



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΑΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΚΑΙ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

Ο ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ ΚΑΙ Ο ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ: ΓΟΡΓΙΑΣ-ΜΕΝΕΞΕΝΟΣ-ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ- ΦΑΙΔΡΟΣ.

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Της

Κλαμπανιστή Ευφροσύνης του Νικολάου
Διπλωματούχου Τμήματος (Φιλολογίας) του (ΕΚΠΑ),
(1986)

Επιβλέπων Καθηγητής: ΞΑΝΘΑΚΗ-ΚΑΡΑΜΑΝΟΥ ΓΕΩΡΓΙΑ
ΟΜΟΤΙΜΗ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ
ΠΡΟΕΔΡΟΣ
ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΛΛΗΝΩΝ ΦΙΛΟΛΟΓΩΝ
ΑΝΤΙΠΡΟΕΔΡΟΣ
ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΟΜΟΣΠΟΝΔΙΑΣ ΚΛΑΣΣΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Συνεπιβλέπον/οντες : ΠΑΝΤΑΖΑΚΟΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ
ΑΝΑΠΛΗΡΩΤΗΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΠΨ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΕΚΠΑ.

ΒΟΛΟΝΑΚΗ ΕΛΕΝΗ ΤΟΥ ΗΛΙΑ
ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ
ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ

Καλαμάτα, ΜΑΙΟΣ 2015

**Ο ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ ΚΑΙ Ο ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ: ΓΟΡΓΙΑΣ-ΜΕΝΕΞΕΝΟΣ-ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ- ΦΑΙΔΡΟΣ.**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ
Της
Κλαμπανιστή Ευφροσύνης του Νικολάου
Διπλωματούχου Τμήματος (Φιλολογίας) του (ΕΚΠΑ),
(1986)

ΑΡΙΘΜΟΣ ΜΗΤΡΩΟΥ : **AM 132012022**

ΚΑΛΑΜΑΤΑ ,ΜΑΙΟΣ 2015

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η παρούσα εργασία εκπονήθηκε στο πλαίσιο του μεταπτυχιακού προγράμματος ‘‘Ηθική Φιλοσοφία’’, το οποίο είχα την τιμή και την χαρά να παρακολουθήσω για τρία χρόνια. Στο διάστημα αυτό μου δόθηκε η δυνατότητα να έλθω σε επαφή με σύγχρονες τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας αλλά και της κλασσικής φιλολογίας.

Για τον λόγο αυτό ευχαριστώ θερμότατα την αξιότιμη κυρία Ξανθάκη-Καραμάνου , Καθηγήτρια και Πρόεδρο του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου, Πρόεδρο της Εταιρείας Ελλήνων Φιλολόγων, Αντιπρόεδρο της Διεθνούς Ομοσπονδίας Κλασσικών Σπουδών και καθηγήτριά μου στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα ‘‘Ηθική Φιλοσοφία’’. Ευχαριστώ θερμότατα την αξιότιμη κυρία Ξανθάκη-Καραμάνου για την τιμή και την χαρά να είμαι μαθήτριά της και να αντλήσω παραδείγματα προς μίμηση από το επιστημονικό της ήθος και την επιστημονική συγκρότησή της, την επαγγελματική της συνέπεια , τη σοβαρότητά της και την ευγένειά της.

Ευχαριστώ επίσης θερμά τον αξιότιμο κύριο Πανταζάκο Παναγιώτη, Αναπληρωτή Καθηγητή στο τμήμα ΦΠΨ του ΕΚΠΑ , από τον οποίο διδάχθηκα νεώτερη φιλοσοφία και γνώρισα τους προβληματισμούς και τις εναγώνιες αναζητήσεις του νεώτερου σκεπτόμενου ανθρώπου .

Επίσης ευχαριστώ θερμά την αξιότιμη κυρία Βολονάκη Ελένη του Ηλία, Επίκουρη καθηγήτρια στο τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου , η οποία με την επιστημονική της γνώση, την συνέπεια και το ήθος της μου έδωσε τη δυνατότητα να γνωρίσω βαθύτερα και ουσιαστικότερα την αρχαία ελληνική ρητορική.

Θερμές ευχαριστίες οφείλω επίσης για τη συνεργασία και την επικοινωνία στις κυρίες Σταυρούλα και Θεοδώρα Κούρκουλου, που αναταποκρίθηκαν από τη θέση τους ακούραστα και πάντα με ευγένεια και διάθεση συνεργασίας προς τους μεταπτυχιακούς φοιτητές.

Τέλος οφείλω ακόμη μια φορά θερμότατες ευχαριστίες στη Βιβλιοθήκη Blegen της Αμερικάνικης Σχολής Κλασσικών Σπουδών στην Αθήνα , στη Βιβλιοθήκη της Γαλλικής Αρχαιολογικής Σχολής Αθηνών και στην Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος που είναι χώροι απολύτως απαραίτητοι και αναγκαίοι για επιστημονική μελέτη.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

I.Εισαγωγή	σ.σ.7-44
I.1.Θέμα, σκοπός και μέθοδος στην εργασία	σ.σ.7-10
I.2.Η σύγχρονη έρευνα για τις σχέσεις Ρητορικής και φιλοσοφίας	σ.σ.10-13
Μέρος Α	
Μύθος και λόγος στην αρχαία ελληνική σκέψη	σ.σ.14-44
A.1.Μύθος, λόγος, "μήτις και "καιρός"	σ.σ.14-19
A.2.Μήτις	σ.σ.19-24
A.3.Οι σοφιστές, ο Σωκράτης και ο Πλάτων στην Αθηναϊκή δημοκρατία.	σ.σ.25-33
A.4.Φιλοσοφία και ρητορική	.σ.σ.34-44
ΜΕΡΟΣ Β	
Ο λόγος της ρητορικής και ο λόγος της φιλοσοφίας	σ.σ. 45-171
II.A.Πλάτωνος Γοργίας	σ.σ.45-78
1.Η ρητορική τέχνη και η δύναμη του λόγου στον ρήτορα Γοργία σε σχέση με την πολιτική ηθική	σ.σ. 45-52
2.Ο πλατωνικός Γοργίας	σ.σ.52-78
2.1.Σωκράτης-Γοργίας	.σ.σ.52-56
2.2.Σωκράτης-Πώλος	σ.σ.56-60
2.3.Σωκράτης-Καλλικλής	σ.σ.60-61
2.4. Οι "δημηγορίες" του Σωκράτη και ο λόγος της φιλοσοφίας	σ.σ. 61-69
2.5.Συμπέρασμα	σ.σ. 69-78
II.B.Πλάτωνος <i>Μενέξενος</i> : Το "Παίγνιον"; με τα ρητορική	σ.σ.78-103

B.1.Ε εισαγωγή	σ.σ.78-88
B.2 Το θέμα του <i>Μενεξένου</i>	σ.σ. 88-90
B.3. Ο σκοπός του διαλόγου <i>Μενέξενος</i>	σ.σ.90-101
B.4.Συμπέρασμα	σ.σ.101-103
II.Γ. Πλάτωνος <i>Συμπόσιον</i> .Οι αναβαθμοί της ρητορικής τέχνης	σ.σ.103-124
Γ.1. <i>το παίγνιον και η παιδιά</i> με τη ρητορική	σ.σ.103-108
Γ.2. Το περιεχόμενο του διαλόγου	σ.σ.108-122
Γ.3.Συμπέρασμα	σ.σ.122-124
IIΔ Πλάτωνος Φαίδρος Η υπέρβαση και η διαλεκτική του λόγου	
Η σύγκλιση ρητορικής και φιλοσοφίας	.σ.σ.124-156
Δ.1.Εισαγωγή	σ.σ.125-128
Δ.2. Η παλινωδία του Σωκράτη.Η ποιητική μανία	σ.128
Δ.3.Ο μεγάλος μύθος της ψυχής	σ.σ.128-130
Δ.4.Η τέχνη και η τεχνική του λόγου	σ.σ 130-135
Δ.5.Η διαμάχη ρητορικής και φιλοσοφίας	σ.σ.135 -141
Δ.6.Προφορικός και γραπτός λόγος	σ.σ.141-145
Δ.7 Πλάτων και Ισοκράτης	σ.σ.145-153
Δ.8.Συμπέρασμα	.σ.σ.153-157
ΜΕΡΟΣ Γ Συμπέρασμα.	σ.σ.157-171
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	σ.σ.172-181

Ι.ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ι.1. ΘΕΜΑ- ΣΚΟΠΟΣ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΣ ΣΤΗΝ ΕΡΓΑΣΙΑ.

Η συγκεκριμένη εργασία πραγματεύεται την παρουσία του λόγου της ρητορικής και του λόγου της φιλοσοφίας στο πλατωνικό έργο και συγκεκριμένα στους διαλόγους: *Γοργία*, *Μενέξενος*, *Συμπόσιον* και *Φαίδρο*.

Η επιλογή των συγκεκριμένων διαλόγων στηρίχθηκε στην αναζήτηση και στον εντοπισμό εσωτερικών διασυνδέσεων ανάμεσα στα τέσσερα έργα, προκειμένου να ανιχνευθεί ο συνεχής, διηλεκτικός « διάλογος» και η αναμέτρηση του Πλάτωνος με τη ρητορική από τη μια πλευρά. Από την άλλη πλευρά επιδιώκεται να παρουσιασθεί η «συνομιλία» του Πλάτωνος με τον ρήτορα –σοφιστή- φιλόσοφο Γοργία¹ και των επιγόνων -μαθητών του, όπως αυτή αποτυπώνεται στους προαναφερθέντες διαλόγους.

Η μέθοδος που θα ακολουθηθεί είναι η κειμενοκεντρική² με έμφαση στο περιεχόμενο και επιλεκτική εστίαση σε ορισμένα στοιχεία ύφους που συμπορεύονται και ενισχύουν την προσέγγιση ως προς το περιεχόμενο σε συσχετισμό με τον επιδιωκόμενο στόχο της παρούσης εργασίας: Την κατάδειξη των κοινών σημείων « συνάντησης» της ρητορικής και της φιλοσοφίας στα τέσσερα ανωτέρω πλατωνικά έργα. Η κατάδειξη αυτή θα προσπαθήσει να προβάλει ένα κοινό νήμα γύρω από το οποίο « υφαίνονται» οι διάλογοι αυτοί σε μια προοδευτική κλίμακα ανύψωσης της « συνάντησης», δηλαδή την πλήρη άρνηση της ρητορικής στον *Γοργία*, την μίμηση της ρητορικής στον *Μενέξενος*, τους εσωτερικούς αναβαθμούς προοδευτικής διανοητικής αναβάσεως προς το φιλοσοφείν στο *Συμπόσιον* και την πρόταση του Πλάτωνος για μια φιλοσοφούσα με

¹ Είναι χαρακτηριστικές οι επισημάνσεις του Διονυσίου Αλικαρνασσεώς αναφορικά με την μίμηση του ύφους του ρήτορα Γοργία : *Δημοσθένης* ' ' 25 ' '(*Ο Πλάτων*) *επί τα θετρικά τα Γοργία ταυτί παραγίνεται, τας αντιθέσεις και τας παρισώσεις λέγω...* ' '(ed.Loeb).

² Πρβλ. Ξανθάκη-Καραμάνου,Γ., (1991), " Η μετάφραση", *Πλάτων* 43 : 97-98.

διαλεκτικό περιεχόμενο και προσανατολισμό ρητορική στον *Φαίδρο*. Παράλληλα στο επίπεδο της μορφής θα αναζητηθούν στοιχεία *μήτιος* και *παιγνίου* στα ανωτέρω έργα με βάση τον ρητορικό τους χαρακτήρα, προκειμένου να καταδειχθεί αυτή η συνεχής « συνομιλία» και αναμέτρηση του Πλάτωνος με την ρητορική με χρήση των δικών της εργαλείων τόσο για να την κρίνει διαλεκτικά, όσο και για να την υπαγάγει ακριβώς με τα δικά της εργαλεία στην υπηρεσία της διαλεκτικής και της φιλοσοφίας.

Αναλυτικότερα υπάρχουν ρητορικά σχήματα³ που επιλέγονται για το σκοπό αυτό από τον Πλάτωνα και τα οποία προσαρμόζει στις φιλοσοφικές του επιδιώξεις. Παραδειγματικά αναφέρονται: το «*επιεικές*», το «*καθόλου*», ο *αστεισμός*, η *ειρωνεία*, η «*μίμησις*» και η «*ηθοποιία*». Κατά πρώτον το ρητορικό σχήμα «*επιεικές*»⁴ που υιοθετεί και ο Πλάτων από τους ρήτορες, έχει ιπποκρατική προέλευση.⁵ Με βάση το σχήμα αυτό ο ομιλητής συνειδητά υποτιμά τον εαυτό του προκειμένου να ανυψώσει τονίζοντας επαινετικά τα προτερήματα του αντιπάλου του στον ρητορικό αγώνα. Το ρητορικό σχήμα της *ειρωνείας* εμπεριέχει και ηθική ποιότητα, καθώς στρέφεται με υποκριτική διάσταση προς τους άλλους και μάλιστα παρουσιάζει μια σειρά από διαβαθμίσεις,⁶ εκκινώντας από τον *αστεισμό*, συνεχίζοντας στον *χαριεντισμό*,⁷ την *επικερτόμηση*, τον *διασυρμό* και την *εναντίωση*. Η *ειρωνεία*, όταν στρέφεται στον ίδιο τον ομιλούντα είναι *αστεισμός*, που ονομάζεται και *αντιμετάθεσις* περιλαμβάνοντας και προσποίηση της αλήθειας σε συνδυασμό με την σκόπιμη διατύπωση του αντιθέτου, προκειμένου να

³ Για τη χρήση γενικά σχημάτων λόγου στην ρητορική ως είδος πεζού λόγου βλ. Said, S., Tredde, M., Boulluek, A., (2001)²: *Ιστορία της ελληνικής λογοτεχνίας*, τομ.1, (μτφ.) Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., Επιστημονική επιμέλεια Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., Αθήνα: Παπαζήσης, σ.σ. 147-148. Για την σκόπιμη χρήση ρητορικών σχημάτων από τον Πλάτωνα προκειμένου να ακυρώσει τη ρητορική με τα ίδια της τα μέσα βλ. Αθανασάτος, Κ.Π., (2001), *Πλάτων. Ειρωνικός και σατιρικός φιλόσοφος*, Αθήνα: Καρδαμίτσα, σ.σ. 601-606.

