰ ἐναντία*, ότι δηλαδή «στο καθένα από τα αντίθετα μόνον ένα είναι αντίθετο και όχι πολλά» (*ἓν ἑνὶ μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείω δὲ μή,* 332d2-3, βλ. Ανθολόγιο 5), την οποία μόλις είδαμε να ενδιαφέρεται να τονίσει και ο Αριστοτέλης: «αν η ίδια επιστήμη πραγματεύεται» και το ένα και το άλλο μέλος ενός ζεύγους *ἐναντίων* (1078b26-27, βλ. Ανθολόγιο 4). Όπως όμως είναι σαφές, αυτό το ερώτημα στα *Μετά τα Φυσικά* δεν είναι το ίδιο με το ερώτημα στον *Πρωταγόρα*, αλλά το προϋποθέτει. Και πάλι λοιπόν έχουμε περισσότερα του ενός επίπεδα και πτυχές επιχειρηματολογίας από τα φαινόμενα σε μια πρώτη ανάγνωση των κειμένων αυτών από κοινού.

Και όλα αυτά δίχως ακόμη να διαφαίνονται και να προκύπτουν ούτε συγκεκριμένη θέση για το ερώτημα που εξετάζει στον *Πρωταγόρα* ο Σωκράτης, αν είναι διδακτή δηλαδή η αρετή, ούτε για το συνολικό θέμα που καθιστά σαφές ότι τον ενδιαφέρει πραγματικά εκεί, ποιος είναι δηλαδή ο ορισμός της αρετής. Αυτό παραμένει ανέφικτο για τον πλατωνικό Σωκράτη και δεν απασχολεί τον Αριστοτέλη το γιατί συμβαίνει αυτό σε κανένα χωρίο που διαθέτουμε σήμερα. Αλλά γιατί και πώς αναζητεί και σε κάποιο σημείο διατυπώνει, και τελικά πώς αξιοποιεί τον ορισμό, ενός πράγματος ή μιας έννοιας, της αρετής ο Σωκράτης, έστω κατά Πλάτωνα και Αριστοτέλη; Στο σημείο αυτό, δίχως άλλες αναφορές ή παραθέματα, παρουσιάζουμε μιαν επί τροχάδην εικόνα της όλης πρακτικής του ορισμού που ξεκινά με τον Σωκράτη, τουλάχιστον σύμφωνα με μια απλουστευμένη εκδοχή της ερμηνείας που έχουμε κατά νου.

Έστω ότι ένας αντιπροσωπευτικός, υποδειγματικός ορισμός εκφράζεται με μια διατύπωση της μορφής (εντελώς ενδεικτικά και πολύ σχηματικά) «Α $\stackrel{\text{def}}{=}$ ΧΨΩ», όπου τα Χ, Ψ, Ω ονομάζουν αποκλειστικά

χαρακτηριστικά που συναπαρτίζουν την ουσία του Α, της αρετής εν προκειμένω, και βάσει των οποίων εξηγείται κάθε άλλο χαρακτηριστικό της, ότι φέρ' ειπείν είναι Δ και όχι Φ, κάτι που διδάσκεται και δεν είναι φυσικό χάρισμα (λόγω της ατομικής ιδιοσυστασίας ή καταγωγής του καθενός από εμάς).

Κατά την εκδίπλωσή της, η πρακτική του ορισμού του Α δείχνει με επιχειρήματα ότι το Α είναι κατ' αποκλειστικότητα Χ, με κατάλληλη σημασία της έκφρασης, δηλαδή κατ' ανάγκην. Ομοίως, ότι το Α είναι Ψ, κατ' αποκλειστικότητα πάντοτε· και ότι το Α είναι, κατ' ανάγκην επίσης, Ω. Τούτα τα χαρακτηριστικά δεν εμφανίζονται με το ξεκίνημα να του ανήκουν του Α με τον εν λόγω τρόπο, δηλαδή κατ' αποκλειστικότητα και κατ' ανάγκην. Ενδέχεται να τα διαθέτουν και άλλα πράγματα στο σύμπαν, αλλά δεν μπορεί να συμβαίνει αυτό με τον ιδιαίτερο τρόπο που τα διαθέτει το Α και τον οποίο περιγράφουμε με τεχνικού χαρακτήρα φράσεις, όπως η φράση «κατ' αποκλειστικότητα και κατ' ανάγκην». Το Α είναι ΧΨΩ αποκλειστικά, κατ' ανάγκην, ουσιωδώς εντέλει. Από την εξέταση των χαρακτηριστικών αυτών, ενός ή περισσοτέρων ανάλογα με την εκάστοτε περίπτωση (και την προτιμώμενη ερμηνεία) προκύπτει ότι το Α δεν γίνεται να μην είναι Δ, και ότι δεν μπορεί να είναι Φ. Από την όλη την ουσία δηλαδή της αρετής (ή και μόνον από τμήμα της ουσίας αυτής, αν αυτό προτιμά στην ερμηνεία του κανείς, αρκεί να μην αρνείται την ενότητά της) εξαρτάται οντολογικά η γνώση που επιδιώκει με τη σωκρατική στροφή η κλασική φιλοσοφία της αρχαιότητας.

Πρόκειται για χαρακτηριστικά που όχι μόνο είναι πράγματα *νοητά* (και όχι *αίσθητά*), αλλά και κυριολεκτικά αυθυπόστατα, όντα *χωριστά* κατά Πλάτωνα, στην ορολογία του Αριστοτέλη πάντοτε. Την άποψη τούτη για τον χωρισμό, πάντοτε κατ' Αριστοτέλη, δεν συμμερίζεται ο Σωκράτης. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο χωρισμός είναι θέμα και μοτίβο της Θεωρίας των Ιδεών, εντέλει δε και πρόβλημά της.

> Γι' αυτή [τη θεωρία (= την Θεωρία των Ιδεών)], όπως είπαμε και προηγουμένως, την ώθηση έδωσε ο Σωκράτης χάρη στους ορισμούς, πλην δεν τα χώρισε [τα καθόλου] από τα ατομικά πράγματα. Και σκέφτηκε σωστά να μην τα χωρίσει, όπως καταφαίνεται από τα αποτελέσματα. Διότι χωρίς το καθόλου είναι δύσκολο να αποκτήσει κάποιος γνώση, ο χωρισμός του όμως είναι η αιτία των δυσχερειών που ανακύπτουν σχετικά με τις ιδέες.
>
> (*Μετά τα Φυσικά* 1086b2-13, Ανθολόγιο 6)

Οι διαφορές ανάμεσα στο τι διαλέγει να τονίσει ο Αριστοτέλης όσον αφορά τη διαφοροποίηση του Πλάτωνα από τον δάσκαλό του, στα παραπάνω χωρία των *Μετά τα Φυσικά*, δεν είναι ασήμαντες, οφείλονται όμως οπωσδήποτε στη διαφορά της εκάστοτε φιλοσοφικής οπτικής γωνίας: άλλο θέμα η εξήγηση του φυσικού κόσμου, άλλο θέμα το οντολογικό καθεστώς των μαθηματικών αντικειμένων. (Επίσης, από λιγότερο καθαρόαιμα φιλοσοφική πλευρά, ενδέχεται και το κοινό να μην ήταν ένα και το αυτό: άλλο ακροατήριο δηλαδή στο ανατολικό Αιγαίο, άλλο στην Αθήνα – και άλλο πριν από την ίδρυση του Λυκείου στην Αθήνα και άλλο μετά.)

Αυτό καθίσταται, κατά τη γνώμη μας, πλήρως αντιληπτό για κάθε φιλοσοφικά προσανατολισμένο αναγνώστη, με την ανάγνωση και τη στάθμιση της τελευταίας αναφοράς του Αριστοτέλη στον Σωκράτη που αξίζει να μας απασχολήσει εδώ για λίγο. Σχετικά με την ενδεδειγμένη μεθοδολογία για την όλη μελέτη των έμβιων όντων, ένα θέμα που κατεξοχήν ενδιαφέρει τον Αριστοτέλη και τον διαφοροποιεί και μέσα στην τριανδρία της κλασικής αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, έχουμε μια πασίγνωστη παρέκβαση στο πρώτο βιβλίο του *Περί ζώων μορίων* (Α 642a25-30):

> Η αιτία, που οι προγενέστεροι δεν έφτασαν σ' αυτή τη μέθοδο διαδικασίας, ήταν ότι στην εποχή τους δεν υπήρχε η έννοια της «ουσίας» ή τρόπος ορισμού του «είναι». Ο

> πρώτος που το άγγιξε ήταν ο Δημόκριτος και όχι επειδή πίστευε πως ήταν απαραίτητο για τη μελέτη της φύσης, αλλά επειδή παρασύρθηκε από το ζήτημα που πραγματευόταν και δεν μπορούσε να το αποφύγει. Στην εποχή του Σωκράτη έγινε μια πρόοδος σε ό,τι αφορά στη μέθοδο, αλλά τότε οι φιλόσοφοι σταμάτησαν την αναζήτηση σχετικά με τη φύση και στράφηκαν προς το χρήσιμο ζήτημα της αρετής και προς την πολιτική
>
> (Μτφ. Α. Καραστάθη, *Ανθολόγιο* 7).

Το σημαντικό για εμάς εδώ δεν είναι βέβαια το να συμφωνήσουμε ή να διαφωνήσουμε με τον Αριστοτέλη ότι το *αἴτιον*, η «εξήγηση» για την όποια μείζονα μεθοδολογική ή άλλη αδυναμία των προκατόχων του, ήταν ότι δεν είχαν τη δική του ιδιαίτερη αντίληψη για το *τί ἦν εἶναι* και την όλη σημασία του για την επιστημονική μελέτη και τη συγκρότηση της βιολογίας. Αυτό που πρέπει να προσέξουμε είναι η επεξήγηση που δίνει, με την αναφορά του στην πρακτική του ορισμού. Ο ορισμός είναι κατ' αυτόν, όπως έχει αλησμόνητα πει σχεδόν εν παρόδω, *οὐσίας τινὸς γνωρισμός* (*Αναλυτικών Υστέρων* Β3 90b16), και η πρακτική του ορισμού χαρακτηρίζεται (με δηκτική κατά μία τουλάχιστον ανάγνωση μνεία του Δημόκριτου) ως απολύτως «απαραίτητο» πράγμα και για την ίδια τη *φυσικὴν θεωρίαν* εν γένει. Η «πρόοδος», αυτό που *ηὐξήθη* και πήρε διαστάσεις, ώστε να μην ηχεί περίεργα σήμερα η περιγραφή του Κικέρωνα με την οποία ξεκινήσαμε (και να θέλουμε να την εγκαταλείψουμε), ήταν η παγίωση της αναζήτησης ορισμών στο πεδίο των ηθικών (όσο και πολιτικών εκείνη την εποχή) αναζητήσεων από καθαρά προσωπική πρωτοβουλία του Σωκράτη.

Ο Σωκράτης λοιπόν ενδιαφέρεται για την κλασική πόλη, για τους συνανθρώπους του και τις καθημερινές τους πράξεις, όχι μόνο για τον εαυτό του και την ατομική του ευτυχία. Ας θεωρήσουμε λοιπόν ότι πράγματι παραδίδει, έστω και κατ' ελάχιστον, ο Πλάτων αυθεντικά δείγματα της σωκρατικής διδασκαλίας, τέτοια που να μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι πράγματι ο δάσκαλός του προκάλεσε τη μεγάλη στροφή που συνιστά ό,τι ονομάζουμε κλασική φιλοσοφία. Το ενδιαφέρον για το πώς ακριβώς έγινε και συνέβη τούτο το αναθέρμανε ο Γρηγόρης Βλαστός (Gregory Vlastos), αναδεικνύοντας έτσι και στην ιστορική διάσταση ότι κλασικά ζητήματα μιας άλλης φιλοσοφίας, της λεγόμενης «αναλυτικής», είναι παρόντα και σε αρχαία φιλοσοφικά κείμενα, και επιπλέον ότι τα εργαλεία της αναλυτικής φιλοσοφίας έχουν εφαρμογή λίαν αποδοτική στην ερμηνεία των κειμένων αυτών.[10]

Για τον Βλαστό, ο Σωκράτης είναι μεν το ίδιο άτομο σε όλη την έκταση του πλατωνικού corpus, όχι όμως και ο ίδιος φιλόσοφος. Όπως αντιλαμβάνεται ο προσεκτικός αναγνώστης, ο Σωκράτης εμφανίζεται να έχει, σε διαφορετικές ομάδες διαλόγων, φιλοσοφικές θέσεις αντιτιθέμενες τόσο πολύ μεταξύ τους σε μέθοδο και περιεχόμενο, ώστε να πρέπει να θεωρήσουμε ότι πρόκειται όχι για μία αλλά για δύο φιλοσοφικές προσωπικότητες με το όνομα «Σωκράτης». Ακολουθώντας την τριμερή διαίρεση των διαλόγων σε πρώιμους, μέσους και ύστερους (με τις ανάλογες αποκλίσεις σε ό,τι αφορά την εσωτερική χρονολόγησή τους σε σχέση με προγενέστερες εκδοχές της διαίρεσης), ο Βλαστός υποστηρίζει σθεναρά ότι στους πρώιμους διαλόγους του[11], ο Πλάτων αποδέχεται τις βασικές φιλοσοφικές αντιλήψεις του ίδιου του Σωκράτη, ώστε βάσει αυτών να διερευνήσει με μεθοδική ελεγκτική αντιπαράθεση τις εκάστοτε

[10] Από καθαρόαιμα φιλοσοφική πλευρά, με το κλασικό του άρθρο "The 'Third Man' Argument in the *Parmenides*" (1954). Αξίζει να μελετήσει κανείς όσο περισσότερο μπορεί το: *Πλατωνικές Μελέτες* (Μτφ. Ι. Αρζόγλου). Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης. Τίτλος πρωτοτύπου: *Platonic Studies*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973. Για μια γενικότερη αξιολόγηση της συμβολής του Βλαστού, βλ. Mourelatos, A. P. D., 1993. Gregory Vlastos. *Gnomon* 65 (4), σσ. 379.

[11] Οι διάλογοι αυτοί, κατά Βλαστό, είναι οι ακόλουθοι: *Απολογία, Γοργίας, Ευθύφρων, Ιππίας Ελάττων, Ίων, Κρίτων, Λάχης, Πολιτείας Α, Πρωταγόρας, Χαρμίδης, Ευθύδημος, Ιππίας Μείζων, Λύσις, Μενέξενος, Μένων*.

πεποιθήσεις του εκάστοτε συνομιλητή. Δεν πρόκειται, εντούτοις, για απλή καταγραφή των όποιων υποτιθέμενων θέσεων του ιστορικού Σωκράτη. Ο Βλαστός είναι ξεκάθαρος: ο Πλάτων δεν αναπαράγει, αλλά παράγει σωκρατική φιλοσοφία. Επινοεί τις συζητήσεις του Σωκράτη στην Αθήνα με τρόπο τέτοιον ώστε «να τον κάνει να λέει αυτό που *ο ίδιος* –ο Πλάτων– θεωρεί *κατά την εποχή που συνέγραφε* ότι θα ήταν το πιο λογικό πράγμα να πει τότε ο Σωκράτης προκειμένου να αναπτύξει και να υποστηρίξει τη δική του φιλοσοφία» (Βλαστός 1991/1993: 97). Αλλάζει, επομένως, ο Σωκράτης από τον ένα διάλογο στον άλλον όσο αλλάζει και ο Πλάτων: από ένα σημείο και μετά, υποστηρίζονται πράγματα στο corpus εντελώς ασυμβίβαστα μεταξύ τους. Παρ' όλα αυτά –εδώ ο Βλαστός προσφεύγει στην έξωθεν μαρτυρία του Αριστοτέλη (Βλαστός 1991/1993: 151-161)–, αν κάπου πρέπει να ψάξουμε για να βρούμε τον πυρήνα της φιλοσοφίας του ιστορικού Σωκράτη, αυτοί είναι οι πρώιμοι πλατωνικοί διάλογοι (Βλαστός 1991/1993: 96).

Το συμπέρασμα του Βλαστού, ότι δηλαδή ορισμένοι[12] από τους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους εμπεριέχουν γνήσια σωκρατική διδασκαλία, στηρίζεται κατά κύριο λόγο στην έρευνά του για τη φιλοσοφική μέθοδο του Σωκράτη, δηλαδή τον *ἔλεγχον*[13], για την αναγνώριση του οποίου ως θεμελιώδους γνωρίσματος της σωκρατικής μεθόδου, ο Βλαστός ομολογεί τη μεγάλη του οφειλή στο έργο του R. Robinson (1941). Αντίθετα όμως με τον Robinson, ο οποίος υποστηρίζει ότι αυτό που επιδιώκει ο Σωκράτης είναι να αποκαλύψει τη σύγχυση των συνομιλητών του, ο Βλαστός περιγράφει τον *ἔλεγχον* ως μια μέθοδο φιλοσοφικής διερεύνησης που στόχο της έχει «να ανακαλύψει και να υπερασπιστεί αληθή ηθικά δόγματα» (Βλαστός 1991/1993: 48).

Πιο συγκεκριμένα, ο σωκρατικός *ἔλεγχος* είναι κατά Βλαστό αναζήτηση της ηθικής αλήθειας μέσω μεθοδικής επιχειρηματολογίας κατά την οποία μια θέση του συνομιλητή ελέγχεται μόνο εάν εκείνος την υποστηρίζει ως προσωπική του πεποίθηση και τελικά καταρρίπτεται με τον έλεγχο βάσει και άλλων πεποιθήσεων του συνομιλητή (Vlastos 1983: 30)[14]. Ο *ἔλεγχος* όμως που ασκεί ο Σωκράτης στους πρώιμους διαλόγους, επιμένει ο Βλαστός, αφορά αποκλειστικά ηθικές έννοιες και ποτέ, αντίθετα με τους μέσους, μεταφυσικές ή γνωσιολογικές θέσεις.

Ακόμη πιο συγκεκριμένα, ο Βλαστός εντοπίζει δέκα βασικές διαφορές μεταξύ του Σωκράτη των πρώιμων και των μέσων διαλόγων του Πλάτωνα, για να εξάρει ως ισχυρότερη την παρακάτω: ο Σωκράτης των πρώιμων διαλόγων δεν διαθέτει καμιά μεταφυσική θεωρία ούτε για τα «χωριστά» είδη ούτε και για την ψυχή που μαθαίνει μέσω της ανάμνησης. Οι μόνες περιπτώσεις κατά τις οποίες ο Σωκράτης κάνει χρήση των συνώνυμων όρων *εἶδος* και *ἰδέα* είναι όταν θέλει να απαντήσει στο ερώτημα *τί ἐστι*, δηλαδή όταν βρίσκεται στη διαδικασία αναζήτησης ορισμών. Και οι ορισμοί αυτοί αφορούν αποκλειστικά και μόνον ηθικά ζητήματα και διόλου μεταφυσικά, που δεν είναι ζητήματα επιστήμης, γλώσσας ή θρησκείας, άσχετα με τα ίδια τα είδη και τις ιδέες καθαυτές. Για τον Βλαστό, ο Σωκράτης των πρώιμων διαλόγων έχει μεν μια σταθερά εδραιωμένη οντολογία των ειδών, την οποία όμως ούτε τη θεματοποιεί ούτε την καθιστά αντικείμενο του ελεγκτικού του προγράμματος – πιστεύει στην πραγματικότητά τους χωρίς να έχει αναπτύξει μια θεωρία για να την υποστηρίξει ή να την αποδείξει. Το

[12] Λέμε «ορισμένοι», γιατί ο Βλαστός δεν συμπεριλαμβάνει κάποια τμήματα του *Γοργία*, του *Λύσι*, του *Ευθύδημου* και του *Ιππία μείζονος*. Τούτο συμβαίνει γιατί θεωρεί ότι σε αυτά τα τέσσερα κείμενα (όπως και στο τέλος του *Μένωνα*), ο Πλάτων αναπτύσσει ιδέες που υπερβαίνουν τη φιλοσοφία των πρώιμων διαλόγων. Συνεπώς διακρίνει δύο υποσύνολα στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους: ένα πρώιμο και ένα ύστερο.

[13] Πρόκειται για την έρευνα που ξεκίνησε με το άρθρο του "The Socratic Elenchus", το οποίο δημοσιεύτηκε στον πρώτο τόμο του *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (1983).

[14] Ο Σωκράτης εκμαιεύει μια θέση, ας πούμε την (t), από τον συνομιλητή του και εξασφαλίζει τη συναίνεσή του σε ένα σύνολο προκειμένων, ας πούμε (P), το οποίο περιλαμβάνει μία ή περισσότερες προκείμενες (q), (r), κ.λπ. που συνδέονται λογικά με την (t). Ο Σωκράτης επιχειρηματολογεί και ο συνομιλητής συμφωνεί ότι η (P) συνεπάγεται την (όχι-t). Τέλος, ο Σωκράτης καταλήγει συμπεραίνοντας ότι η (όχι-t) έχει αποδειχθεί αληθής – άρα η (t) είναι ψευδής.

ίδιο και οι συνομιλητές του, μορφωμένοι και μη, οι οποίοι συναινούν αναντίρρητα κάθε φορά που ο Σωκράτης παρουσιάζει ως δεδομένη την ύπαρξη, για παράδειγμα, της δικαιοσύνης, της οσιότητας ή της ομορφιάς.

Ας πάρουμε το παράδειγμα ενός κατεξοχήν ορισμικού διαλόγου, του *Ευθύφρονα*, όπου οι δύο συνομιλητές, ο Σωκράτης και ο μάντης Ευθύφρων, αναζητούν τον ορισμό της οσιότητας. Σύμφωνα με την ανάλυση του Βλαστού, για να απαντηθεί το ερώτημα «τι είναι η οσιότητα;» πρέπει να πληρούνται δύο συνθήκες:

> (α) Το ορίζον πρέπει να αληθεύει για όλες τις περιπτώσεις που υπάγονται στο οριζόμενο (Βλαστός 1991/1993: 106)
>
> (Ανθολόγιο 8)

Αυτή η πρώτη συνθήκη μπορεί να διατυπωθεί με παραπάνω από έναν τρόπους, ανάλογα δηλαδή με το αν προτιμούμε την άποψη ότι ο ορισμός έχει αντικείμενό του πράγματα ή αν έχει ως αντικείμενό του έννοιες. Εάν ο ορισμός ορίζει μια έννοια, θέλουμε να ισχύει ο ορισμός για όλα όσα υπάγονται στην εν λόγω έννοια και μόνο για αυτά. Αν όμως προτιμούμε την αντίληψη ότι ο ορισμός είναι ορισμός πραγμάτων, τότε ο ορισμός πρέπει να ισχύει για όλα τα πράγματα τα οποία ανήκουν στο είδος που ορίζει ο ορισμός και για κανένα άλλο πράγμα.

> (β) Το ορίζον πρέπει να αποκαλύπτει τον λόγο για τον οποίο κάτι αποτελεί περίπτωση του οριζομένου (Βλαστός 1991/1993: 106)
>
> (Ανθολόγιο 9)

Σύμφωνα με τη δεύτερη συνθήκη, ο ορισμός πρέπει να μας εξηγεί γιατί κάτι που υπάγεται στην έννοια που ορίζουμε πράγματι υπάγεται σε αυτήν την έννοια, και αντίστοιχα να μας κατατοπίζει σχετικά με το γιατί ένα πράγμα που ανήκει στο είδος που ορίζει ο ορισμός πράγματι ανήκει στο είδος αυτό και αποτελεί μέλος του είδους.

Βάσει των παραπάνω, ο Σωκράτης προϋποθέτει την ύπαρξη όχι μόνο εξατομικευμένων, ατομικών όντων και συμβάντων (π.χ. του συγκεκριμένου ανθρώπου, του Ευθύφρονα, που κινεί συγκεκριμένη νομική διαδικασία εναντίον του πατέρα του) αλλά και πραγμάτων εντελώς άλλης λογής (όπως π.χ. η οσιότητα της πράξης του Ευθύφρονα) που, εάν οριστούν σωστά, τότε εμφανίζονται πάντοτε τα ίδια σε κάθε συγκεκριμένο συμβάν, πρόσωπο ή πράξη: και στην πράξη του Ευθύφρονα, αν ισχύει πράγματι εκεί, και σε κάθε άλλη περίπτωση που ισχύει, η οσιότητα είναι μία, το ίδιο πάντοτε πράγμα. Για τον Βλαστό, αυτό σημαίνει ότι ο Σωκράτης έχει πράγματι μια σταθερά εδραιωμένη οντολογία των Ειδών, την οποία ωστόσο δεν την καθιστά αντικείμενο φιλοσοφικής εξέτασης κατά τη διαδικασία του ελέγχου:

> Ρωτάει [ενν. ο Σωκράτης]: Ποιο είναι το είδος ευσέβεια; Ποιο είναι το είδος ομορφιά; Και ούτω καθεξής. Δεν ρωτάει ποτέ: Τι είναι είδος;
>
> (Βλαστός 1991/1993: 108)

Συνεπικουρούμενος δε και από τη μαρτυρία του Αριστοτέλη (Ανθολόγιο 10), ο Βλαστός καταλήγει να διαχωρίσει τη θέση του από τους μελετητές εκείνους που διακρίνουν τη θεωρία των Ειδών σε δύο μέρη: σε μια πρώιμη εκδοχή της η οποία ανήκει στον ιστορικό Σωκράτη, και σε μία ύστερη την οποία αποδίδει στον Πλάτωνα.[15]

[15] Για την όλη παρουσία του Σωκράτη στη φιλοσοφία εν γένει και για μια ευρύτερη εικόνα για τα όσα παρουσιάστηκαν σε

Ανθολόγιο

[1] Cicero, *Tusculanae Disputationes* V 10-11

Sed ab antiqua philosophia usque ad Socratem, […] *studioseque ab is siderum magnitudines intervalla cursus anquirebantur et cuncta caelestia.* […] *Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.*

Η αρχαία φιλοσοφία μέχρι την εποχή του Σωκράτη […] ασχολούνταν με τον αριθμό και την κίνηση καθώς και με το από πού προέρχονται όλα τα πράγματα και πού καταλήγουν. […] Πρώτος όμως ο Σωκράτης κατέβασε τη φιλοσοφία από τον ουρανό, την εγκατέστησε στις πόλεις, την έβαλε ακόμη και μέσα στα σπίτια και την υποχρέωσε να εξετάζει τη ζωή και τα ήθη, το καλό και το κακό.

(Μτφ. Τ. Νικολαϊδης)

[2] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* A 987b1-6

Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν·

Από την άλλη μεριά, επειδή ο Σωκράτης ασχολήθηκε κυρίως με τα ηθικά και καθόλου με τα προβλήματα της φύσης και του κόσμου και επειδή στην ηθική αναζητούσε το γενικό και πρώτος αυτός έστρεψε την προσοχή του στη διατύπωση ορισμών, ο Πλάτων ενστερνίστηκε την άποψή του και θεώρησε ότι αυτή η διαδικασία αφορούσε άλλου είδους πράγματα, και όχι τα αισθητά.

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

[3] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* M 4 1078b9-12

[…] *περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ᾽ ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι* […]

Σχετικά με τις ιδέες πρέπει πρώτ' απ' όλα να εξετάσουμε την ίδια την αντίληψη περί ιδέας, χωρίς να τη συνδέουμε στο παραμικρό με τη φύση των αριθμών, αλλά όπως από την αρχή την συνέλαβαν οι πρώτοι που υποστήριξαν ότι οι Ιδέες υπάρχουν.

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

[4] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* M4 1078b23-30

[…] *ἐκεῖνος δ᾽ εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν· συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν· διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τότ᾽ ἦν ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη· δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ᾽ ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης.*

αυτό το κεφάλαιο, βλ. τις συνεντεύξεις που δίνουν, με την ευκαιρία του εορτασμού των 2400 χρόνων από τον θάνατο του Σωκράτη, που περιλαμβάνονται στο βιβλίο του Β. Καρασμάνη (επιμ.) *Σωκράτης: Ο σοφός που δε γνώριζε τίποτα*, Αθήνα: Λιβάνης 2002. Οι συνεντεύξεις αυτές κινηματογραφήθηκαν από συνεργείο της ΕΡΤ ως μέρος των εορτασμών που έλαβαν χώρα στο Ευρωπαϊκό Πολιτιστικό Κέντρο Δελφών.

[…] εκείνος της [ο Σωκράτης] ήταν πολύ φυσικό να αναζητεί το τι είναι, αφού επιζητούσε να συλλογίζεται, και αφετηρία των συλλογισμών είναι το τι είναι· τότε, πράγματι, δεν είχε ακόμα αναπτυχθεί η διαλεκτική ικανότητα, ώστε να μπορεί κάποιος να εξετάζει τα ενάντια και χωρίς το τι είναι, και να ερευνά αν η ίδια επιστήμη πραγματεύεται τα ενάντια. Δύο είναι τα πράγματα που θα μπορούσαν δικαίως να αποδοθούν στον Σωκράτη, οι επαγωγικοί συλλογισμοί και οι ορισμοί καθολικής ισχύος· διότι και τα δύο έχουν να κάνουν με την αφετηρία της επιστήμης.

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

[5] Πλάτων, *Πρωταγόρας* 332a4-333b4

ἀφροσύνην τι καλεῖς; – Ἔφη. – Τούτῳ τῷ πράγματι οὐ πᾶν τοὐναντίον ἐστὶν ἡ σοφία; – Ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη. – Πότερον δὲ ὅταν πράττωσιν ἄνθρωποι ὀρθῶς τε καὶ ὠφελίμως, τότε σωφρονεῖν σοι δοκοῦσιν οὕτω πράττοντες, ἢ [εἰ] τοὐναντίον [ἕπραττον]; – Σωφρονεῖν, ἔφη. – Οὐκοῦν σωφροσύνῃ σωφρονοῦσιν;[332b] *– Ἀνάγκη. – Οὐκοῦν οἱ μὴ ὀρθῶς πράττοντες ἀφρόνως πράττουσιν καὶ οὐ σωφρονοῦσιν οὕτω πράττοντες; – Συνδοκεῖ μοι, ἔφη. – Τοὐναντίον ἄρα ἐστὶν τὸ ἀφρόνως πράττειν τῷ σωφρόνως; – Ἔφη. – Οὐκοῦν τὰ μὲν ἀφρόνως πραττόμενα ἀφροσύνῃ πράττεται, τὰ δὲ σωφρόνως σωφροσύνῃ; – Ὡμολόγει. – Οὐκοῦν εἴ τι ἰσχύϊ πράττεται, ἰσχυρῶς πράττεται, καὶ εἴ τι ἀσθενείᾳ, ἀσθενῶς; – Ἐδόκει. – Καὶ εἴ τι μετὰ τάχους, ταχέως, καὶ εἴ τι μετὰ βραδυτῆτος, βραδέως;* [332c] *– Ἔφη. – Καὶ εἴ τι δὴ ὡσαύτως πράττεται, ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πράττεται, καὶ εἴ τι ἐναντίως, ὑπὸ τοῦ ἐναντίου; –Συνέφη. – Φέρε δή, ἦν δ' ἐγώ, ἔστιν τι καλόν; – Συνεχώρει.– Τούτῳ ἔστιν τι ἐναντίον πλὴν τὸ αἰσχρόν; – Οὐκ ἔστιν. – Τί δέ; ἔστιν τι ἀγαθόν; – Ἔστιν. – Τούτῳ ἔστιν τι ἐναντίον πλὴν τὸ κακόν; – Οὐκ ἔστιν. – Τί δέ; ἔστιν τι ὀξὺ ἐν φωνῇ; – Ἔφη. – Τούτῳ μὴ ἔστιν τι ἐναντίον ἄλλο πλὴν τὸ βαρύ; – Οὐκ ἔφη. – Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἑνὶ ἑκάστῳ τῶν ἐναντίων ἓν μόνον ἐστὶν ἐναντίον καὶ οὐ πολλά;– Συνωμολόγει.* [332d]*– Ἴθι δή, ἦν δ' ἐγώ, ἀναλογισώμεθα τὰ ὡμολογημένα ἡμῖν. ὡμολογήκαμεν ἓν ἑνὶ μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείω δὲ μή; – Ὡμολογήκαμεν. – Τὸ δὲ ἐναντίως πραττόμενον ὑπὸ ἐναντίων πράττεσθαι; – Ἔφη. – Ὡμολογήκαμεν δὲ ἐναντίως πράττεσθαι ὃ ἂν ἀφρόνως πράττηται τῷ σωφρόνως πραττομένῳ; – Ἔφη. – Τὸ δὲ σωφρόνως πραττόμενον ὑπὸ σωφροσύνης πράττεσθαι, τὸ δὲ ἀφρόνως ὑπὸ ἀφροσύνης; – Συνεχώρει.* – [332e] *Οὐκοῦν εἴπερ ἐναντίως πράττεται, ὑπὸ ἐναντίου πράττοιτ' ἄν; – Ναί. – Πράττεται δὲ τὸ μὲν ὑπὸ σωφροσύνης, τὸ δὲ ὑπὸ ἀφροσύνης; – Ναί. – Ἐναντίως; –Πάνυ γε. – Οὐκοῦν ὑπὸ ἐναντίων ὄντων; – Ναί. – Ἐναντίον ἄρ' ἐστὶν ἀφροσύνη σωφροσύνης; – Φαίνεται. – Μέμνησαι οὖν ὅτι ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ὡμολόγηται ἡμῖν ἀφροσύνη σοφίᾳ ἐναντίον εἶναι; – Συνωμολόγει. – Ἓν δὲ ἑνὶ μόνον ἐναντίον εἶναι;* [333a] *– Φημί. – Πότερον οὖν, ὦ Πρωταγόρα, λύσωμεν τῶν λόγων; τὸ ἓν ἑνὶ μόνον ἐναντίον εἶναι, ἢ ἐκεῖνον ἐν ᾧ ἐλέγετο ἕτερον εἶναι σωφροσύνης σοφία, μόριον δὲ ἑκάτερον ἀρετῆς, καὶ πρὸς τῷ ἕτερον εἶναι καὶ ἀνόμοια καὶ αὐτὰ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν, ὥσπερ τὰ τοῦ προσώπου μόρια; πότερον οὖν δὴ λύσωμεν; οὕτοι γὰρ οἱ λόγοι ἀμφότεροι οὐ πάνυ μουσικῶς λέγονται· οὐ γὰρ συνάδουσιν οὐδὲ συναρμόττουσιν ἀλλήλοις. πῶς γὰρ ἂν συνάδοιεν, εἴπερ γε ἀνάγκη ἑνὶ μὲν ἓν μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείοσιν δὲ μή, τῇ δὲ ἀφροσύνῃ ἑνὶ ὄντι σοφία ἐναντία καὶ σωφροσύνη αὖ φαίνεται· ἦ γάρ, ὦ Πρωταγόρα, ἔφην ἐγώ, ἢ ἄλλως πως; – Ὡμολόγησεν καὶ μάλ' ἀκόντως.*

Ονομάζεις κάτι αφροσύνη;
Ναι.
Δεν είναι η σοφία τελείως αντίθετη σε τούτο το πράγμα;
Αυτής της γνώμης είμαι, είπε.
Όταν πράττουν οι άνθρωποι ορθά και ωφέλιμα, νομίζεις ότι είναι σώφρονες πράττοντας έτσι, ή το αντίθετο;
Είναι σώφρονες, είπε.
Δεν είναι σώφρονες από σωφροσύνη; [332b]
Κατ' ανάγκη.
Άρα πράττουν αφρόνως αυτοί που δεν πράττουν ορθά, και πράττοντας έτσι δεν είναι σώφρονες;

Κι εγώ το νομίζω, είπε.
Το να πράττει κανείς αφρόνως είναι λοιπόν το αντίθετο του να πράττει σωφρόνως;
Ναι.
Όσα πράττονται αφρόνως, πράττονται από αφροσύνη, και όσα πράττονται σωφρόνως, από σωφροσύνη ;
Συμφώνησε.
Αν κάτι πράττεται από δύναμη λοιπόν, πράττεται ισχυρά, ενώ αν πράττεται κάτι από αδυναμία, πράττεται αδύναμα;
Το δέχτηκε.
Και αν κάτι πράττεται από ταχύτητα, πράττεται γρήγορα, ενώ αν κάτι πράττεται από βραδύτητα, πράττεται αργά;
Ναι. [332c]
Εάν κάτι πράττεται με τον ίδιο τρόπο λοιπόν, από το ίδιο πράγμα πράττεται, και αν κάτι πράττεται με αντίθετο τρόπο, πράττεται από το αντίθετο;
Συγκατατέθηκε.
Έλα λοιπόν, είπα, υπάρχει κάτι το ωραίο;
Συγκατένευσε.
Υπάρχει κάτι το αντίθετο σε αυτό, εκτός από το άσχημο;
Δεν υπάρχει.
Τι λοιπόν; Υπάρχει κάτι το αγαθό;
Υπάρχει.
Υπάρχει κάτι το αντίθετο σε αυτό, εκτός από το κακό;
Δεν υπάρχει.
Τι λοιπόν; Υπάρχει κάτι το οξύ στη φωνή;
Ναι.
Δεν υπάρχει κάτι άλλο αντίθετο σε αυτό, εκτός από το βαρύ;
Όχι.
Άρα λοιπόν, είπα, στο καθένα από τα αντίθετα μόνον ένα είναι αντίθετο και όχι πολλά;
Συμφώνησε. [332d]
Έλα λοιπόν, είπα, να συνοψίσουμε τα συμπεφωνημένα. Συμφωνήσαμε ότι στο καθένα μόνον ένα είναι αντίθετο και όχι πολλά;
Συμφωνήσαμε.
Και αυτό που πράττεται με τρόπο αντίθετο, πράττεται από τα αντίθετα;
Ναι.
Συμφωνήσαμε επίσης ότι, αυτό που πράττεται αφρόνως, πράττεται με τρόπο αντίθετο από αυτό που πράττεται σωφρόνως;
Ναι. [332e]
Και αυτό που πράττεται σωφρόνως, πράττεται από τη σωφροσύνη· ενώ αυτό που πράττεται αφρόνως, από την αφροσύνη;
Συγκατατέθηκε.
Άρα λοιπόν, εάν κάτι πράττεται με τρόπο αντίθετο, θα πραττόταν από κάτι το αντίθετο;
Ναι.
Και πράττεται το μεν από τη σωφροσύνη, το δε από την αφροσύνη;
Ναι.
Με τρόπο αντίθετο;
Φυσικά.

Από πράγματα αντίθετα λοιπόν;
Ναι.
Επομένως, είναι η αφροσύνη αντίθετη στη σωφροσύνη;
Έτσι φαίνεται.
Θυμάσαι λοιπόν ότι έχουμε ήδη συμφωνήσει πως η αφροσύνη είναι αντίθετη στη σοφία;
Συμφώνησε.
Και ότι στο καθένα μόνον ένα είναι αντίθετο;
Ναι. [333a]
Τότε Πρωταγόρα, ποιαν από τις δύο θέσεις εγκαταλείπουμε λοιπόν, τη θέση που λέει ότι στο καθένα μόνον ένα είναι αντίθετο, ή εκείνη που μας έλεγε ότι η σοφία είναι άλλο, διαφορετικό πράγμα από τη σωφροσύνη, μέρος η καθεμιά της αρετής, ανόμοιες, εκτός από διαφορετικές, αυτά τα ίδια και οι δυνάμεις τους, όπως έχει το πράγμα με τα μέρη του προσώπου; Ποιαν εγκαταλείπουμε λοιπόν; Μαζί βλέπεις αυτές οι δύο θέσεις δεν εναρμονίζονται: κι ούτε συνάδουν ούτε ταιριάζουν η μία με την άλλη. Πώς θα μπορούσαν άλλωστε, αν κατ' ανάγκην ένα μόνον είναι αντίθετο στο καθένα, [333b] και όχι περισσότερα, στην αφροσύνη όμως, που είναι ένα, εμφανίζονται αντίθετες και η σοφία και η σωφροσύνη; Έτσι δεν είναι, Πρωταγόρα, του είπα, ή κάπως αλλιώς;
Συμφώνησε, αλλά με μεγάλη απροθυμία.

(Μτφ. Κ. Παπαμανώλη)

[6] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* 1086b2-13

τοῦτο δ', ὥσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐλέγομεν, ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας. δηλοῖ δὲ ἐκ τῶν ἔργων· ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν, τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ἰδέας ἐστίν. οἱ δ' ὡς ἀναγκαῖον, εἴπερ ἔσονταί τινες οὐσίαι παρὰ τὰς αἰσθητὰς καὶ ῥεούσας, χωριστὰς εἶναι, ἄλλας μὲν οὐκ εἶχον ταύτας δὲ τὰς καθόλου λεγομένας ἐξέθεσαν, ὥστε συμβαίνειν σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθ' ἕκαστον. αὕτη μὲν οὖν αὐτὴ καθ' αὑτὴν εἴη τις ἂν δυσχέρεια τῶν εἰρημένων.

Γι' αυτή [τη θεωρία (= την Θεωρία των Ιδεών)], τις είπαμε και προηγουμένως, την ώθηση έδωσε ο Σωκράτης χάρη τις ορισμούς, πλην δεν τα χώρισε [τα καθόλου] από τα ατομικά πράγματα. Και σκέφτηκε σωστά να μην τα χωρίσει, τις καταφαίνεται από τα αποτελέσματα. Διότι χωρίς το καθόλου είναι δύσκολο να αποκτήσει κάποιος γνώση, ο χωρισμός του τις είναι η αιτία των δυσχερειών που ανακύπτουν σχετικά με τις ιδέες.

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

[7] Αριστοτέλης, *Περί ζώων* μορίων Α 642a25-30

αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἐλθεῖν τοὺς προγενεστέρους ἐπὶ τὸν τρόπον τοῦτον, ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν οὐκ ἦν, ἀλλ' ἥψατο μὲν Δημόκριτος πρῶτος, ὡς οὐκ ἀναγκαίου δὲ τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ, ἀλλ' ἐκφερόμενος ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος,
ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν ηὐξήθη, τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες.

Η αιτία, που οι προγενέστεροι δεν έφτασαν σ' αυτή τη μέθοδο διαδικασίας, ήταν ότι στην εποχή τους δεν υπήρχε η έννοια της «ουσίας» ή τρόπος ορισμού του «είναι». Ο πρώτος που το άγγιξε ήταν ο Δημόκριτος και όχι επειδή πίστευε πως ήταν απαραίτητο για τη μελέτη της φύσης, αλλά επειδή παρασύρθηκε από το ζήτημα που πραγματευόταν και δεν μπορούσε να το αποφύγει. Στην εποχή του

Σωκράτη έγινε μια πρόοδος σε ό,τι αφορά στη μέθοδο, αλλά τότε οι φιλόσοφοι σταμάτησαν την αναζήτηση σχετικά με τη φύση και στράφηκαν προς το χρήσιμο ζήτημα της αρετής και προς την πολιτική.

(Μεταφραστική Ομάδα Κάκτου)

[8] Πλάτων, *Ευθύφρων* 5d1-5

ἢ οὐ ταὐτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὑτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὖ τοῦ μὲν ὁσίου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὑτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι;

Το ευσεβές δεν είναι το ίδιο με τον εαυτό του σε κάθε [ευσεβή] πράξη; Και το ασεβές, με τη σειρά του, δεν είναι αντίθετο με ό,τι είναι ευσεβές αλλά όμοιο με τον εαυτό του, εφόσον καθετί που πρόκειται να είναι ασεβές έχει ένα ορισμένο ενιαίο χαρακτηριστικό (*ἰδέαν*) που αντιστοιχεί στην ασέβεια;

(Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος)

[9] Πλάτων, *Ευθύφρων* 6d9-e1

Μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἕν τι ἢ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὁσιά ἐστιν; ἔφησθα γάρ που μιᾷ ἰδέᾳ τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια· ἢ *οὐ μνημονεύεις;*

Θυμήσου πως δεν σου ζήτησα να με διδάξεις μία ή δύο από τις πολλές ευσεβείς [πράξεις], αλλά το ίδιο εκείνο το είδος εξαιτίας το οποίου όλες οι ευσεβείς [πράξεις] είναι ευσεβείς. Γιατί είπες ότι είναι εξαιτίας ενός και μοναδικού χαρακτηριστικού που οι ασεβείς [πράξεις] είναι ασεβείς και οι ευσεβείς είναι ευσεβείς. Ή μήπως δεν θυμάσαι;

(Μτφ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος)

[10] Αριστοτέλης, *ΜτΦ* Μ 4 1078b9-1079a4

περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν [b10] *ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι. συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων,*[b15] *ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας·*
οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην. Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου (τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν [b20] *Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος· ἐκεῖνος δ' εὐλόγως ἐζήτει τὸ* [b25] *τί ἐστιν· συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν· διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τότ' ἦν ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη· δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης)·*[b30] *ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν, ὥστε συνέβαινεν αὐτοῖς σχεδὸν τῷ αὐτῷ λόγῳ πάντων ἰδέας εἶναι τῶν καθόλου λεγομένων, καὶ παραπλήσιον ὥσπερ ἂν εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος* [b35] *ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἴοιτο μὴ δυνήσεσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοίη· πλείω γάρ ἐστι τῶν καθ' ἕκαστα αἰσθητῶν* [1079a] *ὡς εἰπεῖν τὰ εἴδη, περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐκεῖ προῆλθον· καθ' ἕκαστόν τε γὰρ ὁμώνυμόν <τι> ἔστι καὶ παρὰ τὰς οὐσίας, τῶν τε ἄλλων ἓν ἔστιν ἐπὶ πολλῶν, καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις.*

Σχετικά με τις ιδέες πρέπει πρώτ’ απ’ όλα να εξετάσουμε την ίδια την [b10] αντίληψη περί ιδέας, χωρίς να τη συνδέουμε στο παραμικρό με τη φύση των αριθμών, αλλά όπως από την αρχή την συνέλαβαν οι πρώτοι που υποστήριξαν ότι οι Ιδέες υπάρχουν. Οι οπαδοί των ειδών κατέληξαν στη θεωρία αυτή επειδή πείστηκαν σχετικά με την αλήθεια για τα πράγματα από τους Ηρακλείτειους λόγους ότι όλα τα αισθητά πράγματα βρίσκονται σε συνεχή ροή, και άρα, αν είναι να υπάρχει επιστήμη και νόηση, πρέπει να υπάρχουν πέρα από τις αισθητές άλλες φύσεις, μόνιμες. Διότι για τα πράγματα σε ροή δεν μπορεί να υπάρχει επιστήμη. Ο Σωκράτης όμως που πραγματευόταν τις ηθικές αρετές και ήταν ο πρώτος που ζητούσε να δώσει ορισμούς καθολικής ισχύος (διότι από τους φυσικούς φιλοσόφους μόνον [b20] ο Δημόκριτος έθιξε ακροθιγώς το θέμα και έδωσε ένα υποτυπώδη ορισμό του θερμού και του ψυχρού, ενώ οι Πυθαγόρειοι, λίγο νωρίτερα, για μερικά μόνο πράγματα [είχαν δώσει ορισμούς], τους οποίους [μάλιστα] συνέδεαν με τους αριθμούς, όπως για παράδειγμα για το τι είναι έγκαιρο, δίκαιο ή γάμος· εκείνος όμως [ο Σωκράτης] ήταν πολύ φυσικό να αναζητεί το [b25] τι είναι, αφού επιζητούσε να συλλογίζεται, και αφετηρία των συλλογισμών είναι το τι είναι· τότε, πράγματι, δεν είχε ακόμα αναπτυχθεί η διαλεκτική ικανότητα, ώστε να μπορεί κάποιος να εξετάζει τα ενάντια και χωρίς το τι είναι, και να ερευνά αν η ίδια επιστήμη πραγματεύεται τα ενάντια. Δύο είναι τα πράγματα που θα μπορούσαν δικαίως να αποδοθούν στον Σωκράτη, οι επαγωγικοί συλλογισμοί και οι ορισμοί καθολικής ισχύος· διότι και τα δύο έχουν να κάνουν με την αφετηρία της επιστήμης)· [b30] ωστόσο, ο Σωκράτης ούτε για τα καθόλου ούτε για τους ορισμούς είπε ότι υπάρχουν χωριστά· εκείνοι όμως [οι Πλατωνικοί] τα χώρισαν, και τα όντα αυτού του είδους τα αποκάλεσαν ιδέες. Με βάση μάλιστα το ίδιο αυτό σκεπτικό κατέληξαν να δέχονται την ύπαρξη ιδεών για κάθε πράγμα που αποδίδεται με ένα καθόλου όρο, και τους συνέβη κάτι παρόμοιο με εκείνον ο οποίος, θέλοντας να μετρήσει μερικά πράγματα, [b35] νομίζει ότι δεν μπορεί να τα μετρήσει αν είναι λίγα τον αριθμό και τα κάνει περισσότερα για να μπορέσει να τα μετρήσει. Διότι τα είδη είναι περισσότερα, [1079a] για να το πούμε έτσι, από τα ατομικά αισθητά πράγματα, από τα οποία, ζητώντας τις αιτίες τους, έφτασαν στα είδη· διότι σε κάθε πράγμα αντιστοιχεί κάτι το οποίο έχει το ίδιο όνομα και υπάρχει χωριστά από τις ουσίες, αλλά και στις άλλες συνομοταξίες πραγμάτων υπάρχει κάτι που αποδίδεται σε πολλά, είτε αυτά τα πολλά ανήκουν στον κόσμο τούτο είτε είναι αιώνια.

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

Βιβλιογραφία

Allen, R. E., 1970. *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*. London and New York: Routledge.

Annas, J., 1976. Aristotle's Metaphysics Books M and N. *Philosophical Review* 87 (3), σσ. 479-485.

Bonitz, H.,1955. *Index Aristotelicus*. Secunda editio. Graz: u Verlagsanstalt, 297B 7-28.

Cherniss, H. F., 1944. Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Chroust, A-H., 1977. Some Observations on Aristotle's Doctrine of the Uncreatedness and Indestructibility of the Universe. Rivista di Storia Della Filosofia 32 (2):123.

Dancy, R. M., 2004. *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dupréel, E., 1922. *La Légende Socratique et les Sources de Platon*. Paris Londres: Bruxelles Les Éditions Robert Sand.

Guthrie, W. K. C., 1957. Aristotle as Historian of Philosophy: Some Preliminaries. *Journal of Hellenic Studies* 77, σσ. 35-41· ανατύπωση στη δίτομη συλλογή των D. Furley, R. E. Allen, επιμ., 1970. *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. 1. London: Routledge.

____, 1971/2001. *Ο Σωκράτης*. Μτφ. Τ. Νικολαΐδης. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Judson, L., Karasmanis, V., επιμ., 2006. *Remembering Socrates. Philosophical Essays.* Oxford: Oxford University Press.

Καρασμάνης, Β., επιμ., 2002. *Σωκράτης: Ο Σοφός που δε Γνώριζε Τίποτα*, Αθήνα: Λιβάνης.

Lesky, A., 1971[5]/1988. *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*. Μτφ. Α. Τσοπανάκης. Αναθ. έκδοση. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη.

Mourelatos, A. P. D., 1993. Gregory Vlastos. *Gnomon* 65 (4), σς. 378-382.

Nightingale, A. W., 1995. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy.* New York: Cambridge University Press.

Robinson, R., 1941. *Plato's Earlier Dialectic*. Ithaka, New York: Cornell University Press.

Σάντας, Γ. Ξ., (Santas, G.) 1979/1997. *Σωκράτης. Φιλοσοφία στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα.* Μτφ. Δ. Βούβαλη. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Schleiermacher, F., 1836. *Introductions to the Dialogues of Plato*, trnsl. W. Dobson. Cambridge: J. and J. J. Deighton & London: John William Parker.

Taylor, A. E., 1926/1990. *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*. Μτφ. Ι. Αρζόγλου. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Vlastos, G., 1954. The 'Third Man' *Argument in the Parmenides. Philosophical Review* 63 (3), σς. 319-349.

____, 1972/1994. *Πλατωνικές Μελέτες*. Μτφ. Ι. Αρζόγλου. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

____, 1983. The Socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, σσ. 27-58.

____, 1991/1993. *Σωκράτης. Ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*. Μτφ. Π. Καλλιγάς. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».

White, N., 2012. *Ο Πλάτων για τη γνώση και την πραγματικότητα.* Μτφ. Χ. Γραμμένου. Αθήνα: Gutenberg.

Ζιγκόν, Ο., 1947/1995. *Σωκράτης. Η εικόνα του στην ποίηση και στην ιστορία*. Μτφ. Άννα Γεωργίου. Αθήνα: Γνώση.

Κριτήρια Αξιολόγησης

1. Με ποια από τις πηγές ή τα χωρία του κεφαλαίου θα λέγατε ότι συνδέεται ιδιαίτερα η πρώτη συνθήκη που κατά την ανάλυση του Βλαστού πρέπει να πληροί μια σωστή απάντηση του σωκρατικού ερωτήματος «*τί ἐστι*;», και γιατί;
2. Με ποια από τις πηγές ή τα χωρία του κεφαλαίου θα λέγατε ότι συνδέεται ιδιαίτερα η δεύτερη συνθήκη που κατά την ανάλυση του Βλαστού πρέπει να πληροί μια σωστή απάντηση του σωκρατικού ερωτήματος «*τί ἐστι*;», και γιατί;
3. Ποια από τις δύο συνθήκες αυτές θα θεωρούσατε περισσότερο σημαντική για την όλη πρακτική του ορισμού, και γιατί;

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ
Από το *θαυμάζειν* στην *ἀπορία*

Σύνοψη

Κλείνοντας τούτο το βιβλίο, αν αποτιμήσουμε φιλοσοφικά τα όσα παρουσιάστηκαν, η φιλοσοφικά κυρίαρχη, καλώς ή κακώς (ανάλογα με το «αρχιμήδειο σημείο» του καθενός), είναι η ιστορικών διαστάσεων επικυριαρχία του Σωκράτη: με την έμφαση στην αναζήτηση των ορισμών ώστε να δίνεται στο «τί ἐστιν;» απάντηση πλήρως ικανοποιητική, και αντίστοιχη συγκρότηση απαραίτητων επιχειρημάτων, με την αφετηρία να προκύπτει σαφώς –ή σαφώς, επισήμως– από ενδιαφέροντα ἠθικά, και με την όλη διεργασία να γίνεται πάνω στην «ενδιάμεση βάση»[1] *τῶν ἐπακτικῶν λόγων ως εργαλείου για τη διεκπεραίωση του σωκρατικού (κατά Πλάτωνα τουλάχιστον) ἐλέγχου που μας είναι και σήμερα σχεδόν απαραίτητος, ώστε να φτάσουμε στη γνώση της οὐσίας, αυτού δηλαδή που μας δίνει ο πλήρως ικανοποιητικός ορισμός. Έτσι (μα όχι βέβαια μόνον έτσι), μπορούμε να περάσουμε με σοβαρές αξιώσεις από τον ουσιολογισμό της αρχαιότητας (όχι κατ' ανάγκην αριστοτελικό, αλλά ενδεχομένως πλατωνικού χαρακτήρα και μόνον, αν έχουμε τα μέσα και καλό λόγο για διάκριση των δύο) σε μια αντίληψη (οπωσδήποτε και αποκλειστικά αριστοτελικής προέλευσης) για τον ορισμό και τη γόνιμη λειτουργία του στο πλαίσιο συγκεκριμένης ἐπιστήμης ανεξάρτητης από μια εικόνα τῆς οὐσίας η οποία λειτουργεί μονάχα σε πεπερασμένο και σαφώς αδημιούργητο και μη «δαρβινικό» σύμπαν.*

Στον αιώνα μας, μπορούμε πια να διαβάζουμε, να γράφουμε και να κάνουμε φιλοσοφία δίχως έγνοια για την επικυριαρχία του Wittgenstein, η οποία σαφώς επισκίασε ή και αλλοίωσε πολλά κατά το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα, πέραν όσων αναντίρρητα (θεωρείται ότι ή φαίνεται να) συνεισέφερε: Είτε θετικά, αν αποτιμήσουμε θετικά την ευαγγελισθείσα από τον ίδιο και τους μαθητές του αντικατάσταση της παραδοσιακής φιλοσοφίας από τη «γλωσσανάλυση» à la Wittgenstein, είτε αρνητικά, αν αποδεχθούμε κριτικά τη δριμεία κριτική του κατά του «επιστημονισμού» της. Εδώ μας ενδιαφέρει να κρατήσουμε τη φράση του Ryle, φιλοσόφου πρώτης γραμμής στον αιώνα του, σαφώς επηρεασμένου από τη σκέψη του Wittgenstein και φίλα διακείμενου προς τον ίδιο τον Βιεννέζο φιλόσοφο: «Wittgenstein's fly-bottle is the ἀπορία of the Academy».

Αν είναι τόσο βαρυσήμαντη παράμετρος η απορία στην Ακαδημία και την αρχαία κλασική φιλοσοφία λοιπόν, από πού προκύπτει; Φυσικά μπορούμε να πούμε «από τη γραφίδα του Πλάτωνα». Πώς όμως αναδύεται στα κλασικά κείμενα που διαθέτουμε;

Στο σημείο αυτό, έρχεται στον νου σχεδόν αβίαστα μια φράση αριστοτελική: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι [...] *ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. Ο θαυμασμός αυτός, που καταγράφεται σε κλασικά χωρία των δύο μεγάλων φιλοσόφων της αρχαιότητας, είναι παρών και στη νεώτερη φιλοσοφική σκέψη, και μάλιστα μέσα στο μεγάλο πνευματικό κίνημα του Γερμανικού Ιδεαλισμού και σε κείμενα εξίσου κλασικά (και όχι μόνο για τους θιασώτες του).*

Θα παρουσιάσουμε το πέρασμα λοιπόν από το αρχικό θαυμάζειν στο συντεταγμένο ἀπορεῖν, αναλύοντας εκτενώς ορισμένα συγκεκριμένα χωρία, αφού πρώτα σκιαγραφήσουμε συγκεκριμένο φιλοσοφικό σκηνικό, για τα σχετικά με τη μελέτη της ἀπορίας ερωτήματα και ζητήματα. Θα κλείσουμε

[1] Αποδίδοντας ελεύθερα την έκφραση «base-camp»· βλ. Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics* (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1991). Πρόκειται για κείμενο βαθύ και λαμπρό, αλλά με πολλές απαιτήσεις. Ακριβώς επειδή πρόκειται για κείμενο μεταπτυχιακού τουλάχιστον επιπέδου, δεν το συμπεριλαμβάνουμε στη βιβλιογραφία στο τέλος του παρόντος Παραρτήματος.

με λακωνική τελείως αναφορά σε περαιτέρω χωρία για την αριστοτελική μέθοδο που από τη συγκεκριμενοποιημένη αντίληψη του αρχικού θαυμασμού συγκροτεί μεθοδικά μια απορητική μεθοδολογία και τρόπο απορητικό του φιλοσοφείν, 2 προερχόμενα από τον πλατωνικὸ Σωκράτη.

Βιβλιογραφικό πλαίσιο

Συνιστάται η προηγούμενη ή και ταυτόχρονη εξοικείωση με ορισμένα τουλάχιστον από τα ακόλουθα κείμενα:

Για την παραδοσιακή μέχρι προσφάτως αντίληψη που τονίζει πρώτιστα τη μαιευτική μέθοδο και τη σωκρατική ειρωνεία, βλ. Windelband-Heimsoeth, Ἐγχειρίδιο ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας. Α΄ τόμος: Ἡ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων. Ἡ φιλοσοφία τῶν ἑλληνιστικῶν καὶ ρωμαϊκῶν χρόνων*, Μορφωτικό Ἵδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1982.*

Η έμφαση στην ειρωνεία, και όχι στην απορία, προκρίνεται και στηρίζεται διά μακρών και στον Σωκράτη *του Γρηγόρη Βλαστού, κάτι που βεβαίως δεν είδαμε, γιατί δεν αφορούσε το θέμα μας άμεσα, στο Κεφάλαιο 13 του παρόντος.*

Παραδοσιακή παρουσίαση, παρεμφερή με του Windelband, δίνει και το πολυδιαβασμένο νεοθωμιστικό εγχειρίδιο του F., S. J., Copleston, A History of Philosophy. Volume I: Greece and Rome*. Revised edition, Doubleday, New York 1962. Είναι πολύ διδακτικός ο διαφορετικός χειρισμός ουσιαστικά των ίδιων μοτίβων, όχι μόνο για την όλη μέθοδο του Σωκράτη, αλλά και για πλειάδα άλλων θεμάτων: η τεχνική συγκρότηση και οι πνευματικές καταβολές ενός εκάστου συγγραφέα διαμορφώνουν αλλά και διαφορίζουν όλο τον τρόπο με τον οποίο κατανοεί και παρουσιάζει κάθε σημαίνουσα πτυχή της φιλοσοφίας της αρχαιότητας.*

Για μια λιγότερο παραδοσιακή και πολύ κοντά στη σημερινή κατάσταση των πλατωνικών ειδικά σπουδών εικόνα, με την έμφαση να δίνεται στην απορία, είναι πολύ χρήσιμο το βιβλίο του G. A. Press, Plato: A Guide for the Perplexed*, Continuum, London 2007.*

Για τον ενδιαφερόμενο για το πώς είδε φιλολογικο-ιστορικά, με φαντασία δημιουργική, ένας διακεκριμένος φιλόσοφος του περασμένου αιώνα την όλη συγγραφική δραστηριότητα του Πλάτωνα και την όλη θέση και τον ρόλο της ἀπορίας, αξίζει να δει κάθε φοιτητής την εντυπωσιακή διαδρομή που σκιαγραφεί ο G. Ryle στο Plato's Progress*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.*

Δεδομένου του φιλοσοφικού προσανατολισμού του Παραρτήματος, αυτό που προέχει δεν είναι τόσο κάποια γρήγορη περιήγηση μιας οσοδήποτε προπαρασκευαστικής βιβλιογραφίας, αλλά η επανειλημμένη και προσεκτική ανάγνωση, μελέτη και εξοικείωση με τα συγκεκριμένα κείμενα του Ανθολογίου του Παραρτήματος, εντέλει δε όχι μόνο των ανθολογούμενων περικοπών αλλά και των όλων έργων όπου ανήκουν αυτές οργανικά.

Κυρίως κείμενο

I. Σε προηγούμενα κεφάλαια, κάναμε μιαν αδρομερή σαφώς αναφορά, πολύ σχηματικά, στην κλασική φιλοσοφία (βλ. Κεφάλαια 2 και 13) ως αναζήτηση μεθοδική της έγκυρης γνώσης, αλλά τελικά και της αλήθειας, αλήθειας όχι μόνο σωστά διατυπωμένης και κατοχυρωμένης επιστημονικά (και με σημερινά

[2] Για την επεξεργασία της ήδη κατά τον μεσαίωνα, βλ. το σημείο εισόδου που παραμένει το καλύτερο διαθέσιμο: E. Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers* (Cambridge University Press, Cambridge 1983).

σε τελική ανάλυση κριτήρια), μα και καθοδηγητικής αξίας όσον αφορά την ίδια τη ζωή του φιλοσόφου και όχι μόνο την όποια «καθαρά φιλοσοφική» του (για μας ιδιαίτερα) μεθοδική μέριμνα και συντεταγμένη προβληματική. Και είχαμε την ευκαιρία να δούμε περιληπτικά την όλη κατά Πλάτωνα σωκρατική παρέμβαση και συνεισφορά στην εν γένει πορεία του κλασικού στοχασμού, με την εστίαση στο σωκρατικό «*τί ἐστιν;*» (Κεφάλαιο 13) ως ερώτημα μεθοδολογικό και καταστατικό που το διερευνούν οι διαλεκτικοί συνομιλητές (ο *ἐρωτῶν* και ο *ἀποκρινόμενος*, σε ρόλους εναλλασσόμενους, έστω στην ιδανική περίπτωση), με τρόπο που συμμερίζεται και ο Αριστοτέλης (ο οποίος εντέλει τον συστηματοποιεί, στα *Τοπικά του* και σε άλλα διάσπαρτα σημεία του δικού του corpus), άρα σε τελική ανάλυση η κλασική φιλοσοφία στο σύνολό της. Και τούτα με βάση μέρος από τη συνεισφορά της «αναλυτικής» όπως είπαμε φιλοσοφίας, όπως αυτή διαμορφώθηκε τον περασμένο αιώνα με την εργασία πρώτιστα του Γρηγόρη Βλαστού.[3]

Το πώς όμως όλα τούτα προκύπτουν, από πού προέρχονται και τι τα διέπει και τα συνέχει, ποιες είναι οι *απαρχές*, για να χρησιμοποιήσουμε μιαν όχι φιλοσοφικά φορτισμένη «αναλυτικώ τω τρόπω» διατύπωση,[4] δεν είναι βεβαίως ερώτημα μονοσήμαντο – και φυσικά δεν είναι διόλου εύκολη και μια σύντομη, καθαρά εισαγωγικού χαρακτήρα, παρουσίαση μιας έστω σχηματικής (αλλά πάντοτε φιλοσοφικά συγκροτημένης επιμέρους εκδοχής) ενδεικτικής απάντησής του. Θα παρουσιάσουμε λοιπόν, επιτροχάδην αλλά με τη δέουσα προσοχή σε συγκεκριμένα κείμενα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, μια σκαριφηματική εικόνα για την ανάδυση της κλασικής φιλοσοφίας μέσα από τον φιλοσοφικό *θαυμασμό* και την οργάνωση της φιλοσοφικής *απορίας*. Η τέτοιου είδους εικόνα δεν είναι πλατιά διαδεδομένη, όπως η εργασία του Βλαστού, γειτνιάζει πάντως ήδη στο πολύ σημαντικό, κατά τη γνώμη μας, έργο του Βασίλη Πολίτη πάνω στην έννοια της *ἀπορίας* στο πρώιμο τμήμα του πλατωνικού corpus,[5] με τρόπο που μας ενθαρρύνει να διατυπώσουμε την αρκετά παραπλήσια, θέλουμε να πιστεύουμε, εκδοχή που σκιαγραφούμε. Κάθε τέτοια εκδοχή τονίζει συγκεκριμένα σημεία των αρχαίων κειμένων (υποβαθμίζοντας, αναπόφευκτα, κάποια άλλα), σημεία πάμπολλα που χρήζουν εξέτασης διαστάσεων μονογραφίας, αλλάζοντας όχι μόνο με την ιδιαίτερη πρόταση που κάνει το τοπίο, δηλαδή προσθέτοντας έναν νέο παράγοντα στην εικόνα για την κλασική φιλοσοφία, αλλά και τροποποιώντας, εκλεπτύνοντας (όχι μονάχα δι' απαλοιφής) αρκετά καλά στηριγμένες αντιλήψεις, είτε παραδοσιακές είτε πρόσφατες.

Ας αρχίσουμε λοιπόν από μερικά παραθέματα που, μολονότι βέβαια δεν εκφράζουν ακριβώς αυτά που μας ενδιαφέρουν εδώ σε τούτο το κεφάλαιο, δίνουν εικόνες άλλες, αξιοπρόσεκτες είτε λόγω της αντοχής ήδη στον χρόνο (και της αλήθειας που πιστεύουμε ότι περιέχουν), είτε λόγω αναντίρρητης παιδευτικής αξίας (όσον αφορά την όλη καμπή των κλασικών φιλοσοφικών σπουδών), είτε λόγω καθαρά παροδικού συρμού πιθανώς (ενδεχομένως απορριπτέου τελικά, κι αυτό βεβαίως είναι θέμα χρόνου), αρκούμενοι, όπου δεν έχουμε μετάφραση στη γλώσσα μας, σε παράθεση του (αγγλικού) πρωτοτύπου

[3] Όσον αφορά τον Πλάτωνα και τον Σωκράτη. Για τον Αριστοτέλη και την όλη συμβολή του, με την έννοια που διαλέξαμε να την αξιοποιήσουμε στην πράξη, ο Βλαστός επέλεξε μια ορισμένη ερμηνευτική γραμμή, ειδικά για τον Σωκράτη, που δεν είναι μόνο ερμηνευτική γραμμή κορυφαίων «αναλυτικών» αριστοτελιστών της εποχής του, όπως ο J. L. Ackrill και ο G. E. L. Owen, αλλά διαμορφωμένη σε πολύ μεγάλο βαθμό πριν από την εμφάνιση και κυριαρχία της αναλυτικής φιλοσοφίας

[4] Η διατύπωση, με όποιαν ακριβώς έννοια και σημασία και να γίνεται λόγος εκάστοτε για κάποιες «απαρχές», είναι βέβαια φορτισμένη, και φορτισμένη φιλοσοφικά, ήδη πριν από τον εικοστό αιώνα. Και μάλιστα με τρόπο που θεωρείται πως είναι από φιλοσοφική άποψη «ουδέτερος»: έχει τα σχετικά διαπιστευτήρια που του δίνουν όχι μόνον η κλασική φιλολογία, μα και η σαφώς «ουδέτερη» στάση και μέθοδος όλης της ιστορίας της φιλοσοφίας (όχι μόνο της αρχαίας).

[5] Αλλά και στο αριστοτελικό corpus εντέλει, και όχι μόνο: βλ. π.χ. τα Πρακτικά του σχετικού συνεδρίου στο Trinity College του Δουβλίνου το 2014, στο Karamanolis και Politis (2018).

για λόγους οικονομίας χώρου. Εικόνες χρήσιμες, από τις οποίες ωστόσο διαφοροποιούμαστε με αξιώσεις πρωτοτυπίας.

Στο πρώτο, παραδοσιακό θα λέγαμε, παράθεμα καθώς ανήκει σε νεοκαντιανό ρεύμα και στάδιο της φιλοσοφίας, μας ενδιαφέρει η πρώτη περίοδος του παραθέματος:

> Παρουσιαζόταν [*ενν.* ο Σωκράτης] σαν κάποιος που επιθυμεί ο ίδιος να μάθει. Με κατάλληλες ερωτήσεις αποσπούσε τη γνώμη του συνομιλητή του, ξεσκέπαζε με ανελέητη συνέπεια τα αδύνατα σημεία της και τελικά έκανε τον περήφανο για τη μόρφωσή του Αθηναίο να νιώσει ότι η επίγνωση της άγνοιάς του ήταν η αρχή κάθε γνώσης. Με όποιον, παρ' όλα αυτά, άντεχε, άρχιζε ύστερα ο Σωκράτης να στοχάζεται στα σοβαρά μαζί του για τον καθορισμό των εννοιών. Διεύθυνε ο ίδιος τη συζήτηση και οδηγούσε το συνομιλητή του βήμα προς βήμα σε πιο καθαρή, λιγότερο αντιφατική ανάπτυξη των σκέψεών του και τον έκανε ικανό να εκφράσει σωστά εκείνο που βρισκόταν μέσα του σε λανθάνουσα κατάσταση, σαν κάτι που το υποψιαζόταν αλλά δεν ήταν ακόμη έτοιμος να το διατυπώσει. Αυτό τον τρόπο τον ονόμαζε *μαιευτική τέχνη*, και την προετοιμασία προς αυτήν *είρωνεία*.
>
> (Windelband-Heimsoeth 1982: 111-12)[6]

Εδώ δεν έχουμε ρητά εκπεφρασμένη την έμφαση στο «*τί ἐστιν*;» και την απορία. Η προτίμηση δίνεται στον «καθορισμό των εννοιών» και στη «μαιευτική». Ο Σωκράτης εδώ δεν *θαυμάζει*. Παρουσιάζεται «*σαν* κάποιος που επιθυμεί ο ίδιος να μάθει», αλλά μπορεί και (α) να μην *έχει* πράγματι (για λόγους είτε συγκυριακούς είτε προδιαγεγραμμένους) τίποτα να μάθει και (β) να *πιστεύει* (λόγω της εμπειρίας ίσως, ή πάλι για λόγους αρχής) ότι δεν έχει τίποτα να μάθει, και (γ) να έχει δίκιο στην όλη στάση του αυτή (σε όποια εκδοχή της έχει την προτίμησή μας). Εκ πρώτης όψεως έστω, ο Σωκράτης δεν επιθυμεί πράγματι να μάθει. Το αν αυτό συμβαίνει, διότι π.χ. δέχεται την εκδοχή της ιστορικοφιλοσοφικής vulgatta, *ἓν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα*, δεν μας ενδιαφέρει εδώ.

---

[6] Είναι σημαντική η αλληλεπίδραση του νεοκαντιανισμού, που στην παράδοσή του ανήκει ο Windelband, και του νεοθωμισμού, συνήθως ετεροβαρής υπέρ του πρώτου. Βλ. π.χ. Copleston (1962: 106-107):
«He would get into conversation with someone and try to elicit from him his ideas on some subject. For instance, he might profess his ignorance of what courage really is, and ask the other man if he had any light on the subject. Or Socrates would lead the conversation in that direction, and when the other man had used the word "courage," Socrates would ask him what courage is, professing his own ignorance and desire to learn. His companion had used the word; therefore, he must know what it meant. When some definition or description had been given him, Socrates would profess his great satisfaction, but would intimate that there were one or two little difficulties which he would like to see cleared up. Accordingly, he asked questions, letting the other man do most of the talking, but keeping the course of the conversation under his control, and so would expose the inadequacy of the proposed definition of courage. The other would fall back on a fresh or modified definition, and so the process would go on, with or without final success. ../.. This dialectic might, of course, prove somewhat irritating or even disconcerting or humiliating to those whose ignorance was exposed and whose cocksureness was broken down . . . – but the aim of Socrates was not to humiliate or to disconcert. His aim was to discover the truth, not as matter of pure speculation, but with a view to the good life: in order to act well, one must know what the good life is. His "irony," then, his profession of ignorance, was sincere; he did not know, but he wanted to find out, and he wanted to induce others to reflect for themselves and to give real thought to the supremely important work of caring for their souls. Socrates was deeply convinced of the value of the soul, in the sense of the thinking and willing subject, and he saw clearly the importance of knowledge, of true wisdom, if the soul is to be properly tended. What are the true values of human life which have to be realised in conduct? Socrates called his method "midwifery," not merely by way of playful allusion to his mother, but to express his intention of getting others to produce true ideas in their minds, with a view to right action. This being so, it is easy to understand why Socrates gave so much attention to definition. He was not being pedantic, he was convinced that a clear knowledge of the truth is essential for the right control of life. He wanted to give birth to true ideas in the clear form of definition, not for a speculative but for a practical end. Hence his preoccupation with ethics.»