⁴ Για το «*επιεικές*» βλ. ενδεικτικά: (ed. L. Spengel), *Rhetores Graeci*, vol. III, Teubner 1851: Πολυβίου Σαρδιανού, *Περί σχηματισμού, Περί σχημάτων επιεικούς* 62: «*Επιεικές σχήμα εστιν, όταν τα εαυτού καλά ελαττοί, τα δε του εναντίου ή τα καλά επαίρη ή τα κοινά μειοί.*»

⁵ Για την ιπποκρατική προέλευση του όρου «*επιεικές*»: Romilly, de J., (1979), *La douceur dans la pensee grecque*, Paris: Les Belles Lettres, p. 177, 183.

⁶ Για τα διάφορα είδη της *ειρωνείας*: (ed. L. Spengel), *Rhetores Graeci*, vol. III., Κοκονδρίου, *Περί τρόπων, Ειρωνεία*.

⁷ Για την περίπτωση του *χαριεντισμού* είναι χαρακτηριστική η επισήμανση του Κοκονδρίου, «*Περί τρόπων, Ειρωνεία*,: «*χαριεντισμός ... μετά προσποίητον φιλοφροσύνης ειρωνεία επί κακώ και βλάβη γινομένη*» που παραπέμπει συνειρμικά στη φράση «*σπουδή χαριεντίζεται*» του Σωκράτη για τον Μέλιτο στην πλατωνική *Απολογία Σωκράτους*: 24c: «*ἐγὼ δὲ γε, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀδικεῖν φημι Μέλιτον, ὅτι σπουδῇ χαριεντίζεται, ῥαδίως εἰς ἀγῶνα καθιστὰς ἄνθρώπους, περὶ πραγμάτων προσποιούμενος σπουδάζειν καὶ κήδεσθαι ὧν οὐδὲν τούτῳ πώποτε ἐμέλησεν*»

προβληθεί το ισχυρότερο σημείο στον λόγο.⁸ Μια ενδιαφέρουσα πτυχή του αστεϊσμού είναι η αξιοποίησή του στην περίπτωση κάποιου που δεν γνωρίζει σε βάθος, δεν είναι επιστήμων, και τότε επιστρατεύεται η κατάφαση ή η ερώτηση με επιβεβλημένη χρήση και της αρμονίας, η οποία νοείται στη μουσική της υφή.⁹ Η *ηθοποιία* εξάλλου αποβλέπει στην μίμηση του ήθους ενός άλλου προσώπου και διατηρεί αυτό το όνομα ειδικά, όταν πρόκειται για την απόδοση αποκλειστικά του ήθους κάποιου άλλου προσώπου. Σε συνδυασμό με αυτό το χαρακτηριστικό είδος ηθοποιίας η *ειδωλοποιία*, αποδίδει πρόσωπο γνώριμο που ανήκει πλέον στο παρελθόν. Παράλληλα στο ρητορικό αυτό σχήμα η απόδοση του ήθους πρέπει να γίνεται με τρόπο αδρομερή, χωρίς πλοκή και με διαίρεση του χρόνου σε ενεστώτα, παρακείμενο και μέλλοντα χρόνο.¹⁰ Με τον τρόπο αυτό διασφαλίζεται η αξιοπιστία των διατυπωμένων λόγων σε μεγαλύτερο βαθμό συγκριτικά με την εκ μέρους του ρήτορα προσωπική διατύπωση.¹¹ Πρόκειται για ένα ρητορικό σχήμα που με ιδιαίτερη ενάργεια αξιοποιείται από τον Πλάτωνα και με την Ασπασία στον *Μενέξενο* αλλά και με την Διοτίμα στο *Συμπόσιον*. Τέλος το ρητορικό σχήμα *καθόλου* σχετίζεται με την τάση θεωρητικοποίησης και γενίκευσης που εν πολλοίς συναντάται και στη ρητορική τέχνη¹² αλλά αποτελεί ασφαλώς γνώρισμα και της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας.¹³

⁸ (ed.L.Spengel), *Rhetores Graeci*, vol.III Κοκονδρίου, *Περί τρόπων, Ειρωνεία*, Γρηγορίου του Κορινθίου, *Περί τρόπων Αστεϊσμός*, Τρύφωνος *Περί τρόπων*, *Περί αστεϊσμού* 760, Τιβερίου ρήτορος, *Περί των παρά Δημοσθένει σχημάτων*, *Περί ειρωνείας* 531. Αυτό θα κάνει ο σοκράτης στον Καλλικλή στον Πλατωνικό *Γοργία*.

⁹ (ed.L.Spengel), *Rhetores Graeci*, vol.III, Αωνύμου, *Περί ποιητικών τρόπων, Αστεϊσμός*. Για την σημασία της αρμονίας και του ρυθμού στον αρχαίο ελληνικό λόγο γενικά: Μουτσόπουλος, Ευ., (1995-1996), "Το μουσικό σύμπαν των γυναικών στις τραγωδίες του Αισχύλου", *Πλάτων* 47-48: 11, Μουτσόπουλος, Ε., (1959), *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris: Presses Universitaires de France, p.p.1-2,30-32, 42-45. Για τη σημασία της αρμονίας γενικά βλ. Lambropoulou, V. (1995-1996), "On Harmony. Etymology, Preplatonic Meanings and Elements", *Πλάτων* 47-48: 186. Διονυσίου Λογγίνου, *Περί ύψους*, ερμηνευτική έκδοση Μ.Ζ.Κοπιδάκης, Ηράκλειο 1990: Βικελαία Δημοτική βιβλιοθήκη, 39.

¹⁰ (ed.L.Spengel), *Rhetores Graeci*, vol.III, Αφθονίου σοφιστού, *Προγυμνάσματα*, όρος ηθοποιίας, 101-103.

¹¹ (ed.L.Spengel), *Rhetores Graeci*, vol.III, Αλεξάνδρου, *Περί των της διανοίας και της λέξεως σχημάτων*, 449, *Περί ηθοποιίας*, 449.

¹² (ed.L.Spengel), *Rhetores Graeci*, vol.III, Τιβερίου ρήτορος, *Περί των παρά Δημοσθένει σχημάτων*, *Περί του καθόλου* 548-549: "καθόλου δε εστιν όταν μη επί του προκειμένου είπη το νόημα ό βούλεται, αλλά εις το καθόλου ανενεγκών".

¹³ Βλ. Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (1990), "Εκλεκτική πραγμάτευση της τραγωδίας στην *Ποιητική*: Μίμησις-Μύθος-Κάθαρσις", *Πλάτων* 42: 109., Χανθάκης-Καραμάνου, Γ., (1980), *Studies in Fourth-Century Tragedy*, Αθήναι: Ακαδημία Αθηνών, p.p. 59-61., Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (1988), *Παράλληλες εξελίξεις*

Το παίγνιον συνεπώς και η παιδιά¹⁴ στον Πλάτωνα προσλαμβάνει με βάση τις παραπάνω επισημάνσεις δυο μορφές: Από τη μια πλευρά είναι το προφανές και λεκτικά εκπεφρασμένο παίγνιον ,κάθε φορά που κάποιο από τα πρόσωπα των πλατωνικών διαλόγων δηλώνουν ρητά κάτι τέτοιο, όπως θα δούμε και στην περίπτωση του πλατωνικού *Γοργία* αλλά και του *Μενεξένου*. Από την άλλη πλευρά υπάρχει η μη προφανής , λανθάνουσα αλλά εξαιρετική ως προς τα αποτελέσματά της μήτις του Πλάτωνα, στην οποία υιοθετούνται συνειδητά τα ανωτέρω και πολλά άλλα ρητορικά σχήματα, προκειμένου να αντιπαρατεθεί και να αντιμετωπίσει την ρητορική με την χρησιμοποίηση των δικών της μεθόδων αλλά προς την κατεύθυνση της διαλεκτικής υπέρβασης της ρητορικής τέχνης προς την φιλοσοφία. Στη λανθάνουσα αυτή μορφή παιγνίου πρέπει να συνυπολογισθεί και η φιλοσοφική τακτική του Πλάτωνος να αξιοποιηθεί υφολογικά και δραματικά τα εν λόγω ρητορικά σχήματα προκειμένου να παραγάγει τα δικά του φιλοσοφικά πορίσματα.¹⁵

I.2. Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΡΕΥΝΑ ΓΙΑ ΤΙΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ.

Η αρχαία ελληνική γραμματεία εμπεριείχε σε όλα της τα είδη γνωρίσματα ρητορικής τέχνης¹⁶. Είναι γνωστή εξάλλου από την αρχαιότητα η διαμάχη ρητορικής και

στη μετακλασσική (4^{ος} π.Χ.αι). *Τραγωδία και κωμωδία*, Αθήνα, σ.σ.52-53, Xanthaki-Karamanou,G., (1979), ‘‘The Influence of Rhetoric on Fourth –Century Tragedy’’, *CQ* 29 : 66-76, Ερμογένους, *Προγυμνάσματα*, *Περί θέσεως*, 11.11-13, ενώ διαφορετική θέση για το ‘‘καθόλου’’ στη ρητορική: Ερμογένους, *Τέχνης ρητορικής*, *Περί των στάσεων*, 1.15-25 (*Rhetores Graeci*, vol.II).

¹⁴ Πρβλ. όσα αναφέρονται στο Πλουτάρχου, *Περί του Σωκράτους δαιμονίου*, 10 D-E ‘‘(Ο Σωκράτης) βαδίζων άμα τι διερωτών και διασειών τον Ευθύφρονα μετά παιδιάς.’’, Πλάτωνος, *Απολογία Σωκράτους*, 27a : ‘‘άδικεί Σωκράτης θεούς ου νομίζων, αλλά θεούς νομίζων’’. καίτοι τοῦτό ἐστι παίζοντος.’’

¹⁵ Βλ. Αθανασάτου,Κ.Π.,(2001), *Πλάτων ειρωνικός και σατιρικός φιλόσοφος*, Αθήνα:Καρδαμίτσα,σ.σ.73-74, 219-269,634.

¹⁶ B. Kennedy, G., A., (2001)², *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*, (μτφ)Ν.Νικολούδη,Αθήνα: Παπαδήμας, σ.42.,Edwards,M., (2013-2014), ‘‘Setting the Scene: Openings in Tragedy and Oratory’’,*Πλάτων* 59: 56-57, 74-75, ,Corey ,D., (2008), ‘‘Prodicus: Diplomat, Sophist and Teacher of Socrates’’,*History of Political Thought*, 29,n.1.: 1-26 : [www/puf.academia.edu/Les Etudes PhilosophiquesRevue](http://www/puf.academia.edu/Les_Etudes_PhilosophiquesRevue): προσπελάστηκε 22-04-2015.Επίσης παραδειγματικά αναφέρεται η επίδραση του ρήτορα Γοργία στο θέατρο: Sansone ,D.,(2012), *Greek Drama and the Invention of Rhetoric*, West Sussex : ed.John Wiley and Sons,p.p.127-146,152,157-158,Μαρκαντωνάτος,Α.Γ., (2013-2014), ‘‘Αρχαία ελληνική τραγωδία και ρητορική τέχνη. Οι αγώνες λόγων στην ‘‘Αλκίπστιν του Ευριπίδου’’,*Πλάτων* 58: 77-80.

φιλοσοφίας.¹⁷ Ασφαλώς στη διαμάχη αυτή ο Πλάτων υπήρξε ο πλέον δριμύς επικριτής¹⁸ της αφιλοσόφητης και όχι της ρητορικής στο σύνολό της.¹⁹ Ωστόσο η παρουσία της ρητορικής υπήρξε εξαιρετικά σημαντική για την αρχαία ελληνική κοινωνία²⁰ καθώς συνέβαλε σε μια νέα θεώρηση των ανθρωπίνων πραγμάτων, ριζικά διαφορετική από τους προηγούμενους στοχαστές²¹. Από την άποψη αυτή στην σύγχρονη έρευνα υπάρχουν μελετητές που τάσσονται με την πλευρά της φιλοσοφίας²² αναγνωρίζοντάς της πνευματικό βάθος, συνέπεια και εντιμότητα, την ίδια στιγμή που επιρρίπτουν στη ρητορική ιδιοτέλεια και καιροσκοπισμό. Η διαμάχη άλλωστε αυτή σε σχέση και με τα παιδευτικά αποτελέσματα στην σύγχρονη εποχή εκκινεί από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα.²³

Η περίπτωση, όμως, του Αριστοτέλη και του έργου του *Τέχνη Ρητορική* αποκαθιστά την εσφαλμένη αντίληψη, προχωρεί πέρα από τις διαμάχες ρητορικής και φιλοσοφίας και αναλύει τη φύση και το χαρακτήρα της ρητορικής ως πολιτικής τέχνης αλλά και ως απόρροια της διαλεκτικής και της περί τα ήθη πραγματείας, της προσαγορευόμενης πολιτικής τέχνης²⁴. Ο Αριστοτέλης προβαίνει σε μια συνάντηση και σύγκλιση ρητορικής

¹⁷ Kennedy, G., A., (2001)², *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*, (μτφ)Ν.Νικολούδη, Αθήνα: Παπαδημάς, σ.σ.21-48., Whitehead, D., (2007), “ “Theft” in Greek Oratory”, *CQ N.S.* 57 : 70, όπου και γίνεται λόγος για τις μεταφορικές χρήσεις του ρήματος “κλέπτω” σε σχέση με την ρητορική απάτη και τον κίνδυνο εξαπάτησης των ακροατών από τους ρήτορες.