Στο δεύτερο, πολύ πιο «σύγχρονο» θα λέγαμε, παράθεμα, καθώς είναι αντιπροσωπευτικό της διδασκαλίας της φιλοσοφίας στη Νέα Υόρκη (που μάλλον έχει καταστεί το μητροπολιτικό κέντρο της αγγλόφωνης φιλοσοφίας), μας ενδιαφέρει η δεύτερη ημιπερίοδος της πρώτης περιόδου:

> Although we ordinarily consider perplexity and doubt to be an undesirable state, Socrates often describes himself as being in doubt; he seems almost to relish it and to want other interlocutors to experience it. The Greek word ἀπορία literally means to be 'without resources', but figuratively it means 'confusion', a situation in which different views or opinions of a matter seem reasonable but are inconsistent with each other or with the facts. Many dialogues end without arriving at a final or official answer to the question under consideration. They are sometimes called 'aporetic dialogues' because at the end the participants are in a state of confusion. For example, at the end of the Euthyphro all Euthyphro's attempts to explain piety have been refuted but no alternative account is clearly proposed by Socrates.
>
> (Press 2007: 2)

Εδώ ναι μεν έχουμε στο προσκήνιο την έννοια της απορίας, αλλά και πάλι δεν έχουμε ρητώς εκπεφρασμένο κάτι για το «*τί ἐστιν*;». Είναι σημαντικό να δούμε το παράθεμα τούτο στο ίδιο φόντο με το προηγούμενο, ως αλληλοσυμπληρούμενα μέρη σαφώς ενιαίου τελικά τοπίου, που προκύπτει σε διάστημα ενός αιώνα με συγκερασμό της αγγλοαμερικανικής και της γερμανόφωνης ανάγνωσης του Πλάτωνα. Ο Σωκράτης του Press δεν είναι *ο γερμανικής* (όχι *της* γερμανικής, ήταν δύο τουλάχιστον οι τότε Γερμανίες) νοοτροπίας καθηγητής του Windelband, είναι λιγότερο σίγουρος, ας πούμε, για τον εαυτό του: ο Σωκράτης αμφιβάλλει. Μπορεί να πρόκειται για αμφιβολία σκεπτικιστική (με κάποια οικεία σημασία της λέξης), μπορεί και όχι· και τούτο δεν είναι για μας αδιάφορο, εδώ. Πρώτιστα μας ενδιαφέρει όμως ότι δίνει την εντύπωση ότι «σχεδόν την απολαμβάνει [*ενν.* την απορία του]», μέχρι του σημείου μάλιστα «να θέλει να έχουν εμπειρία της [να την αισθανθούν και να την νιώσουν]» οι συνομιλητές του, και γι' αυτό τους μεταχειρίζεται όπως ήδη το παρουσιάζουν ο Windelband και ο Copleston ανάμεσα σε άλλους. Αλλά και πάλι, ο Σωκράτης δεν *θαυμάζει*. Μόνον *ἀπορεῖ*, και φαίνεται να του αρκεί μια κάποια τέτοια κατάσταση.

Στο τρίτο παράθεμα, που προέρχεται από διακεκριμένο πλατωνιστή ο οποίος διεκδικεί (κατά μερικούς από τους μαθητές του έστω) τη *διαδοχή* του Βλαστού, μας ενδιαφέρει η αντίστιξη των δύο παραγράφων:

> [...] there are no genuine cases of impasse, or ἀπορία: Socrates, that is, is never genuinely at a loss, or at a loss in the way he suggests. The impasse –I propose– is always apparent only, deriving from the shortcomings of the interlocutor or of the direction of the argument, or both; reconfigure the argument and/or change the interlocutor or the way he thinks, and impasse can be avoided.
>
> Why does Plato write in this way? [...] It is not because he enjoys putting on a kind of intellectual striptease, or even, again, because he wants us to do the work (although he does want that). It is rather because he knows he has a lot of work to do. The truth cannot be given us on a plate, directly: that is one of the main points of the critique of writing in the Phædrus. We have to see things for ourselves
>
> (Rowe 2007: 24-25)

Εδώ, ναι μεν έχουμε καταγραφή της «πανταχού παρουσίας» της απορίας, αλλά και την απερίφραστα προτεινόμενη πλήρη της υποβάθμιση. Είναι σημαντικό να δούμε το παράθεμα τούτο στο ίδιο φόντο με

τα δύο προηγούμενα: πώς ένας ικανότατος κλασικός φιλόλογος αφομοίωσε μια παράδοση, όπως είδαμε πως εκφράζεται τούτη στα παραθέματα από έναν μείζονα Γερμανό φιλόσοφο μιας άλλης εποχής και έναν ευσυνείδητο δάσκαλο της κλασικής αρχαίας φιλοσοφίας στην Αμερική μέχρι πρόσφατα. Η *ἀπορία* του Σωκράτη δεν είναι ποτέ γνήσια. Μπορεί να φταίει, κατά περίπτωση, ο συνομιλητής ή ακόμη και η συγκεκριμένη πορεία της όλης εκάστοτε συζήτησης. Ο Πλάτων δεν ενδιαφέρεται να μας παρουσιάσει τα διαμειβόμενα (τα, κατά δική του κάθε φορά προτίμηση και τελικά συγγραφική επιλογή, διαμειβόμενα) για την όποια «εμπειρία» σχετικά με τη φιλοσοφία (για λόγους όχι και πάρα πολύ σοβαρούς, ας τους πούμε «ψυχαγωγικούς» εδώ, ξαναδιαβάζοντας όλο το παράθεμα, είτε για λόγους οπωσδήποτε σοβαρούς, ασυζητητί φιλοσοφικούς.) Όπως το θέτει στο τέλος αυτού του παραθέματος ο Rowe: «We have to see things for ourselves». Μας έρχεται συνειρμικά, σχεδόν αβίαστα, στον νου μια άλλη, κάπως αρκετά παρόμοια φράση, του τύπου «βλέπουμε πια τον κόσμο σωστά».[7] Αλλά σε τούτο το βιβλίο του Rowe δεν έχει θέση καν ο Wittgenstein.[8] Είναι κάτι σχεδόν αποκλειστικά και μόνο παιδαγωγικό λοιπόν η *ἀπορία* του Σωκράτη. Με μιαν ενδεδειγμένη, κατάλληλα διεκπεραιωμένη «αναδιάρθρωση» του επιχειρήματος, είμαστε εμείς, οι αναγνώστες-αναδιαρθρωτές ενός εκάστου πλατωνικού επιχειρήματος, ικανότεροι στον χειρισμό του από τους (είτε με τον άλφα είτε με τον βήτα τρόπο) κατώτερους από τις εκάστοτε περιστάσεις αρχαίους (ή και σημερινούς ακόμη) *ἀποκρινομένους* στις ερωτήσεις του Σωκράτη (και κάθε φύσεως ή λογής ερώτημα του τύπου «*τί ἐστιν*;», προφανώς). Αφού λοιπόν η *ἀπορία* και η κοπιώδης, η γεμάτη από μόχθο συζήτηση για το «*τί ἐστιν*;» επιφανειακά και μόνον ενδιαφέρουν τον κλασικό φιλόσοφο και δεν τον αγγίζουν σε σοβαρό πράγματι βάθος ούτε σε πραγματικά μεγάλη έκταση, ο κλασικός φιλόσοφος δεν απορεί στην πραγματικότητα (και τότε, καλώς αυτό συμβαίνει και τονίζεται σε πολλές ερμηνείες). Αφού δεν *ἀπορεῖ* λοιπόν ο Σωκράτης, ούτε και *θαυμάζει*. Το ίδιο και ο Πλάτων.

Ας έρθουμε τώρα σε μια πασίγνωστη φράση από τη δεύτερη κριτική του Kant,[9] με την οποία ξεκινά το «Συμπέρασμα» του συγγράμματος:

> Δύο πράγματα γεμίζουν την ψυχή με πάντοτε καινούριο και αυξανόμενο θαυμασμό και σεβασμό, όσο συχνότερα και σταθερότερα ασχολείται μαζί τους ο στοχασμός: ο έναστρος ουρανός πάνω μου και ο ηθικός νόμος μέσα μου.
>
> (Μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης)

Όπως με εκείνο το χωρίο του Κικέρωνα (Κεφάλαιο 13), έτσι κι εδώ, πρόκειται σήμερα πια για μια άποψη κατά πολλούς υπερβολική και δεόντως απορριπτέα. Δεν έχουμε διάθεση να συμφωνήσουμε, να την αγνοήσουμε και να την εγκαταλείψουμε στα παρωχημένα της φιλοσοφίας ή και της ιστοριογραφίας της, επειδή, με την απαραίτητη με κριτικό πνεύμα βεβαίως αποδοχή της, αποδίδεται δικαιοσύνη και σε μετέπειτα στάδια και μορφές ακόμη και της ίδιας της φιλοσοφίας εν γένει. Σημειώνοντας ότι δεν είναι τυχαίο πως ο Windelband ήταν νεοκαντιανός ολκής, όχι μόνο για την όποια φιλοσοφία και την ιστορία της, αλλά και για τον εν γένει πνευματικό πολιτισμό που δεν αρνείται στην αρχαία φιλοσοφία περίοπτη θέση, ερχόμαστε να κάνουμε μια σύντομη υπόμνηση.

Μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, καθ' όλον τον υπόλοιπο περασμένο αιώνα, ήταν πασίγνωστη (μέχρι και σε σκωπτικά δρώμενα επί σκηνής, ιδιαίτερα στην Αγγλία) η φράση του Wittgenstein από τη «φιλοσοφική βίβλο» των δεκαετιών του '50 και του '60:

---

[7] Πρβλ. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 6.54. Βλ. και Black 1971, σ. 377.

[8] Τυπικά και μόνο, με μια όχι συνήθη σημασία, στη βιβλιογραφία του.

[9] Kant, 2012. Η φράση περιλαμβάνεται στην επιτύμβια στήλη του τάφου του Kant (σε δίγλωσση επιγραφή σήμερα) στο Königsberg (σημερινό Kaliningrad).

Ποιος είναι ο σκοπός σου στη φιλοσοφία; – Να δείξω στη μύγα
τη διέξοδο από την παγίδα

(Μτφ. Π. Χριστοδουλίδης)[10]

Ήταν ήδη σαφής η διαφορά ανάμεσα σε κάθε μορφή γερμανόφωνης φιλοσοφίας, είτε του Kant είτε του Wittgenstein (είτε των ενδιάμεσων επιγόνων ή μετέπειτα κληρονόμων, είτε των όποιων αρχικών επικριτών ή και σφετεριστών εντέλει), ακόμη δε και σήμερα παραμένει σαφώς αισθητή.[11] Πέρα όμως από τη λογικο-μαθηματική καταβολή και προέλευση της «αναλυτικής» φιλοσοφίας, όχι *μία* αλλά *δύο* (κατά μία τουλάχιστον επί χρόνια κυρίαρχη τάση της εσωτερικής υποτυπώδους ιστοριογραφίας της «αναλυτικής» φιλοσοφίας) μείζονες αναλυτικού τύπου «φιλοσοφίες» είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με τον «αρχικό» και τον «ώριμο» Wittgenstein. Η μνεία τους έχει τη σημασία της εδώ, διότι στο έδαφος ακριβώς αυτό προκύπτει η χαρακτηριστική, με παραπάνω από μία σημασία της φράσης, για το ύφος της ρήσης του Gilbert Ryle:

Wittgenstein's *fly-bottle* is the *ἀπορία* of the Academy[12]

Η μυγοπαγίδα του Wittgenstein είναι
η *ἀπορία* της πλατωνικής Ακαδημίας.

Η διορατικότητα που συμπυκνώνεται σε τούτη την αποφθεγματική φράση πέρασε μέχρι πρόσφατα μάλλον απαρατήρητη.[13] Επανέρχεται σήμερα στο φιλοσοφικό προσκήνιο με το βιβλίο του Βασίλη Πολίτη, στο οποίο θα σταθούμε και θα στηριχτούμε παρακάτω.[14]

II. Ας εξετάσουμε λοιπόν εδώ, στην αφετηρία της σχηματικής έκθεσης της σχέσης του *θαυμάζειν* με την απορία στην κλασική φιλοσοφία της αρχαιότητας, ένα συγκεκριμένο δείγμα κατάστασης όπου, κατά δήλωσή του, *θαυμάζει* ο πλατωνικός Σωκράτης. Έχει μεγάλη σημασία να καταλάβουμε σωστά το τι θαυμάζει ο πλατωνικός Σωκράτης, αλλά και πώς αυτό συμβαίνει, και γιατί.

> Πάντως, είπε, μοιάζει κάπως η δικαιοσύνη με την οσιότητα. Οτιδήποτε μοιάζει κατά κάποιον τρόπο με οτιδήποτε. Το λευκό μοιάζει κάπου με το μαύρο, το σκληρό με το μαλακό, και τα άλλα όσα θεωρούνται τελείως αντίθετα μεταξύ τους. Και αυτά που λέγαμε προηγουμένως ότι έχουν άλλη το καθένα δύναμη και δεν είναι το ένα σαν το άλλο, τα μέρη του προσώπου, κατά κάποιον τρόπο μοιάζουν και είναι το ένα σαν το άλλο. Ώστε αν τα εξέταζες με αυτόν τον τρόπο, αν το θελήσεις, θα τα έβγαζες όλα τους όμοια μεταξύ τους. Αλλά δεν είναι σωστό να τα λέμε όμοια όσα έχουν κάποιαν

[10] Wittgenstein 1977, § 309. Πρβλ. Hallett 1977, 382-83.
[11] Τουλάχιστον σε όποιον δεν είναι ένθερμος θιασώτης, αλλά μόνο κατατοπισμένος αναγνώστης, της μεγάλης πνευματικής παράδοσης του Γερμανικού Ιδεαλισμού, που ήδη από την εποχή του εθνικού μας ποιητή και μέχρι και τη λεγόμενη γενιά του Τριάντα, μας αρέσει δεν μας αρέσει, μάς έχει σαφέστατα διαμορφώσει καθοριστικά, εδώ και μισό τουλάχιστον αιώνα.
[12] Ryle 1966, 145.
[13] Μετά τους αναμενομένους επαίνους αρχικών βιβλιοπαρουσιάσεων, όπως εκείνη του Maurice Cranston στους Sunday Times.
[14] Σημειώνουμε πρωθύστερα, για το βιβλίο του Πολίτη, ότι συμφωνούμε μαζί του σχετικά με το ζήτημα της απάντησης στις επικρίσεις του Peter Geach όσον αφορά τη λεγόμενη «προτεραιότητα του ορισμού»: ναι μεν έχει νευραλγική σχέση με το «*τί ἐστιν*;», δηλαδή και με τούτο και με το προηγούμενο κεφάλαιο, αλλά η παρουσίαση εδώ της απάντησης στον Geach δεν είναι του παρόντος. Είναι ζήτημα λεπτό και δύσκολο: προϋποθέτει και επαρκή γνώση του κειμένου του πλατωνικού *Ευθύφρονα* και θετική τριβή (και όχι μόνο προπτυχιακή κατάρτιση) στην «αναλυτική» φιλοσοφία. (Μην ξεχνάμε πως ο Geach, εκτός από πιστός καθολικός και άριστα εξοικειωμένος με τον νεοθωμισμό φιλόσοφος, υπήρξε και μαθητής του Wittgenstein).

> ομοιότητα, ούτε ανόμοια όσα έχουν κάτι το ανόμοιο, ακόμη κι αν έχουν ελάχιστη ομοιότητα.
> Κατάπληκτος εγώ, του είπα: Τέτοια, στ' αλήθεια, σχέση το δίκαιο με το όσιο, ώστε να έχουν ασήμαντη μόνον ομοιότητα;
>
> (Πλάτων, Πρωταγόρας 331d–e6, Ανθολόγιο 1) –

Ο πλατωνικός Σωκράτης έχει μείνει κατάπληκτος, αλλά δεν έχει μείνει άναυδος·[15] απλώς και μόνο, κατά δήλωσή του, *θαυμάζει* την απάντηση του Πρωταγόρα. Όχι όμως όλη την απάντηση που διαβάσαμε μόλις, οπωσδήποτε δε διόλου τη (κατά το κείμενό μας έστω) διδασκαλία του σοφιστή για την ομοιότητα. Μένει κατάπληκτος από τον ισχυρισμό του σοφιστή ότι δύο αρετές, η δικαιοσύνη με την οσιότητα (στο συγκεκριμένο σημείο του κειμένου, 331e4), έχουν απισχνασμένη και σχεδόν οριακή μόνον ομοιότητα (που τον συγκεκριμένο χαρακτήρα της τον διασφαλίζει κατ' ουσίαν εξ ορισμού η όλη τούτη θεωρία του κατά Πλάτωνα Πρωταγόρα).

Η κατάπληξη και ο *θαυμασμὸς* είναι κάτι το άμεσο, δεν έχει και πολλή σχέση με μια ιδιαίτερα λεπτομερή επεξεργασία των όσων είπε μόλις ο συνομιλητής, ούτε με το πού περίπου προσανατολίζεται η θεωρία του συνομιλητή, ούτε με το τι συμπέρανε εκείνος με συλλογισμό βασισμένο σε αυτήν. Προκύπτει κατά τρόπο *άμεσο*, διότι προκύπτει όχι στο κενό ή σε συνηθισμένο και καθημερινό πλαίσιο: προκύπτει καθώς ο πλατωνικός Σωκράτης έχει κατά νου εδώ και ώρα (στον συγκεκριμένο διάλογο) και για πολλή ώρα ακόμη (πάντοτε στον ίδιο διάλογο) *και* το ζήτημα της όλης σχέσης των αρετών *και* την όλη φιλοσοφική θεωρία για την αρετή και τις αρετές, η οποία προκύπτει από και συμπυκνώνεται στη θέση (που σαφώς υποστηρίζει στον όλο διάλογο) της ενότητας των αρετών. Καθώς βρίσκεται σε κατάσταση εναργούς, εποπτικής ενατένισης των φιλοσοφημάτων αυτών, ο Σωκράτης έχει μείνει κατάπληκτος. Ας το σκεφτούμε ως εξής: ο Σωκράτης έχει κατά το δραματικό παρελθόν, ως προς τον όλο τούτο διάλογο, επεξεργαστεί σε σημαντικό βαθμό μια συγκεκριμένη θεωρητική τοποθέτηση για την αρετή και τις αρετές· αυτή, δε, στηρίζεται σε διάφορα επιχειρήματα που τα έχει ήδη και αυτά επεξεργαστεί. Μερικά τα βλέπουμε σε διάφορα σημεία του διαλόγου *Πρωταγόρας*, άλλα σχεδόν ολοκληρωμένα και άλλα πάλι να τα διακόπτει προς αποφυγή της ήττας του στον διαλεκτικό *ἀγῶνα* ο σοφιστής. Από τούτα τα επιχειρήματα συγκροτείται το φόντο που τοποθετείται η αντίδραση *καὶ ἐγὼ θαυμάσας* στὸ 331e4.

Το *θαυμάζειν* εδώ λοιπόν είναι άμεσο και κάτι που συμβαίνει σε φόντο καθαρά και πολυσύνθετα φιλοσοφικό. Οι ενδείξεις υπέρ αυτής της ανάγνωσης υπάρχουν ακόμη και στο παράθεμά μας. (Ας αναλογιστεί και ας ερευνήσει κανείς ως άσκηση τη λειτουργία της παρουσίας εκφράσεων όπως *ἃ δοκεῖ ἐναντιώτατα* στο 331d5 και *κἂν ταῦτα ἐλέγχοις* στο 331e1).

Ο πλατωνικός Σωκράτης επανέρχεται σε τούτο το σημείο που, κατά δήλωσή του, του προκάλεσε κατάπληξη.

> Δεδομένων αυτών, είπα, Πρόδικε και Ιππία, ας υποστηρίξει ενώπιόν μας ο Πρωταγόρας εδώ την ορθότητα των προηγούμενων απαντήσεών του – όχι βεβαίως όσων είπε την πρώτη φορά· γιατί τότε έλεγε πως από τα πέντε που είναι μέρη της αρετής, κανένα δεν είναι σαν το άλλο, αλλά το καθένα τους έχει τη δική του δύναμη. Δεν αναφέρομαι σε αυτά, αλλά σε όσα είπε τη δεύτερη φορά. Γιατί τότε μας είπε ότι τα τέσσερα μοιάζουν έντονα μεταξύ τους, ένα όμως, η ανδρεία, διαφέρει πάρα πολύ

[15] Αυτό του συνέβη νωρίτερα στον διάλογο, κατά τη διάρκεια, από κάποια στιγμή και μετά, και βέβαια και με την ολοκλήρωση του Μεγάλου Λόγου του Πρωταγόρα (328d4-6).

από τα υπόλοιπα. Και για να το καταλάβω μού έφερε το εξής τεκμήριο: «Θα βρεις, Σωκράτη, ανθρώπους που είναι πολύ ανόσιοι, άδικοι, αχαλίνωτοι και τελείως άξεστοι, είναι όμως ανδρείοι· εξ αυτού θα καταλάβεις ότι η ανδρεία διαφέρει πολύ από τα υπόλοιπα μέρη της αρετής». Κι εγώ ευθύς αμέσως εξεπλάγην από την απάντησή του, και πολύ περισσότερο μετά και τη διεξοδική της εξέταση μαζί σας.

(Πλάτων, Πρωταγόρας 359a2-b7, Ανθολόγιο 2)

Στο αρχικό, λακωνικό *καὶ ἐγὼ θαυμάσας* (331e4) δίνεται τώρα πιο συγκεκριμένη περιγραφή, *καὶ ἐγὼ εὐθὺς τότε πάνυ ἐθαύμασα τὴν ἀπόκρισιν* (359b6). Επιβεβαιώνεται, κατά τη γνώμη μας, η ανάγνωση ότι ο θαυμασμός αφορά την «ασήμαντη μόνον ομοιότητα» που κατά τον σοφιστή έχουν «το δίκαιο με το όσιο», και όχι τα λεγόμενα του σοφιστή για την ομοιότητα εν γένει.

Ο αρχικός θαυμασμός ήταν, μας είπαμε, άμεσος. Εδώ δεν ανακαλείται μόνο, αλλά περιγράφεται με τρόπο που του προσδίδει μιαν αμεσότητα παρατεταμένη, που έχει διάρκεια: *καὶ ἔτι μᾶλλον ἐπειδὴ ταῦτα μεθ' ὑμῶν διεξῆλθον* (359b7). Μπροστά στον Ιππία και τον Πρόδικο και την υπόλοιπη ομήγυρη μετά την υπόδειξη του Καλλία (*συνέδριον κατασκευάσωμεν*, 317d5), ο πλατωνικός Σωκράτης έχει παρουσιάσει πια σε τετραχρωμία, θα λέγαμε, και με λεπτομέρεια τουλάχιστον υπολογίσιμη το φόντο που είχε μόνον ελλιπέστατα σκιαγραφηθεί στο παράθεμα μας προηγούμενης σελίδας.

Έχουν μεσολαβήσει επιχειρήματα φιλοσοφικά (330b6-332a1, 332a2-333b6), έχει κινδυνεύσει να διαλυθεί η *συνουσία* (336e8) στην έπαυλη του Καλλία, έχουν ειπωθεί πράγματα ποικίλα και κανένα μας αμελητέο για τον ενδεδειγμένο τρόπο διεξαγωγής των διαλεκτικών συζητήσεων (336b7-337c4, 336b7-338b1, 336b7-338b1), έχει αναλυθεί το ποίημα του Σιμωνίδη, και μάλιστα με τρόπο καθαρόαιμα φιλοσοφικό,[16] έχει δοθεί η ευκαιρία στον σοφιστή να τροποποιήσει κατά το δοκούν εκείνη την αρχική του θέση για την ανομοιότητα των αρετών (349c5-8). Με την εξαίρεση μόνο μας ανδρείας, οι τέσσερις μας από μας πέντε βασικές αρετές, μας δικαιοσύνης, μας οσιότητας, μας σωφροσύνης και μας σπουδαιότερης όλων (*καὶ μέγιστόν γε ἡ σοφία τῶν μορίων* (*sc. Τῆς ἀρετῆς*), 330a6) μας σοφίας (*τὰ μὲν τέτταρα*, 349d3 = 359a8) «μοιάζουν έντονα[17] μεταξύ μας» (349d3-4 = 359a8-b1), και το μόνο σημείο που διαλέγει να στηρίξει (από) την αρχική του τοποθέτηση ο σοφιστής είναι ότι η ανδρεία «είναι πάρα πολύ διαφορετική» από τα υπόλοιπα (349d4-5, *πάνυ πολὺ διαφέρον πάντων τούτων* = *πάνυ πολὺ διαφέρειν τῶν ἄλλων*, 359b1). Και τούτο, επειδή μόνο για την ανδρεία δεν έχει καν επιχειρήσει να δώσει επιχείρημα (που να συμβάλει στην απόδειξη μας ενότητας μας αρετής εν γένει) μέχρι εκείνο το σημείο ο πλατωνικός Σωκράτης.

Όταν εκδηλώνεται για πρώτη φορά τούτος ο παρατεταμένος εντέλει *θαυμασμός* του πλατωνικού Σωκράτη, δεν έχουμε στον ενεστώτα χρόνο ρήμα τύπου «εξεπλάγην», αλλά στο κείμενο καταγράφεται με πιο άμεσο (και δραματουργικά μοναδικό στον διάλογο) τρόπο: «Για στάσου, του είπα. Γιατί αξίζει να το εξετάσουμε αυτό που λες» (*ἔχε δή, ἔφην ἐγώ· ἄξιον γάρ τοι ἐπισκέψασθαι ὃ λέγεις*, 349e1).

Ο θαυμασμός οδηγεί κατευθείαν στην εξέταση του αντικειμένου του θαυμασμού με τρόπο βέβαια διαλεκτικό· και φυσικά τούτο σημαίνει με φιλοσοφικά επιχειρήματα.

[16] Βλ. Παπαμανώλη, 2018-19/2019-20.

[17] Ανάλογα πώς ενδείκνυται να μεταφραστεί κατά τον αναγνώστη το *ἐπιεικῶς* στο 349d3 και το 359a8. (Σημειωτέον ότι πρόκειται για λέξη που διαλέγει ο σοφιστής, η οποία απλώς επαναλαμβάνεται από τον Σωκράτη).

III. Ώρα να δούμε τώρα τι και ποια ακριβώς σχέση έχει τούτος ο *θαυμασμός* και η φιλοσοφική πρακτική που συνιστά το φόντο του με την *απορία* του πλατωνικού Σωκράτη.

Η *ἀπορία* τονίζεται απαράβλεπτα λίγο πριν από την έναρξη του πιο σημαντικού τμήματος μας επιχειρηματολογίας του διαλόγου.

> Τότε λοιπόν του είπα: Πρωταγόρα, μη νομίζεις ότι θέλω διαλεκτική συζήτηση μαζί σου για κανέναν άλλο λόγο, παρά μόνο για την πλήρη εξέταση των όσων εμένα τον ίδιο με φέρνουν σε απορία κάθε φορά. Γιατί νομίζω πως ο Όμηρος έχει πει κάτι πολύ σωστό με το
> σαν πάνε δυο μαζί, στοχάζεται πριν από τον έναν ο μας
> κι έτσι όλοι μας είμαστε εφευρετικότεροι σε κάθε σκέψη και λόγο και πράξη· μόνος του κανείς κι αν στοχαστεί αμέσως αναζητά κάποιον εδώ κι εκεί, για να του παρουσιάσει τη σκέψη του και να την επιβεβαιώσει μαζί του, μέχρις ότου να τον βρει. Έτσι κι εγώ, γι' αυτό χαίρομαι να συζητώ διαλεκτικά μαζί σου παρά με κανέναν άλλον, γιατί πιστεύω πως εσύ, καλύτερα απ' όλους, μπορείς να εξετάσεις και όσα είναι επόμενο να απασχολούν έναν σωστό άνθρωπο, και μάλιστα την αρετή.
>
> (Πλάτων, Πρωταγόρας 348c5-e1, Ανθολόγιο 3)

Ο Σωκράτης επιδιώκει σοβαρή διαλεκτική συζήτηση (*διαλέγεσθαι*, 348c5), γνήσια φιλοσοφική συνεργασία. Πρόκειται για την «πλήρη εξέταση» (*διασκέψασθαι*, 348c7) ορισμένων πραγμάτων, στα οποία ερχόμαστε στη μεθεπόμενη παράγραφο. Ο κλασικός φιλόσοφος χρειάζεται συνομιλητή «για να του παρουσιάσει τη σκέψη του και να την επιβεβαιώσει μαζί του» (*ὅτῳ ἐπιδείξηται καὶ μεθ' ὅτου βεβαιώσηται*,[18] 348d4-5). Τα τονίζει τούτα ο Πλάτων, και για την έντονη υπογράμμιση και τη μέγιστη δυνατή έμφαση στο σημείο αυτό επιστρατεύει μέχρι και τον Όμηρο (348d1, d3-4 και μάλιστα ήδη από το 309b1).[19]

(Φιλολογική παρέκβαση, κατά τη γνώμη μας απαραίτητη: ας αναλογιστούμε τη λειτουργία, και στην ίδια την *Ιλιάδα* και στον *Πρωταγόρα*, των ομηρικών αυτών στίχων.[20] Άλλη βοήθεια ζητεί ο ποταμός Σκάμανδρος από τον αδελφό του τον Σιμόεντα ποταμό για την αντιμετώπιση του Αχιλλέα, και τελείως άλλη συνεργασία δηλώνει πως είναι χρήσιμη για την εκτέλεση μιας επικίνδυνης όσο και λεπτής εντέλει στην εξέλιξή της αποστολής ο Διομήδης όταν επιλέγει τον Οδυσσέα για την εκτέλεσή της.[21] Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Πλάτων δεν χρειάζεται να πει (στη σοβαρή περίπτωση) ότι πρόκειται για τον Διομήδη και τον Οδυσσέα, ενώ βεβαίως αναφέρει ονομαστικά (στην παιγνιώδη περίπτωση) τον Σκάμανδρο και τον Σιμόεντα.[22]

Για ποια πράγματα πρόκειται; Πρόκειται κατά δήλωση του πλατωνικού Σωκράτη περί «των όσων εμένα τον ίδιο με φέρνουν σε *απορία* κάθε φορά» (*ἃ αὐτὸς ἀπορῶ ἑκάστοτε*, 348c6). Σε τι λογής απορία περιέρχεται λοιπόν ο Σωκράτης; Όχι βέβαια στην απορία και στην κατάσταση για την οποία του κάνει λόγο ο Μένων στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο (79e6-80b4) ούτε σε κάποια από τις ελαφρών βαρών,

[18] Η χρήση του συγκεκριμένου τούτου ρήματος έχει μιαν ιδιαίτερη βαρύτητα στην κλασική φιλοσοφία της αρχαιότητας. Πρβλ. το πασίγνωστο χωρίο της *Πολιτείας*, όπου *ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσηται* κ.λπ. (533 c8 κ.ε.).

[19] Δεν το κάνει για πρώτη φορά ο πλατωνικός Σωκράτης εδώ στο κείμενο του *Πρωταγόρα* : βλ. 309b1 (πρβλ. Παπαμανώλη 2023). Αλλά το κάνει σε τούτο το σημείο για πρώτη φορά με πλήρη σοβαρότητα.

[20] Ο Πλάτων παραθέτει το Φ 308-9 στο 340a4-5, το Κ 224 στο 348d1 (και το Κ 225 στο 348d3-4).

[21] Παπαμανώλη (2023) στο 348d1 του *Πρωταγόρα*.

[22] Σημειωτέον ότι σε αυτό το σημείο στον διάλογο ο Πρωταγόρας έγινε Οδυσσέας, ενώ προηγουμένως ήταν Αχιλλέας.

αν καν, απορίες που του λύνει δήθεν ο Πρωταγόρας εκεί, στον λεγόμενο Μεγάλο Λόγο του (324d2, 324e1-2). Προφανώς ο Σωκράτης *απορεί*, όχι όμως όπως ο συνομιλητής του, ούτε βέβαια τον απαλλάσσει κανείς άλλος από την απορία με τα λεγόμενά του.

Ούτε έχει κάποιες δικές του απορίες ο πλατωνικός Σωκράτης οι οποίες τον απασχολούν με τρόπο ώστε να τον ακινητοποιούν διανοητικά όπως τον Μένωνα, ή να τον αφήνουν έρμαιο της όποιας (όχι μάλλον ειλικρινούς) αρωγής άλλου συνομιλητή, ενός ικανότατου χειριστή της τέχνης του λόγου, όπως ο ιστορικός και πλατωνικός Πρωταγόρας.

Ο πλατωνικός Σωκράτης έχει συστηματικά συγκροτήσει και συνεχίζει να επεξεργάζεται συγκεκριμένα (διαλεκτικής υφής αλλά και φιλοσοφικής αξίας) επιχειρήματα για την ενότητα των επιμέρους αρετών αλλά και την όλη φύση τόσο των ιδίων όσο και της αρετής εν γένει, καθώς επίσης και για τον αν και κατά πόσον η αρετή τελικά είναι κάτι το *διδακτόν* ή όχι. Δραματουργικά και κατά Πλάτωνα πάντοτε, το κάνει και πριν αλλά και μετά την όλη συνάντηση με τον Πρωταγόρα στην έπαυλη του Καλλία. Πολλά τα έχει δοκιμάσει με συνομιλητές άλλους, ορισμένα μάλιστα τον βλέπουμε να τα παρουσιάζει και σε άλλους διαλόγους, άλλα όμως όχι (και όχι μόνον επειδή δεν τα έχει δραματουργικά σκεφτεί).[23] Δεν έχουμε χάσει κανέναν διάλογο του Πλάτωνα, απομένει να πειστούμε για τη γνησιότητα του *Μείζονος Ιππία* και της *Έβδομης Επιστολής*. Αλλά, ιδίως αν όντως εξετάσουμε σοβαρά το πνεύμα που διέπει την τελευταία, καλό είναι να διαβάζουμε τους διαλόγους αναλογιζόμενοι την επιχειρηματολογία διαλόγων που δεν γράφτηκαν, ούτε χρειαζόταν να γραφτούν. Την επιχειρηματολογία: τόσο ως προς τη θεματική της όσο και ως προς το περιεχόμενό της, ήτοι τα επιχειρήματα που την απαρτίζουν αλλά και συναφή επιχειρήματα διά των οποίων ενδέχεται να συγκροτείται.

Τα έχει δοκιμάσει τα επιχειρήματα τούτα λοιπόν ο πλατωνικός Σωκράτης. Αυτό το έχει κάνει, κατά τη γνώμη μας, και με τον εαυτό του. Δεν επεκτεινόμαστε όμως επ' αυτού στο ανά χείρας.

Όταν λέγει λοιπόν ο πλατωνικός Σωκράτης στον Πρωταγόρα στον ομώνυμο διάλογο ότι «χαίρομαι να συζητώ διαλεκτικά μαζί σου παρά με κανέναν άλλον» (*σοὶ ἡδέως διαλέγομαι μᾶλλον ἢ ἄλλῳ τινί*, 348d6) ασφαλώς απευθύνει φιλοφρόνηση στον σοφιστή, κάνει και κάτι ακόμη όμως: ετοιμάζει πλήρως το έδαφος, ιδίως για όποιον αναγνώστη θέλει να μάθει το γιατί, για την επισήμανση που πρόκειται να ακολουθήσει: «πιστεύω πως εσύ, καλύτερα απ' όλους, μπορείς να εξετάσεις και όσα είναι επόμενο να απασχολούν έναν σωστό άνθρωπο, και μάλιστα την αρετή» (*ἡγούμενός σε βέλτιστ' ἂν ἐπισκέψασθαι καὶ περὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν εἰκὸς σκοπεῖσθαι τὸν ἐπιεικῆ, καὶ δὴ καὶ περὶ ἀρετῆς*, 348d6-e1). Κατά τη γνώμη μας, είναι σαφής η έμφαση –κατά του πλατωνικού Σωκράτη την εκτίμηση του σοφιστή– στο *σε βέλτιστ' ἂν ἐπισκέψασθαι* (348d7), στην ικανότητα του Πρωταγόρα να σταθμίσει καλύτερα παντός άλλου διαθέσιμου στον Σωκράτη συνομιλητή τα διαλεκτικά επιχειρήματα για κάθε ζήτημα που ενδιαφέρει τον Σωκράτη (και θα πρέπει να ενδιαφέρει κάθε *ἐπιεικῆ*, 348e1), και άρα και για την αρετή. Πεπεισμένος ότι του είναι απαραίτητος με μια έννοια ο συνομιλητής, ο καλύτερος ει δυνατόν διαλεκτικός συνομιλητής, επιδιώκει ο Σωκράτης τη συνεργασία του Πρωταγόρα.

Η φιλοσοφία δεν είναι μόνο διαλεκτικός *ἔλεγχος*, είναι διαλεκτικός *επανέλεγχος*.

[23] Σκεφτείτε τις αρετές, όπως απαριθμούνται στον *Πρωταγόρα*: *δικαιοσύνη*, *σωφροσύνη*, *όσιότης*, *ἀνδρεία* και *σοφία*. Και σκεφτείτε την επιχειρηματολογία στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*, στον *Χαρμίδη*, στον *Ευθύφρονα*, στον *Λάχητα*, και στον *Ίωνα* και τον *Ευθύδημο*. Πέρα από τον Πρωταγόρα, ο διάσημος σοφιστής Θρασύμαχος, ο νεαρός Χαρμίδης και ο έμπειρος Κριτίας, ο θεοσεβής Ευθύφρων, ο δοκιμασμένος στρατηγός Νικίας με τον ομώνυμο με τον αντίστοιχο διάλογο στενό του φίλο Λάχητα, ο διακεκριμένος ραψωδός Ίων και οι «πετυχημένοι» σοφιστές Ευθύδημος και Διονυσόδωρος αντιστοιχούν εντέλει *σε μόνο ένα μέρος από μη καταγραφόμενες επί σκηνής* προσπάθειες του πλατωνικού Σωκράτη να συζητήσει διαλεκτικά τα ερωτήματα που τον ενδιαφέρουν, απαράβλεπτα με τρόπο συγκεκριμένο, δηλαδή σαφώς απορητικό, και πάντοτε με επιχειρήματα φιλοσοφικά.

IV. Την ερμηνεία μας αυτή επιβεβαιώνει η κατάληξη της διαλεκτικής συζήτησης στον *Πρωταγόρα*. Και όχι μόνο την επιβεβαιώνει, αλλά και την αναπτύσσει και την επεξηγεί. Μετά την τελική σειρά των διαλεκτικών ερωτήσεων με τις οποίες επισφραγίζεται η ήττα του σοφιστή στον *ἀγῶνα λόγων* που, κατά δήλωσή του (335a4), διεξήχθη στην έπαυλη του Καλλία, ο Σωκράτης απαντά στο «θα σου κάνω λοιπόν τη χάρη» (*χαριοῦμαι οὖν σοι*, 360e4) του σοφιστή, φράση με την οποία ο Πρωταγόρας ομολογεί και παραδέχεται την ήττα του:

> Για κανέναν άλλο λόγο δεν θέτω όλες αυτές τις ερωτήσεις, είπα, παρά μόνον επειδή θέλω να ερευνήσω τι ακριβώς ισχύει για την αρετή και τι ακριβώς είναι αυτή η ίδια, η αρετή. Γιατί ξέρω πως αν αυτό γίνει φανερό, τότε θα καθίστατο πασιφανές, απολύτως, εκείνο για το οποίο κι εγώ κι εσύ παρουσιάσαμε ο καθένας μας έναν μακρό λόγο: υποστηρίζοντας εγώ μεν ότι η αρετή δεν είναι διδακτή, εσύ δε ότι είναι.
>
> (Πλάτων, Πρωταγόρας 360e6-361a3, Ανθολόγιο 4

Πράγματι, ο Σωκράτης υποστήριξε για την πολιτική τέχνη (319a4) και την αντίστοιχή της αρετή (319e2)[24] ότι «δεν διδάσκεται το πράγμα» (319b2, 320b4-5). Το υποστήριξε με δύο συγκεκριμένα επιχειρήματα (319b3-319d7 και 319d7-320b3), επιχειρήματα που πουθενά, ούτε κατά τη μετέπειτα συζήτηση ούτε σε κανέναν άλλο διάλογο, δεν παίρνει πίσω. Βάσει των επιχειρημάτων αυτών, και του ενός και του άλλου, «δεν διδάσκεται το πράγμα». Πειστικό και το ένα, πειστικό και το άλλο, πειστικά και τα δύο μαζί. Και μακρός να μην φαίνεται ο λόγος, είναι πάντως ολόκληρη σελίδα Πλάτωνας. Πρόκειται για επιχειρήματα πειστικά μέχρι ενός υπολογίσιμου σημείου για πολλούς, ακόμη και φιλοσόφους. Αν είχαν μηδαμινή φιλοσοφική σημασία, δεν επρόκειτο να τα παρουσιάσει καν ο Πλάτων, ιδιαίτερα στο στόμα του Σωκράτη.

Τα επιχειρήματα δεν είναι διατυπωμένα σε διαλεκτική μορφή, όπως εκείνο που παραθέσαμε στο Κεφάλαιο 13 (Ανθολόγιο 5) και χρησιμοποιήσαμε εκεί κατά την εξέταση του «*τί ἐστιν*;» (και των συλλογισμών και των επακτικών λόγων), θα μπορούσαν όμως εύκολα να λάβουν με αναγνωρίσιμο τρόπο τέτοια μορφή (και μάλιστα να μπουν στο τυπικό καλούπι των *ἐπακτικῶν λόγων* κατ' Αριστοτέλη). Το δεύτερο τουλάχιστον επαναλαμβάνεται (ή έχει προηγηθεί, δεν έχει σημασία σε τούτο το σημείο η χρονολογική σειρά των πλατωνικών διαλόγων) και στον *Γοργία* και στον *Μένωνα*, είτε όσον αφορά το στοιχειώδες υλικό του είτε και τη λογική του μορφή ακόμη, και τουλάχιστον μία φορά φαίνεται κάπως ανεπτυγμένο περισσότερο. Το κοινό συμπέρασμά τους είναι, για την αρετή, ότι «δεν διδάσκεται το πράγμα». Φαίνεται λοιπόν ότι τα έχει σκεφτεί και τα έχει ξανασκεφτεί ο πλατωνικός Σωκράτης – εμφανίζεται δε να τα χρησιμοποιεί και να τα ξαναχρησιμοποιεί– και ότι δεν έχουμε καμία δήλωση πως είναι φιλοσοφικά κίβδηλα ούτε λογικώς άχρηστα.

Στην απάντησή του, όμως, στον, αποδεχόμενο την ήττα του, Πρωταγόρα προτάσσει κάτι σαφώς διαφορετικό ο πλατωνικός Σωκράτης, και αυτό είναι σαφές: «θέλω να ερευνήσω τι ακριβώς ισχύει για την αρετή και τι ακριβώς είναι αυτή η ίδια, η αρετή» (*σκέψασθαι βουλόμενος πῶς ποτ' ἔχει τὰ περὶ τῆς*

[24] Και στο σημερινό και στο αρχαίο μας ιδίωμα, είναι πολύ στενά συνδεδεμένες η πολιτική αρετή με την πολιτική τέχνη στις «*από καλές και πάνω*» περιπτώσεις ιδίως, αρμονικά συνυφασμένες ίσως ήθελε να πει κανείς, ενώ τα πράγματα μεταβάλλονται πλήρως, ιδιαίτερα στις «*από κακές και κάτω*» περιπτώσεις, όπου θα έλεγε κανείς ότι η πολιτική τέχνη κυριολεκτικά συμπορεύεται με την πολιτική κακία. Για την εμφάνιση της λέξης *ἀρετὴ* στο σημείο τούτο του *Πρωταγόρα*, βλ. το σχόλιο της Παπαμανώλη (2023) στο 319e2 του διαλόγου.

ἀρετῆς καὶ τί ποτ' ἐστὶν αὐτό, *ἡ ἀρετή*, 360e7-8). Όπως είδαμε στο Κεφάλαιο 13, ο ορισμός της αρετής είναι απαραίτητος για να γνωρίζουμε αν είναι ή δεν είναι *διδακτή*.

Αλλά τα δύο τούτα επιχειρήματα, σύμφωνα με τα οποία «δεν διδάσκεται το πράγμα» και για απάντηση των οποίων ο Πρωταγόρας έβαλε όλη του την τέχνη με την οποία παρουσιάζεται να «δείχνει» σοφιστικώ τω τρόπω, πάντοτε κατά Πλάτωνα, ότι δεν ισχύει το συμπέρασμά τους αλλά το τελείως αντίθετο, δεν είναι τα μόνα επιχειρήματα που είχε να παρουσιάσει –είτε τον άφησε ο σοφιστής να τα αναπτύξει είτε όχι– ο Σωκράτης μετά τον Μεγάλο Λόγο του Πρωταγόρα.

Είναι σαφές ότι ο Σωκράτης είχε μια επιχειρηματολογία καλοδουλεμένη –όπως το καλοφτιαγμένο κατά την ανάλυσή του ποίημα του Σιμωνίδη, που και καλοφτιαγμένο να μη το βρίσκει τελικά κανείς,[25] είναι πάντως εξαιρετικά καλοδουλεμένη η σωκρατική του ερμηνεία[26]– και η οποία επιχειρηματολογία (όπως άλλωστε και η ερμηνεία του Σιμωνίδη) δεν είναι μόνο καλοδουλεμένη: παρουσιάζει ενδιαφέρουσα ποικιλία και διαθέτει πάρα πολύ λεπτολογημένη δομή. Ο πλατωνικός Σωκράτης έχει μια σειρά επιχειρημάτων ότι καθεμία από τις επιμέρους αρετές είναι μία και η αυτή με άλλη μία από τις πέντε αυτές αρετές. Είναι μάλιστα πεπεισμένος είτε λόγω της όλης αυτής επιχειρηματολογίας είτε και για λόγους άλλους ότι η αρετή είναι γνώση.

Μάλιστα, κατά μία τουλάχιστον ερμηνεία του *Πρωταγόρα*, το καθένα από τα επιχειρήματα δεν είναι μόνο ένα τον αριθμό, αφού τουλάχιστον ένας από τους ισχυρισμούς ότι η άλφα αρετή ταυτίζεται με τη βήτα υποστηρίζεται από τον Σωκράτη με δύο τουλάχιστον επιχειρήματα, τα οποία είναι και τα δύο τους άψογα κατά μία τουλάχιστον ερμηνεία του *Πρωταγόρα*, δηλαδή επιχειρήματα λογικώς έγκυρα (παρά τη διαφωνία με την εγκυρότητα του ενός από αυτά που διατυπώνει στον διάλογό μας ο Πρωταγόρας). Επιπροσθέτως, αν είναι γνώση η αρετή, τότε η αρετή διδάσκεται, όπως τα λεγόμενα σήμερα «εφαρμοσμένα μαθηματικά» και του τότε και του σήμερα (με φαινομενικά μόνο αναχρονιστική σημασία της τελευταίας εντός εισαγωγικών φράσης). Έτσι λοιπόν η αρετή σαφώς είναι κάτι το *διδακτόν*, οπότε βέβαια δεν ισχύει το «δεν διδάσκεται το πράγμα».

Αυτό όμως υποστήριξε πριν από τον Μεγάλο Λόγο του Πρωταγόρα ο Σωκράτης, ενώ, μετά τον Μεγάλο Λόγο και την υποστήριξη της ανομοιότητας των αρετών από τον Πρωταγόρα, κατέληξε να υποστηρίζει όχι μόνο την ενότητα των αρετών αλλά και, βάσει αυτής, το *διδακτὸν* της αρετής εν γένει. Αυτή την οπωσδήποτε τεράστια διαφορά μεταξύ των δύο αρχικών και όλων των μετέπειτα επιχειρημάτων του Σωκράτη, την αναδεικνύει και τη δραματοποιεί χαρακτηριστικά η παρέμβαση του λεγόμενου «προσωποποιημένου λόγου»[27] στον *Πρωταγόρα* (361a5-c2).

V. Πόσο σημαντική είναι όμως η διαφορά των δύο αυτών ομάδων επιχειρημάτων; Και τι δείχνει για την όλη στάση του Σωκράτη, όχι μόνο δηλαδή στον συγκεκριμένο διάλογο αλλά και όσον αφορά την όλη μεθοδολογία του;

[25] Όχι βέβαια με την έννοια του Πρωταγόρα, αλλά από φιλολογικού και καλλιτεχνικού χαρακτήρα οπτική γωνία: δεδομένου ότι δίπλα στην παραδοσιακή ανασύνθεση της ωδής έχουμε και την εναλλακτική πρόταση του Beresford (2008), δεν είναι και τόσο εύκολο να θεωρήσει κανείς αισθητικά και κριτικά και τις δύο ανασυνθέσεις εξίσου «καλοφτιαγμένες». (Ας σκεφτούμε π.χ. τις αξιόλογες αλλά διαφορετικής αξίας αποκαταστάσεις είτε της «Ημιτελούς» συμφωνίας του Schubert είτε της Δεκάτης συμφωνίας του Mahler).

[26] Βλ. Παπαμανώλη 2018-19/2019-20, σσ. 52, 57, 61, 65.

[27] «Και μου φαίνεται πως τούτη εδώ η έκβαση των λόγων μας σαν άνθρωπος μας κατηγορεί και μας εμπαίζει…» (*καί μοι δοκεῖ ἡμῶν ἡ ἄρτι ἔξοδος τῶν λόγων ὥσπερ ἄνθρωπος κατηγορεῖν τε καὶ καταγελᾶν*, 361a3-5). Για τις κύριες ερμηνευτικές επιλογές, βλ. Bonitz 1886 και Politis 2012 (και σε αναθεωρημένη και διευρυμένη διατύπωση 2015).

Κατά τη γνώμη μας, η καλύτερη μέχρι τούδε ερμηνεία του κειμένου και μεθοδολογική πρόταση για το ζήτημα της επιχειρηματολογίας που στηρίζεται στην *απορία* και στην αναζήτηση της απάντησης ερωτημάτων της μορφής «*τί ἐστιν*;» είναι η θεωρία που αναπτύσσεται στο βιβλίο του Βασίλη Πολίτη, *The Structure of Enquiry in Plato's Early Dialogues*.

Η όλη ερμηνεία είναι καθαρόαιμα φιλοσοφική, με τη δέουσα φιλολογική προσοχή στο αρχαίο κείμενο (και μάλιστα όχι μόνο στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα αλλά ακόμη και σε κείμενα του Αριστοτέλη). Το βιβλίο είναι απαιτητικό, αξίζει όμως να το μελετήσει προσεκτικά κάθε ενδιαφερόμενος για την κλασική φιλοσοφία, ακόμα κι αν έχει τελικά σε πρώτη προτίμηση κάποια άλλη πτυχή της κλασικής φιλοσοφίας, όχι τόσο σωκρατική ή και πλατωνική.

Εδώ δίνουμε μόνο μια γεύση της ερμηνευτικής αυτής εργασίας, ελπίζουμε με κατάλληλα αντιπροσωπευτικό παράθεμα:

> Socrates originally offered an example-based argument for the conclusion that virtue cannot be taught [...]. But, in the final argument of the dialogue, he defends, in a way that is, on the contrary, thoroughly abstract and theoretical, a general account of virtue, according to which virtue is knowledge of the good; from which, as he goes on to point out, it follows that virtue can be taught. And, far from thinking that this conflict of reasons – that is, the conflict between his initial, example-based reasons against the teachability of virtue and his final, theoretical reasons for the teachability of virtue – is spurious or that it is an easy matter how to resolve it, Socrates concludes the dialogue by stating that it amounts to an aporia the resolution of which requires a radically new turn in the inquiry.
>
> (Politis 2015: 221)

> Ο Σωκράτης υποστήριξε στην αρχή βάσει παραδειγμάτων το συμπέρασμα ότι δεν γίνεται να διδαχθεί η αρετή [...]. Αλλά με το τελευταίο επιχείρημα του διαλόγου, υποστηρίζει κατά τρόπον εντελώς αντίθετο, τελείως αφηρημένο και θεωρητικό, μια γενική περιγραφική θεωρία της αρετής, κατά την οποία η αρετή είναι γνώση του ἀγαθοῦ · από την οποία, όπως επισημαίνει κατόπιν, έπεται ότι γίνεται να διδαχθεί η αρετή. Και πόρρω απέχων από το να νομίζει ότι αυτή η σύγκρουση λόγων – η σύγκρουση δηλαδή μεταξύ των αρχικών του βάσει παραδειγμάτων λόγων κατά του διδακτού της αρετής και των τελικών, θεωρητικών λόγων του για το διδακτόν της αρετής – είναι κίβδηλη και μάλλον εύκολη στην επίλυσή της, ο Σωκράτης ολοκληρώνει τον διάλογο δηλώνοντας ότι η πρόκειται για μιαν απορία για τη λύση της οποίας απαιτείται να δοθεί νέα τροπή στην έρευνα, εξ υπαρχής.
>
> (Politis 2015: 221· Μτφ. δική μας)

Η «νέα τροπή» που πρέπει να λάβει η από κοινού φιλοσοφική επανεκτίμηση των λόγων (όχι μόνο με τη σημασία των γλωσσικά εκφερόμενων επιχειρημάτων αλλά και των λόγων για τους οποίους αναπτύσσονται αυτά και των λόγων για τους οποίους είναι ευπρόσδεκτα και σαφώς ενδιαφέροντα) είναι, όπως αναδεικνύεται στην όλη τούτη ερμηνεία, η αναζήτηση της απάντησης στο «*τί ἐστιν*;» και η αξιοποίησή της:

> Εγώ λοιπόν, Πρωταγόρα, βλέποντας όλα τούτα να έχουν έρθει τα πάνω κάτω και να βρίσκονται σε πολύ μεγάλη σύγχυση, έχω την έφεση να τα ξεκαθαρίσω πλήρως, και

θα ήθελα μάλιστα, αφού τα εξαντλήσουμε να προχωρήσουμε και στη διερεύνηση της φύσης της αρετής, και κατόπιν να επιστρέψουμε πάλι στο ζήτημα του αν είναι διδακτή ή δεν είναι· γιατί φοβάμαι μήπως εκείνος ο Επιμηθέας μάς οδηγήσει πολλές φορές τη σκέψη μας σε λάθη και μας εξαπατήσει, σαν τότε που μας παραμέλησε στη διανομή, όπως λες κι εσύ. Γιατί και στον μύθο περισσότερο μου άρεσε ο Προμηθέας παρά ο Επιμηθέας· αυτόν έχοντας εγώ για πρότυπο και προνοώντας για όλη μου τη ζωή τα πραγματεύομαι όλα τούτα, και αν το θέλεις κι εσύ, όπως έλεγα και στην αρχή, θα μου ήταν πολύ ευχάριστο να τα εξετάσω πλήρως αυτά με σένα για συνομιλητή.

(Πλάτων, Πρωταγόρας 361c2-d6, Ανθολόγιο 5)

Σε μια σοβαρή διμερή φιλοσοφική συζήτηση για ζήτημα σημαντικό, μπορεί κάλλιστα «να έχουν έρθει τα πάνω κάτω και να βρίσκονται σε πολύ μεγάλη σύγχυση» (*ἄνω κάτω ταραττόμενα δεινῶς*, 361c3): στην ιδανική περίπτωση δηλαδή συμβαίνει το εξής, ότι προκύπτουν περισσότεροι του της, αρκετοί καλοί λόγοι και υπέρ και κατά π.χ. του *διδακτοῦ* της αρετής, πειστικοί σε μεγάλο βαθμό και οι μεν και οι δε. Ο κλασικός φιλόσοφος διαπιστώνει: «έχω την έφεση να τα ξεκαθαρίσω πλήρως» (*πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανῆ αὐτὰ γενέσθαι*, 361c3-4). Και το πράττει με μεθοδικότητα και λογική συνέπεια: τα διάφορα επιχειρήματα επανεξετάζονται, αποτιμώνται και (κατά πάσα πιθανότητα) άλλα παραμένουν αλλά βελτιωμένα πια, άλλα διατηρούν αλώβητη την αρχική της αξία, θέση και μορφή, άλλα αποσύρονται τελείως από το προσκήνιο καθώς έχουν αδυναμίες. Όλα μαζί συγκροτούν ακριβώς αυτό που παρακινεί τον Σωκράτη στην ιδιαίτερη, δική του αλλά και δική της, ακόμη και σήμερα, φιλοσοφική δραστηριότητα και πρακτική: της είπαμε πως είπε τον περασμένο αιώνα χαρακτηριστικά ο Ryle, «Wittgenstein's fly-bottle is the *ἀπορία* of the Academy».

«Αφού τα εξαντλήσουμε» (*ταῦτα διεξελθόντας*, 361c4) και διαθέτουμε βελτιωμένο κατά το δυνατόν κατάλογο, και μάλιστα κατάλογο οργανωμένο –διότι δεν είναι ισότιμα όλα τα επιχειρήματα, ούτε καν όλα τα καλής, άριστης ποιότητας επιχειρήματα–, θα «προχωρήσουμε και στη διερεύνηση της φύσης της αρετής» (*ἐξελθεῖν καὶ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν*, 361c5), δηλαδή στην αναζήτηση του ορισμού της.

Εδώ ακριβώς είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι δεν έχουμε στην πραγματικότητα δύο ξεχωριστά στάδια που διαδέχονται χρονικά το ένα το άλλο: και κατά μόνας αλλά και κατά την προχωρημένου επιπέδου διαλεκτική συνομιλία και συζήτηση που βελτιώνεται βαθμιαία, ο κλασικός φιλόσοφος αναθεωρεί και βελτιώνει τα επιχειρήματα που διαθέτει και άρα και της λόγους υπέρ και κατά, και παράλληλα δοκιμάζει της υποψήφιες απαντήσεις, ήτοι διάφορους υποψήφιους ορισμούς. Έτσι ξαναπιάνει το αρχικό του ερώτημα που τον οδήγησε στην εκπόνηση των επιχειρημάτων και την αναζήτηση του ορισμού: «και κατόπιν να επιστρέψουμε πάλι στο ζήτημα του αν είναι διδακτή ή δεν είναι» (*καὶ πάλιν ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε διδακτὸν εἴτε μὴ διδακτόν*, 361c5-6).

Το αρχικό του ερώτημα δεν ήταν ερώτημα θεωρητικό π.χ. περί του *διδακτοῦ* της αρετής ή μη, αλλά πρωτίστως πρακτικό: δεν αφορούσε π.χ. το αν είναι δυνατόν να διδαχθεί η αρετή ή όχι με μια έννοια δυνατότητας οπωσδήποτε νεωτερική, ερώτημα που στοιχειοθετείται τουλάχιστον εν μέρει με βάση μια αντίληψη για τη δυνατότητα που της είναι πλέον οικεία μέσα από την έστω και στοιχειώδη διδασκαλία της (ιστορίας της) φιλοσοφίας της αυτή διαμορφώνεται την εποχή του Kant. Απασχολεί κάθε γονιό που, της ο Κρίτων του πλατωνικού διαλόγου *Ευθύδημος*, έχει γνήσιο, πραγματικό και σοβαρό ενδιαφέρον για την εκπαίδευση και την όλη πορεία των παιδιών του στη ζωή της. «Αλλά όταν πάλι γυρίζω και βλέπω τον έναν ή τον άλλο απ' της που ισχυρίζονται ότι μπορούν να μορφώσουν ανθρώπους, τρομάζω: Εξετάζοντάς της έναν έναν προσεκτικά μού φαίνεται, για να σου πω την αλήθεια, εντελώς ακατάλληλοι γι' αυτή τη

δουλειά.» (*ὅταν δὲ εἴς τινα ἀποβλέψω τῶν φασκόντων ἂν παιδεῦσαι ἀνθρώπους, ἐκπέπληγμαι της μοι δοκεῖ εἷς ἕκαστος αὐτῶν σκοποῦντι πάνυ ἀλλόκοτος εἶναι* 306e3-5, Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος). Δεν είναι όλοι όσοι, κατά δήλωσή της (πρβλ. το *ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους* του Πρωταγόρα στον ομώνυμο διάλογο, 317b4-5), ακόμη και κατά κοινώς αποδεκτή δήλωσή της, εμφανίζονται με τον έναν ή τον άλλο τρόπο να διδάσκουν την αρετή, πράγματι αυτό που διατείνονται, δεν είναι πραγματικά διδάσκαλοί της (όχι βέβαια για της της λόγους όλοι). Και στην περίπτωση του κλασικού φιλοσόφου το ερώτημα είναι όσο πιο σοβαρό και προσωπικό γίνεται: «για όλη μου τη ζωή τα πραγματεύομαι όλα τούτα» (*ὑπὲρ τοῦ βίου τοῦ ἐμαυτοῦ παντὸς πάντα ταῦτα πραγματεύομαι*, 361d4-5).

Κατά την αναζήτηση της απάντησης, της, η *ἀπορία* που προκύπτει δομείται θεωρητικά· και για την εύρεση του ορισμού και την επίλυσή της έπειτα, βάσει πια και του συγκεκριμένου διαμορφωθέντος ορισμού, απαιτείται μεθοδολογία διαλεκτική και θεωρία φιλοσοφική.

VI. Η απορία με τούτη την τεχνική σημασία δεν είναι κάτι που προκύπτει παρευθύς, εξαρχής, ευθύς ως αρχίσει μια συνάντηση και συμβεί κάτι που θέτει σε κίνηση τον κλασικό φιλόσοφο.[28] Της εξετάσουμε το ζήτημα του θαυμασμού και την όλη του σχέση με την απορία λοιπόν, εκ του σύνεγγυς. Το κλασικό φυσικά χωρίο είναι από τον *Θεαίτητο*, όπου το πνεύμα με το οποίο ξεκινά η διαλεκτική συνομιλία του Σωκράτη με τον ήδη διακρινόμενο για τη μαθηματική του ιδιοφυία νεαρό επώνυμο μαθητή του γεωμέτρη Θεόδωρου, και αφού και ο της ο Σωκράτης έχει λάβει δείγμα της δημιουργικής σκέψης του Θεαίτητου, είναι τελείως άλλο από εκείνο του *Πρωταγόρα*, δείγμα του οποίου είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο:

> ΣΩ. Αν λοιπόν εγώ κι’ εσύ ήμασταν δεινοί και σοφοί, και αν είχαμε εξετάσει όλα τα προβλήματα της σκέψης, θα μπορούσαμε τώρα, επειδή θα της περίσσευε καιρός να παγιδεύσωμε ο της τον άλλο και ν’ ανοίξωμε τέτοια σοφιστική μάχη, που να χτυπάμε ο της της λόγους του άλλου. Τώρα της, επειδή είμαστε κοινοί άνθρωποι, θα θελήσωμε πρώτα-πρώτα να ιδούμε τι είναι αυτά που σκεπτόμαστε καθ’ εαυτά, είναι σύμφωνα με το ένα με το άλλο ή μήπως δεν είναι καθόλου;
> ΘΕΑΙΤ. Εγώ τουλάχιστον θα το ήθελα πάρα πολύ.
> ΣΩ. Κι’ εγώ της. Αφού λοιπόν είναι έτσι, με ηρεμία, ως άνθρωποι με περίσσεια σχόλη, θα εξετάσωμε απ’ αρχής πάλι το ζήτημα, δίχως να θυμώνωμε, αλλά εξετάζοντας πράγματι της της της εαυτούς της να ιδούμε τι πράγμα είναι αυτά τα παράξενα φαινόμενα μέσα της. Και καθώς θα τα εξετάζωμε, το πρώτο μου φαίνεται που θα ειπούμε είναι ότι ποτέ κανένα πράγμα δεν γίνεται μεγαλύτερο ή μικρότερο μήτε κατά τον όγκο μήτε κατά τον αριθμό, εφ’ όσον είναι ίσο με τον εαυτό του. Δεν είναι έτσι;
> ΘΕΑΙΤ. Ναι.
> ΣΩ. Το δεύτερο είναι ότι το πράγμα στο οποίο μήτε προσθέτουμε μήτε αφαιρούμε, αυτό ούτε αυξάνεται ποτέ, ούτε ελαττώνεται, αλλά είναι πάντα ίσο.
> ΘΕΑΙΤ. Ακριβώς έτσι.
> ΣΩ. Άραγε δεν υπάρχει και τρίτο, ότι δηλαδή εκείνο που δεν ήταν πριν είναι της ύστερα, αυτό είναι αδύνατον να υπάρξει δίχως να γίνει και να γίνεται.

[28] Τουλάχιστον όχι συνήθως, αλλά πάντοτε έχουμε στο πλατωνικό corpus εξαιρέσεις, όπως η αρχή π.χ. και το ξεκίνημα του *Μένωνα*. Η σωστή, κατά τη γνώμη μας, όμως, ερμηνεία του συγκεκριμένου διαλόγου είναι πως η συζήτηση ξεκινά in medias res: ας φανταστούμε τον Μένωνα να βηματίζει «επί σκηνής» αναμένοντας την άφιξη του Σωκράτη, για να ξεκινήσει μια συμπεφωνημένη διαλεκτική συνάντηση, που δεν είναι διόλου τυχαία, μα καλά προγραμματισμένη. Έτσι εξηγείται και η πορεία της, ιδίως η ταχύτητα της εναλλαγής όσο και το πλήθος των εξεταζόμενων (ή κάπως αλλιώς αναφερόμενων) ορισμών στο πρώτο τρίτο του κειμένου.

ΘΕΑΙΤ. Φαίνεται βέβαια.

ΣΩ. Αυτά λοιπόν, νομίζω, τα τρία ομολογήματα μάχονται το ένα το άλλο μέσα στην ψυχή της, όταν μιλάμε για της αστραγάλους, ή όταν ειπούμε ότι εγώ, άνθρωπος της της ηλικίας, δίχως να μεγαλώσω και δίχως να πάθω το αντίθετο, σ' ένα χρόνο μέσα ενώ τώρα είμαι μεγαλύτερος από σένα τον νέο, έπειτα θα είμαι μικρότερος, δίχως να αφαιρεθή τίποτα από τον όγκο μου, αλλά επειδή εσύ μεγάλωσες. Γιατί τη δεύτερη φορά είμαι ό,τι δεν ήμουνα πριν, χωρίς της να γίνω. Γιατί είναι αδύνατον να έχω γίνει δίχως να γίνωμαι, κι' αφού δεν έχασα τίποτα από τον όγκο μου δεν είναι δυνατόν να έγινα μικρότερος. Και με χίλια ακόμη άλλα πράγματα το ίδιο συμβαίνει, αν βέβαια παραδεχθούμε αυτά. Παρακολουθείς βέβαια, Θεαίτητε. Δεν μου φαίνεσαι δα και άπειρος σ' αυτά τα πράγματα.

ΘΕΑΙΤ. Και μα της θεούς, Σωκράτη μου, παρά πολύ θαυμάζω τι πράγματα είναι αυτά, και κάποτε, καθώς τα συλλογίζομαι, παθαίνω σκοτοδίνη.

ΣΩ. Ο Θεόδωρος λοιπόν, φίλε μου, φαίνεται πως δεν μάντεψε άσχημα τη φύση σου. Γιατί το πάθος αυτό, το θάμασμα, το έχει πολύ ο φιλόσοφος. Και δεν υπάρχει άλλη αρχή της φιλοσοφίας παρά αυτή, και εκείνος που είπε πως η Ίρις είναι γέννημα του Θαύμαντος δεν τη γενεαλόγησε άσχημα.

(Πλάτων, Θεαίτητος 154d8-155d4-5, Ανθολόγιο 6)

Δεν πρόκειται για δύο συνομιλητές *συνελθόντες σοφιστικῶς* (154e1), δεν έχει κανένας από τους δύο διάθεση για *ἀγῶνα λόγων*, όπως ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο διάλογο. Ο Σωκράτης, όμως, επιδιώκει να κάνει κάτι στο οποίο τον είδαμε (Κεφάλαιο 13, Ανθολόγιο 5) να επιμένει: *τί ποτ' ἐστιν ἃ διανοούμεθα, πότερον ἡμῖν ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ οὐδ' ὁπωστιοῦν* («τι είναι αυτά που σκεπτόμαστε καθεαυτά, είναι σύμφωνα με το ένα με το άλλο ή μήπως δεν είναι καθόλου;» 154e5). Ότι κάτι τέτοιο συμβαίνει δεν υπάρχει αμφιβολία, κι αν ακόμη πρέπει να διαβάσει κανείς αυτό το συγκεκριμένο ερώτημα ως απορρέον από την εν γένει στάση του φιλοσόφου (σε αντίθεση με τον σοφιστή) και όχι από την έως εδώ τροπή της διαλεκτικής συνομιλίας. Το κείμενο είναι σαφές, *πάλιν ἐπανασκεψώμεθα* (154e8) λέει ο Σωκράτης.[29] Πρόκειται για χρήση του ρήματος οιονεί τεχνική, όπως ήδη φάνηκε και σε τούτο το κεφάλαιο.

Δεν έχουμε βεβαίως *άμεσα* καμία μνεία και κανενός είδους αναφορά στο «*τί ἐστιν;*» και καμία ακόμη *ἀπορίαν*, πλην όμως έχουμε κάτι *έμμεσα* συνδεόμενο με την απορία που θα προκύψει και τον ορισμό της *ἐπιστήμης*: *τρία φάσματα ἐν ἡμῖν* (155a2), *ὁμολογήματα τρία* (155b5)[30] των οποίων την απαρίθμηση και την επανάληψη την αφήνουμε ως άσκηση για τον αναγνώστη του παρόντος (155a3-5, 155a7-9, 155b1-2). Αυτά τα τρία πράγματα που δεν είναι μονάχα φιλοσοφικά «φαινόμενα» μα και σαφώς «ομολογήματα» καθαρά διαλεκτικά, «μάχονται το ένα το άλλο μέσα στην ψυχή μας» (*μάχεται αὐτὰ αὑτοῖς ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ*, 155b5), όχι βέβαια με δική τους ιδιαίτερη πρωτοβουλία και στα καλά του καθουμένου, αλλά σε πλαίσιο φιλοσοφικό και συγκεκριμένο, βάσει του ενός ή του άλλου συγκεκριμένου φιλοσοφικού σκεπτικού: π.χ. είτε «όταν μιλάμε για τους αστραγάλους»[31] (*ὅταν τὰ περὶ τῶν ἀστραγάλων λέγωμεν*, 155b6) είτε

[29] Όσον αφορά το *ἡμᾶς αὐτοὺς ἐξετάζοντες* (155a1), θυμηθείτε το *συμβαίνει μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι* στον *Πρωταγόρα* (333c8 –9).

[30] Θυμηθείτε και πάλι τον *Πρωταγόρα* και το πώς εκεί χρησιμοποιείται η φράση *τὰ ὡμολογημένα*.

[31] Το για τι πράγμα και φιλοσόφημα πρόκειται, το αφήνουμε και πάλι στον ενδιαφερόμενο αναγνώστη των όσων έχουν ήδη προηγηθεί στον διάλογο *Θεαίτητος*.

> όταν ειπούμε ότι εγώ, άνθρωπος αυτής της ηλικίας, δίχως να μεγαλώσω και δίχως να πάθω το αντίθετο, σ' ένα χρόνο μέσα ενώ τώρα είμαι μεγαλύτερος από σένα τον νέο, έπειτα θα είμαι μικρότερος, δίχως να αφαιρεθή τίποτα από τον όγκο μου, αλλά επειδή εσύ μεγάλωσες. Γιατί τη δεύτερη φορά είμαι ό,τι δεν ήμουνα πριν, χωρίς όμως να γίνω. Γιατί είναι αδύνατον να έχω γίνει δίχως να γίνωμαι, κι αφού δεν έχασα τίποτα από τον όγκο μου δεν είναι δυνατόν να έγινα μικρότερος
>
> (155b6-c4)

Πρόκειται για επιχείρημα συμπυκνωμένο που διατυπώνεται βραχυλογικά και δίχως ερωταποκρίσεις, επειδή και αυτό σε προηγούμενες ευκαιρίες το έχει επεξεργαστεί λεπτομερώς ο Σωκράτης.[32] Και δεν είναι το μόνο: *καὶ ἄλλα δὴ μυρία ἐπὶ μυρίοις οὕτως ἔχει* (155c4-5).

Στο διερευνητικό και διεκπεραιωτικό συνάμα *ἔπει γάρ που* (155c5) του Σωκράτη, ο Θεαίτητος επιβεβαιώνει ότι δεν εκτίθεται σε φιλοσοφήματα όπως αυτά για πρώτη φορά, *οὐκ ἄπειρος τῶν τοιούτων εἶναι* (155c6-7). Είναι σημαντικό πως αυτό δεν οφείλεται σε κάποια ήδη ασκούμενη κατά τρόπο άμεσο επιρροή του Σωκράτη: η διαλεκτική συζήτησή τους είναι μέρος από την πρώτη συνάντησή τους (βλ. 144b–d). Ο Σωκράτης αυτοσυστήνεται, μέσω του τι λένε οι άλλοι (βλ. τα δύο *ἀκήκοας*, 149a1, 149a10) γι' αυτόν: *ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν* (149a9). Ο Θεαίτητος όμως, εκτός από την έφεσή του στα μαθηματικά και την πρόοδό του υπό την καθοδήγηση του Θεόδωρου (147d3-148b3), είναι εξοικειωμένος με τις απόψεις και το κύριο σύγγραμμα του Πρωταγόρα (πρβλ. *ἀνέγνωκα καὶ πολλάκις*, 152a5) και δεν είναι διόλου ανίδεος από την εν γένει διαλεκτική πρακτική, ξέρει να αποκρίνεται *φυλάττων μὴ ἐναντία εἴπω* (154d2).[33] Ο Θεαίτητος δηλώνει και περιγράφει την εμπειρία του *διττῶς*:

(A) *ὑπερφυῶς ὡς θαυμάζω* (155c9) *τί ποτ' ἐστὶ ταῦτα*
(B) *ὡς ἀληθῶς βλέπων εἰς αὐτὰ* (155c10) *σκοτοδινιῶ*[34]

Ο Σωκράτης αγνοεί το (B) και στέκεται στο (A) και το σχολιάζει. Το *θαυμάζειν* είναι *πάθος* του φιλοσόφου (155d3). «Τὸ θάμασμα, τὸ ἔχει πολὺ ο φιλόσοφος»: αυτή είναι η μόνη, η μία και μοναδική, *ἀρχή* της φιλοσοφίας (155d4). Αλλά με ποια από τις σημασίες που έχει στον Πλάτωνα η λέξη; Πρόκειται, θα λέγαμε σήμερα, για την αφετηρία, για το θεμέλιο –και τα θεμέλια μπαίνουν από την αρχή– ή για μια άλλη, τρίτη μα διόλου λιγότερο σοβαρή σημασία της λέξης *ἀρχή*; Μας είναι χρήσιμη εδώ μια σκαριφηματική διάκριση τριών σημασιών του όρου «διαδικασία».