¹⁸ Usseling S.(1976), “Rhetorique et philosophie. Platon et les Sophistes, ou la tradition metaphysique et la tradition rhetorique” *Revue Philosophique de Louvain* 74: 196, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1976_num_74_22_5884, προσπελάστηκε 22-04-2015

¹⁹ Kennedy, G.(2001)², *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*, σ.σ.16-19.

²⁰ Πρβλ. Ξανθάκη-Καραμάνου Γ.(2012), “Ρητορική και κοινωνία. Η περίπτωση του *Κατά Μειδίου* λόγου του Δημοσθένους”, *Πλάτων* 58: 79-80., Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (2004-2005), “Δημοκρατικοί θεσμοί και τραγωδία”, *Πλάτων* 54: 9-10, 15-16, όπου και αναφέρονται οι ηθικές συνιστώσες της αθηναϊκής δημοκρατίας: δικαιοσύνη, ευσέβεια, σοφία, ευψυχία, σωφροσύνη. Ferguson, J., (1958), *Moral Values in the Ancient World*, London: Western Printing Services Ltd Bristol, p.p 32-34. Christ, M.R., (2007), “The Evolution of the Eispheora in Classical Athens”, *CQ N.S.* 57:53-54, Vlassopoulos K., (2007), “Free Spaces: identity, experience and democracy in Classical Athens”, *CQ N.S.* 57 :, 39-47, 49-52.

²¹ Βλ. Πανταζάκος, Π., (2006), *Η φυσική θεολογία και το φυσικό δίκαιο στη φιλοσοφία των σοφιστών του 5^{ου} π.Χ. αιώνα*, Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα, σ.20, Lesky, A., (1981)⁵, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, (μτφ.) Α. Γσοπανάκη, Θεσσαλονίκη: Κυριακίδη, σ.483, Guthrie, W.K C., “Οι σοφιστές και ο Σωκράτης”, : www.ekivolos.gr, προσπελάστηκε 2-03-2015, Lloyd, E.R., “*Αρχαία ελληνική επιστήμη. Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*”, : *Πλάτων* : www.ekivolosblog.wordpress.com, προσπελάστηκε 2-03-2015.

²² Kennedy, G.(2001)², *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*, σ.19

²³ Βλ. Lesky, A. (1981)⁵, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, σ.805 σημ.1.

²⁴ Προσανατολισμό με πολιτικό χαρακτήρα στην αποστολή του ρήτορα βλ. Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (1989)², *Δημοσθένης, Κατά Μειδίου, εισαγωγή-μετάφραση-ερμηνεία-σημειώσεις*, Αθήνα : Ακαδημία Αθηνών, σ.σ. 165-166, σημ.στο {189, Κύρκου, Β., (1989), “Η ρητορική ως τέχνη πολιτική κατά τον Αριστοτέλη.(Ρητ.Α2,1356^Α25-27)”, *Πρακτικά του Δεύτερου Πανελληνίου Συμποσίου “Η Αριστοτελική σκέψη”*, Κασσάνδρα Χαλκιδικής 16-18 -10-1989, Θεσσαλονίκη, σ.σ. 131-134. Άλλωστε και για τον

και φιλοσοφίας από τη στιγμή που προτάσσει επιχειρήματα για την γνωστική της υποδομή, την μεθοδολογική της συνέπεια και την αναγκαιότητά της.²⁵ Ο Αριστοτέλης θα προβεί πρώτος στην αρχαιότητα στην διασύνδεση και το συσχετισμό ρητορικής και διαλεκτικής²⁶. Με βάση τη θεώρησή του αυτή τόσο η διαλεκτική όσο και η ρητορική συνιστούν μεθόδους και όχι αυτοτελή γνωστικά αντικείμενα. Τα θέματά τους έως ένα βαθμό είναι προσιτά και γνωστά στους ανθρώπους, ενώ η ενασχόληση και η σπουδή της ρητορικής είναι χρήσιμη, διότι συμβάλλει στη διατύπωση λογικά ορθών επιχειρημάτων προκειμένου να αποδοθεί αλήθεια και δικαιοσύνη. Επίσης με την επιδέξια παρουσίαση ενός θέματος και σε συνδυασμό με την πολυπρισματική προσέγγιση και επιχειρηματολογία για το ίδιο θέμα, όπως και στην διαλεκτική, παρέχεται η δυνατότητα να προβληθεί η πραγματική κατάσταση για ένα ζήτημα. Η ρητορική είναι για τον Αριστοτέλη ηθικά ουδέτερη²⁷, αλλά ο βασικός χαρακτήρας σε κάθε πραγματευόμενο ζήτημα από τη ρητορική παραμένει εξ αρχής πολιτικός και ηθικός.²⁸

Οι σύγχρονες προσεγγίσεις στρέφονται στα σημεία συνάντησης ρητορικής και φιλοσοφίας²⁹ με παράλληλη αναλυτική και επιστημονική πραγμάτευση σε πολλά και

Πλάτων ο ιδανικός ρήτορας είναι ο διαλεκτικός: Πλάτωνος, *Φαίδρος* 261a, 260e, 263b, 266c, 277b. Βλ. επίσης: Cuthrie, W.K.C., (1975), *A History of Greek Philosophy*, vol.4, London, New York, Melbourne, p.412.

²⁵ Kennedy, G. (2001)², *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*, σ.σ. 19-20, Fuhrmann, M. (2007), *Αρχαία λογοτεχνική θεωρία*, (μτφ.) Μ. Καίσαρ, επιμέλεια: Δ. Ιακώβ, Αθήνα: Παπαδήμας, σ. 39. Για τη ρητορική του Αριστοτέλη βλ. τη μελέτη *Δρακωνάκη-Καζαντζάκη, Εν.*, (2005), *Λόγια και μη λόγια παραθέματα στην κυρίως ρητορική (Α, Β βιβλία)*, επιμέλεια Ξανθάκη-Καραμάνου Γ., Αθήνα: Παπαζήσης.

²⁶ Αριστοτέλους, *Τέχνης Ρητορικής*, I 1354 a1-2: "ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ: ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιοῦτων τινῶν εἰσὶν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἀπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφορισμένης: διὸ καὶ πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν: πάντες γὰρ μέχρι τινὸς καὶ ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον καὶ ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν ἐγχειροῦσιν" (ed. Loeb).

²⁷ Kennedy, G. (2001)², *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*, σ.σ. 92-93, Wolf, Fr. (1995), "Trois techniques de vérité dans la Grèce classique: Aristote et l'argumentation: I. Argumentation et rhétorique: philosophie et tradition-" *Hermès* - 15 Argumentation et rhétorique (I), CNRS Editions, Paris (fra), 41-45, <http://documents.irevues.inist.fr/handle/2042/15081>, προσπελάστηκε 2-03-2015.

²⁸ Βλ. Πανατζάκος, Π., (2006), *Ελευθερία της βούλησης και ηθικές αξίες στους Πλήθωνα, Rousseau και Wittgenstein*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ.σ. 12-14, πρβλ. για τη συσχέτιση ρητορικής και φιλοσοφίας: Θέωνος, *Προγυμνάσματα* 1.1-11: "Οἱ μὲν παλαιοὶ τῶν ρητόρων, καὶ μάλιστα οἱ εὐδοκιμηκότες, οὐκ ὄντο δειν ἐφικέσθαι τρόπον τινὰ τῆς ρητορικῆς, πρὶν ἀμωσγέπως ἀψασθαι τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἐκείθεν ἐμπλησθῆναι μεγαλονοίας" (*Rhetores Graeci*, vol. II)

²⁹ Βλ. ενδεικτικά: Charles Perelman (Janvier-Mars 1969), "rhétorique et philosophie" *Les Études philosophiques* No. 1, *didactique philosophique*, pp. 19-27, Published by: Presses Universitaires de France., Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41581448>, προσπελάστηκε 22-04-2015, Μπάλλα

διαφορετικά επίπεδα συνάντησής τους ³⁰.Ακολουθώντας μάλιστα την αριστοτελική προσέγγιση σύγχρονες μελέτες θεωρούν την ρητορική ως τέκνον της φιλοσοφίας και σε ορισμένες περιπτώσεις υποστηρίζουν ότι συμβάλλει γόνιμα η ρητορική στη διεύρυνση της φιλοσοφικής προοπτικής σε πραγματευόμενα ζητήματα³¹, ενώ παράλληλα η ρητορική προσεγγίζεται και με διεπιστημονικό ενδιαφέρον.³²

X.,(1996), *Πλατωνική πειθώ*, Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών,σ.σ.35-37.
<http://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/9039#page/2/mode/2up> , προσπελάστηκε 2-03-2015,Μπάλλα,Χ.,(2008)'' The Interface between Philosophy and Rhetoric in Classical Athens ''Πανεπιστήμιο Κρήτης, : [www.cup.gr/Files/files/chapters/RHETORIKH-\(2008\), \(2004eisagwgh.pdf](http://www.cup.gr/Files/files/chapters/RHETORIKH-(2008),(2004eisagwgh.pdf),προσπελάστηκε 2-03-2015 .

³⁰ Βλ. ενδεικτικά τις μελέτες στην Ecole Normale Superieure: Responsable : Stéphane Marchand
<http://www.ens-lyon.eu/etudes/rhetorique-et-philosophie-enquete-sur-un-partage-du-savoir-213562.kjsp?RH=90006> , προσπελάστηκε 22-04-2015

³¹ Βλ.ενδεικτικά το βιβλίο : Meyer L.de (1997), *Vers l'invention de la rhetorique*, ,Paris: Peeters Louvain – La Neuve, p.262, :
<https://books.google.gr/books?id=Q68ph8UYwgMC&printsec=frontcover&dq=rhetorique+et+philosophie+Vers+l%27invention+de+la+rh%C3%A9torique:+une+perspective+ethno->,προσπελάστηκε 22-04-2015, Shiappa,E.,(1990),” Did Plato coin Rhetoric”,*American Journal ofPhilosophy*, 111: 457-470, Πρβλ την παρατήρηση του, Dies,A., (χ.χ.), *Πλάτων .Ο άνθρωπος, η εποχή του, το έργο του*, (μτφ),Χ.Μαρκέτη,Αθήνα:Ζήτα, σ.80: '' *Η Απολογία Σωκράτους έχει τη λογικευμένη βοήθεια μιας έμπειρης ρητορικής*''

³² Richard Leo Enos,(2012), *Greek Rhetoric Before Aristotle*,Carolina : Parlor Press, p.p.3-4, Deschoux, M., (1980), *Platon ou le jeu philosophique*,Paris, L.B.L.,p.194.

ΜΕΡΟΣ Α

ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

Α.1. ΜΥΘΟΣ, ΛΟΓΟΣ, «ΜΗΤΙΣ» ΚΑΙ «ΚΑΙΡΟΣ».

Οι Έλληνες έτρεφαν μεγάλη εκτίμηση για τη σκέψη και τη σοφία.³³ Οι έννοιες που προσέδωσαν στον λόγο και στη σοφία γνώρισαν στην ιστορική τους διαδρομή από την εποχή του Ομήρου και εξής εξελικτικά εννοιολογικές διαφοροποιήσεις και σημασιολογικές αποχρώσεις συνυφασμένες με το εκάστοτε ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο δράσης των ανθρώπων.³⁴

Η εμφάνιση του μύθου στην αρχαία ελληνική σκέψη συνδέεται ανάμεσα στις ποικίλες διαστάσεις του και με τη λογική σκέψη,³⁵ καθώς απαιτεί ένα ελάχιστο πεδίο λόγου σε συνδυασμό με ένα ελάχιστο πεδίο άλoγou.³⁶ Από την άποψη αυτή ο μύθος

³³ Βλ. Moutsopoulos , E.A. , (1994), "Le droit de cite de la culture grecque dans l' univers culturel europeen : perennite ou survie? " *Πλάτων* 46 :184-190. Για το μύθο γενικά και τη σχέση του με τη φιλοσοφία βλ. Xanthakis-Karamanos , G., (1993), " Hellenistic Drama : Developments in Form and Performance:" , *Πλάτων* 45 ,121, Snell, B., (1981), *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, (μτφ.) Δ.Ιακώβ, Αθήνα : Μ.Ι.Ε.Τ., σ.257, Vernant, J.P. , *Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα*, (1975), (μτφ.) Σ.Γεωργούδη, Αθήνα : Νεφέλη, σ.341, Βέικος, Θ., (1985) ³, *Οι Προσωκρατικοί*, Αθήνα : Ι.Ζαχαρόπουλος, σ.13, Edelstein , L., (1967), *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, p.11 Collingwood, G.R., (1929), *The Idea of History*, London ,p.17, Guthrie, W.K.C., (1987), *Οι Έλληνες φιλόσοφοι*, (μτφ.), Α.Η.Σακελλαρίου, Αθήνα: Παπαδήμας, σ.σ.11-29 ,Diels- H., Kranz, W., (2007), *Οι Προσωκρατικοί*, τ.Α,(μτφ.) Β.Α.Κύρκος, Δ.Γ.Γεωργοβασίλης, Αθήνα : Παπαδήμας ,σ.σ.15-17

³⁴ Βλ. (επιμ.) Κακριδή, Ι.Θ. (1986), *Ελληνική Μυθολογία, τόμος 1*, Αθήνα : Εκδοτική Αθηνών, σ.σ. 15-16. Για τη σημασιολογική εξέλιξη της έννοιας σοφία βλ. Κύρκου, Β.Α., (1992), *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, Αθήνα : αυτοέκδοση, σ.σ.72-73., Ferguson ,J., (1958), *Moral Values in the Ancient World*, London: Western Printing Services Ltd Bristol, p.p.19-20. Για τα ζητήματα του μύθου και της σχέσης του με τον λόγο βλ. επίσης Snell, B., (1981), σ.257 κ.εξ., Guthrie, W.K.C., (1967), *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, Cambridge, p.3 κ.εξ..