Μας είναι τελείως απαραίτητη μια διάκριση τριμερής: άλλο η *ἀρχή* που συνιστά την αφετηρία και παρέχει την αφορμή της φιλοσοφίας, άλλο η *ἀρχὴ* που διέπει και συντηρεί την όλη φιλοσοφική δραστηριότητα και πρακτική, και άλλο η *ἀρχὴ* που διέπει και συνέχει τη φιλοσοφία μέχρι και το τελικό της αποτέλεσμα.

[32] Το σε ποιον άλλο διάλογο και πού ακριβώς, είναι μια τρίτη στοιχειώδης άσκηση για τον αναγνώστη του παρόντος, αρκεί να τον έχει κερδίσει η ανάγνωση των διαλόγων του Πλάτωνα.
[33] Όπως απαιτεί από την αρχή των *Τοπικών* ο Αριστοτέλης (*καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον*, 100a20-21).
[34] Για το πώς ακριβώς λειτουργούν οι *ἀστράγαλοι* ή και το δεύτερο παράδειγμα από τα *μυρία*, δεν υπάρχει χώρος εδώ. Όποιος αναγνώστης ήδη μελέτησε το χωρίο στο Κεφάλαιο 13 (Ανθολόγιο 5), ας ανατρέξει, εκτός από τα γνωστής αξίας στοιχειώδη βοηθήματα των McDowell 1973, Bostock 1988 και Burneyat 1990, και στο λησμονημένο βιβλίο του Campbell 1861.

Ας φανταστούμε κάθε προσπάθεια να κάνουμε φιλοσοφία ως ειδικού τύπου διαδικασία μεν, αλλά διαδικασία (και όχι φέρ' ειπείν ως ιδιαίτερου τύπου συμβάν ή γεγονός, ιδίως όπως είναι τα γεγονότα και τα συμβάντα αντιληπτά στην πρώιμη ή και στην όψιμη κλασική αναλυτική φιλοσοφία).

Κάθε διαδικασία έχει ένα εναρκτήριο σημείο, που συμπεριλαμβάνει με κάποιον ενδεδειγμένο τρόπο την αφορμή της αλλά και συνιστά κυριολεκτικά την αφετηρία της. Στην ιδανική περίπτωση, φτάνει σε κυριολεκτικά τελικό σημείο, όπου και σταματά, καθώς έχει πλέον ολοκληρωθεί. (Σε μια πιο κοντά στην πραγματικότητα περίπτωση το τελικό σημείο παραμένει απραγματοποίητο, διότι για τον άλφα ή βήτα λόγο διακόπηκε ή ανεστάλη η πορεία και συνέχιση της διαδικασίας.) Πολλές φορές σε μια εφικτή περίπτωση αναδύεται βαθμιαία το αποτέλεσμα της όλης διαδικασίας, ήτοι το τελικό προϊόν της, αν αυτή διεξαχθεί απρόσκοπτα και συντελεστεί πλήρως. Η κάθε διαδικασία έχει τη διάρκειά της, έχει δε συνήθως ολοφάνερα διαφορετικά στάδια. Το τελικό προϊόν ενίοτε μας είναι αναγνωρίσιμο, μολονότι παρέμεινε για κάποιους λόγους, όπως αυτοί που μόλις αναφέρθηκαν, ημιτελές.

Η *ἀρχὴ* διέπει την όλη διαδικασία, και τούτο γίνεται *τριχῶς*.

VII. Όπως λέει ο Αριστοτέλης, *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν* (982b12, Ανθολόγιο 7), και συνήθως αυτό το χωρίο διαβάζεται με την «αξία όψεως» που σίγουρα πρέπει να διατηρεί σε κάθε ερμηνεία του, αναγνωρίζοντας το *θαυμάζειν* ως αφετηρία του φιλοσοφικού στοχασμού. Το επεξηγητικό παράδειγμα που ακολουθεί για τη σελήνη, τον ήλιο και τα άστρα (982b15-16) φέρνει στον νου του σημερινού αναγνώστη την αρχή της ρήσης του Kant που παραθέσαμε προηγουμένως, όπου τονίζεται το στοιχείο του θαυμασμού.

Όπως το έθεσε ενδιάμεσα ο Bonitz (1849 II 52f.), το υπόμνημα του οποίου διατηρεί και σήμερα μεγάλο μέρος από την αξία του για τη μελέτη του Αριστοτέλη,

> Qui enim primum philosophati sunt ... admiratione moti ad philosophiam accesserunt; ... Et admiratione quidem quod philosophandi statuit [sc. Aristoteles] causam esse, cum Platone consentit
>
> (Theaet. 155d).

Για τον προσεκτικό αναγνώστη, η φιλοσοφία αρχίζει με τα *πρόχειρα τῶν ἀτόπων* (982b13-14). Οι *πρῶτοι φιλοσοφήσαντες*, υπομνηματίζει λοιπόν ο Bonitz, ασχολήθηκαν με τη φιλοσοφία παρακινούμενοι από τον θαυμασμό. Και σε τούτη τη δήλωσή του για το ότι ο θαυμασμός ακριβώς είναι η αιτία της επίμονης φιλοσοφικής δραστηριότητας, ο Αριστοτέλης είναι, σημειώνει ο Bonitz, σύμφωνος με τον Πλάτωνα. Κατά τον Αριστοτέλη λοιπόν, οι άνθρωποι *θαυμάσαντες* αυτά, «τα πιο κοντινά τους περίεργα φαινόμενα», *εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες* (982 b14-15), ασχολούνται δημιουργικά με τη φιλοσοφία *καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον* (982 b12-13). Και το δεύτερο, το *διαπορεῖν*, αφορά βέβαια τον έναστρο ουρανό με τον τρόπο που τόσο εντυπωσίασε και τον Kant, όχι όμως ευθύς εξαρχής, αφού δεν συμπεριλαμβάνονται στα *πρόχειρα τῶν ἀτόπων* το φεγγάρι, ο ήλιος και τα αστέρια, καθώς αυτά σαφώς είναι παράδειγμα *τῶν μειζόνων* (982b15) εδώ σε τούτο το κείμενο. Το *διαπορεῖν*, όποια περίπου τροπή και να πάρει για να φτάσει μέχρι την όποια θεματική *τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως* (982b17), δεν είναι κάτι το παρόν ήδη στην αφετηρία, στα *πρόχειρα τῶν ἀτόπων*. Εκεί έχουμε μόνο τον αρχικό θαυμασμό και το «φαινόμενο» που τον προκαλεί.

Γιατί δεν έχουμε παράδειγμα στο κείμενο του Αριστοτέλη;

Κατά τη γνώμη μας, επειδή πρόκειται για κάτι το σχεδόν αυτονόητο· όταν είναι δηλαδή δεδομένο για τον αναγνώστη το χωρίο από τον *Θεαίτητο* (155d4-5, Ανθολόγιο 6), όπως επεσήμανε ο Bonitz.

Ας σκεφτούμε ποια θεότητα είναι η Ίριδα στην αρχαία ελληνική μυθολογία, και μάλιστα στην επική ποιητική παράδοση που αρχικά την παραδίδει, και ας αναλογιστούμε και την οικεία και σήμερα φράση «τα χρώματα της ίριδας», καθώς επίσης και ότι γλωσσικές εκφράσεις όπως το δικό μας «ουράνιο τόξο», το λατινικό «arcus pluvius» και το αγγλικό «rainbow», σημαίνουν ακριβώς αυτό που σημαίνει η λέξη *ἶρις* στα ελληνικά του Αριστοτέλη. Η Ίρις είναι το ουράνιο τόξο, είναι θεότητα μα και αγγελιαφόρος των θεών όσο και διαμεσολαβητής, είναι και τα χρώματα της ίριδας, οικεία κάποτε από το λεγόμενο «πρίσμα του Νεύτωνα» των προεφηβικών σχολικών χρόνων.

Όλοι γνωρίζουμε κάποιον έστω που να μην έχει πάψει να θαυμάζει το μετεωρολογικό φαινόμενο του ουράνιου τόξου από παιδί. Μεταξύ του θαυμάζοντος υποκειμένου και της πηγής που του προξενεί αιτιωδώς τον θαυμασμό, έχουμε το αντικείμενο του θαυμασμού: στην περίπτωση του ουράνιου τόξου κάτι το ασώματο, που είναι φυσικό φαινόμενο μεν αλλά τελείως οπτικού χαρακτήρα και μόνο και εντυπωσιάζει τον παρατηρητή. Για τον αρχαίο παρατηρητή και φιλόσοφο, το θαυμαστό αντικείμενο «εμβάλλει» στον θαυμάζοντα την αιτία του, περίπου όπως ο ήλιος που τον θερμαίνει. Η πηγή του όλου φαινομένου συνιστά την «αρχή» της φιλοσοφίας. Το *πάθος* δεν είναι μόνο αλλοίωση του σώματος, αλλά συνιστά εμπειρία του έμβιου όντος, και μάλιστα εμπειρία που δεν είναι μόνο ενδεχόμενο να προσλάβει κάπως ιδιαίτερο, προσωπικό χαρακτήρα, αλλά και διαθέτει συγκεκριμένη και σταθερή βάση στην όλη φύση των πραγμάτων. Η ίδια η φύση του φιλοσόφου, πέρα από την εκάστοτε φυσιολογία του σώματός του και την όποια βιωματική πτυχή της εμπειρίας του, φαίνεται να ανταποκρίνεται τρόπον τινά, καθώς ατενίζει το ουράνιο τόξο, στην ιδιαίτερη φύση της *φύσεως* εν γένει, στην οποία ανήκει και ο ίδιος ως ιδιόμορφο μέρος.

Με τούτη την, ελπίζουμε όχι υπέρ το δέον, «μελίρρυτη» παρουσίαση του φαινομένου, δεν επιδιώκουμε να παραβλέψουμε και να περιθωριοποιήσουμε τελείως την ενδιάμεση, παρετυμολογική σύνδεση της Ίριδας με τη διαλεκτική, που στηρίζουν ορισμένα «ετυμολογικά» παραδείγματα του πλατωνικού διαλόγου *Κρατύλος* (όπου συνδυάζονται δύο χωρία συνήθως· το 408b4-5: *καὶ ἥ γε Ἶρις ἀπὸ τοῦ εἴρειν ἔοικεν κεκλημένη, ὅτι ἄγγελος ἦν*, για τη σύνδεση της θεάς με το *εἴρω*· και το 398d4-e3: *παρὰ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, ὅθεν γεγόνασιν οἱ ἥρωες, σμικρὸν παρηγμένον ἐστὶν † ὀνόματος † Χάριν. καὶ ἤτοι τοῦτο λέγει τοὺς ἥρωας, ἢ ὅτι σοφοὶ ἦσαν καὶ ῥήτορες καὶ δεινοὶ καὶ διαλεκτικοί, ἐρωτᾶν ἱκανοὶ ὄντες · τὸ γὰρ «εἴρειν» λέγειν ἐστίν. ὅπερ οὖν ἄρτι λέγομεν, ἐν τῇ Ἀττικῇ φωνῇ λεγόμενοι οἱ ἥρωες ῥήτορές τινες καὶ ἐρωτητικοὶ συμβαίνουσιν, ὥστε ῥητόρων καὶ σοφιστῶν γένος γίγνεται τὸ ἡρωικὸν φῦλον*). Η σύνδεση όμως αυτή με την ίδια τη διαλεκτική της Ίριδας μέσω του ρήματος «*εἴρω*» είναι φιλολογικά πολύ συζητήσιμη, καθώς το πρώτο από τα δύο τούτα χωρία του *Κρατύλου* φαίνεται ότι παρεισέφρησε από το περιθώριο κάποιου αντιγράφου και δεν ανήκει στο γνήσιο κείμενο του Πλάτωνα. Προτιμούμε την άποψη πως η σημασιολογική σύνδεση με το «ουράνιο τόξο» είναι τουλάχιστον εξίσου προφανής για τον αρχαίο αναγνώστη. Και κατά τη γνώμη μας, όπως άμεσα θα καταστήσουμε σαφές, ειδικά για τον Αριστοτέλη – προφανέστατη και πασιφανέστατη.

Διότι, ως γνωστόν άλλωστε, στο αριστοτελικό corpus είναι που διαβάζουμε την πρώτη σοβαρή, επιστημονική προσπάθεια για την προσεκτική περιγραφή και την επιστημονική εξήγηση του οπτικού φαινομένου του ουράνιου τόξου, με πλήρη αντίληψη της εξάρτησής του από τη θέση του παρατηρητή ως προς τον ήλιο. Όπως συνοψίζει ο Ross την όλη πραγμάτευση που συμπεριλαμβάνεται στο βιβλίο Γ των *Μετεωρολογικών:*

> Στα τρία πρώτα βιβλία των Μετεωρολογικών ο Αριστοτέλης επιχειρεί, με μεγάλη δεξιότητα, να δείξει πώς οι δύο αναθυμιάσεις [ενν. η ξηρὰ και η ὑγρὰ ἀναθυμίασις, των οποίων η μελέτη αφήνεται ως άσκηση στον αναγνώστη] […] σχηματίζουν διάφορα φαινόμενα και παίρνουν διάφορες μορφές. […] Το κείμενο περιέχει πολλές

> ακριβείς παρατηρήσεις […] η παρουσίαση της ίριδος (του ουράνιου τόξου) είναι η πιο ενδιαφέρουσα, και πολύ σωστὰ αποδίδεται σε διάθλαση.
>
> (Ross 1945/1991, 161)

Με τον ιδιαίτερο, χαρακτηριστικά βραχυλογικό του τρόπο, ο Αριστοτέλης συνοψίζει: *ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν* (982β17-18). Αξίζει να σταθεί, να διαβάσει, να προσέξει και να συγκρίνει, ο κάθε ενδιαφερόμενος για την «αρχή» της φιλοσοφίας κατ' Αριστοτέλη τις νεοελληνικές[35] αλλά και ξενόγλωσσες, όχι μόνο αγγλικές ει δυνατόν,[36] αποδόσεις αυτής της φράσης από το Α΄ των *Μετά τα Φυσικά*.[37] Οι σταθεροί άξονες αλλά και τα περιθώρια παραλλαγής στην απόδοση κάθε μίας από τις λέξεις αυτές, ανάλογα με τη γλώσσα και την εποχή, πραγματικά διδάσκουν αρκετά πράγματα, και μάλιστα για την εκάστοτε αντίληψη για τον θαυμασμό και την απορία. Πέρα αυτών, όποια ερμηνευτική πρόταση του *οἴεται ἀγνοεῖν* και να προτιμήσουμε, η φράση χρειάζεται για γραμματικούς και μόνο λόγους, απαραίτητα, κάποιο συμπλήρωμα που να παραπέμπει, όπως είναι σαφές από τα συμφραζόμενα, στην αιτία και στην εξήγηση, στο θέμα δηλαδή που επίκειται να μας αναπτύξει και να πραγματευτεί ο Αριστοτέλης εδώ, στο Α΄ των *Μετά τα Φυσικά*.[38]

Επαναλαμβάνοντας ότι ξεκινούν *ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες* (983a13, Ανθολόγιο 8), ο Αριστοτέλης επαναδιατυπώνει τη διαβάθμιση των περιπτώσεων του θαυμασμού: *τῶν θαυμάτων ταὐτόματα* (983a14), *τὰς τοῦ ἡλίου τροπάς* (983a15), *τὴν τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρίαν* (983a15-16). Και δίνει την έμφαση στην τρίτη περίπτωση: *θαυμαστὸν γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσι <τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν> εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται* (983a16-17). Εδώ χρειάζεται προσοχή. Η φράση *τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν* πρέπει, όπως είδε και πρότεινε ο Bonitz στα μέσα του δέκατου ένατου (και γενικώς αποδέχονται μέχρι και σήμερα όλοι από τον περασμένο) αιώνα, να προσδιορίζει ειδικά το τρίτο και τελευταίο παράδειγμα (και γενικά βέβαια την όλη σειρά των παραδειγμάτων που ολοκληρώνεται με το παράδειγμα αυτό). Ας δούμε την αντιστοιχία των χωρίων (Ανθολόγιο 7 και 8):

Ανθολόγιο 7	Ανθολόγιο 8
τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων	[1] *τῶν θαυμάτων ταὐτόματα*
τὰ τῆς σελήνης παθήματα καὶ τὰ περὶ τὸν ἥλιον καὶ τὰ ἄστρα	[2] *αἱ τοῦ ἡλίου τροπαὶ*
ἡ τοῦ παντὸς γένεσις	[3] *ἡ τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρία*

Κατά την παραδοσιακή ερμηνεία, που διαθέτει το κύρος του Αλεξάνδρου Αφροδισιέως,[39] *τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων* δεν είναι κάποια φυσικά φαινόμενα, αλλά οι μαριονέττες στα χέρια ενός επιδέξιου ταχυδακτυλουργού.[40] Έτσι, όπως το έθεσε ο Bonitz,

> spectatores causarum ignari admirantur simulacra illa, quæ præstigiatores fidibus vel nervis occultis movent, ut suapte sponte moveri videantur (ταὐτόματα τῶν

[35] Όλες τις μεταφράσεις αυτές, από του Κωνσταντίνου Γεωργούλη και μέχρι και του Βασίλη Κάλφα.
[36] Ιδιαίτερα τη γερμανική μετάφραση του Bonitz, αλλά και τη λατινική του Βησσαρίωνος.
[37] Της οποίας ο σχολιασμός κατά τον Μεσαίωνα παρουσιάζει ιδιαίτερο φιλοσοφικό ενδιαφέρον και για μας, ιδίως κατά την εποχή *μετά* τη μετάφραση του Γουλιέλμου της Moerbeke που χρησιμοποίησε ο Θωμάς Ακινάτης και τη συγγραφή του υπομνήματός του στα *Μετά τα Φυσικά*.
[38] Εκτός από το και σήμερα χρήσιμο βοήθημα του A.E. Taylor [1907] και την κλασική παρουσίαση του Ross [1991], πολύ χρήσιμη για μια πρώτη προσέγγιση στη γλώσσα μας είναι η Εισαγωγή του Κάλφα [2009].
[39] *Υπόμνημα στα Μετά τα Φυσικά*, έκδ. Hayduck [1891] 18.17-18: *θαύματα δὲ εἶπε τὰ ὑπὸ τῶν θαυματοποιῶν δεικνύμενα παίγνια, ἃ ἐξ αὐτῶν δοκεῖ καὶ αὐτομάτως κινεῖσθαι*.
[40] Πρβλ. Bonitz 1870, 323a42-43.

θαυμάτων), ita solis motus et alia id genus admiratione eos implent, num vere ita res se habere possit

(Bonitz 1849 II 56)

Οι θεατές που αγνοούν τον αιτιώδη τρόπο λειτουργίας εντυπωσιάζονται από τα ομοιώματα που κινούν οι ταχυδακτυλουργοί με κρυφά νήματα και κλωστές αδιόρατες, ώστε να φαίνονται ότι κινούνται από μόνα τους, έτσι γεμίζουν από θαυμασμό για την κίνηση αυτού του είδους ενώ τα πράγματα δεν γίνεται να έχουν έτσι στ' αλήθεια. Με την επανατοποθέτηση της φράσης *τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν* στο σωστό σημείο (και την εύλογη προσθήκη του *περὶ* μετά το *καθάπερ* στο 983a14), τα δύο χωρία έχουν ακριβώς ίδια δομή και διαβαθμισμένη παρουσίαση των επιπέδων του θαυμασμού:

982b13-17	983a14-17
τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων	[1] *τῶν θαυμάτων ταὐτόματα*
τα κανονικώς επαναλαμβανόμενα ουράνια φαινόμενα	[2] οι «τροπές» του ηλίου
η γένεση και λειτουργία του σύμπαντος	[3] οι μαθηματικές δομές

Τα *πρόχειρα τῶν ἀτόπων* δηλαδή και *τῶν θαυμάτων ταὐτόματα*, η αφετηρία και πρώτη αφορμή για θαυμασμό και φιλοσοφικό στοχασμό, δεν αφορούν εντυπωσιασμούς ανηλίκων από ταχυδακτυλουργούς. Ούτε χρειάζεται για την αρχή της η φιλοσοφία επίπεδο πολιτισμού που να διαθέτει μαριονέτες ώστε να ξεκινήσει. Το συνηθισμένο και παρά ταύτα εντυπωσιακό πάντοτε και *θαυμαστό* οπτικού τύπου φυσικό φαινόμενο του ουράνιου τόξου είναι αρκετό, όσο και σχεδόν απαραίτητο. Και κατόπιν, τα *παθήματα* των ουράνιων σωμάτων δίνουν τη θέση τους στις «τροπές» του ηλίου με την αρχαία, «αστρονομική» σημασία, ειδικά για τον Ήλιο, της λέξης *τροπή*. Και *ἡ τοῦ παντὸς γένεσις*, η οποία μπορεί να μην αναφέρεται μονάχα στη *δημιουργία* του σύμπαντος –απορριπτέα κατ' Αριστοτέλη βέβαια– δίνει τη θέση της στην ασυμμετρία της διαγωνίου, που είναι φυσικά θέμα *κατασκευῆς* στην αρχαία γεωμετρία.

Αξίζει να σταθούμε λίγο περισσότερο στα τρία αυτά επίπεδα, σκιαγραφώντας λεπτομερέστερα την ανάγνωση και την ερμηνεία που προτιμούμε, δίχως αυτό να σημαίνει πως υποτιμούμε κάποιες άλλες, ούτε ότι θεωρούμε πως είναι απολύτως απαραίτητο για την κατανόηση του Α΄ των *Μετά τα Φυσικά* να διαβάσουμε το κείμενο καθ' αυτόν τον τρόπο. Πιστεύουμε όμως ότι πρόκειται για χαρακτηριστική περίπτωση που της ταιριάζει η φράση «εξ όνυχος τον λέοντα» όσον αφορά τον επιμελημένο (και όχι βέβαια πανταχού παρόντα στα κείμενά του) και στο ύφος και στο περιεχόμενο τρόπο γραφής του Αριστοτέλη.[41]

Στο πρώτο επίπεδο, το σημαντικό είναι το «διαθέσιμο» των φαινομένων από τα οποία ξεκινά ο θαυμασμός που θα παραχωρήσει τελικά τη θέση του στην απορία, ολοκληρωτικά. Είναι *πρόχειρα* τα *ἄτοπα* τούτα πράγματα που συμβαίνουν αρκετά συχνά, με τον αντίκτυπό τους άμεσο στον άνθρωπο που τα θωρεί και τα θαυμάζει, σε κάθε εποχή και στάδιο του πολιτισμού. Θυμηθείτε: *πάντες οἱ ἄνθρωποι τοῦ*

[41] Η συγκεκριμένη ερμηνεία αφορά τη σχέση του *θαυμασμού* με την *απορία* από συστηματική οπτική γωνία, την οποία παρέχει η φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Δεν πρόκειται για τη συνηθισμένη μορφή ιστορικής ερμηνείας. Δεν ενδιαφέρει το πώς αναδύεται από τον Σωκράτη η φιλοσοφία του Πλάτωνα, και στη συνέχεια και του Αριστοτέλη, αλλά το πώς ο Αριστοτέλης βλέπει τη συγκεκριμένη σχέση που τον ενδιαφέρει. Για μια ιστορικά προσανατολισμένη ερμηνεία της σχέσης του *θαυμασμού* με τη *φιλοσοφία,* βλ. το αρχικό σχέδιο που προτείνει η Χλόη Μπάλλα στο: «Το σωκρατικό υπόβαθρο της σχέσης μεταξύ *θαυμάζειν* και *φιλοσοφείν* στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη», στο: Φιλιππάκη, Ε., Κιντή, Β., επιμ. 2002. *Απορία και θαυμασμός στη φιλοσοφία.* Αθήνα: Παπαδόπουλος, σσ. 68-96.

εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. *σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις* (980a21-22), *καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων* (980a23-24), *αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὗτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς* (980a26-27). Όλα τούτα ταιριάζουν αρμονικά με το παράδειγμα του ουράνιου τόξου. Και το θαυμαστό φαινόμενο έχει κάτι το ιδιαίτερο, συγκρινόμενο π.χ. με ένα ηλιοβασίλεμα ή με μία ανατολή. Μπορώ να δω και να θαυμάσω την ανατολή και τη δύση του ηλίου, και να το προγραμματίσω κιόλας, ενώ βέβαια δεν είναι στο χέρι μου πώς ακριβώς εμφανίζεται και παραμένει μπροστά μου ο ηλιακός δίσκος. Ένα τέτοιο φαινόμενο έχει διάρκεια χρόνου, και πρέπει π.χ. να είναι «συνεργάσιμα» τα τυχόν υπάρχοντα σύννεφα. Το ουράνιο τόξο δεν έχει περιορισμούς: ως οπτικό καθαρά φαινόμενο, ή παρουσιάζεται μπροστά μας ή δεν εμφανίζεται καν. Οπωσδήποτε ποικίλλει (και μάλιστα, και το σημειώνει ο Αριστοτέλης, εμφανίζεται και νύχτα με φεγγάρι), δεν υπάρχουν όμως ουράνια τόξα που να μην είναι εντυπωσιακά, ενώ δεν είναι πάντοτε όπως ελπίζαμε το ηλιοβασίλεμα που περιμέναμε να δούμε. Πέραν αυτών, την ανατολή και το ηλιοβασίλεμα «τα βλέπουμε να έρχονται». Το ουράνιο τόξο μας όμως είναι πάντοτε κάτι το σαφώς *αὐτόματον*, ενώ βέβαια μπορεί συχνά να έχει μεγάλη, πολύ μεγαλύτερη διάρκεια από μια ανατολή.

Στο δεύτερο επίπεδο, απαιτείται να γίνει «παρατηρητικός» ο παρατηρητής. Τα *παθήματα* στον ουρανό και το στερέωμα έχουν, αντίθετα με τα ουράνια τόξα, σχεδόν αυστηρή *κανονικότητα*. Παραμένουν ωστόσο προσιτά τα παθήματα της σελήνης και του ήλιου και των αστεριών εξίσου σε όλους τους παρατηρητές, ακόμα και αν πρόκειται για τις φάσεις της σελήνης ή για το ποια αστέρια είναι ορατά, και σε ποιο σημείο του θόλου του ουρανού αν καν, είτε στις βόρειες είτε στις νότιες ακτές της Μεσογείου και της αντίστοιχης ενδοχώρας. Αυτό σαφώς αλλάζει στην περίπτωση των *τροπῶν* του ηλίου. Αν ο παρατηρητής ασχολείται μόνο ευκαιριακά με τα όσα συμβαίνουν στον ουρανό, για να τα θαυμάσει μεταξύ άλλων, το τι συμβαίνει με τον Ήλιο στον τροπικό του Αιγόκερω και στον τροπικό του Καρκίνου (χρησιμοποιούμε χαλαρά τη φράση, για να συνεννοηθούμε για λόγους οικονομίας εδώ) προϋποθέτει παρατηρητή καταγράφοντα, που σε κάποιο «εμπειρικό» έστω επίπεδο λειτουργεί επιστημονικά: καταγράφει παρατηρήσεις ο ίδιος ή συλλέγει παρατηρήσεις άλλων (αστρονόμων, ακόμη και άλλων λαών) επιδιώκοντας οπωσδήποτε κάτι περισσότερο από μια πλούσια συλλογή τους. Ο παρατηρητής αυτός επιδιώκει να *κατασκευάσει* μια συγκεκριμένη *θεωρίαν*, μια εξηγητική περιγραφή του φαινομένου που προκαλεί τον θαυμασμό (και τον δικό του, και των άλλων). Είναι σαφής εδώ πλέον η αναζήτηση της *αιτιώδους εξήγησης* του φαινομένου (τελείως ανέφικτης, εννοείται, για κάθε γεωκεντρική θεωρία).

Στο τρίτο επίπεδο, η «γέννηση του σύμπαντος» δεν είναι ανάγκη να παραπέμπει σε μια αρχαία εκδοχή του "big bang" της επιστήμης των ημερών μας. (Άλλωστε, ας σκεφτούμε τον τίτλο και μόνο του αριστοτελικού *Περί γενέσεως και φθοράς*). Την αρχαία κλασική κοσμολογία την ενδιαφέρει η *λειτουργία* του *κόσμου*, όχι η προέλευσή του. Λειτουργία που περιγράφεται με τρόπο μαθηματικό και σε γλώσσα μαθηματική, γεωμετρική. Και στην αρχαία γεωμετρία αποδεικνύονται *κατασκευαστικά* όχι μόνο η ασυμμετρία της διαγωνίου με την πλευρά του τετραγώνου αλλά και της διαμέτρου με την περιφέρεια του κύκλου. Κύκλοι και διάμετροι κυριαρχούν εδώ: μόνο αφού κατασκευαστούν, ανοίγει ο δρόμος για την αστρονομία. Το ίδιο και για την οπτική, και σε πιο εφαρμοσμένο σαφώς επίπεδο, προηγουμένως ήδη, για την πολεοδομία και ακόμη και την οικοδόμηση των αρχαίων ναών (σε μιαν εποχή που δεν υπάρχει καν η τεχνολογία του σκυροδέματος, όπως αργότερα προέκυψε στην αρχαία Ρώμη).

Στην τελευταία μεγάλη ενότητα του Α΄ των *Μετά τα Φυσικά*, η κατοχύρωση των τεσσάρων, ακριβώς, αριστοτελικών *αἰτίων* επεκτείνεται γόνιμα στην αναζήτηση των *ἀρχῶν*, η οποία συνδέεται με τη σειρά της άμεσα με την εξέταση των *ἐνδεχομένων ἀποριῶν* (βλ. Ανθολόγιο 9). Το όλο τούτο σύνθετο ζήτημα έχει άμεσες συνέπειες για την αποδοχή και τη διατήρηση στο προσκήνιο των πλατωνικών Ιδεών, όσον αφορά την εξήγηση των *γιγνομένων καὶ φθειρομένων* (βλ. Ανθολόγιο 10) ή την αντικατάστασή τους από

διάδοχά τους όντα, τα *εἴδη* κατ' Αριστοτέλη. Διότι διαφορετικά δεν είναι προσβάσιμη καν *ἡ κρατίστη τῶν ἐπιστημῶν* (βλ. Ανθολόγιο 11), η πρώτη φιλοσοφία δηλαδή, που θα παρουσιαστεί βαθμιαία στα *Μετά τα Φυσικά*. Στη διαβάθμιση αυτή περιλαμβάνονται και αναβαθμοί της *απορίας* (βλ. Ανθολόγιο 12). Από ένα σημείο και μετά, πρόκειται για συντεταγμένου και συστηματικού χαρακτήρα πλειάδα και συστάδα μεθοδικά συνδυαζόμενων *ἀποριῶν* (βλ. Ανθολόγιο 13): *ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προΰργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς*. Έτσι λοιπόν, η *πρώτη* από τις απορίες αυτές εκεί, στο Β των *Μετά τα Φυσικά* (βλ. Ανθολόγιο 14), παραμένει συνδεδεμένη με τη διαλεκτική (του Σωκράτη και όχι μόνο του Αριστοτέλη, κατά τη γνώμη μας) και την ανάλυση πραγμάτων (ή προτάσεων ή εννοιών) απαράβλεπτα προερχόμενων από συζητήσεις (αρχικά και συγκρούσεις) διαλεκτικές, όπως εκείνη του Σωκράτη με τον Πρωταγόρα στον ομώνυμο διάλογο (βλ. Ανθολόγιο 15): *περὶ γὰρ τούτων ἁπάντων οὐ μόνον χαλεπὸν τὸ εὐπορῆσαι τῆς ἀληθείας ἀλλ' οὐδὲ τὸ διαπορῆσαι τῷ λόγῳ ῥᾴδιον καλῶς* (Ανθολόγιο 16).

Προσκαλούμε και παρακαλούμε τον/την αναγνώστη/-στρια να ξαναδιαβάσει το ερώτημα, στο φως των όσων σκέψεων και συλλογισμών παρουσιάστηκαν σε τούτο το κεφάλαιο, με τρόπο που δείχνει την ανάγκη για περαιτέρω ανάπτυξη της εξωτερικής τους συνάφειας και της εσωτερικής τους αλληλουχίας. Και να το ξανασκεφτεί:

> Πρώτα απ' όλα, λοιπόν, σχετικά με το πρώτο πρόβλημα που αναφέραμε, αν δηλαδή είναι έργο μιας η περισσότερων επιστημών να μελετήσει όλα τα είδη των αιτίων, πώς θα μπορούσε μια επιστήμη να αναγνωρίσει τις αρχές, αν αυτές δεν είναι ενάντιες μεταξύ τους;
>
> (Αριστοτέλης, Μετά τα Φυσικά Β2 996a18-21, Ανθολόγιο 17)

και να το συζητήσει, με πνεύμα συνεργασίας, εννοείται κριτικά, με την αρχαία κλασική σημασία που σκιαγραφήθηκε σε μερικά κεφάλαια του παρόντος – όχι μόνος, αλλά με τον όποιο συνεργάτη και φίλο προτιμά, μα πάνω απ' όλα διαλεκτικά.

Ανθολόγιο

[1] Πλάτων, *Πρωταγόρας* 331d-e6

Ἀλλὰ μέντοι, ἦ δ' ὅς, προσέοικέν τι δικαιοσύνη ὁσιότητι· καὶ γὰρ ὁτιοῦν ὁτῳοῦν ἀμῇ γέ πῃ προσέοικεν. τὸ γὰρ λευκὸν τῷ μέλανι ἔστιν ὅπῃ προσέοικεν, καὶ τὸ σκληρὸν τῷ μαλακῷ, καὶ τἆλλα ἃ δοκεῖ ἐναντιώτατα εἶναι ἀλλήλοις· καὶ ἃ τότε ἔφαμεν ἄλλην δύναμιν ἔχειν καὶ οὐκ εἶναι τὸ ἕτερον οἷον τὸ ἕτερον, τὰ τοῦ προσώπου μόρια, ἀμῇ γέ πῃ προσέοικεν καὶ ἔστιν τὸ ἕτερον οἷον τὸ ἕτερον. ὥστε τούτῳ γε τῷ τρόπῳ κἂν ταῦτα ἐλέγχοις, εἰ βούλοιο, ὡς ἅπαντά ἐστιν ὅμοια ἀλλήλοις. ἀλλ' οὐχὶ τὰ ὅμοιόν τι ἔχοντα ὅμοια δίκαιον καλεῖν, οὐδὲ τὸ ἀνόμοιόν τι ἔχοντα ἀνόμοια, κἂν πάνυ σμικρὸν ἔχῃ τὸ ὅμοιον. – Καὶ ἐγὼ θαυμάσας εἶπον πρὸς αὐτόν· Ἦ γὰρ οὕτω σοι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ὅσιον πρὸς ἄλληλα ἔχει, ὥστε ὅμοιόν τι σμικρὸν ἔχειν ἀλλήλοις;

Πάντως, είπε, μοιάζει κάπως η δικαιοσύνη με την οσιότητα. Οτιδήποτε μοιάζει κατά κάποιον τρόπο με οτιδήποτε. Το λευκό μοιάζει κάπου με το μαύρο, το σκληρό με το μαλακό, και τα άλλα όσα θεωρούνται τελείως αντίθετα μεταξύ τους. Και αυτά που λέγαμε προηγουμένως ότι έχουν άλλη το καθένα δύναμη και δεν είναι το ένα σαν το άλλο, τα μέρη του προσώπου, κατά κάποιον τρόπο μοιάζουν και είναι το ένα σαν το άλλο. Ώστε αν τα εξέταζες με αυτόν τον τρόπο, αν το θελήσεις, θα τα έβγαζες όλα τους όμοια μεταξύ τους. Αλλά δεν είναι σωστό να τα λέμε όμοια όσα έχουν κάποιαν ομοιότητα, ούτε ανόμοια όσα έχουν κάτι το ανόμοιο, ακόμη κι αν έχουν ελάχιστη ομοιότητα.

Κατάπληκτος εγώ, του είπα: Τέτοια, στ' αλήθεια, σχέση το δίκαιο με το όσιο, ώστε να έχουν ασήμαντη μόνον ομοιότητα;

(Μτφ. Κ. Παπαμανώλη)

[2] Πλάτων, *Πρωταγόρας* 359a2-b7

Οὕτω δὴ τούτων ὑποκειμένων' ἦν δ' ἐγώ, Πρόδικέ τε καὶ Ἱππία, ἀπολογείσθω ἡμῖν Πρωταγόρας ὅδε ἃ τὸ πρῶτον ἀπεκρίνατο πῶς ὀρθῶς ἔχει – μὴ ἃ τὸ πρῶτον παντάπασι· τότε μὲν γὰρ δὴ πέντε ὄντων μορίων τῆς ἀρετῆς οὐδὲν ἔφη εἶναι τὸ ἕτερον οἷον τὸ ἕτερον, ἰδίαν δὲ αὐτοῦ ἕκαστον ἔχειν δύναμιν· ἀλλ' οὐ ταῦτα λέγω, ἀλλ' ἃ τὸ ὕστερον εἶπεν. τὸ γὰρ ὕστερον ἔφη τὰ μὲν τέτταρα ἐπιεικῶς παραπλήσια ἀλλήλοις εἶναι, τὸ δὲ ἓν πάνυ πολὺ διαφέρειν τῶν ἄλλων, τὴν ἀνδρείαν, γνώσεσθαι δέ μ' ἔφη τεκμηρίῳ τῷδε· «Εὑρήσεις γάρ, ὦ Σώκρατες, ἀνθρώπους ἀνοσιωτάτους μὲν ὄντας καὶ ἀδικωτάτους καὶ ἀκολαστοτάτους καὶ ἀμαθεστάτους, ἀνδρειοτάτους δέ· ᾧ γνώσῃ ὅτι πολὺ διαφέρει ἡ ἀνδρεία τῶν ἄλλων μορίων τῆς ἀρετῆς.» καὶ ἐγὼ εὐθὺς τότε πάνυ ἐθαύμασα τὴν ἀπόκρισιν, καὶ ἔτι μᾶλλον ἐπειδὴ ταῦτα μεθ' ὑμῶν διεξῆλθον.

Δεδομένων αυτών, είπα, Πρόδικε και Ιππία, ας υποστηρίξει ενώπιόν μας ο Πρωταγόρας εδώ την ορθότητα των προηγούμενων απαντήσεών του – όχι βεβαίως όσων είπε την πρώτη φορά· γιατί τότε έλεγε πως από τα πέντε που είναι μέρη της αρετής, κανένα δεν είναι σαν το άλλο, αλλά το καθένα τους έχει τη δική του δύναμη. Δεν αναφέρομαι σε αυτά, αλλά σε όσα είπε τη δεύτερη φορά. Γιατί τότε μας είπε ότι τα τέσσερα μοιάζουν έντονα μεταξύ τους, ένα όμως, η ανδρεία, διαφέρει πάρα πολύ από τα υπόλοιπα. Και για να το καταλάβω μού έφερε το εξής τεκμήριο: «Θα βρεις, Σωκράτη, ανθρώπους που είναι πολύ ανόσιοι, άδικοι, αχαλίνωτοι και τελείως άξεστοι, είναι όμως ανδρείοι· εξ αυτού θα καταλάβεις ότι η ανδρεία διαφέρει πολύ από τα υπόλοιπα μέρη της αρετής». Κι εγώ ευθύς αμέσως εξεπλάγην από την απάντησή του, και πολύ περισσότερο μετά και τη διεξοδική της εξέταση μαζί σας.

(Μτφ. Κ. Παπαμανώλη)

[3] Πλάτων, *Πρωταγόρας* 348c5-e1

Ὦ Πρωταγόρα, μὴ οἷου διαλέγεσθαί μέ σοι ἄλλο τι βουλόμενον ἢ ἃ αὐτὸς ἀπορῶ ἑκάστοτε, ταῦτα διασκέψασθαι. ἡγοῦμαι γὰρ πάνυ λέγειν τι τὸν Ὅμηρον τὸ –

σύν τε δύ' ἐρχομένω, καί τε πρὸ ὃ τοῦ ἐνόησεν.

εὐπορώτεροι γάρ πως ἅπαντές ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι πρὸς ἅπαν ἔργον καὶ λόγον καὶ διανόημα· «μοῦνος δ' εἴπερ τε νοήσῃ», αὐτίκα περιιὼν ζητεῖ ὅτῳ ἐπιδείξηται καὶ μεθ' ὅτου βεβαιώσηται, ἕως ἂν ἐντύχῃ. ὥσπερ καὶ ἕνεκα τούτου σοὶ ἡδέως διαλέγομαι μᾶλλον ἢ ἄλλῳ τινί, ἡγούμενός σε βέλτιστ' ἂν ἐπισκέψασθαι καὶ περὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν εἰκὸς σκοπεῖσθαι τὸν ἐπιεικῆ, καὶ δὴ καὶ περὶ ἀρετῆς.

Τότε λοιπόν του είπα: Πρωταγόρα, μη νομίζεις ότι θέλω διαλεκτική συζήτηση μαζί σου για κανέναν άλλο λόγο, παρά μόνο για την πλήρη εξέταση των όσων εμένα τον ίδιο με φέρνουν σε απορία κάθε φορά. Γιατί νομίζω πως ο Όμηρος έχει πει κάτι πολύ σωστό με το

σαν πάνε δυο μαζί, στοχάζεται πριν από τον έναν ο άλλος

κι έτσι όλοι μας είμαστε εφευρετικότεροι σε κάθε σκέψη και λόγο και πράξη· *μόνος του κανείς κι αν στοχαστεί* αμέσως αναζητά κάποιον εδώ κι εκεί, για να του παρουσιάσει τη σκέψη του και να την επιβεβαιώσει μαζί του, μέχρις ότου να τον βρει. Έτσι κι εγώ, γι' αυτό χαίρομαι να συζητώ διαλεκτικά μαζί σου παρά με κανέναν άλλον, γιατί πιστεύω πως εσύ, καλύτερα απ' όλους, μπορείς να εξετάσεις και όσα είναι επόμενο να απασχολούν έναν σωστό άνθρωπο, και μάλιστα την αρετή.

(Μτφ. Κ. Παπαμανώλη)

[4] Πλάτων, *Πρωταγόρας* 360e6-361a3

Οὗτοι, ἦν δ' ἐγώ, ἄλλου ἕνεκα ἐρωτῶ πάντα ταῦτα ἢ σκέψασθαι βουλόμενος πῶς ποτ' ἔχει τὰ περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τί ποτ' ἐστὶν αὐτό, ἡ ἀρετή. οἶδα γὰρ ὅτι τούτου φανεροῦ γενομένου μάλιστ' ἂν κατάδηλον γένοιτο ἐκεῖνο περὶ οὗ ἐγώ τε καὶ σὺ μακρὸν λόγον ἑκάτερος ἀπετείναμεν, ἐγὼ μὲν λέγων ὡς οὐ διδακτὸν ἀρετή, σὺ δ' ὡς διδακτόν.

Για κανέναν άλλο λόγο δεν θέτω μας αυτές μας ερωτήσεις, είπα, παρά μόνον επειδή θέλω να ερευνήσω τι ακριβώς ισχύει για την αρετή και τι ακριβώς είναι αυτή η ίδια, η αρετή. Γιατί ξέρω πως αν αυτό γίνει φανερό, τότε θα καθίστατο πασιφανές, απολύτως, εκείνο για το οποίο κι εγώ κι εσύ παρουσιάσαμε ο καθένας μας έναν μακρό λόγο: υποστηρίζοντας εγώ μεν ότι η αρετή δεν είναι διδακτή, εσύ δε ότι είναι.
(Μτφ. Κ. Παπαμανώλη)

[5] Πλάτων, *Πρωταγόρας* 361c2-d6

ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, πάντα ταῦτα καθορῶν ἄνω κάτω ταραττόμενα δεινῶς, πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανῆ αὐτὰ γενέσθαι, καὶ βουλοίμην ἂν ταῦτα διεξελθόντας ἡμᾶς ἐξελθεῖν καὶ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν, καὶ πάλιν ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε διδακτὸν εἴτε μὴ διδακτόν, μὴ πολλάκις ἡμᾶς ὁ Ἐπιμηθεὺς ἐκεῖνος ἐν τῇ σκέψει σφήλῃ ἐξαπατήσας, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ διανομῇ ἠμέλησεν ἡμῶν, ὡς φῂς σύ. ἤρεσεν οὖν μοι καὶ ἐν τῷ μύθῳ ὁ Προμηθεὺς μᾶλλον τοῦ Ἐπιμηθέως· ᾧ χρώμενος ἐγὼ καὶ προμηθούμενος ὑπὲρ τοῦ βίου τοῦ ἐμαυτοῦ παντὸς πάντα ταῦτα πραγματεύομαι, καὶ εἰ σὺ ἐθέλοις, ὅπερ καὶ κατ' ἀρχὰς ἔλεγον, μετὰ σοῦ ἂν ἥδιστα ταῦτα συνδιασκοποίην.

Εγώ λοιπόν, Πρωταγόρα, βλέποντας όλα τούτα να έχουν έρθει τα πάνω κάτω και να βρίσκονται σε πολύ μεγάλη σύγχυση, έχω την έφεση να τα ξεκαθαρίσω πλήρως, και θα ήθελα μάλιστα, αφού τα εξαντλήσουμε να προχωρήσουμε και στη διερεύνηση της φύσης της αρετής, και κατόπιν να επιστρέψουμε πάλι στο ζήτημα του αν είναι διδακτή ή δεν είναι· γιατί φοβάμαι μήπως εκείνος ο Επιμηθέας μάς οδηγήσει πολλές φορές τη σκέψη μας σε λάθη και μας εξαπατήσει, σαν τότε που μας παραμέλησε στη διανομή, όπως λες κι εσύ. Γιατί και στον μύθο περισσότερο μου άρεσε ο Προμηθέας παρά ο Επιμηθέας· αυτόν έχοντας εγώ για πρότυπο και προνοώντας για όλη μου τη ζωή τα πραγματεύομαι όλα τούτα, και αν το θέλεις κι εσύ, όπως έλεγα και στην αρχή, θα μου ήταν πολύ ευχάριστο να τα εξετάσω πλήρως αυτά με σένα για συνομιλητή.
(Μτφ. Κ. Παπαμανώλη)

[6] Πλάτων, *Θεαίτητος* 154d8–155d4-5

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μὲν δεινοὶ καὶ σοφοὶ ἐγώ τε καὶ σὺ ἦμεν, πάντα τὰ τῶν φρενῶν ἐξητακότες, ἤδη ἂν τὸ λοιπὸν ἐκ περιουσίας ἀλλήλων ἀποπειρώμενοι, συνελθόντες σοφιστικῶς εἰς μάχην τοιαύτην, ἀλλήλων τοὺς λόγους τοῖς λόγοις ἐκρούομεν · νῦν δὲ ἅτε ἰδιῶται βουλησόμεθα θεάσασθαι αὐτὰ πρὸς αὑτὰ τί ποτ' ἐστιν ἃ διανοούμεθα, πότερον ἡμῖν ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ οὐδ' ὁπωστιοῦν.
ΘΕΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν ἔγωγε τοῦτ' ἂν βουλοίμην.
ΣΩ. Καὶ μὴν ἐγώ. ὅτε δ' οὕτως ἔχει, ἄλλο τι ἢ ἠρέμα, ὡς πάνυ πολλὴν σχολὴν ἄγοντες, πάλιν ἐπανασκεψόμεθα, οὐ δυσκολαίνοντες ἀλλὰ τῷ ὄντι ἡμᾶς αὐτοὺς ἐξετάζοντες, ἆττα ποτ' ἐστὶ ταῦτα τὰ φάσματα ἐν ἡμῖν; ὧν πρῶτον ἐπισκοποῦντες φήσομεν, ὡς ἐγὼ οἶμαι, μηδέποτε μηδὲν ἂν μεῖζον μηδὲ ἔλαττον γενέσθαι μήτε ὄγκῳ μήτε ἀριθμῷ, ἕως ἴσον εἴη αὐτὸ ἑαυτῷ. οὐχ οὕτως;
ΘΕΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Δεύτερον δέ γε, ᾧ μήτε προστιθοῖτο μήτε ἀφαιροῖτο, τοῦτο μήτε αὐξάνεσθαί ποτε μήτε φθίνειν, ἀεὶ δὲ ἴσον εἶναι.
ΘΕΑΙ. Κομιδῇ μὲν οὖν.
ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ καὶ τρίτον, ὃ μὴ πρότερον ἦν, ὕστερον ἀλλὰ τοῦτο εἶναι ἄνευ τοῦ γενέσθαι καὶ γίγνεσθαι ἀδύνατον;
ΘΕΑΙ. Δοκεῖ γε δή.
ΣΩ. Ταῦτα δή, οἶομαι, ὁμολογήματα τρία μάχεται αὐτὰ αὑτοῖς ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ, ὅταν τὰ περὶ τῶν ἀστραγάλων λέγωμεν, ἢ ὅταν φῶμεν ἐμὲ τηλικόνδε ὄντα, μήτε αὐξηθέντα μήτε τοὐναντίον παθόντα, ἐν ἐνιαυτῷ σοῦ τοῦ νέου νῦν μὲν μείζω εἶναι, ὕστερον δὲ ἐλάττω, μηδὲν τοῦ ἐμοῦ ὄγκου ἀφαιρεθέντος ἀλλὰ σοῦ αὐξηθέντος. εἰμὶ γὰρ δὴ ὕστερον ὃ πρότερον οὐκ ἦ, οὐ γενόμενος· ἄνευ γὰρ τοῦ γίγνεσθαι γενέσθαι ἀδύνατον, μηδὲν δὲ ἀπολλὺς τοῦ ὄγκου οὐκ ἄν ποτε ἐγιγνόμην ἐλάττων. καὶ ἄλλα δὴ μυρία ἐπὶ μυρίοις οὕτως ἔχει, εἴπερ καὶ ταῦτα παραδεξόμεθα. ἔπει γάρ που, ὦ Θεαίτητε· δοκεῖς γοῦν μοι οὐκ ἄπειρος τῶν τοιούτων εἶναι.
ΘΕΑΙ. Καὶ νὴ τοὺς θεούς γε, ὦ Σώκρατες, ὑπερφυῶς ὡς θαυμάζω τί ποτ' ἐστι ταῦτα, καὶ ἐνίοτε ὡς ἀληθῶς βλέπων εἰς αὐτὰ σκοτοδινιῶ.
ΣΩ. Θεόδωρος γάρ, ὦ φίλε, φαίνεται οὐ κακῶς τοπάζειν περὶ φύσεώς σου. μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἶριν Θαύμαντος ἔκγονον οὐ κακῶς γενεαλογεῖν.

ΣΩ. Αν λοιπόν εγώ κι' εσύ ήμασταν δεινοί και σοφοί, και αν είχαμε εξετάσει όλα τα προβλήματα της σκέψης, θα μπορούσαμε τώρα, επειδή θα μας περίσσευε καιρός να παγιδεύσωμε ο ένας τον άλλο και ν' ανοίξωμε τέτοια σοφιστική μάχη, που να χτυπάμε ο ένας τους λόγους του άλλου. Τώρα όμως, επειδή είμαστε κοινοί άνθρωποι, θα θελήσωμε πρώτα-πρώτα να ιδούμε τι είναι αυτά που σκεπτόμαστε καθ' εαυτά, είναι σύμφωνα με το ένα με το άλλο ή μήπως δεν είναι καθόλου;
ΘΕΑΙΤ. Εγώ τουλάχιστον θα το ήθελα πάρα πολύ.
ΣΩ. Κι' εγώ επίσης. Αφού λοιπόν είναι έτσι, με ηρεμία, ως άνθρωποι με περίσσεια σχόλη, θα εξετάσωμε απ' αρχής πάλι το ζήτημα, δίχως να θυμώνωμε, αλλά εξετάζοντας πράγματι τους ίδιους τους εαυτούς μας να ιδούμε τι πράγμα είναι αυτά τα παράξενα φαινόμενα μέσα μας. Και καθώς θα τα εξετάζωμε, το πρώτο μου φαίνεται που θα ειπούμε είναι ότι ποτέ κανένα πράγμα δεν γίνεται μεγαλύτερο ή μικρότερο μήτε κατά τον όγκο μήτε κατά τον αριθμό, εφ' όσον είναι ίσο με τον εαυτό του. Δεν είναι έτσι;
ΘΕΑΙΤ. Ναι.
ΣΩ. Το δεύτερο είναι ότι το πράγμα στο οποίο μήτε προσθέτουμε μήτε αφαιρούμε, αυτό ούτε αυξάνεται ποτέ, ούτε ελαττώνεται, αλλά είναι πάντα ίσο.
ΘΕΑΙΤ. Ακριβώς έτσι.
ΣΩ. Άραγε δεν υπάρχει και τρίτο, ότι δηλαδή εκείνο που δεν ήταν πριν είναι όμως ύστερα, αυτό είναι αδύνατον να υπάρξει δίχως να γίνει και να γίνεται.
ΘΕΑΙΤ. Φαίνεται βέβαια.
ΣΩ. Αυτά λοιπόν, νομίζω, τα τρία ομολογήματα μάχονται το ένα το άλλο μέσα στην ψυχή μας, όταν μιλάμε για τους αστραγάλους, ή όταν ειπούμε ότι εγώ, άνθρωπος αυτής της ηλικίας, δίχως να μεγαλώσω και δίχως να πάθω το αντίθετο, σ' ένα χρόνο μέσα ενώ τώρα είμαι μεγαλύτερος από σένα τον νέο, έπειτα θα είμαι μικρότερος, δίχως να αφαιρεθή τίποτα από τον όγκο μου, αλλά επειδή εσύ μεγάλωσες. Γιατί τη δεύτερη φορά είμαι ό,τι δεν ήμουνα πριν, χωρίς όμως να γίνω. Γιατί είναι αδύνατον να έχω γίνει δίχως να γίνωμαι, κι' αφού δεν έχασα τίποτα από τον όγκο μου δεν είναι δυνατόν να έγινα μικρότερος. Και με χίλια ακόμη άλλα πράγματα το ίδιο συμβαίνει, αν βέβαια παραδεχθούμε αυτά. Παρακολουθείς βέβαια, Θεαίτητε. Δεν μου φαίνεσαι δα και άπειρος σ' αυτά τα πράγματα.
ΘΕΑΙΤ. Και μα τους θεούς, Σωκράτη μου, παρά πολύ θαυμάζω τι πράγματα είναι αυτά, και κάποτε, καθώς τα συλλογίζομαι, παθαίνω σκοτοδίνη.

ΣΩ. Ο Θεόδωρος λοιπόν, φίλε μου, φαίνεται πως δεν μάντεψε άσχημα τη φύση σου. Γιατί το πάθος αυτό, το θάμασμα, το έχει πολύ ο φιλόσοφος. Και δεν υπάρχει άλλη αρχή της φιλοσοφίας παρά αυτή, και εκείνος που είπε πως η Ίρις είναι γέννημα του Θαύμαντος δεν τη γενεαλόγησε άσχημα.

(Μτφ. Ι. Θεοδωρακόπουλος)

[7] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* A2 982b12-18/19

διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περί τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ <τὰ> ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων).

Οι άνθρωποι από θαυμασμό άρχισαν το πρώτον να φιλοσοφούν και εξακολουθούν και σήμερα να φιλοσοφούν. Στην αρχή βέβαια αισθάνονταν αμηχανία για τα πιο κοντινά τους περίεργα φαινόμενα. Έπειτα προχώρησαν σιγά σιγά και άρχισαν να απορούν για σημαντικότερα φαινόμενα, τους είναι οι φάσεις τους σελήνης, οι τροπές του ήλιου και των άστρων και η γένεση του σύμπαντος. Τους που απορεί και θαυμάζει έχει την αίσθηση ότι δεν γνωρίζει (γι' αυτό και τους που αγαπάει τους μύθους, ο φιλόμυθος, είναι κατά κάποιον τρόπο φιλόσοφος, δεδομένου ότι ο μύθος αποτελείται από παράξενα και θαυμαστά πράγματα).

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

[8] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* A2 983a12-21

δεῖ μέντοι πως καταστῆναι τὴν κτῆσιν αὐτῆς εἰς τοὐναντίον ἡμῖν τῶν ἐξ ἀρχῆς ζητήσεων. ἄρχονται μὲν γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει, καθάπερ <περὶ> τῶν θαυμάτων ταὐτόματα [τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν] ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς ἢ τὴν τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρίαν (θαυμαστὸν γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσι <τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν> εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται)· δεῖ δὲ εἰς τοὐναντίον καὶ τὸ ἄμεινον κατὰ τὴν παροιμίαν ἀποτελευτῆσαι, καθάπερ καὶ ἐν τούτοις ὅταν μάθωσιν· οὐθὲν γὰρ ἂν οὕτως θαυμάσειεν ἀνὴρ γεωμετρικὸς ὡς εἰ γένοιτο ἡ διάμετρος μετρητή.

Η απόκτησή της πρέπει κατά κάποιον τρόπο να μας μεταφέρει σε μια κατάσταση αντίθετη από αυτή στην οποία βρισκόμαστε, όταν αρχίζουμε να ερευνούμε. Διότι, όπως είπαμε, όλοι αρχίζουν να εκπλήσσονται και να απορούν με τη φύση των πραγμάτων, όπως ακριβώς με τα αυτόματα που παρουσιάζουν οι θαυματοποιοί και προκαλούν έκπληξη σε εκείνους που δεν έχουν αντιληφθεί ακόμα τους λόγους για τους οποίους αυτά κινούνται μόνα τους. Παραξενεύονται λοιπόν οι άνθρωποι και αναρωτιούνται για τις τροπές του ήλιου ή για την ασυμμετρία της διαγωνίου ενός τετραγώνου, επειδή τους φαίνεται περίεργο που κάτι τι δεν μπορεί να μετρηθεί με τη μονάδα μέτρησης. Ωστόσο, στο τέλος φτάνει κανείς στο αντίθετο και, όπως λέει η παροιμία, στο καλύτερο, όπως ακριβώς και στην προκείμενη περίπτωση, όταν δηλαδή μαθαίνει κάποιος την αιτία, διότι ο γεωμέτρης δεν θα μπορούσε να εκπλαγεί παρά μόνο αν η διαγώνιος ήταν σύμμετρη.

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

[9] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* A7 988b16-21

ὅτι μὲν οὖν ὀρθῶς διώρισται περὶ τῶν αἰτίων καὶ πόσα καὶ ποῖα, μαρτυρεῖν ἐοίκασιν ἡμῖν καὶ οὗτοι πάντες, οὐ δυνάμενοι θιγεῖν ἄλλης αἰτίας, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ζητητέαι αἱ ἀρχαὶ ἢ οὕτως ἅπασαι ἢ τινὰ τρόπον

τοιοῦτον, δῆλον· πῶς δὲ τούτων ἕκαστος εἴρηκε καὶ πῶς ἔχει περὶ τῶν ἀρχῶν, τὰς ἐνδεχομένας ἀπορίας μετὰ τοῦτο διέλθωμεν περὶ αὐτῶν.

Όλοι αυτοί, λοιπόν, με το να μην μπορούν να αντιληφθούν κάποια άλλη αιτία, φαίνονται να επιβεβαιώνουν το γεγονός ότι σωστά έχουμε καθορίσει τις αιτίες, πόσες δηλαδή και ποιες είναι. Πέρα τις από αυτό, είναι φανερό ότι οι αρχές πρέπει να ερευνηθούν είτε τις μαζί είτε με ένα από τις τις τέσσερις τρόπους. Στη συνέχεια θα διεξέλθουμε τις σχετικές απορίες με το πώς μίλησε ο καθένας από τις και με το πώς αντιμετώπιζε τις αρχές.

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

[10] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* Α9 991a8-22

πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἄν τις τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἴδη τοῖς ἀϊδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν· οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἴτια δόξειεν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ, ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος Εὔδοξος δ' ὕστερον καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον (ῥᾴδιον γὰρ συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν τοιαύτην δόξαν)· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐκ τῶν εἰδῶν ἐστὶ τἆλλα κατ' οὐθένα τρόπον τῶν εἰωθότων λέγεσθαι. τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς.

Το πιο σημαντικό ερώτημα που θα μπορούσε να απασχολήσει κάποιον είναι το ποια άραγε είναι η συμβολή των ειδών στα αισθητά πράγματα, τόσο τα αιώνια όσο και εκείνα που γεννιούνται και φθείρονται, αφού δεν αποτελούν γι' αυτά αιτίες καμιάς κίνησης ή μεταβολής. Ούτε άλλωστε στην επιστημονική γνώση των άλλων όντων βοηθούν (αφού δεν είναι η ουσία τους, διότι αλλιώς θα βρίσκονταν μέσα σε αυτά), ούτε και στο είναι τους, αφού δεν ενυπάρχουν στα πράγματα που μετέχουν σε αυτά. Αν ενυπήρχαν, θα μπορούσαν ίσως να θεωρηθούν ως αιτίες, τους το λευκό είναι αιτία τους λευκότητας τους λευκού αντικειμένου, επειδή συμπεριλαμβάνεται στη σύνθεσή του. Το επιχείρημα τους τούτο, που χρησιμοποίησε πρώτος ο Αναξαγόρας, έπειτα ο Εύδοξος και στη συνέχεια κάποιοι άλλοι, είναι πολύ ευάλωτο, αφού δεν είναι δύσκολο να συγκεντρώσει κάποιος εναντίον τους άποψης τους πολλά και αναντίρρητα επιχειρήματα. Τους, με κανένα από τους συνηθισμένους τρόπους, με τους οποίους λέμε ότι κάτι προέρχεται από κάτι άλλο, δεν μπορούν τα άλλα πράγματα να προέρχονται από τα είδη. Το να λέμε ότι τα είδη είναι υποδείγματα, στα οποία μετέχουν τα άλλα πράγματα, αποτελεί κενολογία και μεταφορά ποιητική.

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

[11] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* Α9 992b30-993a7

καίτοι πᾶσα μάθησις διὰ προγιγνωσκομένων ἢ πάντων ἢ τινῶν ἐστί, καὶ ἡ δι' ἀποδείξεως <καὶ> καὶ ἡ δι' ὁρισμῶν (δεῖ γὰρ ἐξ ὧν ὁ ὁρισμὸς προειδέναι καὶ εἶναι γνώριμα)· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ δι' ἐπαγωγῆς. ἀλλὰ μὴν εἰ καὶ τυγχάνοι σύμφυτος οὖσα, θαυμαστὸν πῶς λανθάνομεν ἔχοντες τὴν κρατίστην τῶν ἐπιστημῶν. ἔτι πῶς τις γνωριεῖ ἐκ τίνων ἐστί, καὶ πῶς ἔσται δῆλον; καὶ γὰρ τοῦτ' ἔχει ἀπορίαν· ἀμφισβητήσειε γὰρ ἄν τις ὥσπερ καὶ περὶ ἑνίας συλλαβάς· οἱ μὲν γὰρ τὸ ζα ἐκ τοῦ ς καὶ δ καὶ α φασὶν εἶναι, οἱ δέ τινες ἕτερον φθόγγον φασὶν εἶναι καὶ οὐθένα τῶν γνωρίμων.

Κάθε μάθηση τους επιτυγχάνεται μέσω δεδομένων που (όλα ή μερικά από αυτά) είναι γνωστά από πριν – τόσο η μάθηση δι' αποδείξεως όσο και η μάθηση δι' ορισμών, επειδή τα στοιχεία του ορισμού πρέπει

να είναι γνωστά και οικεία εκ των προτέρων. Το ίδιο συμβαίνει και στην περίπτωση τους μάθησης δι' επαγωγής. Αλλά, πάλι, αν η επιστήμη είναι όντως έμφυτη, τότε είναι παράξενο που τους διαφεύγει το γεγονός ότι κατέχουμε την υπέρτατη επιστήμη. Από την άλλη μεριά, πώς μπορεί κάποιος να φτάσει να γνωρίζει τα στοιχεία, από τα οποία αποτελούνται όλα τα πράγματα, και πώς αυτό μπορεί να είναι προφανές; Είναι και αυτό ένα δισεπίλυτο ερώτημα, διότι θα μπορούσε κάλλιστα να αμφισβητήσει κάποιος τη γνώμη του, τους γίνεται και με τους συλλαβές: Ορισμένοι, για παράδειγμα, θεωρούν ότι το ΖΑ αποτελείται από το Σ, το Δ και το Α, άλλοι πάλι λένε ότι αποτελείται από άλλο φθόγγο και όχι από τους συνηθισμένους.

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

[12] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* Α10 993a24-27

περὶ μὲν οὖν τούτων δεδήλωται καὶ πρότερον· ὅσα δὲ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἀπορήσειεν ἄν τις, ἐπανέλθωμεν πάλιν· τάχα γὰρ ἂν ἐξ αὐτῶν εὐπορήσαιμέν τι πρὸς τὰς ὕστερον ἀπορίας.

Για όλα αυτά τα θέματα μιλήσαμε και πιο πάνω. Τις επανέλθουμε τις τώρα για να εξετάσουμε τις απορίες που θα μπορούσαν να γεννηθούν σε κάποιον, διότι αυτές θα μπορούσαν ίσως να τις βοηθήσουν να αντιμετωπίσουμε τις απορίες που θα παρουσιαστούν αργότερα.

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

[13] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* Β1 995a24-b4

Ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον·ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει παρεωραμένον. ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς· ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν, ἀλλ' ἡ τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ τοῦτο περὶ τοῦ πράγματος· ᾗ γὰρ ἀπορεῖ, ταύτῃ παραπλήσιον πέπονθε τοῖς δεδεμένοις· ἀδύνατον γὰρ ἀμφοτέρως προελθεῖν εἰς τὸ πρόσθεν. διὸ δεῖ τὰς δυσχερείας τεθεωρηκέναι πάσας πρότερον, τούτων τε χάριν καὶ διὰ τὸ τοὺς ζητοῦντας ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι πρῶτον ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι, καὶ πρὸς τούτοις οὐδὲ πότε<ρον> τὸ ζητούμενον εὕρηκεν ἢ μὴ γιγνώσκειν· τὸ γὰρ τέλος τούτῳ μὲν οὐ δῆλον τῷ δὲ προηπορηκότι δῆλον. ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρῖναι τὸν ὥσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκοότα πάντων.

Το πρώτο πράγμα, το οποίο πρέπει να εξετάσουμε σε σχέση με την επιστήμη που αναζητούμε, είναι το ποια θέματα πρέπει πρώτα απ' όλα να συζητήσουμε. Αυτά είναι αφενός οι διαφορετικές γνώμες που άλλοι υποστήριξαν για τις πρώτες αρχές και αφετέρου ό,τι τυχόν έχει παραβλεφθεί. Γι' αυτούς που θέλουν να ξεκαθαρίσουν τις απορίες τους χρήσιμο είναι να θέτουν σωστά τις απορίες, καθότι η μετέπειτα απρόσκοπτη πορεία της σκέψης εξαρτάται από τη λύση των προηγούμενων αποριών· κανείς όμως δεν μπορεί να λύσει ένα κόμπο αν δεν ξέρει ότι υπάρχει. Η απορία της σκέψης δείχνει ακριβώς ότι υπάρχει ένας «κόμπος» στο αντικείμενο της έρευνας. Εφόσον η σκέψη μας δυσκολεύεται να προχωρήσει, βρίσκεται σε παρόμοια θέση με τους δεμένους, διότι και στις δύο περιπτώσεις είναι αδύνατον να προχωρήσει κανείς μπροστά. Γι' αυτό πρέπει κάποιος να έχει εξετάσει από πριν όλες τις δυσκολίες, τόσο για τους λόγους που αναφέραμε, αλλά και γιατί οι άνθρωποι που ερευνούν χωρίς να διατυπώνουν από πριν τις απορίες, μοιάζουν με εκείνους που δεν ξέρουν ποιον δρόμο πρέπει να πάρουν. Εξ άλλου, ο άνθρωπος που δεν διατυπώνει από πριν τις απορίες, δεν ξέρει αν βρήκε κάποια στιγμή αυτό που έψαχνε ή όχι, διότι γι' αυτόν ο σκοπός και το τέλος δεν είναι φανερός, ενώ για εκείνον,

που διατυπώνει από πριν τις απορίες, είναι. Ακόμα, αυτός που έχει ακούσει όλα τα αντίθετα επιχειρήματα, ωσάν να ήσαν αντίδικοι στο δικαστήριο, είναι οπωσδήποτε σε θέση να κρίνει καλύτερα.

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

[14] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* Β1 995b4-6/10

ἔστι δ' ἀπορία πρώτη μὲν περὶ ὧν ἐν τοῖς πεφροιμιασμένοις διηπορήσαμεν, πότερον μιᾶς ἢ πολλῶν ἐπιστημῶν θεωρῆσαι τὰς αἰτίες· καὶ πότερον τὰς τῆς οὐσίας ἀρχὰς τὰς πρώτας ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης ἰδεῖν μόνον ἢ καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν ἐξ ὧν δεικνύουσι πάντες, οἷον πότερον ἐνδέχεται ταὐτὸ καὶ ἓν ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι ἢ οὔ, καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων

Η πρώτη λοιπόν απορία είναι σχετική με τα θέματα που μας απασχόλησαν στις προεισαγωγικές μας παρατηρήσεις, αν δηλαδή η μελέτη των αιτιών είναι έργο μιας ή περισσότερων επιστημών, και αν έργο αυτής της επιστήμης είναι να ερευνά μόνο τις πρώτες αρχές της ουσίας ή και τις αρχές που όλοι οι άνθρωποι χρησιμοποιούν για να στηρίξουν τις αποδείξεις τους, όπως, για παράδειγμα, αν μπορεί κάποιος να καταφάσκει και να αποφάσκει ταυτόχρονα ένα και το αυτό πράγμα ή όχι, και όλα τα ανάλογα ερωτήματα.

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

[15] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* Β1 995b20-27

πρὸς δὲ τούτοις περὶ ταὐτοῦ καὶ ἑτέρου καὶ ὁμοίου καὶ ἀνομοίου καὶ ἐναντιότητος, καὶ περὶ προτέρου καὶ ὑστέρου καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων τῶν τοιούτων περὶ ὅσων οἱ διαλεκτικοὶ πειρῶνται σκοπεῖν ἐκ τῶν ἐνδόξων μόνων ποιούμενοι τὴν σκέψιν, τίνος ἐστὶ θεωρῆσαι περὶ πάντων.

Επί πλέον, το ίδιο και το διαφορετικό, το όμοιο και το ανόμοιο, η εναντιότητα, το πρωτύτερο και το υστερότερο και όλοι οι συναφείς όροι που οι διαλεκτικοί προσπαθούν να εξετάσουν, ξεκινώντας τους την έρευνά τους από τα κοινώς παραδεκτά, ποίας επιστήμης είναι έργο να τα μελετήσει;

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

[16] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* Β1 996a15-17

περὶ γὰρ τούτων ἁπάντων οὐ μόνον χαλεπὸν τὸ εὐπορῆσαι τῆς ἀληθείας ἀλλ' οὐδὲ τὸ διαπορῆσαι τῷ λόγῳ ῥᾴδιον καλῶς.

Για όλα αυτά τα ζητήματα όχι μόνο είναι δύσκολο να βρει κανείς την αλήθεια, αλλά δεν είναι καν εύκολο να σκεφθεί σωστά τις δυσκολίες.

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

[17] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* Β2 996a18-21

πρῶτον μὲν οὖν περὶ ὧν πρῶτον εἴπομεν, πότερον μιᾶς ἢ πλειόνων ἐστὶν ἐπιστημῶν θεωρῆσαι πάντα τὰ γένη τῶν Αἰτίων. μιᾶς μὲν γὰρ ἐπιστήμης πῶς ἂν εἴη μὴ ἐναντίας οὔσας τὰς ἀρχὰς γνωρίζειν;

Πρώτα απ’ όλα, λοιπόν, σχετικά με το πρώτο πρόβλημα που αναφέραμε, αν δηλαδή είναι έργο μιας η περισσότερων επιστημών να μελετήσει όλα τα είδη των αιτίων, πώς θα μπορούσε μια επιστήμη να αναγνωρίσει τις αρχές, αν αυτές δεν είναι ενάντιες μεταξύ τους;

(Μτφ. Α. Καραστάθη)

Βιβλιογραφία

Beresford, A., 2008. Nobody's Perfect: A New Text and Interpretation of Simonides PMG 542. *Classical Philology* 103 (3), 237-256.

Black, M., 1971. *A Companion to Wittgenstein's* Tractatus. Cambridge: Cambridge University Press.

Bonitz, H., 1849. *Aristotelis Metaphysica. Pars posterior*. Bonn: Marcus.

____, 1870. *Index Aristotelicus* ; *concilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borrusicae* (Berlin, Reimer 1870) · φωτομηχανική ανατύπωση Olms, Graz 1955.

____, 1886. "Zur Erklärung des Dialogs Protagoras" in his *Platonische Studien*. F. Vahlen, Berlin.

Bostock, D., 1988. *Plato's Theaetetus*, Oxford: Clarendon Press.

Burnyeat, M. F., 1990. *The Theaetetus of Plato*, *with a translation by Jane Levett*. Indianapolis: Hackett.

Campbell, L., 1861.*The Theaetetus of Plato*. The University Press, Oxford.

Copleston, F., S.J., 1962. *A History of Philosophy. Volume I : Greece and Rome*. Revised edition. New York: Doubleday.