³⁵ Στον μύθο υπάρχουν ωστόσο επισημάνσεις και νύξεις για την αλήθεια σε αντιδιαστολή με το ψεύδος: Detienne, M., (1960), " La notion mythique d' αλήθεια", *REG* 73 : 34-35., Βέικος, Θ., (1985) ³, *Οι Προσωκρατικοί*, σ.15 κ.εξ.

³⁶ Βλ. (επιμ.) Κακριδή, Ι.Θ. (1986), *Ελληνική Μυθολογία, τόμος 1*, Αθήνα : Εκδοτική Αθηνών, σ.σ. 15-16. Για τη σημασιολογική εξέλιξη της έννοιας σοφία βλ. Κύρκου, Β.Α., (1992), *Αρχαίος Ελληνικός*

απαιτεί μια κατηγορία νόησης λογικής και αισθητικής,³⁷ μέσω της οποίας συλλαμβάνεται και διατυπώνεται το αντικείμενο της νοήσεως αυτής, το οποίο αποτελεί έναν ιδιαίτερο κόσμο δρώντων και δρωμένων. Το αντικείμενο νοήσεως του μύθου εμπεριέχει στοιχεία δυνάμει, ενδεχόμενα, πιθανά, που συγκροτούν έναν δικό τους αυτοτελή και ιδιότυπο κόσμο με εξωφυσικά, εξωϊστορικά αλλά και εν μέρει ανθρώπινα και δυνατά να υπάρξουν υποκείμενα δράσης.

Το γνώρισμα αυτό, δηλαδή η συνύπαρξη του εν μέρει πραγματικού με το ενδεχόμενο και το πιθανό να συμβεί, με *το εικός*, θα το συναντήσουμε ως βασικό μεθοδολογικό εργαλείο σκέψης αργότερα στη σοφιστική ρητορική³⁸ αλλά και με άλλη τροπή και στον πλατωνικό μύθο.³⁹ Και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για αυτοτελείς, αυθύπαρκτους στο κειμενικό τους πλαίσιο λόγους.

Ένα άλλο γνώρισμα του αρχαίου ελληνικού μύθου που παρουσιάζει ενδιαφέρον σε σχέση με τη συγκεκριμένη μελέτη είναι η σύνδεσή του με πολιτικές σκοπιμότητες. Πρόκειται για μύθους επινοημένους σκόπιμα από πολιτικά πρόσωπα και όχι από το λαό, προκειμένου να εξυπηρετήσουν τις πολιτικές τους σκοπιμότητες,⁴⁰ ένα χαρακτηριστικό που θα το συναντήσουμε και στη σοφιστική ρητορική και στον πλατωνικό μύθο.

Υπάρχουν εξάλλου μύθοι που θα μπορούσαν να χαρακτηρισθούν ως *παίγνια* από την άποψη πως είναι εξ ολοκλήρου δημιουργήματα της φαντασίας χωρίς αναφορά σε κάποιο συγκεκριμένο θρησκευτικό πλαίσιο.⁴¹ Αλλά και οι πλατωνικοί μύθοι μπορούν να

Διαφωτισμός και Σοφιστική, Αθήνα : αυτοέκδοση, σ.σ.72-73., Ferguson, J., (1958), *Moral Values in the Ancient World*, London: Western Printing Services Ltd Bristol, p.p.19-20. Για τα ζητήματα του μύθου και της σχέσης του με τον λόγο βλ. επίσης Snell, B., (1981), *Η ανακάλυψη του πνεύματος. Οι ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής σκέψης*, (μτφ.) Δ. Ιακώβ, Αθήνα: ΜΙΕΤ, σ.257 κ.εξ., Guthrie, W.K.C., (1967), *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, Cambridge, p.3 κ.εξ..

37. Στο μύθο υπάρχουν ωστόσο επισημάνσεις και νύξεις για την αλήθεια σε αντιδιαστολή με το ψεύδος: Detienne, M., (1960), "La notion mythique d' αλήθεια", *REG* 73 : 34-35., Βεΐκος, Θ., (1985)³, *Οι Προσωκρατικοί*, σ.15 κ.εξ.

38. Πρβλ. Δελλή, Ι.Γ., (1990-1992), "Η επιστημολογική αξία της "υποθέσεως "ίς τα κείμενα του Σέξτου Εμπειρικού και μια άποψις του Issak Newton." *Πλάτων* 42-44 :147-148.

39. Πρβλ. Adamson, P., (2009), "Tuominen, Mirra, The Ancient commentators on Plato and Aristotle .Berkeley (Cal.): University of California Pr. 2009", *Phronesis* 54 (4-5) :438-439.

40. Βλ. (επιμ.) Κακριδή, Ι.Θ. *Ελληνική Μυθολογία*, τόμος 1, σ.σ. 63-68, 79. Είναι ιδιαίτερα σημαντική η παρατήρηση του Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, Α 2, 982 b 18-20 : "ο δε απιστών και θαυμάζων οίεται αγνοείν (διο και ο φιλόμυθος φιλόσοφος πως εστιν .ο γαρ μύθος σύγκειται εκ θαυμασίων)" , όπου ο Αριστοτέλους υπογραμμίζει τη φιλοσοφική αξία του μύθου και τον συσχετίζει με την φιλοσοφική απορία.

41. Βλ. (επιμ.) Κακριδή, Ι.Θ., *Ελληνική Μυθολογία*, τόμος 1, σ.79.

θεωρηθούν ως παίγνια με την επισήμανση ωστόσο ότι είναι συγχρόνως και γνήσιοι και πλαστοί. Κατά πρώτον είναι μύθοι ,διότι διαθέτουν ταυτότητα μορφής, δηλαδή είναι απόρροια και σύνθεση διάνοιας και φαντασίας, αλλά από την άλλη πλευρά είναι μύθοι συντεθειμένοι, από όσα ο Πλάτων αξιοποίησε από παλιούς μύθους αλλά και από προσωπική επινόηση , προκειμένου να εκφράσει τη σκέψη του. Είναι όμως και γνήσιοι μύθοι θεωρούμενοι ως προεκτάσεις επέκεινα του λόγου , στις οποίες πιστεύει.⁴² Το παίγνιον ως βασικό συστατικό και της σοφιστικής πολιτικής ρητορικής αλλά και της πολιτικής φιλοσοφίας του Πλάτωνος, ως τρόπος επικοινωνίας και ρητορικής μεθόδου απάντησης στους σοφιστές με τις δικές τους μεθόδους αποτελεί μισταθερή μεθοδολογική επιδίωξη του Πλάτωνος.Επίσης ο Πλάτων άντλησε μορφές παιγνίου και τις ενέταξε με μεταφορική χρήση στο δικό του έργο από τα διάφορα είδη παιγνίων των αρχαίων Ελλήνων.⁴³

Είναι δεδομένη,εξάλλου, η αγάπη των Ελλήνων για την αναζήτηση της σοφίας. Σοφός στον Όμηρο και στους μεταγενέστερους ποιητές είναι εκείνος που γνωρίζει καλά μια τέχνη , έναν συγκεκριμένο χώρο δράσης και δημιουργίας. Η σοφία είναι η εξειδικευμένη και πρακτική γνώση . Στις δύσκολες περιστάσεις της ζωής ο σοφός με την οξυδέρκειά του μπορεί να αντιληφθεί το κεκρυμμένο νόημα των περιστάσεων και να εξεύρει λύσεις αποτελεσματικές και ευφυείς χρησιμοποιώντας μια πολύτροπη νόηση , που του επιτρέπει να ανακαλύπτει διόδους μέσα από το πυκνό δίκτυο της ανάγκης. Αυτή η έννοια της πρακτικής σοφίας προσέλαβε πολιτική σημασία κατά την ύστερη αρχαϊκή εποχή και συνδέθηκε με τα ονόματα πολιτικών που εξ αιτίας της ονομάστηκαν σοφοί. Όλοι τους είχαν κατορθώσει να αντιμετωπίσουν πολιτικά και κοινωνικά αδιέξοδα της εποχής τους και συγκεκριμένα της κοινωνίας τους, ακολουθώντας τη μετριοπάθεια. Στους επτά αυτούς σοφούς κοινή είναι η διαπίστωση πως κάθε δράση προκαλεί

⁴² Βλ. Τσάτσου, Κ.,Κακριδή, Ι.Θ., .Κυριακίδου-Νέστορος, Α ., (2013), *Ελληνική μυθολογία*, τόμος Α΄, *Εισαγωγή. Ανάλυση και εμμηγεία του μύθου*, Αθήνα : Εκδοτική Αθηνών, Το Βήμα, σ.33.Για τη σημασιολογική εξέλιξη της έννοιας *αρετή* βλ.Snell, .B.,*Η ανακάλυψη του πνεύματος*, σ.σ.217-246, για την επανάσταση που έφερε ο Σωκράτης σε σχέση με την πρόθεσή του όχι να προτρέψει αλλά να διδάξει την *αρετή*, ό.π. σ.σ. 247-249.

⁴³ Πρβλ. Παρασκευαΐδου, Ε.Σ. (1990-1992), "Τα παίγνια των αρχαίων Ελλήνων Β Μέρος" *Πλάτων* 42-44:20-39, Παρασκευαΐδου, Ε.Σ. (1989),,"Τα παίγνια των αρχαίων Ελλήνων Α Μέρος", *Πλάτων* 41: 68-92, Παρασκευαΐδου, Ε.Σ. (1992),,"Τα παίγνια των αρχαίων Ελλήνων, Γ Μέρος", *Πλάτων* 44: 17-42, Παρασκευαΐδου, Ε.Σ., (1993), "Τα παίγνια των αρχαίων Ελλήνων ,Δ Μέρος" *Πλάτων* 45: 18-36.

αντίδραση και αυτό ακριβώς είναι το περιεχόμενο της ανάγκης. Οι πολιτικές τους αποφάσεις και οι νόμοι που θέσπισαν χαρακτηρίζονται από την προσπάθεια να αναζητηθούν και να υλοποιηθούν σε πολιτικά προβλήματα δυναμικές ισορροπίες. Αυτό σημαίνει υιοθέτηση εκείνων των μεθόδων λογικής ενέργειας και πράξης, ώστε ο αδήριτος νόμος της ανάγκης να μην έχει καταστρεπτικές συνέπειες για το κοινωνικό σύνολο. Το μέτρον υπήρξε ο κατευθυντήριο άξονας των πολιτικών τους ενεργειών σε συνδυασμό με την πολύτροπη, ευκίνητη, δυναμική και ευέλικτη νόσή τους.

Στις αρχές του 6^{ου} αιώνα π.Χ. στην Ιωνία της Μικράς Ασίας άρχισε να διαφαίνεται και ένα άλλο είδος γνώσης, που ονομάστηκε *φιλοσοφία* για να υπογραμμισθεί η διαφορά από την πρακτική σοφία των τεχνιτών, των ποιητών και των πολιτικών της προηγούμενης περιόδου, αλλά και η πλήρης συνειδητοποίηση του πεπερασμένου και περιορισμένου της ανθρώπινης γνώσης: σοφοί μπορούν και είναι μόνον οι θεοί. Η *φιλοσοφία* ως γνώση είναι τώρα καθαρά και απόλυτα θεωρητική, δεν είναι και δεν επιθυμεί να είναι πρακτική γνώση, αρκείται στην αγαλλίαση που προέρχεται από το *ειδέναι*. Το μέσον για την προσέγγιση σε αυτή τη νέα μορφή γνώσης είναι ο λόγος.⁴⁴ Ο λόγος εμφανίζεται από την ανάγκη για μια συνεκτική και λογική κατανόηση της φύσης. Λόγος είναι εκείνη η δύναμη του νου που συγκρίνει και συνθέτει πράγματα φαινομενικά άσχετα μεταξύ τους. Με τη συλλογή και συγκέντρωση φαινομενικά ανεξάρτητων πραγμάτων μεταξύ τους ο νους συλλαμβάνει την κοινή τους ρίζα, το κοινό τους στοιχείο σε μια εννοιακή αφαίρεση των διαφορών τους. Με τον τρόπο αυτό αναδύεται η αφαιρετική σκέψη και η γενική έννοια.⁴⁵ Ο λόγος με την εμφάνιση της σοφιστικής κίνησης θα θεωρηθεί ως "μεγάλος δυνάστης" από το Γοργία⁴⁶.

⁴⁴ Για τις ποικίλες αποχρώσεις της λέξης βλ. Lambropoulou, V. (1999-2000), "Logos" and "Sacred Logos" for the Pythagorians", *Πλάτων* 51 : 139. Για τη γέννηση της προσωκρατικής φιλοσοφίας βλ. ενδεικτικά Αλατζόγλου –Θέμελη, Γ., (1980-1981), "Γνωσιολογικές απόψεις των σοφιστών", *Φιλοσοφία* 10-11: 241.

⁴⁵ Βλ. Κυρτάτας, Δ.Ι., Ράγκος, Σ.Ι., (2013), *Η Ελληνική αρχαιότητα. Πόλεμος. Πολιτική. Πολιτισμός.*, Αθήνα: Το Βήμα, σ.σ.112-118, Κύρκου, Β.Α., (1992), *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, σ.σ.15-34, Snell, B., (1981), *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, Αθήνα, σ.σ.257-294.

⁴⁶ Βλ. Γοργίου *Ελένης εγκώμιον*, 8. Εισαγωγή, μτφ., σχόλια : Τ. Πεντζοπούλου – Βαλαλά, Αθήνα 1999, Ζήτρος. Για τη διασύνδεση της ρητορικής από τη στιγμή της εμφάνισής της στη Σικελία με την πολιτική βλ. Delaunois, M., (1995), "Le plan rhetorique dans l'eloquence grecque d'Homere a Demosthene", *Les Etudes Classiques*, 23.3:267-287, Διογ. Λαερτ. VIII, *Εμπεδοκλής*, 57: "Αριστοτέλης δ'εν τω Σοφιστη φησιν πρώτον Εμπεδοκλέα ρητορικήν ευρείν, Ζήνωνα δε διαλεκτικήν". (ed. Loeb).

Οι σοφιστές με τη στροφή του ενδιαφέροντός τους από τη φύση στην ανθρώπινη κοινωνία θα τονίσουν πως ο λόγος αποτελεί ένα ισχυρό όπλο για τον άνθρωπο αλλά η μορφή της χρήσης του εναπόκειται στον χρήστη του και όχι στον διδάξαντα τη δυναμική και τη δύναμή του. Με το λόγο επίσης οι σοφιστές διατείνονται ότι μπορούν να αμφισβητήσουν παγιωμένες πεποιθήσεις και να εμφανίσουν τον ασθενέστερο λόγο ως ισχυρότερο μετερχόμενοι μια πολύτροπη νόηση. Με τον τρόπο αυτό θα εγκαινιάσουν τη συστηματική αντιπαράθεση λογικών επιχειρημάτων, τους αγώνας λόγων. Οι σοφιστές ήθελαν να αναδείξουν την πολιτική αριστεία, την πολιτική αρετή ως ένα σοβαρό και μεταβιβάσιμο είδος γνώσης χωρίς να αμφισβητούνται οι ισχύουσες κατά πόλεις πολιτικές καταστάσεις. Ως διδάσκαλοι της κοινωνικής αρετής και της πολιτικής τέχνης οι σοφιστές ενδιαφέρονται για τους θεσμούς και τα κοινωνικά προβλήματα στο σύνολό τους. Οι σχέσεις των πολιτών μέσα στην πολιτική κοινότητα, τα προβλήματα δικαίου και νόμου, η πολιτική χειραφέτηση των πολιτών και γενικότερα τα ανθρώπινα δικαιώματα, η θρησκεία και η κοινωνική της λειτουργία, ασφαλώς η παιδεία είτε ως εκπαίδευση είτε ως αγωγή είτε ως πολιτική αγωγή, αποτελούν αντικείμενο των ενδιαφερόντων των σοφιστών που συνεχίζουν μια παράδοση πολιτιστική αλλά κυρίως πολιτική που ήθελε και ευνοούσε τη γνώση ως κοινωνικό αγαθό. Σε αυτή την κατεύθυνση, ωστόσο, οι σοφιστές καινοτομούν. Η δημοσιοποίηση των νοητικών κατακτήσεων δεν έμεινε ποτέ προνόμιο μιας ορισμένης κοινωνικής τάξης. Επέβαλαν την νομιμότητα της γνώσης ως κοινωνικού αγαθού και μάλιστα της πιο ακριβής γνώσης, της πολιτικής, αυτής που ήταν υπόθεση και προνόμιο μιας κοινωνικής τάξης. Οι αντιλήψεις των σοφιστών για την πολιτική αρετή, για το νόμο και το δίκαιο, οι θέσεις τους συνολικά για τις κοινωνικές σχέσεις, η εισαγωγή της ρητορικής στη δημόσια ζωή, ως μέσου διαπραγμάτευσης, δημοκρατικής επικράτησης και κοινωνικής ανάδειξης, όλα αυτά συνιστούν πράξεις πολιτικές με εμφανείς τους πολιτικούς στόχους και όχι απλώς εκπαιδευτικές αλλαγές. Το πολιτικό αίτημα των σοφιστών ήταν να διαμορφωθεί μια νέα κοινωνία και ένα νέο πολιτικό μοντέλο με άξονα τη νέα αντίληψη για το νόμο και το δίκαιο, συνεπώς να οικοδομηθεί μια κοινωνία με μια νέα αντίληψη για τον άνθρωπο και τα δικαιώματά του ανεξάρτητα από την κοινωνική του θέση.

Οι συνθήκες μάλιστα που επέτρεψαν την ανάπτυξη της ρητορικής στην Αθήνα ήταν πολιτικές και συνδέονταν με τη λειτουργία της δημοκρατίας. Επίσης οι σοφιστές

διατείνονταν ότι μπορούν να αμφισβητήσουν παγιωμένες πεποιθήσεις και να εμφανίσουν τον ασθενέστερο λόγο ως ισχυρότερο μετερχόμενοι μια πολύτροπη νόηση. Με τον τρόπο αυτό θα εγκαινιάσουν τη συστηματική αντιπαράθεση λογικών επιχειρημάτων, τους *αγώνες λόγων*. Η αναγνώριση της αξίας των δικαιωμάτων του ατόμου και η προσήλωση στην αξία του ορθού λόγου αποτελούν τα βασικά γνωρίσματα της σοφιστικής κίνησης του 5^{ου} αι.π.Χ.⁴⁷ Η τέχνη της πειθούς θα είναι το μόνο όπλο της πολιτικής υπεροχής και νίκης, εννοώντας ως πειθώ, τον αξιόπιστο, λογικά ευρηματικό και κατάλληλα συναισθηματικά επεξεργασμένο λόγο, ένα λόγο δηλαδή με πολύτροπη νόηση.

A.2. ΜΗΤΙΣ

Από τα μέσα περίπου του εικοστού αιώνα είχε εκκινήσει η ερευνητική συσχέτιση της *μήτιος* στην αρχαία ελληνική σκέψη σε συνάρτηση με την ανάλυση της τεχνικής σκέψης.⁴⁸ Παράλληλα υπογραμμίστηκε εμφαντικά στις μελέτες των Vernant και Detienne η ανάγκη να συνδεθεί η μελέτη της *μήτιος* όχι μόνο με την τεχνική σκέψη αλλά και με τα ρητορικά τεχνάσματα των σοφιστών⁴⁹, ένα σημείο που κατά τις επισημάνσεις τους δεν είχε τύχει επιστημονικής μελέτης από τους ερευνητές.

Κύρια γνωρίσματα της *μήτιος* ως πολύτροπης νοήσεως είναι κατά πρώτον πως πρόκειται για έναν συγκεκριμένο τρόπο νόησης που σχετίζεται με πρακτικές εφαρμογές και συναντά δυσκολίες και εμπόδια τα οποία πρέπει να ξεπερασθούν. Για το σκοπό αυτό η πολυμήχανη νοημοσύνη επινοεί και επιστρατεύει εύστοχα, ανταποκρινόμενες στις ανάγκες των περιστάσεων, του καιρού, αποτελεσματικά τεχνάσματα. *Η μήτις είναι, λοιπόν, μια μορφή νόησης και σκέψης με ενσωματωμένο ένα περίπλοκο αλλά και*

⁴⁷ Βλ. Καλογεροπούλου, Α., (2015), 'Η Αθήνα του Περικλέους,' *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, Κλασικός Ελληνισμός*, τομ. Α, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, σ.σ.84-114, Farrar, C., (1991), *Οι αρχές της δημοκρατικής σκέψης στην κλασική Αθήνα*, (μτφ.) Α.Η.Σακελλαρίου, Αθήνα: Παπαδήμας, σ.σ.46-51, 63-64, για την συμμετοχή των πολιτών κυρίως στα κοινά. : Αλατζόγλου-Θέμελη, Γ., (1980-1981), 'Γνωσιολογικές απόψεις των σοφιστών', *Φιλοσοφία* 10-11, 247.

⁴⁸ Βλ. Vernant, J.-P. -Detienne, M., (1993), *Μήτις. Η πολύτροπη νόηση στην Αρχαία Ελλάδα*, (μτφ.Ι. Παπαδοπούλου), Αθήνα: Δαίδαλος, Ι. Ζαχαρόπουλος, σ.9.σημ.1, σ.σ.19-20, σημ.2, σ.σ. 11-12, Jeanmaire, H., (1956), 'La naissance d' Athena et la royauté magique de Zeus', *Revue Archeologique*, 48 : 15, 18, 38-39.

⁴⁹ Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι ο Διονύσιος Αλικαρνασσεύς, *Περί των αρχαίων ρητόρων*, 1.2.υπογραμμίζει την αξία μιας φιλοσοφούσης ρητορικής. (Les Belles Lettres)

συνεκτικό πλέγμα νοητικών στάσεων , διανοητικών συμπεριφορών που αξιοποιούν συνδυαστικά την οξυδέρκεια, τη διορατικότητα, την πνευματική ευστροφία, την εγρήγορση, την αξιοποίηση του καιρού, την επιτηδειότητα, την μακρά εμπειρία , την υποκριτική ικανότητα. Αυτή η πολυμήχανη και ευκίνητη μήτις εφαρμόζεται σε συνθήκες αστάθειας, σύγχυσης και αβεβαιότητας, όπου δεν είναι δυνατή η ασφαλής και συγκεκριμένη μέτρηση, ή ο ακριβής υπολογισμός, ή η αυστηρά διανοητική επεξεργασία, αλλά εμφανίζεται ένας διαρκής μετεωρισμός και αμφιταλάντευση ανάμεσα σε αντίθετους πόλους.⁵⁰ Με τον τρόπο αυτό η μήτις μεταστρέφει στο αντίθετό της, τους αδιαμόρφωτους και ασαφείς ακόμη όρους και τις αλληλοαποκλειόμενες έννοιες οι οποίες προβάλλουν ως δυνάμεις αντιπαρατιθέμενες και ανάλογα με την τροπή του αγώνα είναι άλλοτε νικητές και άλλοτε ηττημένοι.

Οι σοφιστές στηρίχτηκαν και αξιοποίησαν πολύ αυτό το είδος νόησης⁵¹, ισοδύναμο με το ρητορικό σχήμα της *αντιμεταθέσεως*. Αλλά ακόμη και στην περίπτωση του Πλάτωνος που αντιστρατεύεται εν πολλοίς τη σοφιστική ρητορική του καιρού του, η ευχέρεια, η αγχίνοια και η ευστροφία σε συνδυασμό με το *εικός* και το *πιθανόν* των ρητόρων σε συνδυασμό με την έννοια του *καιρού* προσλαμβάνει θέση.⁵² Στον Αριστοτέλη η μήτις υπό τη μορφή της φρονήσεως διατηρεί σε σημαντικά σημεία τα γνωρίσματά της.⁵³ Η μήτις προερχόμενη από το χώρο της μυθικής σκέψης⁵⁴ συνδέεται άμεσα και από την πρώτη στιγμή με τη θρησκευτική πρακτική των αρχαίων Ελλήνων ακόμη και με ένα μαντείο , όπως των Δελφών.⁵⁵ Επίσης σε πολιτικούς μύθους τα ονόματα μυθικών προσώπων καταδεικνύουν αυτή τη μορφή πολύτροπης σκέψης.⁵⁶ Φυσικά λογοτεχνικό

⁵⁰ Vernant, J.-P.- Detienne, M., *Μήτις*, σ.σ.12-14

⁵¹ *Ο.π.* σ.σ.13-14

⁵² Moutsopoulos, E., (2012), 'Aion, Chronos, Kairos, d' apres Platon', *Πλάτων* 58, 38-42. Ήδη στον Ξενοφάνη: D-K A 24 έχει επισημανθεί η άποψη αυτή, καθώς η απόλυτη και ασφαλής γνώση ανήκει μόνον στον Θεό, ενώ στους ανθρώπους B 34,4: 'δόκος δ' επί πάσι τέτυκται'. Επίσης για το ίδιο θέμα πρβλ. Σταμάτη, E.N., (1966), *Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, Αθήναι, σ.σ.58-59, 126-127.

⁵³ ⁵³ Βλ. Vernant, J.-P.- Detienne, M., (1993), *Μήτις*, σ.13

⁵⁴ *Ο.π.* σ.σ.15-16

⁵⁵ Κυρτάτας, Δ.Ι., Ράγκος, Σ.Ι., (2013), *Η Ελληνική αρχαιότητα*. σ.64.