Deckard, M. F. & Losonczi, P., 2011. *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy*. Lutterworth Press, Cambridge.

Hallett, G., 1977. *A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Κάλφας, Β., 2009. *Αριστοτέλης Μετά τα Φυσικά Βιβλίο Α*. Εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια. Αθήνα: Πόλις.

Kant, E., 2012. *Κριτική του πρακτικού λόγου*. Μετάφραση, σημειώσεις, επιλεγόμενα Κ. Ανδρουλιδάκης. Εστία, Αθήνα.

Karamanolis, G.E. & Politis, V., (επιμ.), 2018. *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge .

Καρασμάνης, Β., επιμ., 2002. *Σωκράτης: Ο Σοφός που δε Γνώριζε Τίποτα*. Αθήνα: Λιβάνης.

Madigan, A., 1999. *Aristotle Metaphysics Books B and K 1-2*. Oxford: Oxford University Press.

Matthews, G.B., 1999. *Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

McDowell, J., 1973. *Plato's Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press.

Μπάλλα, Χλ., 2002. «Το σωκρατικό υπόβαθρο της σχέσης μεταξύ θαυμάζειν και φιλοσοφείν στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη», στο Φιλιππάκη, Ε., Κιντή, Β., επιμ. 2002. *Απορία και θαυμασμός στη φιλοσοφία*. Αθήνα: Παπαδόπουλος, σσ. 68-96.

Παπαμανώλη, Κ., 2018-19/2019-20. Το επεισόδιο της ωδής του Σιμωνίδη στον Πρωταγόρα του Πλάτωνος: μια μεθοδική ανάγνωση. *Αριάδνη* 25/26, 43-70.

____, 2023. *Πλάτωνος Πρωταγόρας*. Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχολιασμός. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Ι. Δ. Κολλάρου & Σίας Α.Ε.

Peterson, S., 2011. *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.

Politis, V., 2004. *Aristotle and the Metaphysics*. London: Routledge.

____, 2012. What do the Arguments in the Protagoras Amount to?, *Phronesis* 57, 209-239.

____, 2015. *The Structure of Inquiry in Plato's Early Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Press, G. A., 2007. *Plato: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.

Ross, W. D., 1993. *Αριστοτέλης*. Μτφ. Μ. Μητσού. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Rowe, C. J., 2007. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ryle, G., 1996. *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, A. E., 1907/1969. *Aristotle on His Predecessors; being the First Book of His Metaphysics*. Open

Court, Chicago 1907 · ανατύπωση Open Court, La Salle 1969.

Windelband-Heimsoeth, 1980. *Έγχειρίδιο ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας*. Α΄τόμος: *Ἡ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων. Ἡ φιλοσοφία τῶν ἑλληνιστικῶν καὶ ρωμαϊκῶν χρόνων*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Wittgenstein, L., 1978. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Μτφ. Θ. Κιτσόπουλου. Αθήνα: Παπαζήσης.

____, 1977. *Φιλοσοφικές έρευνες*. Μτφ. Π. Χριστοδουλίδη. Αθήνα: Παπαζήσης.

Wolfsdorf, D., 2008. *Trials of Reason: Plato and the Crafting of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Κριτήρια Αξιολόγησης

1. Για το τι λογής είναι τα πράγματα που έχει κατά νου ο Αριστοτέλης όταν αναφέρεται σ' τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων, σχολιάζει ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς:

λέγει δὲ ὅτι τὴν μὲν ἀρχὴν ἦλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν τε καὶ φιλοσοφεῖν τὰ πρόχειρά τε καὶ ἐν ποσὶ διὰ τὴν φαινομένην ἀτοπίαν θαυμάσαντες, οἷον, εἰ οὕτως τύχοι, διὰ τί τὸ ἤλεκτρον ἕλκει τὰ ἀχυρώδη, ἡ Ἡρακλεία λίθος τὸν σίδηρον, ἢ τί ἐστὶν ἡ ἶρις, ἢ ὅλως τὴν τῶν νεφῶν σύστασιν, τὰς βροντάς, πόθεν, ἢ περὶ τῶν ἀστραπῶν, πῶς γίνονται. (C.I.A.G. I 16.3-7)

Θα προτιμούσατε μια τέτοια διεύρυνση του κύκλου των παραδειγμάτων ή όχι, και γιατί; Εάν ναι, θα σας ήταν αποδεκτή και προς τις δύο κατευθύνσεις, όχι μονάχα δηλαδή για διάφορα άλλα, περαιτέρω ή στοιχειωδέστερα μετεωρολογικά φαινόμενα, αλλά και για φαινόμενα φέρ' ειπείν ηλεκτρομαγνητικά; Πώς θα επιχειρούσατε να στηρίξετε την ανάπτυξη της φράσης *πρόχειρα τῶν ἀτόπων*, ώστε να παίρνει τη μορφή *τὰ πρόχειρά τε καὶ ἐν ποσὶ διὰ τὴν φαινομένην ἀτοπίαν* κ.λπ.;

2. Με ποιον τρόπο θα υποστηρίζατε την ερμηνεία που προτιμάτε, δηλαδή είτε την αποδεκτή παραδοσιακά είτε την εδώ προτεινόμενη, για το τι λογής όντα είναι, πολιτισμικά δημιουργήματα ή φυσικά φαινόμενα δηλαδή, τῶν θαυμάτων ταὐτόματα στο Α2 των Μετά τα Φυσικά, και γιατί θα επιλέγατε τον εν λόγω τρόπο και όχι κάποιον άλλο; Πώς θα αντικρούατε την ερμηνεία που δεν προτιμάτε;

3. Ποια θα λέγατε πως είναι τελικά η συνεισφορά του ορισμού για τη συγκρότηση μιας από τις απορίες στο Β΄ των Μετά τα Φυσικά; Για πόσο σημαντική συνεισφορά πρόκειται; Γίνεται να διατυπωθούν απορίες όπως αυτές, εκεί στο Β΄ δηλαδή, άνευ συνδρομής ουδεμιάς, έμμεσης έστω (και όχι προφανούς, εντελώς αδιαμεσολάβητης) επίκλησης αποτελεσμάτων ή και χρήσης, επακτικών λόγων;

Συμπεράσματα – Σύνοψη

Το **Κεφάλαιο 1**, «**Η Αθήνα του Περικλή. Ακμή και παρακμή**», δίνει μια γενική περιγραφή του είδους της εκπαίδευσης που προσέφεραν οι ονομαζόμενοι σοφιστές καθώς και του πνευματικού και πολιτικού κλίματος που ευνόησε την εμφάνισή τους. Τίθεται το ερώτημα της σχέσης με τον Σωκράτη και εξηγείται το πώς οι θεσμοί της δημοκρατίας βοήθησαν στην εμφάνιση και στην καθιέρωση επαγγελματιών της σοφίας, αλλά και γιατί η παρακμή της Αθηναϊκής Δημοκρατίας μετά τον θάνατο του Περικλή οδήγησε σε μια αυξανόμενη δυσπιστία απέναντι στους διανοουμένους, η οποία κλιμακώθηκε με τη δίκη του Σωκράτη.

Το **Κεφάλαιο 2**, «**Ζητήματα ορολογίας: σοφοί, σοφιστές και φιλόσοφοι**» (**συγγραφέας: Καλλιόπη Παπαμανώλη**), παρακολουθεί την εξέλιξη αυτών των όρων από την πρώτη τους εμφάνιση έως τον τέταρτο αιώνα, προσφέροντας ένα πλαίσιο κατανόησης της επιλογής των συγγραφέων που χαρακτηρίζονται ως σοφιστές αλλά και της σύζευξής τους με τον Σωκράτη.

Το **Κεφάλαιο 3**, «**Η δύναμη του λόγου. Όρια και προοπτικές**», εστιάζει στο ενδιαφέρον των σοφιστών για την τέχνη του λόγου και επιχειρεί να άρει μια αρκετά διαδεδομένη προκατάληψη, κατά την οποία η τέχνη αυτή, τουλάχιστον κατά την επίσημη εμφάνισή της τον πέμπτο αιώνα π.Χ., ισοδυναμούσε με δημαγωγία και εκμεταλλευόταν τη συναισθηματική χειραγώγηση του πλήθους. Εξηγείται το πώς η κριτική του Πλάτωνα οδηγεί σε αυτήν την προκατάληψη και επιχειρείται μια διαφορετική προσέγγιση στο φαινόμενο της ρητορικής εκπαίδευσης, μέσα από την ανάδειξη της αξίας που αποκτούσε στο πλαίσιο των δημοκρατικών θεσμών η άσκηση της επιχειρηματολογίας.

Αξιοποιώντας τη νηφάλια ματιά που δίνεται στο Κεφάλαιο 3 πάνω στην πρακτική της επιχειρηματολογίας, το **Κεφάλαιο 4**, «**Από την πρακτική στη θεωρία: η περίπτωση της πολιτικής**», εξετάζει το πώς η εκπαίδευση που προσφέρουν οι σοφιστές συμβάλλει ουσιαστικά στην πολιτική πρακτική. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται σε μαρτυρίες που αποτυπώνουν το ενδιαφέρον για τη μελέτη των διαφορετικών πολιτευμάτων (*πολιτειῶν* κατά την αρχαία ονομασία τους), το οποίο, σύμφωνα με την ανάγνωση που υιοθετούμε, εξετάζεται και ως υπόβαθρο του λόγου περί της αρίστης πολιτείας που αναπτύσσει ο Πλάτων στη δική του *Πολιτεία*.

Το **Κεφάλαιο 5**, «**Λόγοι περί πλεονεξίας**», συμπληρώνει τα δύο προηγούμενα, δείχνοντας πώς (σε αντίθεση με την πιο παραδοσιακή αντίληψη, που αναπαράγεται σε παλαιότερα εγχειρίδια φιλοσοφίας, και σύμφωνα με μια νεότερη ερμηνευτική τάση που κερδίζει έδαφος πιο πρόσφατα), η ηθική του δικαίου του ισχυροτέρου που αποδίδει ο Πλάτων σε χαρακτήρες όπως ο Θρασύμαχος και ο Καλλικλής δεν προϋποθέτει και, καθ' αυτήν την έννοια, δεν συνιστά μαρτυρία για την παρουσία μιας σχετικής «ηθικής θεωρίας», αλλά πιθανότατα συνδέεται με επιχειρήματα που συγκεκριμένοι σοφιστές διατύπωναν ως ρητορικές προκλήσεις (θέσεις δηλαδή που οι εκπαιδευόμενοι καλούνταν να αντικρούσουν), με τρόπο που ίσως δεν απέχει πολύ από τη λειτουργία της πρόκλησης που απευθύνει ο Γλαύκων στον Σωκράτη στην *Πολιτεία.*

Τα πρώτα πέντε κεφάλαια του βιβλίου εστιάζουν στη συμβολή των σοφιστών στην ανάπτυξη αναλυτικών εργαλείων (θεωρητικών διακρίσεων ή ανοιχτών ερωτημάτων) ή πρακτικών επιχειρηματολογίας και διαβούλευσης (με έμφαση στο ενδιαφέρον για την αντιλογική)· στα επόμενα κεφάλαια προσπαθούμε να αναδείξουμε πτυχές της σκέψης των σοφιστών που μας επιτρέπουν να μιλήσουμε για παραγωγή νέων ιδεών· επιμένουμε, λοιπόν (σε σχέση με την προσέγγιση των προηγούμενων κεφαλαίων), στο ζήτημα του περιεχομένου της σκέψης των σοφιστών και εν συνεχεία στρεφόμαστε ειδικότερα στη μορφή του Σωκράτη, εστιάζοντας στην αριστοφανική του περσόνα. Έτσι, το **Κεφάλαιο 6**, «**Σε τι θεό πιστεύουν τέλος πάντων;**», επιχειρεί να εξηγήσει την εμφάνιση, αλλά και την ποινικοποίηση της αθεΐας που οδηγεί στις περίφημες σχετικές δίκες του πέμπτου αιώνα, παρουσιάζοντας τους νέους προβληματισμούς που διατυπώνονται γύρω από τη φύση και την προέλευση αντιλήψεων για τους θεούς, καθώς και τους λόγους που κατά τη γνώμη μας ευνόησαν τέτοιες αντιδράσεις στη συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία. Από αυτήν την άποψη, το Κεφάλαιο 6 συνιστά και εισαγωγή στο Κεφάλαιο 10, που αφορά την πιο γνωστή από αυτές τις δίκες: τη δίκη του Σωκράτη.

Στο **Κεφάλαιο 7**, «**Περί γλωσσικής ορθότητος**», εξετάζουμε τις μαρτυρίες που φανερώνουν το ενδιαφέρον σοφιστών όπως ο Γοργίας, ο Πρόδικος και ο Πρωταγόρας για τη σχέση της γλώσσας με την πραγματικότητα, και αναδεικνύουμε τα στοιχεία πρωτοτυπίας της σκέψης τους για αυτό το θέμα. Εκτός από τα αποσπάσματα των ίδιων των σοφιστών, το κεφάλαιο αξιοποιεί την ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα μαρτυρία του Αριστοφάνη στις *Νεφέλες* σχετικά με το γένος των ονομάτων, με βάση την οποία επιχειρούμε να συνδέσουμε την πρακτική της ορθοέπειας με την άσκηση στην επιχειρηματολογία.

Στο **Κεφάλαιο 8**, με τίτλο «**Από τη ρητορική πρακτική στις γνωσιολογικές ανησυχίες. Η φιλοσοφική κληρονομιά του Πρωταγόρα**», εξετάζονται οι μαρτυρίες που έχουν οδηγήσει στην κυρίαρχη σε παλαιότερες μελέτες αντίληψη, κατά την οποία η σοφιστική παράδοση –με κύριο εκπρόσωπο τον Πρωταγόρα– εγκαινιάζει και κληροδοτεί στην ιστορία της φιλοσοφίας την άποψη που αργότερα πολιτογραφείται ως σχετικισμός. Σε συμφωνία, και εδώ, με μια σύγχρονη ερμηνευτική τάση, υποστηρίζεται ότι ο σχετικισμός, ως φιλοσοφική θεωρία για τη γνώση, δεν έλκει την καταγωγή του από τον ίδιο τον Πρωταγόρα, αλλά από τη στοχαστική και ταυτοχρόνως πολεμική εξέταση της σκέψης του από τον Πλάτωνα, ενώ αναδεικνύονται ορισμένες πλευρές της πρακτικής των σοφιστών που καθιστούν σχετικά εύλογη την πλατωνική ερμηνεία του Πρωταγόρα στον *Θεαίτητο*· παράλληλα επισημαίνονται όψεις της οικονομίας του συγκεκριμένου διαλόγου οι οποίες εξηγούν γιατί ο συγγραφέας προχώρησε στη συγκεκριμένη επιλογή.

Το **Κεφάλαιο 9**, «**Από τους σοφιστές στον Σωκράτη**», μετατοπίζει, όπως δηλώνει και ο τίτλος του, τη συζήτηση προς την περίπτωση του Σωκράτη. Ύστερα από μια ενότητα μεθοδολογικού περιεχομένου, στην οποία εξηγείται πιο αναλυτικά το σκεπτικό της σύνδεσης του Σωκράτη με τους σοφιστές (αν όχι της ένταξης σε αυτούς, και παρουσιάζονται οι περιορισμοί αλλά και οι προκλήσεις που αντιμετωπίζει μια τέτοια επιλογή), εξετάζεται συνοπτικά, σε μια δεύτερη ενότητα, η πλατωνική περσόνα του Σωκράτη (και εξηγείται το πώς αυτή η περσόνα υπηρετεί την πλατωνική στοχοθεσία σχετικά με την αντίθεση σοφιστών και φιλοσόφων), ενώ σε μια τρίτη ενότητα παρουσιάζονται ορισμένα στοιχεία από τους δύο «μείζονες» σωκρατικούς, τον Πλάτωνα και τον Ξενοφώντα, τα οποία, όπως υποστηρίζεται, δείχνουν τη στάση που κράτησαν οι ίδιοι οι μαθητές στο θέμα της ορολογίας (συνεχίζοντας το νήμα του Κεφαλαίου 2,

αναδεικνύεται ο ρόλος που επιτελεί ο Πλάτων στη διάκριση μεταξύ φιλοσόφων και σοφιστών και η σύνδεση αυτής του της στοχοθεσίας με το ενδιαφέρον του να υπογραμμίσει την ανωτερότητα του δικού του δασκάλου του από τους «κοινούς» σοφιστές). Στην τέταρτη ενότητα εξηγείται γιατί, ειδικά στην περίπτωση του Πλάτωνα, όπου και παρατηρείται πιο έντονα η διάσταση της αμφισημίας σε σχέση με το πρόσωπο του Σωκράτη, δεν χρειάζεται να σκεφτούμε την απόκλιση του μαθητή από τον δάσκαλο ούτε ως αγιογραφία ούτε ως πατροκτονία. Συνδεδεμένη με την τέταρτη είναι η πέμπτη ενότητα, όπου παρουσιάζονται και πάλι ορισμένες μεθοδολογικού περιεχομένου παρατηρήσεις γύρω από το «Σωκρατικό πρόβλημα».

Το **Κεφάλαιο 10**, με τίτλο «**Θεοί και δαίμονες**», ξαναπιάνει το νήμα του Κεφαλαίου 6, το οποίο και εν μέρει συμπληρώνει, εξετάζοντας μαρτυρίες σχετικά με τον Σωκράτη οι οποίες συνδέονται με την κριτική στην παραδοσιακή θρησκεία, που χαρακτηρίζει την πνευματική ζωή των Αθηναίων στα τέλη του πέμπτου αιώνα· αξιοποιεί όμως και μια ιδέα που διατυπώθηκε στο Κεφάλαιο 9, σχετικά με την αμφισημία που συχνά χαρακτηρίζει την πλατωνική περσόνα του Σωκράτη, εμφανίζοντάς τον σαν να ακροβατεί στο μεταίχμιο του φιλοσόφου και του σοφιστή (η παρατήρηση αυτή βεβαίως δείχνει πόσο χρήσιμη ή και αναγκαία ήταν για τον Πλάτωνα η καλλιέργεια αυτής της διάκρισης). Ξεκινώντας, στην πρώτη ενότητα, από μαρτυρίες που αφορούν το δαιμόνιο και υπογραμμίζουν τη σχέση του Σωκράτη με τη μαντική (και τις οποίες συχνά η έρευνα, τουλάχιστον από τη σκοπιά της φιλοσοφίας, τείνει να προσπερνά, θεωρώντας πως συνιστούν μέρος της τάσης κυρίως του Ξενοφώντα να καταρρίψει το κατηγορητήριο), στη δεύτερη ενότητα παρουσιάζεται αντιστικτικά η προσπάθεια του Πλάτωνα να δείξει πώς η τυπικά σωκρατική προσέγγιση (κυρίως ο έλεγχος, με προνομιακό παράδειγμα τον *Ευθύφονα*) επέτρεπε στον δάσκαλό του να καλλιεργεί έναν προσανατολισμό που ταίριαζε περισσότερο στη φιλοσοφία, ενώ σε μια τρίτη ενότητα διατυπώνονται επιφυλάξεις ως προς το αν τελικά ο ίδιος ο Πλάτων ήταν πρόθυμος να παρουσιάσει τον Σωκράτη ως «απόστολο» μιας νέας σοβαρής προσέγγισης βασισμένης αποκλειστικά στον λόγο. Η τέταρτη ενότητα αξιοποιεί την κριτική απέναντι στη φυσική επιστήμη των συγχρόνων του που αποδίδουν στον Σωκράτη (αν και με διαφορετικούς τρόπους και με διαφορετική έμφαση) ο Ξενοφών και ο Πλάτων αντιστοίχως, ως παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο ο Σωκράτης (ή η μορφή του στα κείμενα) έδωσε ώθηση σε μια ορισμένη κατεύθυνση της φυσικής φιλοσοφίας.

Τα επόμενα δύο κεφάλαια επιχειρούν μια αντίστιξη ανάμεσα στην αριστοφανική περσόνα του Σωκράτη (χάρη στην οποία πολλοί από τους συγχρόνους του ενδεχομένως να μην τον διέκριναν από τους άλλους *φροντιστές,* επαγγελματίες δασκάλους της σοφίας αλλά ίσως και φυσικούς φιλοσόφους) και στην παρουσίασή του από τον Πλάτωνα.

Το **Κεφάλαιο 11**, με τίτλο «**Ο αντιλογικός Σωκράτης**», αναδεικνύει τον ρόλο που έπαιξαν οι *Νεφέλες* στην καλλιέργεια ενός αρνητικού κλίματος απέναντι στην πρακτική της αντιλογικής (η αποκατάσταση της οποίας επιχειρήθηκε στο Κεφάλαιο 4) καθώς επίσης (ακολουθώντας την πρόσφατη έρευνα του Gabor Betegh) και τον ρόλο που έπαιξαν οι αναφορές στον Αρχέλαο στο να γίνει η επιλογή του Σωκράτη, που θεωρείται μαθητής του, ως διευθυντή του φροντιστηρίου πιο αποτελεσματική. Υποστηρίζεται ότι οι αντιλήψεις του Αρχέλαου για την αντίθεση *νόμου* και *φύσεως* (αντίθεση για την οποία οι *Νεφέλες* του Αριστοφάνη (α) συνιστούν τη χρονολογικά πρωιμότερη μαρτυρία μας, αλλά και (β) σηματοδοτούν την έστω υπόρρητη σύνδεσή της με τον Σωκράτη) πυροδότησαν διαφορετικές «απολογητικές» στρατηγικές,

μέσω των οποίων τόσο ο Πλάτων όσο και ο Ξενοφών επιδίωξαν να αποκαταστήσουν τη φήμη του δασκάλου τους· ενώ διατυπώνεται η υπόθεση ότι ένα μέρος της στρατηγικής του Πλάτωνα είναι κατ' ουσίαν η κατασκευή μιας αντιλογίας ανάμεσα σε φανταστικά πρόσωπα (στην περίπτωση του Καλλικλή) ή πρόσωπα που μεταφέρουν (εκφράζοντας την ανησυχία τους, στην περίπτωση του Γλαύκωνα) τις γνώμες άλλων, εκφράζοντας τις θέσεις που ο Αριστοφάνης απέδιδε είτε στον Αδύναμο Λόγο είτε στον μαθητή του Σωκράτη (εμμέσως πλην σαφώς συνδέοντας το περιεχόμενό τους με ιδέες του Σωκράτη: η σύνδεση με τον Αρχέλαο προφανώς θα έκανε πειστική αυτήν τη σύνδεση στους θεατές). Είναι αυτές λοιπόν οι θέσεις τις οποίες, εν συνεχεία, ο –πλατωνικός πια– Σωκράτης επιχειρεί να αντικρούσει. Το κεφάλαιο κλείνει με κάποιες παρατηρήσεις για τις μαρτυρίες του Ξενοφώντα (που κατά κάποιον τρόπο συμπληρώνουν την έμφαση του Πλάτωνα στην *Πολιτεία* στην αξία της διαλεκτικής και στη θέση της στο πρόγραμμα των φιλοσόφων-βασιλέων) σχετικά με την προσπάθεια του Σωκράτη να στρέψει τους μαθητές του στη διαλεκτική.

Οι αντιλήψεις για τον φυσικό κόσμο που αποδίδει ο Αριστοφάνης στον Σωκράτη λειτουργούν ως έναυσμα, αν όχι για την ίδια την κατηγορία που του απαγγέλθηκε, τουλάχιστον για τις προσπάθειες που κατέβαλαν τόσο ο Πλάτων όσο και ο Ξενοφών να αποκαταστήσουν την εικόνα του. Το **Κεφάλαιο 12** εξηγεί πώς η αποκατάσταση αυτή ισοδυναμεί με την πρώτη διατύπωση του επιχειρήματος «εκ του σχεδίου» για την ύπαρξη του θεού, ενός επιχειρήματος που ορισμένοι μελετητές έχουν θεωρήσει ότι πράγματι συνιστά συμβολή του (ιστορικού) Σωκράτη. Ο τίτλος του **Κεφαλαίου 12**, «**Μα όσο κι αν το επικαλιόταν, πνεύμα δεν φανερωνόταν…: Η σωκρατική κληρονομιά στη φυσική επιστήμη**», περιλαμβάνει μια αναφορά στην ελεύθερη απόδοση του Βασίλη Ρώτα ενός στίχου από τους *Όρνιθες* του Αριστοφάνη, που περιγράφει τον Σωκράτη να κάθεται «στους Σκιάποδες, στην ξέρα» και να καλεί τις ψυχές των νεκρών. Η υπόθεση που διατυπώνεται σε αυτό το κεφάλαιο είναι ότι υπήρχε «κάτι» στον ίδιο τον ιστορικό Σωκράτη το οποίο οδήγησε τον Αριστοφάνη να τον παρουσιάσει σαν έναν παράξενο άνθρωπο, που κάθεται σε μια λίμνη και καλεί ψυχές, και ότι αυτή η σύνδεση με τον ιστορικό Σωκράτη (διαμεσολαβημένη από την έμπνευση του κωμικού ποιητή) μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως μαρτυρία για την ύπαρξη ενός πραγματικά σωκρατικού στοιχείου· και ότι το στοιχείο αυτό με τη σειρά του οδήγησε και τον Πλάτωνα, αντιδρώντας στη σάτιρα του Αριστοφάνη, να αποδώσει στον δάσκαλό του, αν όχι την υλοποίηση, τουλάχιστον το όραμα μιας φυσικής φιλοσοφίας που δεν θα περιορίζεται στις εξηγητικές δυνάμεις της ύλης, αλλά θα βρίσκει και έναν ρόλο για τον νου και την ψυχή.

Η μνεία στην παράσταση του Κουν και στη μουσική του Χατζιδάκι, πέρα από το να συνιστά φόρο τιμής σε μια εμβληματική συμβολή στην ιστορία του θεάτρου στη σύγχρονη Ελλάδα, υπογραμμίζει και το πόσο εύκολα η τέχνη διαμορφώνει ή και παγιώνει αντιλήψεις: αν σκεφτούμε το ποσοστό των καλλιεργημένων ανθρώπων της νεότερης Ελλάδας που γνωρίζει τουλάχιστον τη μουσική από την παράσταση του Κουν, μπορούμε να φανταστούμε γιατί, και για τον Σωκράτη της πλατωνικής *Απολογίας* του Πλάτωνα, η εικόνα που είχε κληροδοτήσει στους συγχρόνους του ο Αριστοφάνης ήταν τόσο απειλητική.

Το **Κεφάλαιο 13** (**συγγραφέας: Καλλιόπη Παπαμανώλη**), «**Το σωκρατικό ερώτημα *τί έστι***», αναδεικνύει την αξία της μορφής του Σωκράτη (κυρίως όπως την παρουσιάζει ο Πλάτων) για την ιστορία της φιλοσοφίας. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στο ζήτημα του ορισμού (το ερώτημα «*τί έστι*») και στον εμβληματικό του ρόλο στην ιστοριογραφία της αρχαίας φιλοσοφίας στο πλαίσιο της αναλυτικής αγγλοσαξονικής παράδοσης.

Το **Παράρτημα** (**συγγραφέας: Καλλιόπη Παπαμανώλη**), «Από το *θαυμάζειν* στην *ἀπορία*», σκιαγραφεί μια νέα εκδοχή για τη σχέση του *θαυμασμού* που, κατά τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, συνιστά το ξεκίνημα και την αρχή της φιλοσοφίας με την *απορία* όπως αυτή νοείται στην κλασική φιλοσοφία της αρχαιότητας, και μάλιστα στον Αριστοτέλη. Παρουσιάζεται με κάποια λεπτομέρεια η σημασία που έχει η επανερμηνεία της σχέσης δύο χωρίων του βιβλίου Α΄ των *Μετά τα Φυσικά* σε συνδυασμό με την εκεί σαφέστατη αναφορά σε συγκεκριμένο χωρίο του πλατωνικού διαλόγου *Θεαίτητος*.

Όσα αρχαία κείμενα έχουν ανθολογηθεί στην έκδοση Diels-Kranz συνοδεύονται από παραπομπές (DK) στην έκδοση αυτήν και παρατίθενται στη μετάφραση του Ν. Μ. Σκουτερόπουλου (*Η αρχαία σοφιστική. Τα σωζόμενα αποσπάσματα*. Αθήνα: Γνώση, 1991).

Βιβλιογραφία

Αλατζόγλου-Θέμελη, Γ., 1976. *Πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος. Η πλατωνική και η αριστοτελική μαρτυρία*. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα: Φιλολογικός Σύλλογος «Παρνασσός».

Allen, R. E., 1970. *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*. London and New York: Routledge.

Annas, J., 1976. Aristotle's Metaphysics Books M and N. *Philosophical Review* 87 (3), σσ. 479-485.

Αποστολίδης, Σ. Ρ., 2022. *Απολογία Σωκράτους και Δίκη*. Αθήνα: Gutenberg.

Αριστοτέλης, *Των μετά τα Φυσικά* Ε-Ι. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Α. Μ. Καραστάθη. Αθήνα: Κάκτος, 1993.

Τοπικῶν Α΄-Ε΄. Εισαγωγή, μετάφραση Η.Π. Νικολούδης, σχόλια Φιλολογική Ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος, 1994.

Περί ζώων μορίων Α΄-Γ΄. Μετάφραση Φιλολογική Ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος, 1995.

Αριστοτέλους Πρώτη φιλοσοφία (Τα Μετά τα Φυσικά). Μετάφραση, εισαγωγή και ερμηνεία Κ. Δ. Γεωργούλης. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα, 2005.

Ηθικά Νικομάχεια. Μετάφραση Δ. Λυπουρλής. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006.

Μετά τα Φυσικά-Βιβλίο Α΄. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Β. Κάλφας. Αθήνα: Πόλις, 2009.

Αθηναίων Πολιτεία. Μετάφραση Χ. Μπάλλα, σχόλια και εισαγωγές, Χ. Μπάλλα και R.W. Wallace. Αθήνα: Νήσος, 2015.

Φυσικά. Μετάφραση, εισαγωγή, επιμέλεια Β. Κάλφας. Αθήνα: Νήσος, 2015.

Τέχνη Ρητορική. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Π. Μπασάκος. Αθήνα: Νήσος, 2016.

Αριστοφάνης, *Οι Νεφέλες*. Στο: *Οι κωμωδίες του Αριστοφάνη.* Μετάφραση Θρ. Σταύρου. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2010[11].

Αριστοφάνους Νεφέλαι. Μετάφραση Π. Μάτεσις. Αθήνα: Καστανώτης, 1997.

Αριστοφάνους Νεφέλαι. Μετάφραση Γ. Σουρής. Αθήνα: Πελεκάνος, 2004.

Αυγελής, Ν., 2012. *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία* (στ΄ έκδοση, βελτιωμένη και επαυξημένη). Θεσσαλονίκη: Α. Σταμούλης.

Balla, Ch., 2004. Isocrates, Plato, and Aristotle, on Rhetoric. *Rhizai* 1, σσ. 45-71.

____, 2013. Plato's criticism of empiricism in the *Gorgias* and in the *Phaedrus*. Στο: Μ. Πρωτοπαπά και

Ευ. Μουτσόπουλος, επιμ. *Plato: Poet and Philosopher* (Πρακτικά Συνεδρίου). Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, σσ. 149-164.

____, 2014. Catharsis without pessimism? Nehamas *versus* Foucault on reading the *Phaedo*. *Philosophical Inquiry* 38.3/4 (Fall 2014), σσ. 119-28.

____, 2018. ΠΕΦΥΚΕΝ ΠΛΕΟΝΕΚΤΕΙΝ? Plato and the Sophists on Greed and Savage Humanity, *Polis* 35, σσ. 83-101.

____, 2019. The debt of Aristotle's Collection of *politeiai* to the Sophistic Tradition. Στο: P. Golitsis και K. Ierodiakonou, επιμ. *Aristotle and His Commentators. Studies in Memory of Paraskevi Kotzia*. Berlin: De Gruyter, σσ. 33-48.

____, 2021. Intended Ambiguity in Plato's *Phaedo*. Στο: M. Vöhler, T. Fuhrer, S. Frangoulidis, επιμ., 2001. *Strategies of Ambiguity in Ancient Literature*. Berlin, Boston: De Gruyter, σσ. 29-42.

____, 2021. Sailing away from Antilogic. *Plato's* Phaedo 90b-101e. *Ancient Philosophy* 41 (2), σσ. 355-67.

____, 2023. Politics in Theory and Practice. Στο: J. Billings and Ch. Moore (επιμ.) *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 225-250.

____, (υπό δημοσίευση). The Correctness of Grammatical Gender in the Sophistic Tradition. Στο: Brill, S., McKeen, C.C., επιμ. *Routledge Handbook of Women and Ancient Greek Philosophy*. London: Routledge.

____, (υπό δημοσίευση). Zeno and Antilogic. Στο: A. Lefka και C. Luchetti, επιμ. *Eleatic Ontology in Plato: Origin and Reception.* Αφιέρωμα στο περιοδικό *Organon*, υπό έκδοση.

Barney, R., 2017. Callicles and Thrasymachus, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta, επιμ. Διαθέσιμο στο:

https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/

Beresford, A., 2013. Fangs, Feathers, & Fairness: Protagoras on the Origins of Right and Wrong. Στο: Johannes M. van Ophuijsen, M. van Raalte, and Peter Stork, επιμ., 2013. *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*. Series: *Philosophia Antiqua*, 134. Leiden-Boston: Brill, σσ. 139-162.

Bernabé, A., 2013. The Sixth Definition (*Sophist* 226a–231c): Transposition of Religious Language. Στο: Bossi, B., Robinson, T. M., επιμ., 2013. *Plato's "Sophist" Revisited.* Berlin, Boston: De Gruyter, σσ. 41-56. https://doi.org/10.1515/9783110287134.41

Betegh, G., 2004. *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation.* Cambridge: Cambridge University Press.

____, 2013. Socrate et Archélaos dans les Nuées. Philosophie naturelle et éthique. Στο: Laks, A., Saetta-Cottone, R., επιμ., 2013. *Comédie et philosophie: Socrate et les présocratiques dans les "Nuées" d'Aristophane*. Paris: Éd. Rue d'Ulm.

____, 2016. Archelaus on Cosmogony and the Origins of Social Institutions». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 51, σσ. 1-40.

Bett, R., 1989. The Sophists and Relativism. *Phronesis* 34 (1), σσ. 139-69.

____, 2023. Nature and Norms. Στο: J. Billings and Ch. Moore (επιμ.) *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 157-178.

Berkel T.A. van., 2021. The Ethical Life of a Fragment: Three Readings of Protagoras' Man Measure

Statement. Στο: D. Wolfsdorf, επιμ., Early Greek Ethics. Oxford: Oxford University Press.

Billings, J., 2023. The Sophists in the Fifth-Century Enlightenment. Στο: J. Billings and Ch. Moore (επιμ.) *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 124-155.

Billings, J. και Moore, C., 2023. Introduction. Στο: *The Cambridge Companion to the Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 1-30.

Βλαστός, Γ. 2000. *Σωκράτης. Ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*. Μτφ. Π. Καλλιγάς. Αθήνα: Εστία, 2000.

Bonazzi, M., 2020. Protagoras. Στο: Edward N. Zalta, επιμ., 2020. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition). Διαθέσιμο στο:

https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/protagoras/

____, 2020. Ethical and Political Thought in Antiphon's *Truth* and *Concord*. Στο: D. Wolfsdorf, επιμ., 2020. *Early Greek Ethics*, Oxford: Oxford University Press, σσ. 149-68.

____, (2023) The Turn to Language. Στο: J. Billings and Ch. Moore, επιμ., *The Cambridge Companion to the Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 179-199.

Bormann, K., 2006. *Πλάτων.* Μτφ. Ι. Καλογεράκος. Αθήνα: Καρδαμίτσας.

Bonitz, H.,1955. *Index Aristotelicus*. Secunda editio. Graz: u Verlagsanstalt, 297B 7-28.

Bowie, E. L., 1998. Le portrait de Socrate dans les Nuees d'Aristophane. Στο: Hoffmann, Ph., Trédé M., επιμ., 1998. *Le Rire des Anciens*. Paris: Rue d' Ulm, σσ. 53-66.

Broadie, S., 2003. The Sophists and Socrates. Στο: D. Sedley, επιμ. *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 73-97.

Burn, A. R., 1960. *The Lyric Age of Greece*. London: Edward Arnorld.

Burnyeat, M. F., 1976. Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy. *Philosophical Review* 85(1), σσ. 44-69.

____, 1998. The Impiety of Socrates. *Ancient Philosophy* 17 (1), σσ.1-12.

Cappelen, H., 2018. *Fixing Language: An Essay on Conceptual Engineering*, Oxford: Oxford University Press.

Cartledge, P., 2009/2011. *Η αρχαία ελληνική πολιτική σκέψη στην πράξη*. Μτφ. Ε. Κεφαλλονίτης. Αθήνα: Λιβάνης.

Cherniss, H. F., 1944. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Chroust, A-H., 1977. Some Observations on Aristotle's Doctrine of the Uncreatedness and Indestructibility of the Universe. *Rivista di Storia Della Filosofia* 32 (2): 123.