⁵⁶ Vernant, J.-P.-Detienne, M., (1993), *Μήτις*, σ.69, με το όνομα Πανίτης=υφαντουργός αλλά και πανούργος, αυτός που διεισδύει παντού. βλ. επίσης Kirk, G.S., (1972), 'Greek Mythology. Some new perspectives', *JHS* 92:81-85. Για την *μήτιν* των σοφιστών σε σχέση με την *μήτιν* των τυράννων στην πλατωνική *Πολιτεία* βλ. Meulder, M., (1994), 'La m'etis dy tyran ou l' aporie d'un pouvoir malin (Plat., *R e p.*, VIII d-IX, 579e)', *L'Antiquite Classique*, 63 : 54, 60-63.

αρχέτυπο της πολυμήχανης γνώσης είναι ο Οδυσσέας⁵⁷, ενώ σε κάθε εκδίπλωσή της συνδυάζει τη μορφή της αντιστροφής ή του δεσμού ή του κύκλου.⁵⁸ Η *μήτις* αιφνιδιάζει τον καιρόν, διότι πρέπει να τον υπερκεράσει ως προς την ταχύτητα προκειμένου να αποβεί αποτελεσματική. Αυτό προϋποθέτει προνοητικότητα και προβλεπτικότητα, αλλά και ικανότητα χειρισμού των καταστάσεων. Η νίκη μέσα σε μια ρευστή και ευμετάβολη πραγματικότητα εξασφαλίζεται, όταν ο *μητιόεις* άνθρωπος επιστρατεύσει σε σχέση με την πραγματικότητα πιο ευκίνητους, εύκαμπτους και ταχείς τρόπους προσαρμογής, ευελιξίας και αντιμετώπισης των καταστάσεων.

Για το λόγο αυτό και ο Γοργίας θεωρεί το λόγο μέγα δυνάστη, για τον ίδιο λόγο ο Οδυσσέας είναι ένας αξεπέραστος μάγος των λέξεων.⁵⁹ Αλλά μήπως και στο Συμπόσιον του Πλάτωνος δεν συναντούμε τον Σωκράτη ανάμεσα στα άλλα γνωρίσματά του και ως έναν μάγο, γοητευτή;⁶⁰ Η γοητευτική του παρουσία και η ικανότητα της διαλογικής συζήτησης προκαλούν στους συνδιαλεγόμενους ένα αίσθημα κατάπληξης, θάμβους και ιλίγγου, με αποτέλεσμα να αισθάνονται αμήχανοι, να οδηγούνται σε απορία που απορρέει από την ισότητα δύο αντίθετων λογισμών.⁶¹ Αυτή η διαπλοκή των αντίθετων όρων προκαλεί ένταση προκειμένου να αντιμετωπισθούν οι αμφίσημοι λόγοι, αυτοί που κάνουν τον Πλάτωνα να προσδιορίζει το χώρο της γνώμης, της δόξας, τον χώρο στον οποίο κινούνταν οι σοφιστές, αυτόν τον ενδιάμεσο χώρο ανάμεσα στο Όν και το μη όν.⁶² Ως δεσμός και ως κύκλος αυτή η μορφή της ελληνικής σκέψης αναπτύσσεται από τη μια πλευρά τον αέναο κύκλο των μεταβαλλόμενων μορφών της και από την άλλη πλευρά με τις εκλεπτυσμένες απαντήσεις της χαράσσει γύρω από αυτόν που ερωτά τον ίδιο

⁵⁷ Vernant, J.-P.-Detienne, M., (1993), *Μήτις*, σ.20 σημ.3. Το χαρακτήρα της *μήτιος* ως συμβουλευτικής ικανότητας, σοφίας, συμβουλής αλλά και δολερής σκέψης, αλλά και ως ταλέντου ή τέχνης ενός ποιητή, πληροφορίας, σχεδίου, επιχείρησης βλ. *Επιτομή του Μεγάλου Λεξικού της Ελληνικής Γλώσσας, Lidell-Scott, τόμος 4.* (2007), Αθήνα: Το Βήμα, Πελεκάνος, λ.μήτις.

⁵⁸ Vernant, J.-P.- Detienne, M.,(1993),*Μήτις* ,σ.16.

⁵⁹ Vernant, J.-P -Detienne, M ,(1993), *Μήτις*, σ.σ.22-36.

⁶⁰ Βλ. Stillwaggon, J., (2009), "Scott, Gary, Alan; Welton, William A., Erotic Wisdom: philosophy and intermediacy in Plato's " Symposium " Albany (N.Y.): State University of New York Pr.2008" *PhRev* 29 (5), 375-377, Dies,A., (χ.χ.), *Πλάτων .Ο άνθρωπος, η εποχή του, το έργο του,* (μτφ),Χ.Μαρκέτη,Αθήνα:Ζήτα,σ.σ.130,188 .

⁶¹ Vernant, J.-P -Detienne, M ,(1993), *Μήτις*, σ.350

⁶² Πλάτωνος, *Πολιτεία* 479a-480 a, Detienne, M., (1973), *Les Maitres de verite dans la Grece archaique,* Paris,p.p. 114-115.

αδιάρρηκτο κύκλο , μέσα στον οποίο εγκλείει τους ακροατές και τους οδηγεί στην απορία.⁶³

Ειδικά η σύγκριση της σοφιστικής με την ιατρική τέχνη συναντάται ευρέως και στους σοφιστές και στα πλατωνικά κείμενα⁶⁴ καθώς για το γιατρό, τον σοφιστή και τον πολιτικό κοινό πεδίο δράσης τους είναι η συνεχής μεταβολή, το αέναο γίνεσθαι, και η συνετή αντιμετώπισή του απαιτεί την αξιοποίηση του *καιρού*. απρόσμενα. Μέσα στο πρότυπο της μήτιος ο μητίειος , ο συνετός άνθρωπος, από τον ηνίοχο, τον ψαρά, τον σιδηρουργό, τον υφαντή, τον πλοηγό, τον ξυλουργό έως τον ρήτορα, τον σοφιστή, τον στρατηγό και τον πολιτικό διατηρεί όλη της την ευκινησία και την προσαρμοστικότητα , σε σημείο που ο Πλάτων αναφέρεται στα γνωρίσματα και τις ιδιότητές της. Η *μήτις* επιδιώκει τους σκοπούς της από την παρακαμπτήριο οδό και ο Πλάτων αναφερόμενος στην *αγχίνοια*⁶⁵ τονίζει ακριβώς αυτή την λεπτότητα του νου, την ζωηρότητα και την οξυδέρκειά του. Με την *αγχίνοια* ο άνθρωπος διαθέτει την ικανότητα να ξεκαθαρίζει τις αποφάσεις και τις ιδέες του εύκολα και γρήγορα, τόσο σε επίπεδο διαβούλευσης όσο και σε επίπεδο διανοητικής συζήτησης. Ο Αριστοτέλης⁶⁶ τονίζει πως αυτή η μορφή νόησης ασκείται σε ένα υπερβολικά σύντομο για τη σκέψη χρονικό διάστημα, στο οποίο κινητοποιείται αυτή η εύστροφη και λεπτεπίλεπτη νόηση. Ευχέρεια, σε συνδυασμό με πείρα είναι τα συνοδευτικά της *αγχίνοιας*,⁶⁷ καθώς και η ευστοχία η οποία ως όρος προέρχεται από το λεξιλόγιο του τοξότη και του κυνηγού. Ο ίδιος μάλιστα ο Πλάτων, όταν αναφέρεται στην ευστοχία , τη συνδέει με την επιδεξιότητα του τοξότη που τεντώνει το τόξο του προκειμένου να επιτύχει στο στόχο του.⁶⁸ Η ευστοχία από το χώρο του κυνηγιού μεταφέρεται στο πεδίο της πολιτικής και μάλιστα στην περίπτωση του Πλάτωνος ο πολιτικός πρέπει να έχει στοχεύσει σε έναν και μόνο στόχο.⁶⁹ Η ταχύτητα και η ευστοχία είναι για τον Πλάτωνα τα δυο βασικά συστατικά της πολύτροπης νόησης . Αυτό μάλιστα συνδέεται και με τη χρήση των ρημάτων *στοχάζομαι* και *τεκμαίρομαι* τα οποία στην αρχαία ελληνική σκέψη προέρχονται από το χώρο της ναυσιπλοΐας αλλά θα υιοθετηθούν

⁶³ Vernant, J.-P.- Detienne, M.(1993), *Μήτις*, σ.σ.352-353

⁶⁴ Πρβλ. Πλάτωνος, *Σοφιστής* 233a,

⁶⁵ Πλάτωνος, *Χαρμίδης* 160a, *Επινομίς* 976b-c.

⁶⁶ Αριστοτέλους, *Αναλυτικά Ύστερα* I, 34, 89b 10-15, *Όροι* 412

⁶⁷ Αριστοτέλους, *Περί τα ζώα ιστορία*, VII, 9, 587a9 ,κ.εξ., 587 a22-23

⁶⁸ Πλάτωνος, *Νόμοι* 706a, 943 b, *Ευθύδημος* 277 b

⁶⁹ Πλάτωνος, *Νόμοι* 961e-962 a, 962 d

και από την ιατρική και από την πολιτική.⁷⁰ Αυτή η έμμεση και ψηλαφητή γνώση ανήκει στον τύπο ανθρώπου που ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης αποκαλούν *φρόνιμον*.⁷¹ Φρόνιμος οφείλει να είναι ο πολιτικός. Ευστοχία, ευστροφία και άμεση αντίληψη μιας νέας κατάστασης σε συνδυασμό με οξυδέρκεια και προνοητικότητα είναι τα γνωρίσματα του φρόνιμου πολιτικού. Κατά τον Αριστοτέλη⁷² με την ευστοχία μπορεί να μαντεύσει κάποιος ομοιότητες ανάμεσα σε πράγματα εκ πρώτης όψεως άσχετα μεταξύ τους. Παράλληλα η ευστοχία είναι μια διανοητική δραστηριότητα η οποία συνδυάζει τον κατ' αναλογία διαλογισμό και την ικανότητα αποκρυπτογράφησης των σημείων που συνδέουν το ορατό με το αόρατο... Το να εικάσει συνεπώς κάποιος συνίσταται στο να μπορεί να διαμορφώσει την πλέον σωστή, ορθή άποψη μέσα στα δεδομένα συγκεκριμένων περιστάσεων είτε πρόκειται για μάντεις είτε για πολιτικούς.⁷³ Αυτή η στοχαστική και πολύτροπη νόηση που αποτελεί τον βασικό τρόπο σκέψης του μητιόεντος ανθρώπου απασχολεί και τους φιλοσόφους των οποίων το ενδιαφέρον περιστρέφεται φιλοσοφικά στη διαμόρφωση ει δυνατόν μιας συστηματικής ιεραρχίας ανάμεσα στο Όν και στο γινώσκειν. Ο Πλάτων απορρίπτει τις γνώσεις και τις τεχνικές που ανήκουν στη στοχαστική νόηση.⁷⁴

Ο Πλάτων αξιολογεί για τους δικούς του φιλοσοφικούς σκοπούς την μητιόεσσα σκέψη των σοφιστών και των ρητόρων, ακόμη κι αν πρόκειται να καταρρίψει σοφιστικές ιδέες ακριβώς με τα μέσα της ρητορικής και της σοφιστικής, που είναι άλλωστε μορφή στοχαστικής, μητιόεσσας σκέψης στην εναγώνια προσπάθεια του Σωκράτη για θεμελίωση της αυτογνωσίας με παράλληλη αξιοποίηση τεχνικών της αρχαίας κωμωδίας από την πλευρά του Πλάτωνα.⁷⁵ Στον *Γοργία*⁷⁶ η ρητορική με την κατηγορία ότι οφείλει την επιτυχία της στη διαίσθηση και στην ευστοχία δεν θεωρείται ούτε τέχνη ούτε έλλογη γνώση. Στον *Φίληβο* οι ανθρώπινες τέχνες διακρίνονται σε αυτές που βασίζονται στην αβέβαιη γνώση και σε αυτές που βασίζονται στην μαθηματική

⁷⁰ Vernant, J.-P. - Detienne, M., (1993), *Μήτις*, σ.σ.360-361

⁷¹ *Ο.π.* σ. 364.

⁷² Αριστοτέλους, *Ρητορική* Γ 1412 a11-14.

⁷³ Vernant, J.-P.-Detienne, M., (1993), *Μήτις*, σ.σ.366-367

⁷⁴ *Ο.π.* σ.367 .

⁷⁵ Πρβλ. Trivigno Franco V., (2008), *The Philosophical muse: on comedy in the Platonic dialogues. Thesis (Ph.D.), Boston University, Boston (Mass.)*

⁷⁶ Πανταζάκου, Π., (2002), "Σκεπτικισμός και Ρητορική στον Γοργία", *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, , τομ.19, τ.55, Αθήνα : Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, 47-69.

ακρίβεια. Μόνο ό,τι είναι μετρήσιμο αποτελεί μέρος της ακριβούς επιστήμης και ανήκει στο χώρο της αλήθειας.⁷⁷ Συνεπώς η ιατρική, η στρατηγική και η πολιτική και η ρητορική και η σοφιστική απορρίπτονται. Η σοφία από πρακτική τέχνη και δεξιότητα⁷⁸ γίνεται στον Πλάτωνα θέαση. Οι διάφοροι τρόποι της πρακτικής νόησης δεν έχουν θέση στην αναζήτηση της μιας και μοναδικής Αλήθειας, που διακηρύσσει η φιλοσοφία του. Ο φιλόσοφος που αποφασίζει αυτό τον διαχωρισμό στους τρόπους νόησης ενοποιεί τις διασκορπισμένες μορφές της *μήτιος* και τις συγκεντρώνει σε μια και μόνο εικόνα. Το περίγραμμα αυτής της εικόνας αναδύεται μέσα από την αντίθεση με την αναλλοίωτη Γνώση, που την διεκδικεί μια μεταφυσική του Όντος και μια λογική της Ταυτότητας.⁷⁹

Ο Αριστοτέλης θα προσπαθήσει να διορθώσει αυτό τον πλατωνικό διαχωρισμό, καθώς μέσα στη θεωρία της φρονήσεως των *Ηθικών Νικομαχείων* του εντοπίζεται η επιθυμία διασύνδεσης και πάλι με την παράδοση των ρητόρων και των σοφιστών και με διάφορες ενδεχομενικές γνώσεις που αφορούν τα μεταβαλλόμενα όντα.⁸⁰

Α.3.ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ, Ο ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΑΙ Ο ΠΛΑΤΩΝ ΣΤΗΝ ΑΘΗΝΑΪΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

Είναι γνωστή η συμβολή του Αθηναίου πολιτικού Περικλή στην ανάδειξη της Αθήνας σε πρώτη δύναμη ανάμεσα στις ελληνικές πόλεις –κράτη⁸¹ παρ'όλες τις έντονες διαμαρτυρίες και τη δυσφορία των συμμάχων. Η Αθηναϊκή δημοκρατία στηριζόμενη στις αρχές της ισονομίας και της ισηγορίας⁸² αλλά και στην καταλυτική κυριαρχία των νόμων της πολιτείας⁸³ και με ανεκτές τις συνθήκες διαβίωσης των δούλων⁸⁴ προεξέτεινε

⁷⁷ Πλάτωνος, *Φίληβος* 56b-e, Festugiere, A., (1948), *Hippocrate : L' ancienne Medecine*, Paris, p.p. 41-43.

⁷⁸ Bollack, J., (1968), 'Une Histoire de σοφία', *REG LXXXI* :553-554

⁷⁹ Vernant, J.-P., - Detienne, M., (1993), *Μήτις*, σ.369.

⁸⁰ Gauthier, R.A., (1963), 'Aubenque (Pierre), La prudence chez Aristote', *REG LXXVI*: 267, Aubenque, P., (1965), 'La prudence aristotelicienne', *REG LXXVIII* :46-47.

⁸¹ Βλ. Πλουτάρχου *Βίοι Παράλληλοι, Περικλής*, 12., Hignett, C., (1955), *A History of the Athenian Constitution to the end of the fifth Century B.C.*, Oxford Clarendon Press, p.p.252-260.

⁸² Romilly, de J., (1989), *La Grece antique a la decouverte de la liberte*, Paris: Editions de Fallois, p.p.69-73., Xanthaki-Karamanou, G., (2013-2014), 'Remarks on Moral Values in Aeschylus' Tragic Poetry', *Πλάτων* 59: 15

⁸³ Βλ. Finley, M.I. (2013), *Η πολιτική στον αρχαίο κόσμο*, μτφ. Σ.Βουτσάκη, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, σ.σ. 80-85, 156,-161 Επίσης Hansen, M.H., (1979), 'The Duration of a Meeting of the Athenian Ecclesia', *CRh* 74: 43-45, Hansen, M.H., (1976), 'How Many Athenians Attended the Ecclesia;

και γενίκευσε για το σύνολο του λαού τα αρχικά και ασφαλώς εξαιρετικά μέτρα του Κίμωνα, πολιτικού αντιπάλου του Περικλέους.⁸⁵

Φυσικά υπήρχαν προβλήματα . Ο Αριστοτέλης⁸⁶ παρατηρεί ότι ανώμαλες συνθήκες επικρατούσαν ,όταν έλειπε μεγάλος αριθμός οπλιτών ή μεγάλος αριθμός ναυτών σε εκστρατεία. Έκτακτα ζητήματα ήταν κυρίως προτάσεις για σημαντικές πολιτειακές μεταβολές ή αποφάσεις να εμπλακούν ή όχι σε σοβαρό πόλεμο.. Μέσα στην πολυπραγμοσύνη των Αθηναίων⁸⁷ οι συκοφάντες αποτελούσαν μια απαράδεκτη κατάσταση⁸⁸ , ενώ οι δίκες για ασέβεια αποτελούσαν συνήθη πολιτική πρακτική εξόντωσης αντιπάλων.⁸⁹ Ωστόσο η πολιτική αξία του Περικλή εκτιμήθηκε, όπως συνήθως συμβαίνει , όταν πλέον έγινε η σύγκριση με τους πολιτικούς του διαδόχους⁹⁰ και η δημοκρατική διακυβέρνηση απέκλινε από την ουσιαστική της φύση.⁹¹

Στα χρόνια της πολιτικής παρουσίας του Περικλή εμφανίζονται και δραστηριοποιούνται στην Αθήνα και οι σοφιστές.⁹² Ο Περικλής, μαθητής του Αναξαγόρα, θα σχετισθεί με τους σοφιστές και ιδίως με τον Πρωταγόρα, αναζητώντας επίλυση νομικών και πολιτικών ζητημάτων με βάση τον ορθό λόγο.⁹³

Οι σοφιστές προέβαλαν την ύλη ως κοσμολογική αρχή και υποστήριζαν πως η αναζήτηση της αλήθειας δεν είχε τόση σημασία όσο η πειθώ, καθώς ήταν πεποίθησή τους ότι για κάθε ζήτημα δεν υπάρχει μια , αντικειμενικά αναγνωρισμένη αλήθεια αλλά πολλές αλήθειες. Από το σύνολο αυτών των πολλών αληθειών ο άνθρωπος διατηρεί το

''Greek, Roman and Byzantine Studies 17,115-134 ,Pierart, M., (1971), ''Les euthynoi atheniens'' L' Antiquite Classique, 40, 550-565.

⁸⁴ . Vernant, J.-P.-.Detienne, M., (1993), *Μήτις* ,σ.σ. 49-51

⁸⁵ Βλ. Πλουτάρχου *Βίοι Παράλληλοι, Κίμων*, 10 *''Ετι τοίνυν Γοργίας μεν ο Λεοντίνοσ φησί τον Κίμωνα τα χρήματα κατασθαι μεν ως χρωτο, χράσθαι δ'ως τιμότο ''*, Μενδώνη, Λ.Γ., (2007), *''Αθήνα'' Ελληνική Ιστορία, Προϊστορικοί και αρχαϊκοί χρόνοι*, ''Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, Η Καθημερινή, σ.σ. 93-97.

⁸⁶ Αριστοτέλους *Ρητορική 1354 b 22-55 a2*

⁸⁷ Βλ. Ehrenberg, V., (1947): *''Polypragmosyne : A Study in Greek Politics''*, *JHS* 67: 60-62, Adkins, A.W., (1976), *'' Polypragmosyne and : Minding One ` Own Business''*, *CPh* 7: ,325-327, Romilly, de. J., (1976), *Αρχαία ελληνική τραγωδία*, (μτφ.)Δαμιανού-Χαραλαμποπούλου ,Ε., Αθήνα :Καρδαμίτσα, σ.σ. 104-110., Πλουτάρχου, *Ηθικά, Περί Πολυπραγμοσύνης* t.VII , *LesBellesLettres*, 519D, Forrest, W.G., (1994), *Η γένεση της Αθηναϊκής Δημοκρατίας*,(μτφ.)Α.Παναγόπουλος, Αθήνα : Παπαδήμας, σ.σ.271-294, Glotz, G., (1994)⁴, *'' Η ελληνική Πόλις''*, (μτφ.)Α.Σακελλαρίου, Αθήνα :MIET, σ.σ.326-359.

⁸⁸ Ισοκράτους , *Περί αντιδόσεως*, 23-24

⁸⁹ Πλουτάρχου, *Βίοι Παράλληλοι, Περικλής*, 32.

⁹⁰ Ο .π. 39

⁹¹ Rhodes, P.J. (1979/1980) , *'' Athenian Democracy after 403 B.C.''* *CJ*, 320-322.

⁹² Romilly, de J. (1994), *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*,(μτφ.), Φ.Κακριδή, Αθήνα:Καρδαμίτσα, σ.σ. 115-117,122-123,130,131,136-137,140-148,151-153.

⁹³Πλουτάρχου *Βίοι Παράλληλοι, Περικλής* 36

δικαίωμα να επιλέγει εκείνη που ανταποκρίνεται με τον πλέον ικανοποιητικό τρόπο στα συμφέροντά του και εκφράζει τα ενδιαφέροντά του και τις συγκεκριμένες συνθήκες ,κοινωνικές κυρίως, μέσα στις οποίες διαβιού και επηρεάζεται από αυτές.

Ο Πρωταγόρας ,ένας από τους πλέον σηματικούς σοφιστές υπερασπίστηκε τη γνωστή θέση για τον άνθρωπο ως μέτρον όλων των πραγμάτων⁹⁴ με την έννοια ότι η αλήθεια του κάθε πράγματος εξαρτάται από τον τρόπο που την

α ντιλαμβάνεται ο κάθε άνθρωπος.. Ο Πρωταγόρας θεώρησε πως οι αισθήσεις αποτελούν την κύρια πηγή της γνώσης και είναι ο εισηγητής της αντίφασης, δηλαδή των αντικείμενων λόγων, οι οποίοι θεμελιώνονται σε μια βασική παρατήρηση πως οι άνθρωποι σχηματίζουν διαφορετική ο καθένας άποψη για τα πράγματα και πως τελικά οι γνώμες τους παγιώνονται σε δυο αντίθετες για το ίδιο αντικείμενο απόψεις, (είναι-μη είναι, αγαθόν είναι-κακόν είναι). Η αποδοχή και των δυο αντικείμενων λόγων, δημιουργεί όμως, αδιέξοδο για τη γνώση και την πράξη.Τη λύση έδωσε ο Πρωταγόρας με τη χρήση του όρου ‘‘κοινή δόξαν’’, δηλαδή δεχόμενος ως κριτήριο αλήθειας τη γνώμη της κοινότητας , της ομάδας, των σοφώτερων. Με τον τρόπο αυτό το επιστημονικά ισχύον θα το καθορίσει η επιστημονική κοινότητα, όπως το πολιτικά ισχύον θα το καθορίσει η πολιτική και η κοινωνική ομάδα αντίστοιχα. Η αλήθεια, συνεπώς ,αλλάζει συμπορευόμενη με το ‘‘κοινή δόξαν’’, και, εάν υπάρχουν αιώνιες αλήθειες , είναι αποδεκτές, επειδή έχουν γίνει ομόφωνα αποδεκτές από τους πολλούς, υπήρξαν δηλαδή παντού και οπουδήποτε., *semper et ubique*.Για τον Πρωταγόρα εκείνο που μπορεί να μετρηθεί σχετικά με τα πράγματα δεν είναι η ύπαρξή τους ή μη, αλλά το πώς είναι ή δεν είναι τα πράγματα, δηλαδή ποιες ιδιότητες μπορούν να τους αποδοθούν από τον κάθε άνθρωπο χωριστά.. Η συμβίωση σε μια κοινωνία επιβάλλει την πολιτική τέχνη και συγκεκριμένες ηθικές αρχέςσε αντίθεση με τον ισχυρισμό του Καλλικλή στον πλατωνικό *Γοργία*⁹⁵ , οι οποίες οδηγούν στην επικράτηση της ειρήνης και της συμφιλίωσης των πολιτών με παράλληλη αισιοδοξία για την πρόοδο των ανθρωπίνων κοινωνιών⁹⁶σε αντίθεση με την στάση του Πλάτωνοςστο θέμα αυτό.⁹⁷ . Οι απόψεις αυτές

⁹⁴ Βλ . Πλάτωνος ,*Θεαίτητος* 152a2-5, 152a6 -9

⁹⁵ Πανταζάκος,Π., *Η φυσική θεολογία και το φυσικό δίκαιο στη φιλοσοφία των σοφιστών του 5^{ου} π.Χ.αιώνα*,σ.σ.91-92, 102-103.

⁹⁶ Βλ Xanthakis-Karamanos ,G.,(1980), *Studies in Fourth –Century Tragedy*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών , p.p105,116-119,. Xanthakis-Karamanos , G. (1981), ‘‘Remarks on Mosecion’s Account of Progress’’, *CQ* n.s. 31 412 σημ.8., 413.,Dodds,E.R., (1973), *The Ancient Concept of Progress*,Oxford : Clarendon

μετριάζουν την υποκειμενικότητα που εξέφρασε με τη γνωστή φράση του ο Πρωταγόρας για τα όρια της ανθρώπινης γνώσης .

Την αδυναμία των ανθρώπων να αποκτήσουν τη γνώση και τη μάταιη αναζήτηση μιας κοινής αλήθειας υπογράμμισε και ο Γοργίας ⁹⁸ προτείνοντας μια φιλοσοφική τοποθέτηση στον αντίποδα της Παρμενίδειας προσέγγισης..

Στα ζητήματα της ηθικής πράξης και του καλού οι σοφιστές τόνιζαν και πάλι τη σχετικότητα και η έννοια του καλού και αγαθού συνδέεται άμεσα με την ικανοποίηση και την επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος και των προσωπικών αναγκών. Οι νόμοι, εξάλλου ,με βάση τους οποίους ρυθμίζεται η ηθική συμπεριφορά των ανθρώπων διαφέρουν από κοινωνία σε κοινωνία και από εποχή σε εποχή. Συνεπώς δεν υπάρχει ένας ενιαίος κώδικας ηθικής συμπεριφοράς και δεν μπορεί να διαμορφωθεί μια παγκόσμια κοινότητα ανθρώπων με κοινές ηθικές αρχές⁹⁹ .