Cole, A. T. Jr., 1961. The Anonymus Iamblichi and His Place in Greek Political Theory. *Harvard Studies in Classical Philology*, 65, σσ. 127-163.

____, 1991. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Corbeill, A., 2015. *Sexing the world*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Γοργίας, *Ελένης εγκώμιον*. Μετάφραση Π. Καλλιγάς. Στο: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, επιμέλεια κειμένων, μετάφραση, σχολιασμός. *Η αρχαία σοφιστική. Τα σωζόμενα αποσπάσματα*. Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση, 1991.

Corradi, M., 2012. *Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*. Pisa-Roma: Serra editore.

____. 2013. *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*: Aristotle, Plato, and the *ἐπάγγελμα* of Protagoras. Στο: J. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, επιμ., 2013. *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure,* Leiden, Boston: Brill.

Whitmarsh, T., 2018. *Θεομαχία*. *Η αθεΐα στον αρχαίο κόσμο*. Μτφ. Γ. Καζαντζίδης. Αθήνα: Polaris.

Dancy, R. M., 2004. *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.

Danzig, G., 2010. *Apologizing for Socrates: How Plato and Xenophon Created Our Socrates*. Lanham, MD: Lexington Books.

_____, 2018. Introduction to the Comparative Study of Plato and Xenophon. Στο: Danzig, G., Johnson, D., Morrison, D., επιμ*.,* 2018. *Plato and Xenophon*. Leiden, Boston: Brill.

Denyer, N., 1991. *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. London: Routledge.

____, 2008/2010. Εισαγωγή στο *Πλάτωνος Πρωταγόρας*. Μτφ. Φ. Αδαμίδη. Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου, Α. Καρδαμίτσα.

Dodds, E. R., *Οι Έλληνες και το παράλογο*. Μτφ. Γιατρομανωλάκης, Γ. Αθήνα: Καρδαμίτσας.

Dorion, Louis-André, 2005. The "Daimonion" and the "Megalēgoria" of Socrates in Xenophon's "Apology". *Apeiron* 38 (2), σσ. 127-142.

____, 2006. Xenophon's Socrates. Στο: Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar, επιμ. 2006. *A Companion to Socrates*. Malden, Mass.: Blackwell Publishing Ltd., σσ. 93-109.

____, 2011. The Rise and Fall of the Socratic Problem. Στο: D. R. Morrison, επιμ., 2011. *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 1-23.

Dover, K. 1970. *Aristophanes. Clouds.* Oxford. Oxford University Press.

____, 1972/2010. *Η κωμωδία του Αριστοφάνη*. Μτφ. Φ. Ι. Κακριδής. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

____, 1976. The Freedom of the Intellectual in Greek Society. *TALANTA* 7, σσ. 24-54.

Δραγώνα-Μονάχου, Μ. 2009. *Σωκράτης*. Αθήνα: Σκάι-Βιβλίο*.*

Dupréel, E., 1922. *La Légende Socratique et les Sources de Platon*. Paris Londres: Bruxelles Les Éditions Robert Sand.

Ebrey, D., Kraut, R., επιμ., 2022[2]. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge companions to philosophy. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2022.

Ehrenberg, V., 1968. *From Solon to Socrates*. *From Solon to Socrates: Greek history and civilization during the sixth and fifth centuries B.C.* London: Methuen.

El Murr, D., 2019. Eristic, Antilogy, and the Equal Disposition of Men and Women (Plato, Reps. 5.453b-454c). *The Classical Quarterly* 70 (1), σσ. 85-100.

Fehling, D., 1965. Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie: 1. Protagoras und die *ὀρθοέπεια*. 2. *φύσις* und *θέσις*. *RhM* 108, σσ. 212-29.

Finkelberg, M., 2018. *The Gatekeeper: Narrative Voice in Plato's Dialogues*. Brill's Plato Studies Series 2. Boston and Leiden: Brill.

Flower, M. A., 2008. *The Seer in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.

Φουκώ, Μ. 2022. *Η κυβέρνηση του εαυτού και των άλλων,* ΙΙ: *Το θάρρος της αλήθειας*. Μτφ. Γ. Θ. Καράμπελας. Αθήνα: Εκδόσεις της Εστίας.

____, 2023. *Η παρρησία. Έξι διαλέξεις για τη γενεαλογία του κριτικού ήθους στην αρχαιότητα.* Μτφ. Ι. Δημητρακόπουλος. Αθήνα: Εκδόσεις της Εστίας.

Frede, M., 2008. Τα επιχειρήματα του Πλάτωνα και η διαλογική μορφή. Στο: Frede, M., 2008. *Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Όψεις της ιστορίας και της ιστοριογραφίας της*. Μτφ. Λ. Σπηλιόπουλος. Αθήνα: Εκκρεμές, σσ. 159-186.

____, 2022. *The Historiography of Philosophy* (with a postface by Jonathan Barnes). Edited by Katerina Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press.

Gagarin, M., 2002. *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists.* Austin: University of Texas Press.

____, 2003. Εικός και πειθώ: Ο Πλάτων και η πρώιμη ελληνική ρητορική. Στο: Λ. Τζαλλήλα και Δ. Σπαθάρας, επιμ. 2003. *Πειθώ. Η ρητορική. Δεκατρία μελετήματα*. Αθήνα: Σμίλη.

____, 2002. *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists.* AustΣτο: University of Texas Press.

____, 2008. Protagoras et l'art de la parole. *Philosophie Antique* 8, σσ. 23-32.

Gelzer, Th., 1956. Aristophanes und sein Sokrates. *Museum Helveticum*, 13, σσ. 65-93.

Guthrie,W.K.C., 1991[2]. *Οι Σοφιστές.* Μτφ. Δ. Τσεκουράκης. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Ζιγκόν, Ο., 1991. *Βασικά προβλήματα της αρχαίας φιλοσοφίας*. Μτφ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Γνώση.

____, 1947/1995. *Σωκράτης. Η εικόνα του στην ποίηση και στην ιστορία*. Μτφ. Άννα Γεωργίου. Αθήνα: Γνώση.

Gomme, A. W., 1956. *A Historical Commentary on Thucydides*. Oxford: Clarendon Press.

Guthrie, W. K. C., 1957. Aristotle as Historian of Philosophy: Some Preliminaries. Journal of Hellenic Studies 77, σσ. 35-41· ανατύπωση στη δίτομη συλλογή των D. Furley, R. E. Allen, επιμ., 1970. *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. 1. London: Routledge.

____, 1991. *Οι Σοφιστές* (2η έκδοση). Μτφ. Δ. Τσεκουράκης. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

____, 1971/2001. *Ο Σωκράτης*. Μτφ. Τ. Νικολαΐδης. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Hadot, P., 1995/2002. *Τι είναι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία*. Μτφ. Α. Κλαμπατσέα. Αθήνα: Ίνδικτος.

Havelock, E., 1963. *Preface to Plato*. Cambridge, Mass. & London, England: The Belknap University Press.

____, 1972. The Socratic Self as it Parodied in Aristophanes' *Clouds*. *Yale Classical Studies* 22, σσ. 1-18.

Handley, E. W., 1956. Words for 'Soul,' 'Heart', and 'Mind' in Aristophanes. *Rheinisches Museum* 19 (N.F. 99), σσ. 205-25.

Ηλιόπουλος, Γ. 2021. Πλάτων *Σοφιστής.* Μετάφραση-σχόλια-επίμετρο. Αθήνα: Παπαζήσης. Hornblower, S., 1987. *Thucydides*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Hornblower, S., 2010. The *Old Oligarch* (Pseudo-Xenophon's *Athenaion Politeia*) and Thucydides: A Fourth-Century Date for the *Old Oligarch?*. *Thucydidean Themes*. Oxford.; online edn, *Oxford Academic* 16 Mar.2015). https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199562336.003.0018

Horky, P.S., 2020. Anonymus Iamblichi, *On Excellence* (*Peri Aretēs*): A Lost Defense of Democracy. Στο: D. C. Wolfsdorf*, επιμ., 2020. Early Greek Ethics,* Oxford: Oxford University Press. Online edn, Oxford Academic, 22 Oct. 2020, https://doi.org/10.1093/oso/9780198758679.003.0014

How, W. W., και Wells, J. (1912) *A Commentary on Herodotus with an Introduction and Appendixes*, Oxford: Clarendon Press.

Ηροδότου Ιστορίαι. Μετάφραση Άγγ. Βλάχου. Αθήνα: Παπαδήμας, 1987.

Huitink, L., και Willi, A., 2021. Protagoras and the Beginnings of Grammar. *The Cambridge Classical Journal* 67, σσ. 66-92.

Θεοδωρούδη, Λ., 2022. *Θεαίτητος-Σοφιστής-Πολιτικός: Χρόνος και δραματουργία στην πλατωνική τριλογία*. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.

Θουκυδίδης, *Ιστορία*. Μετάφραση, εισαγωγή, σημειώσεις Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Πόλις, 2011.

Janko, R., 2005. Socrates the Free Thinker. Στο: Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar, επιμ. 2005. *A Companion to Socrates*. Oxford, UK: Blackwell, σσ. 48-62.

Janse, M., 2020. Sex and Agreement: (Mis)Matching Natural and Grammatical Gender in Greek. *KERIA (LJUBLJANA. TISKANA IZD.)* 22(2), σσ. 25-55.

Jakobson, R., 1959. On Linguistic Aspects of Translation. Στο: R.A. Brower, επιμ. 1959. *On Translation*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, σσ. 232-239.

Johnson, D. M., 2021. *Xenophon's Socratic works*. *Routledge monographs in classical studies*. Abingdon; New York: Routledge.

Judson, L., Karasmanis, V., επιμ., 2006. *Remembering Socrates. Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press.

Ιπποκρατική Ιατρική, *Όρκος, Περί ιερής νούσου, Περί αέρων υδάτων τόπων, Προγνωστικόν.* Εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σημειώσεις Δ. Λυπουρλής. Αθήνα: Επίκεντρο, 2014.

Kahn, Ch. H., 1996. *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kahn, C., 1997. Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?. Στο: A. Laks και G. Most, επιμ. 1997. *Studies in the Derveni Papyrus*. Oxford: Clarendon Press, σσ. 55-63.

Κάλφας, Β., 2011. Ο Σωκράτης απέναντι στους Σοφιστές. Στο: Κάλφας, Β., Ζωγραφίδης, Γ., επιμ., 2011. *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*. Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Νεοελληνικών Σπουδών Μανώλη Τριανταφυλλίδη.

____, 2014. *Πλάτων. Τίμαιος.* Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.

____, 2015. *Αριστοτέλης, περί φύσεως* [Προπτυχιακό εγχειρίδιο]. Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις. https://hdl.handle.net/11419/684

Ευθύφρων. Λήμμα στην ψηφιακή εγκυκλοπαίδεια «Πλάτων» στο πλαίσιο της πράξης «Ακαδημία Πλάτωνος - Ανάπτυξη της Γνώσης και καινοτόμων ιδεών» του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση 2007-2013», Αθήνα: Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού.

Kaklamanou, E., 2021. Framing the Dialogues: Introduction. Στο: E. Kaklamanou, M. Pavlou, M. Tsakmakis, επιμ., 2021. *Framing the Dialogues. How to Read Openings and Closures in Plato*. Brill's Plato Studies 6. Boston and Leiden: Brill, σσ. 1-9.

Κακριδής, Φ. Ι., 2005. *Αρχαία ελληνική γραμματολογία*. Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 'Ιδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.

Καρασμάνης, Β., επιμ., 2002. *Σωκράτης: Ο σοφός που δε γνώριζε τίποτα*. Αθήνα: Λιβάνης.

Kerferd, G. B., 1950. The first Greek sophists. *Classical Review*, 64, σσ. 8-10.

____, 1981/1999[2]. *Η σοφιστική κίνηση*. Μτφ. Π. Φαναράς. Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα.

Kingsley, P. 2001. *Αρχαία Φιλοσοφία, Μυστήρια και Μαγεία. Ο Εμπεδοκλής και η Πυθαγόρεια παράδοση*. Μτφ. Τερζάκης, Φ. Αθήνα: Αρχέτυπο.

Kirk, G.S., Raven J.E, Schofield, M., 1981. *The Presocratic Philosophers*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Konstan, D., 2006. This is that man: Staging Clouds 1142-77. *Classical Quarterly* 56 (2), σσ. 595-598.

Kotwick, M. E. (2023). Interrogating the Gods. Στο: J. Billings and Ch. Moore (επιμ.) *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 251-276.

Kouloumentas, S., 2018. Prodicus on the Rise of Civilization. *Philosophie Antique* 18, σσ. 127-152.

Kouremenos, Th., Parássoglou, G. M., Tsantsanoglou, K., 2006. *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*. Studi e testi per il "Corpus dei papiri filosofici greci e latini," xiii. Firenze.

Krentz, A. A., 1983. Dramatic Form and Philosophical Content in Plato's Dialogues. *Philosophy and Literature* 7 (1), σσ. 32-47.

Κύρκος, Β. Α., 1986. *Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική.* Αθήνα: Παπαδήμας.

Laks, A., Most, G. W., επιμ., 2016. *Early Greek Philosophy. 9 volumes. Loeb Classical Library, 524-532*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.

Lee, M.-Y., 2005. *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: Oxford University Press.

____, 2023. Debating Everything. Στο: J. Billings and Ch. Moore, επιμ. *The Cambridge Companion to the Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 277-305.

Lesky, A., 1975/1988. *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*. Μτφ. Α. Τσοπανάκης. Αναθ. έκδοση. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη.

Lloyd, G. E. R., 1987. The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practices of Ancient Greek Science. Berkeley, CA: University of California Press.

____, 1979. *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Long, A. A., 2005. How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him?. Στο: Sara Ahbel-Rappe & Rachana Kamtekar (επιμ.), A Companion to Socrates. Oxford, UK: Blackwell. σσ. 63-74.

____, 2019. *Νους ψυχή και σώμα στον αρχαίο ελληνικό* στοχασμό. Μτφ. Δ. Παπουτσάκη. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

McPherran, M. L., 1996. *The Religion of Socrates*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Mansfeld, J., 1981. Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons. Στο: Kerferd 1981. *The Sophists and Their Legacy: Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy Held in Cooperation with Projektgruppe Altertumswissenschaften Der Thyssen Stiftung at Bad Homburg, 29th August - 1st September 1979*. Wiesbaden: Steiner, σσ. 38-53.

Manuwald, B., 2013. Protagoras' Myth in Plato's Protagoras: Fiction or Testimony?. Στο: Johannes M. van Ophuijsen, M. van Raalte, and Peter Stork, επιμ., 2013. *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*. Series: *Philosophia Antiqua*, 134. Leiden-Boston: Brill, σσ.163-177.

Mayhew, R., 2011. *Prodicus the Sophist. Text, Translation, and Commentary*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Menn, S., 2006. On Plato's Πολιτεία. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 21, σσ.1-55.

____, 2020. On the Digression in the Theaetetus. Στο: Victor Caston, επιμ., 2020. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 57. Διαθέσιμο στο: (Oxford Academic, 20 Feb., 2020)

https://doi.org/10.1093/oso/9780198850847.003.0003

Mignanego, P., 1992. Aristofane e la rappresentazione di Socrate. *Dioniso* 62, σσ. 71-101.

Moore, Ch., 2013. Socrates *Psychagogos* (Birds 1555, Phaedrus 261a7). Στο: Stavru, A., Luise, F. de, επιμ., 2013. *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*. Sankt August. Στο: Academia, σσ. 41-55.

____, 2019. *Calling Philosophers Names: On the Origin of a Discipline*. Princeton: Princeton University Press.

____, επιμ., 2019. *Brill's Companion to the Reception of Socrates.* Leiden: Brill.

____, 2023. The Fourth-Century Creative Reception of the Sophists. Στο: J. Billings and Ch. Moore (επιμ.) *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 337-369.

Morgan, C., 2000. *Myths and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.

Morgan, K. A., 2010. *The Voice of Authority: Divination Plato's Phaedo*. *Classical Quarterly* 60 (1), σσ. 63-81.

____, 2023. *Sophia* before Socrates. Στο: J. Billings and Ch. Moore (επιμ.) *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 33-68.

Momigliano, A., 1993. *The Development of Ancient Biography*. Expanded edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Mossé, C., 1983. *Η Ιστορία μιας Δημοκρατίας*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης. Μτφ. Δ. Αγγελίδου. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

____, 1996. *Η δίκη του Σωκράτη*. Αθήνα: Δαίδαλος (Ζαχαρόπουλος Ι.).

Mourelatos, A. P., 1993. Gregory Vlastos. *Gnomon* 65 (4), σσ. 378-382.

Μουρελάτος, Α. Φ., 2016-17/2017-18. Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος: πρωτοπόρος στη φιλοσοφική κριτική

του ανθρωπομορφισμού». *Αριάδνη* 23/24, σσ. 219-32.

Μπάλλα, Χλ., 2001. Ιστορικός και πλατωνικός Γοργίας: παρατηρήσεις για τις απαρχές της ρητορικής τέχνης». *Ισοπολιτεία* V/1, σσ. 95-113.

____, 2005. Γραμματικό και φυσικό γένος: πρώιμες μαρτυρίες. *Αριάδνη* 11 (2005), σσ. 129-143.

____, 2007. Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης για τον ρητορικό εμπειρισμό. Στο: Μπάλλα, Χλ., επιμ. *Φιλοσοφία και ρητορική στην κλασική Αθήνα.* Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

____, 2010. Ποιον θεραπεύει ο Ασκληπιός; Ιστορική αλήθεια και φιλοσοφική επινόηση πίσω από τα τελευταία λόγια του Σωκράτη. *Υπόμνημα στη φιλοσοφία* 9 (2010), σσ. 105-129.

____, 2012. Υπήρχε θεωρία κοινωνικού συμβολαίου στην Αθηναϊκή Δημοκρατία;. Στο: Διαλέξεις Φιλοσοφίας, επιμ. Μ. Πρωτοπαπά και Ευ. Μουτσόπουλος, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 2012, 47-64.

____, 2014. Δημόσιος ρήτορας ή ιδιωτικός συνομιλητής; Η στόχευση της πλατωνικής διαλεκτικής. Στο: Λ. Αθανασάκη, Τ. Νικολαϊδης και Δ. Σπαθάρας, επιμ. *Ιδιωτικός βίος και δημόσιος λόγος στην ελληνική αρχαιότητα και στον Διαφωτισμό*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 255-281.

____, 2016. Το πρόγραμμα της αριστοτελικής συναγωγής πολιτειών και το θεωρητικό του υπόβαθρο", *Φιλοσοφία* 46 II: 83-96.

____, 2019. Only logoi left alive: Η σωκρατική νίκη επί των αντιλογικών στον Φαίδωνα. Στο: *Τόποι. Αντίδωρα στον Παντελή Μπασάκο*. Επιμέλεια, σε συνεργασία με τους: Βάσω Κιντή και Γ. Φαράκλα. Εκδόσεις της Φιλοσοφικής Σχολής του Π. Κρήτης, Παραρτήματα στην *Αριάδνη* 3, Ρέθυμνο, σσ. 245-69.

____, 2022. Το σωκρατικό υπόβαθρο της σχέσης μεταξύ *θαυμάζειν* και *φιλοσοφείν* στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Στο: Φιλιππάκη, Ε., Κιντή, Β., επιμ. 2002. *Απορία και θαυμασμός στη φιλοσοφία.* Αθήνα: Παπαδόπουλος, σσ. 68-96.

____, (υπό έκδοση). Φιλόμυθος αλλά όχι μυθολογικός. Τι δεν μπόρεσε να δει ο Σωκράτης. Στο: Γ. Ζωγραφίδης, Χλ. Μπάλλα, Σ. Σταυριανέας, επιμ. *Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Βασίλη Κάλφα*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».

Μπασάκος, Π., 2016. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική.* Αθήνα: Νήσος.

Μπενάκης, Λ., 2012. *Ιαμβλίχου Προτρεπτικός επί Φιλοσοφίαν. Όπου και ο Προτρεπτικός του Αριστοτέλους τα Πυθαγόρεια Συμβολικά Παραγγέλματα και ο Ανώνυμος Σοφιστής του 5ου Αιώνος*. Εισαγωγή, αρχαίο κείμενο, νεοελληνική μετάφραση και ερμηνευτικές σημειώσεις. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας.

Munn, M. (2023). The Sophists between Aristocracy and Democracy. Στο: J. Billings and Ch. Moore (επιμ.) *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 69-97.

Natali, C. 2006. Socrates' Dialectic in Xenophon's *Memorabilia*. Στο: L. Judson, V. Karasmanis, επιμ., 2006. *Remembering Socrates.* Oxford: Oxford University Press, σσ. 3-19.

Νεχαμάς, Α., 2001. *Η Τέχνη του βίου: Σωκρατικοί Στοχασμοί*: *Από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*. Μτφ. Β. Σπυροπούλου. Αθήνα: Νεφέλη.

____, 2022. Εριστική, αντιλογική, σοφιστική, διαλεκτική. Μτφ. Σ. Σαμάρκου. Στο: Α2022. *Οι αρετές της αυθεντικότητας*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 199-218.

Nightingale, A. W., 1995. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

____, 2000. *Literature in the Greek and Roman Worlds. A New Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Ξενοφών, *Απομνημονεύματα*. Μτφρ. Κ. Βάρναλης. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια. I–II. Αθήνα: Ζαχαρόπουλος. [1939] χ.χ.

Συμπόσιον, Απολογία Σωκράτους. Μτφ. Αλόη Σιδέρη. Αθήνα: Άγρα 2000.

Ober, J., 2003. *Μάζες και Ελίτ στη δημοκρατική Αθήνα. Ρητορική, ιδεολογία και η ισχύς του λαού.* Μτφ. Β. Σερέτη. Αθήνα: Πολύτροπον.

Παπαμανώλη, Κ., 2016. *Δραματουργία και διαλεκτική στον πλατωνικό Πρωταγόρα*. Διδακτορική διατριβή. Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής, ΑΠΘ: Θεσσαλονίκη (http://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/37445#page/1/mode/2up).

____, 2020. Το επεισόδιο της ωδής του Σιμωνίδη στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνος: μια μεθοδική ανάγνωση. *Αριάδνη* 25/26 (2018-19/2019-20), σσ. 43-70.

____, (2023) (υπό έκδοση). *Πλάτωνος* Πρωταγόρας. *Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχολιασμός.* Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Ι. Δ. Κολλάρου & Σίας Α.Ε.

Parker, R., 1996. *Athenian Religion: A History*. Oxford: Clarendon Press.

Περιοδικό Δευκαλίων 12/1 (1993). Αφιέρωμα στη Σωκρατική Ελεγκτική.

Πλάτων, *Κρίτων*. Μετάφραση, σχόλια Κ. Αραπόπουλος. Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος, χ.χ.

Σοφιστής. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Δ. Γληνός. Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος, χ.χ.

Ιππίας μείζων. Μετάφραση Χ. Καρούζος, Ι. Κακριδής, εισαγωγή Ι. Κακριδής. Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Μ. Τριανταφυλλίδη, 1973.

Θεαίτητος. Εισαγωγή, αρχαίο και νέο ελληνικό κείμενο Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών. Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, 1980.

Απολογία Σωκράτους. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Ηλέκτρα Ανδρεάδη. Αθήνα: Κάκτος, 1992.

Παρμενίδης. Μετάφραση Φιλολογική Ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος, 1993.

Πολιτεία. Εισαγωγικό σημείωμα, μετάφραση, ερμηνευτικά σημειώματα Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Πόλις, 2002.

Απολογία Σωκράτους, Κρίτων. Εισαγωγή, μετάφραση, ερμηνευτικά σχόλια Θ. Σαμαράς. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2007.

Φαίδρος. Εισαγωγή, μετάφραση, σημειώσεις Ν.Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Πόλις, 2015.

Μένων. Εισαγωγή, μετάφραση, ερμηνευτικά σχόλια Ι. Πετράκης. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2016.

Απολογία Σωκράτους. Εισαγωγή, αρχαίο κείμενο, απόδοση, φιλοσοφικά, ερμηνευτικά και ιστορικά σχόλια Σ. Ρ. Αποστολίδης. Αθήνα: Gutenberg, 2022.

Πλάτωνος Ευθύφρων. Εισαγωγή, μετάφραση και ερμηνευτικά σημειώματα από τον Ν. Μ. Σκουτερόπουλο. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου-Καρδαμίτσα, 1982.

Πλάτωνος Ευθύδημος. Μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: αυτοέκδοση, 1987.

Πλάτωνος Φαίδρος. Εισαγωγή, αρχαίο και νέο κείμενο με σχόλια Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2018[11].

Πλάτωνος Συμπόσιον. Κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι. Συκουτρή. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2002[18].

Πλάτωνος Γοργίας. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Π. Καλλιγάς. Αθήνα: Στιγμή, 2020.

Πλάτωνος Μένων. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Π. Καλλιγάς. Αθήνα: Στιγμή, 2021.

Πλάτωνος Πρωταγόρας. Εισαγωγή, μετάφραση, σχολιασμός Κ. Παπαμανώλη. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», υπό έκδοση.

Πολίτης, Β. 2005. «*Απορία* και *ζήτησις* στον πρώιμο Πλάτωνα», στο: Β. Καρασμάνης, επιμ., *Σωκράτης: 2400 χρόνια από τον θάνατό του*, Αθήνα: Ευρωπαϊκό Πολιτιστικό Κέντρο Δελφών, 37-54.

Prince, S., 2023. Writing the First Sophistic. Στο: J. Billings and Ch. Moore, επιμ. *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 370-402.

Raaflaub, K., 2002. Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of his Time. Στο: E.J. Bakker, I. J.F. de Jong and H. van, επιμ. *Brill's Companion to Herodotus*, 2002. Leiden, Boston and Cologne: Brill.

Ράγκος, Σ.Ι., 2023. *Θαυμάζειν-απορείν-φιλοσοφείν. Η αρχή της φιλοσοφίας και η φιλοσοφία ως αρχή στην κλασική εποχή*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Rademaker, A., 2013. The most correct account: Protagoras on Language. In: J. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork, επιμ., 2013. *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure.* Leiden, Boston: Brill.

Ράπτης, Ν., 2022. *Ο Πρωταγόρας και το πρόβλημα της αλήθειας*. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.

Rashed, M., 2009. Aristophanes and the Socrates of the *Phaedo*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 36, σσ. 107-136.

Raymond, Ch. C., 2023. The Sophists in the History of Philosophy. Στο: J. Billings και Ch. Moore, επιμ. *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 403-436.

Reale, G., 2008. *Σωκράτης. Προς ανακάλυψιν της αρχαίας σοφίας*. Επιμέλεια μετάφρασης Μ. Οικονομίδου. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.

Robinson, E., 2008. Οι σοφιστές και η δημοκρατία πέρα από την Αθήνα. Στο: Χ. Μπάλλα, επιμ. 2008. *Φιλοσοφία και ρητορική στην κλασική Αθήνα*. Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Robinson, R., 1941. Plato's Earlier Dialectic. Ithaka, New York: Cornell University Press.

Rodriguez, E. (2023). Problems of Being. Στο: J. Billings and Ch. Moore, επιμ. *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 200-224.

Romilly, J. de, 1994. *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*. Μτφ. Φ. Ι. Κακριδής. Αθήνα: Καρδαμίτσας.

Ρούσσος, Ε. Ν., 1999-2007. *Προσωκρατικοί* (τόμ. Α΄-Δ΄). Αθήνα: Στιγμή.

Rowe, Ch., 2007. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. New York: Cambridge University Press

Σακελλαρίου, Μ.Β., 2012. *Η αθηναϊκή δημοκρατία*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Σάντας, Γ. Ξ., (Santas, G.) 1979/1997. *Σωκράτης. Φιλοσοφία στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα*.

Μτφ. Δ. Βούβαλη. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Sarri, Fr., 1975. *Socrate e la genesi dell'idea occidentale di anima* (2 vols). Rome: Edizioni Abete.

Sassi, M. M., 2013. Where Epistemology and Religion Meet What Do(Es) the God(s) Look Like?. *Rhizomata* 1(2), σσ. 283-307.

Schiappa, E., 1991. *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Schleiermacher, F., 1836. Introductions to the Dialogues of Plato, trnsl. W. Dobson. Cambridge: J. and J. J. Deighton & London: John William Parker.

Sedley, D., 2013 Atheist Underground. Στο: V. Harte, M. Lane, επιμ. 2013. *Politeia in Greek and Roman Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

____, 2023. *Ο δημιουργισμός και οι επικριτές του στην αρχαιότητα*. Μτφ. Σ. Κουλουμέντας. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

____, (υπό έκδοση). "Forms in the *Parmenides* and *Timaeus*".

Σκουτερόπουλος, Ν. Μ., 1987. *Πλάτωνος Ευθύδημος.* Αθήνα: αυτοέκδοση.

____, 1991. *Η αρχαία Σοφιστική. Τα σωζόμενα αποσπάσματα.* Αθήνα: Γνώση.

Solmsen, F., 1975. *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.

Sørensen, D., 2021. On the Political Outlook of the Anonymous Iamblichi (Diels-Kranz 89). *Classical Quarterly* 71 (1), σσ. 95-107.

Stone, I. F., 1996. *Η δίκη του Σωκράτη*. Μτφ. Σ. Ταμβάκη, Αθήνα: Λιβάνης.

Szlezàk, T., 2004. *Πώς να διαβάζουμε τον Πλάτωνα*, Μτφ. Π. Κοτζιά. Θεσσαλονίκη: Θύραθεν.

Taylor, A. E., 1926/1990. *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*. Μτφ. Ι. Αρζόγλου. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Taylor, C.C.W., 2006. Socrates the Sophist. Στο: L. Judson & V. Karasmanis, επιμ. 2006. *Remembering Socrates. Philosophical Essays*. New York: Oxford University Press.

Tell, H., 2011. *Plato's Counterfeit Sophists*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

____, 2023. The Professional Lives of the Sophists. Στο: J. Billings and Ch. Moore (επιμ.) *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 98-123.

Thomas, R., 2001. *Γραπτός και προφορικός λόγος στην αρχαία Ελλάδα*. Μτφ. Δ. Κυρτάτας. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Vander Waerdt, P. A., 1994. Socrates in the Clouds. Στο: Vander Waerdt, P. A., επιμ., 1994. *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, σσ. 48-86.

Versnel, H.S., 2011. *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden: Veyne.

Vlastos, G., 1954. The 'Third Man' Argument in the Parmenides. *Philosophical Review* 63 (3), σσ. 319-349.

____, 1972/1994. *Πλατωνικές Μελέτες*. Μτφ. Ι. Αρζόγλου. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

____, 1983. The Socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, σσ. 27-58.

Vlastos, G., (Βλαστός, Γρ.), 1991/1993. *Σωκράτης. Ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*. Μτφ. Π. Καλλιγάς. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».

Wallace, R. W., 2007. Plato's Sophists, Intellectual Developments after 450, and Sokrates. Στο: L. J. Samons II, επιμ. 2007. *Cambridge Companion to the Age of Pericles*. Cambridge University Press.

____, 2007. Law's enemies in ancient Athens. Στο: E. Cantarella, G. Thür, επιμ. 2007. *Symposion* 2005, Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. Vienna 2007, σσ. 183-196.

Williams, B., 2001. *Πλάτων*. Επιμ. Μτφ. Ε. Κεκροπούλου. Αθήνα: Ενάλιος.

Windelband, W., Heimsoeth, H., 1986. *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας.* Τόμος Α΄: *Η φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων. Η φιλοσοφία των ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων*. Μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

White, N., 2012. *Ο Πλάτων για τη γνώση και την πραγματικότητα*. Μτφ. Χ. Γραμμένου. Αθήνα: Gutenberg.

Whitman, C. H., 1964. *Aristophanes and the Comic Hero*. Cambridge: Harvard University Press.

Wolsdorf, D., 2011. Prodicus on the Correctness of Names: The Case of ΤΕΡΨΙΣ, ΧΑΡΑ and ΕΥΦΡΟΣΥΝΗ. *Journal of Hellenic Studies* 131, σσ. 131-145.

Woodruff, P., 1999. Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias. Στο: Long, A. A., επιμ. 1999. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. σσ. 290-310. Cambridge: Cambridge University Press. Διαθέσιμο στο: https://doi.org/10.1017/CCOL0521441226 (online publication date: May 2006).

____, 2013. Euboulia as the Skill Protagoras Taught. Στο: Johannes M. van Ophuijsen, M. van Raalte, and Peter Stork, επιμ., 2013. *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*. Series: *Philosophia Antiqua*, 134. Leiden-Boston: Brill, σσ. 179-193.

Yunis, H., 1996. *Taming Democracy: Models of political rhetoric in classical Athens. Ithaca and London: Cornell UP.*

____, 1997. Thrasymachus B1: Discord, not Diplomacy. *Classical Philology* 92 (1), σσ. 58-66.

Το βιβλίο εξετάζει τη συμβολή των σοφιστών και του Σωκράτη στην πνευματική ζωή της Αθήνας του πέμπτου αιώνα και τη θέση τους στη φιλοσοφική παράδοση. Ακολουθώντας μια πρόσφατη ερμηνευτική αντίληψη, επιλέγει να συνδέσει (αντί να αντιδιαστείλει) τη μορφή του Σωκράτη με εκείνες των άλλων επαγγελματιών δασκάλων της σοφίας κατά τον πέμπτο αιώνα, στους οποίους η ιστοριογραφία της φιλοσοφίας, υιοθετώντας τη διάκριση φιλοσοφίας και σοφιστικής που καλλιέργησαν ή και εισήγαγαν ο Πλάτων και στη συνέχεια ο Αριστοτέλης, επιφύλασσε μια απαξιωτική πρόσληψη.

Οργανωμένο σε δεκατρία κεφάλαια, το παρόν εγχειρίδιο επιδιώκει να θέσει ερωτήματα που θα επιτρέψουν τη συζήτηση και τον αναστοχασμό πάνω σε όψεις της σκέψης αλλά και της πρακτικής που χαρακτηρίζει τους σοφιστές και τον Σωκράτη.

Η δομή των κεφαλαίων είναι θεματική. Στα Κεφάλαια 1 και 2 παρουσιάζεται το κοινωνικό και ιστορικό υπόβαθρο στο οποίο αναδύθηκε η σοφιστική κίνηση στην Αθήνα του πέμπτου αιώνα και εξετάζονται ζητήματα ορολογίας. Στα Κεφάλαια 3 έως 8 αναπτύσσονται επιμέρους ερωτήματα: γλώσσα και επικοινωνία· η χρήση τεχνικών επιχειρηματολογίας στην πολιτική πρακτική και οι συνέπειες για την πολιτική θεωρία· η κριτική της πλεονεξίας· η κριτική της παραδοσιακής θρησκείας· η θεωρητική αντιμετώπιση της γλώσσας· ο σχετικισμός του Πρωταγόρα. Τα Κεφάλαια 11 μέχρι και 13 (και το Παράρτημα) στρέφονται στον Σωκράτη. Το Κεφάλαιο 11 παρουσιάζει στοιχεία για τον τρόπο με τον οποίο επιχειρηματολογεί ο Σωκράτης και τα οποία δικαιολογούν την κατάταξή του μεταξύ των σοφιστών, και εξηγεί την απολογητική υπέρ του Σωκράτη στάση του Πλάτωνα και του Ξενοφώντα. Αντιστικτικά, στο Κεφάλαιο 12 παρουσιάζονται χαρακτηριστικά σωκρατικές (και όχι σοφιστικές) αντιλήψεις που θα δικαιολογούσαν τον διαχωρισμό του Σωκράτη από τους άλλους σοφιστές (ή και την επανεξέταση της όλης ταξινόμησης). Τέλος, το Κεφάλαιο 13 και το Παράρτημα στέκονται σε δύο γνωρίσματα της σωκρατικής πρακτικής (στην αναζήτηση των ορισμών και στη σημασία της *άπορίας* στη φιλοσοφία) που εξηγούν την ακλόνητη θέση του Σωκράτη στη χορεία των μεγάλων φιλοσόφων.

Το παρόν σύγγραμμα δημιουργήθηκε στο πλαίσιο του Έργου ΚΑΛΛΙΠΟΣ+	
Χρηματοδότης	Υπουργείο Παιδείας και Θρησκευμάτων, Προγράμματα ΠΔΕ, ΕΠΑ 2020-2025
Φορέας υλοποίησης	ΕΛΚΕ ΕΜΠ
Φορέας λειτουργίας	ΣΕΑΒ/Παράρτημα ΕΜΠ/Μονάδα Εκδόσεων
Διάρκεια 2ης Φάσης	2020-2023
Σκοπός	Η δημιουργία ακαδημαϊκών ψηφιακών συγγραμμάτων ανοικτής πρόσβασης (περισσότερων από 700) • Προπτυχιακών και μεταπτυχιακών εγχειριδίων • Μονογραφιών • Μεταφράσεων ανοικτών textbooks • Βιβλιογραφικών Οδηγών
Επιστημονικά Υπεύθυνος	Νικόλαος Μήτρου, Καθηγητής ΣΗΜΜΥ ΕΜΠ

ISBN: 978-618-228-172-7	DOI: http://dx.doi.org/10.57713/kallipos-405

Το παρόν σύγγραμμα χρηματοδοτήθηκε από το Πρόγραμμα Δημοσίων Επενδύσεων του Υπουργείου Παιδείας