Είναι γνωστό ¹⁰⁰ πως το πλέον αξιοσημείωτο χαρακτηριστικό της πόλεωςκράτους ,άσχετα με την ιδιαίτερη πολιτειακή μορφή που προσέλαβε στις διάφορες ελληνικές πόλεις διέπεται από το ότι ο λόγος προσλαμβάνει στο πλαίσιο λειτουργίας της μια πολύ μεγάλη σημασία συγκριτικά με οποιοδήποτε άλλο μέσο άσκησης εξουσίας . Ο λόγος γίνεται το κύριο εργαλείο της πολιτικής , ο βασικός μοχλός για την άσκηση της πολιτικής εξουσίας, μέσο για πολιτική διακυβέρνηση και εξουσία. Δεν είναι πια ο λόγος η ρήση του βασιλέως ή ο θρησκευτικός και τελετουργικός λόγος που βαρύνει στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας. Ο λόγος συνίσταται τώρα στην αντιπαράθεση διαφορετικών απόψεων που προβάλλονται στο δημόσιο βίο ενώπιον του συγκεντρωμένου πλήθους των πολιτών και μέσα από την ανάλυση των επιχειρημάτων και την ανοιχτή συζήτηση πρέπει

Press,p.p.92-105,Edelstein,L., (1967),*The Idea of Progress in Classical Antiquity*,Baltimore,Maryland: The John Hopkins Press,p.p.51-56.

⁹⁷ Βλ. Romilly, de. J., (1966), "Thucydide et l'idée de progress", in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 35:, 152, 186-190.

⁹⁸ βλ. το έργο του Γοργία "Περί του μη όντος ή περί φύσεως", στο: (επιμ.) Σκουτερόπουλος, Ν.Μ. , (1991)², *Η αρχαία σοφιστική*, Αθήνα :Γνώση, σ.σ. 181-202. Ως φιλόσοφος –ονντολόγος προσεγγίζεται ο Γοργίας : Αλατζόγλου-Θέμελη, Γ., (1989-1981), "Γνωσιολογικές απόψεις των σοφιστών", *Φιλοσοφία* 10-11 249-250, 251-257, 259.

⁹⁹ Βλ. Πελεγρίνη, Θ., Πανταζάκος, Π., (1999), *Αρχές Φιλοσοφίας*,., Αθήνα σ.σ., 20 -21, 74 -75

¹⁰⁰ Κοπιδάκη, Μ.Ζ., Πατρικίου, Ε., Λυπουρλής, Δ., Μωραΐτου, Δ., (2011), *Φιλοσοφικός λόγος, Πλάτων, Αριστοτέλης*, Αθήνα :σ.σ. 12 -14

να πείσει εάν επιδιώκει την πολιτική υπεροχή. Στο πλαίσιο αυτό η δύναμη του λόγου θα θεοποιηθεί.¹⁰¹

Η πολιτική αυτή του λόγου αποτελεί μια εκ βάθρων διαφορετική τομή σε σχέση με το παρελθόν, καθώς η δύναμη εξαρτάται πια από το κοινόν των πολιτών που λειτουργεί ως οιοσδήποτε δικαστής και κρίνει τις διαφορετικές απόψεις, συνεπώς η εξουσία εξαρτάται από το κοινό αυτό και από την ανθρώπινη επιλογή και όχι από το κύρος των θεών ή των "νομίμων" εκπροσώπων τους στη γη. Ο πολίτης που αγορεύει μπροστά σε όσους διαθέτουν ποικίλα δικαιώματα, ο πολιτικός πρέπει να πείσει με λογικά επιχειρήματα και δεν μπορεί να στηριχθεί στην καταγωγή του ή στον πλούτο του. Από αυτή την άποψη ανάμεσα στην πολιτική και στο λόγο στο πλαίσιο της ελληνικής πόλεως κράτους υπάρχει μια αμοιβαία σχέση.

Η πολιτική είναι τελικά με βάση αυτή την οπτική η τέχνη και η ικανότητα στο χειρισμό του λόγου. Ο λόγος από την άλλη πλευρά αποκτά όλη την πολιτιστική του σημασία μέσα από την πολιτική. Το γεγονός ότι η φιλοσοφία και η επιστήμη γεννιούνται στην ελληνική πόλη του 7^{ου} αιώνα π.Χ., οφείλεται στο ότι η λογική σχέση μεταξύ των πραγμάτων, η λογική της επιχειρηματολογίας και της απόδειξης καλλιεργούνται μέσα από τον πολιτικό λόγο της αγοράς και της εκκλησίας του δήμου. Ο προφορικός λόγος μετατρέπεται με τον τρόπο αυτό σε βασικό εργαλείο της πολιτικής ζωής. Η ανάπτυξη, όμως, του γραπτού λόγου θα προσφέρει στο διανοητικό πεδίο το μέσον προκειμένου να αναπτυχθεί ένας κοινός πολιτισμός ανάμεσα στους Έλληνες και θα συμβάλει στη διάδοση των γνώσεων που μέχρι τότε αποτελούσαν κτήμα ευάριθμων ανθρώπων κυρίως αριστοκρατικής καταγωγής. Με το ελληνικό αλφάβητο¹⁰² ο δημόσιος λόγος, προφορικός και γραπτός, γίνεται κτήμα όλων των πολιτών. Η αλφαριθμητική γραφή θα υπηρετήσει τους θεσμούς της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας, τους νόμους, τα ψηφίσματα, τις ποικίλες αποφάσεις, τις επιγραφές. Αυτή η πολιτιστική επανάσταση θα επηρεάσει στο εξής όχι μόνο το χώρο της πολιτικής δράσης αλλά και τον τρόπο σκέψης των ανθρώπων, καθώς τώρα καλούνται να προχωρήσουν σε περισσότερα αφηρημένα συστήματα σκέψης.

¹⁰¹ Βλ. για την αξία της πειθούς σε σχέση με την αθηναϊκή δημοκρατία : Farrar, C., (1991), *Οι αρχές της δημοκρατικής σκέψης στην κλασική Αθήνα*, (μτφ.)Α.Η.Σακελλαρίου, Αθήνα: Παπαδήμας, σ.σ.382-384

¹⁰² Βλ. για το ελληνικό αλφάβητο Χρηστίδης, Α.Φ., (2013), *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής γλώσσας*, Αθήνα: ΤΟ ΒΗΜΑ, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, σ.σ.104 -105, Kennedy, G., A., (2001)², *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*, (μτφ)Ν.Νικολούδη, Αθήνα: Παπαδήμας, σ.σ. 45-46.

Παράλληλα και η επινόηση του νομίσματος¹⁰³, συνδέεται με τον τρόπο σκέψης καθώς καθιερώνει έναν αναγωγικό τρόπο σκέψης, στον οποίο ένα αντικείμενο, για να μετρηθεί η αξία του, παραπέμπεται στην αξία ενός ορισμένου εκ των προτέρων και σταθερού μέτρου, στη συγκεκριμένη περίπτωση του χρυσού.¹⁰⁴

Μέσα στην πόλη της Αθήνας η σοφιστική ως πνευματική και κοινωνική κίνηση συνεχίζει τη φιλοσοφία των Προσωκρατικών και από την άποψη που μας ενδιαφέρει εδώ, βασίστηκε για την εξάσκηση των μαθητών στη ρητορική και στη διαλεκτική, δηλαδή στην τεχνική της ρητορικής αντιπαράθεσης επιχειρημάτων για κάθε θέμα με στόχο την *εβουλία* για τα ιδιωτικά και τα δημόσια ζητήματα.¹⁰⁵ Είναι γεγονός πως οι σοφιστές κατοπτρίζουν τον σφυγμό και την καινοτομία μιας εποχής αλλά και την αμφισβήτηση μιας κοινωνίας με δραματικές μεταβολές ύστερα από τους Περσικούς πολέμους αλλά και τη διαμαρτυρία εναντίον παρωχημένων θεσμών και δεδομένων της κοινωνικής ζωής. Από την άποψη αυτή ο λόγος των σοφιστών είναι κυρίως και κατά πρώτον λόγος πολιτικός. Η ανάπτυξη της ρητορικής τέχνης, η διακήρυξη της ισότητας όλων των ανθρώπων, αποτελούν σημαντική συμβολή της σοφιστικής στα κοινωνικά ζητούμενα της εποχής υπερβαίνοντας τον στενό πολιτικό ορίζοντα του κόσμου της πόλεως. Στην Αθήνα του 5^{ου} αιώνα π.Χ. το επάγγελμα ή η ιδιότητα του σοφιστή συναντούσε ισχυρές αντιδράσεις κυρίως από τους αριστοκρατικούς κύκλους και βέβαια τον Πλάτωνα.¹⁰⁶ Παλαιότερα επικρατούσε η αντίληψη ισχυρά επηρεασμένη από την αρνητική κριτική του Πλάτωνος πως οι σοφιστές ευθύνονταν για την ηθική κρίση που εμφανίστηκε στην εποχή του πελοποννησιακού πολέμου. Όμως η κρίση αυτή προήλθε από την άμετρη φιλοδοξία και απληστία των εμπολέμων. Το κοινωνικό κλίμα της Αθήνας οι σοφιστές το είχαν επηρεάσει πριν από την έκρηξη του πολέμου, άλλωστε οι περισσότεροι σοφιστές έφθασαν στην Αθήνα κατά τη διάρκεια του πολέμου, όταν είχαν ήδη εκδηλωθεί βιαιότητες και συνεπώς τους πρόλαβε η αποχαλίνωση των παθών.

¹⁰³ Βλ. Κυρτάτας, Δ.Ι., Ράγκος, Σ.Ι., (2013), *Η ελληνική αρχαιότητα, πόλεμος, πολιτική, πολιτισμός*, Αθήνα: ΤΟ ΒΗΜΑ, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, σ.σ.212-214, (επιμ.) Σκουτερόπουλου, Ν.Μ., (1991)², *Η αρχαία σοφιστική*, σ.σ.19-29.

¹⁰⁴ Βλ. Ανδρεάδη, Α., (1992)², *Ιστορία της ελληνικής δημόσιας οικονομίας*, τόμ.Α, Αθήνα: Παπαδήμας, σ.σ. 455-463.

¹⁰⁵ Πλάτωνος *Πρωταγόρας*, 316d-e4, 317b, 318e, 319a. Για τις απαρχές της πολιτικής σκέψης του Πλάτωνος στον Όμηρο βλ. Hammer, D. (1998-1999), "The Politics of the Iliad", *CJ* 94, p.p. 24-25, Buffiere, F., (1956), *Les mythes d'Homere et la pensee Grecque*, Paris: Les Belles Lettres, p.p.587-589.

¹⁰⁶ Βλ. Kerferd, G. B., (1996), *Η σοφιστική κίνηση*, (μτφ.) Π. Φαναράς, Αθήνα: Καρδαμίτσα, σ.σ 35 κ.εξ., Κύρκος, Β.Α., (1992), *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, σ.σ. 61-63.

Για τα ζητήματα που μας ενδιαφέρουν εδώ, οι σοφιστές χρησιμοποιούσαν μεθόδους διδασκαλίας και τεχνικές που θα συναντήσουμε και στον Σωκράτη και στον Πλάτωνα.¹⁰⁷ Στο σημείο αυτό είναι χαρακτηριστική η επισήμανση του Πλούταρχου για το σύμβουλο του Θεμιστοκλή, τον Μνησίφιλο,¹⁰⁸ ο οποίος είχε αναγάγει σε επάγγελμά του την πολιτική ικανότητα και γνώση στο να ενεργεί αποτελεσματικά. Αυτή τη δεξιότητα, την πρακτική γνώση, τη σοφία, ο Μνησίφιλος τη διατηρούσε με μυστική ευλάβεια ως ιδιαίτερο μυστικό, ενώ όσοι αποκαλούνται σοφιστές κατά τον Πλούταρχο αυτή τη δεξιότητα τη συνδύαζαν με τα δικαστήρια και τη δικανική τέχνη γενικότερα και διαμόρφωσαν και το θεωρητικό της υπόβαθρο.

Η εριστική ήταν μια από αυτές τις μεθόδους¹⁰⁹. Η εριστική ή διαλεκτική μέθοδος είναι μια τεχνική διαλόγου, ένα είδος λογικής μονομαχίας ανάμεσα στον ερωτώντα και στον αποκρινόμενο. Επίσης χρησιμοποιούσαν την αντιλογική και την ελεγκτική μέθοδο.. Εργαλεία της σοφιστικής είναι τα σοφίσματα, οι διαφορούμενες εκφράσεις. Η διαλεκτική που χρησιμοποιεί ο Πλάτων είναι μια μέθοδος της υπόθεσης αλλά και μια διαδικασία της σύνθεσης και της διαίρεσης.¹¹⁰ Η προσπάθεια εκείνου που ρωτά είναι, μέσα από κατάλληλες ερωτήσεις, να οδηγήσει σχεδιασμένα τον συνομιλητή του σε τέτοιες καταφατικές ή αρνητικές απαντήσεις, ώστε να καταλήξει σε σύγκρουση με όσα υποστήριζε στην αρχή. Αυτός που ρωτά επιδιώκει την αναίρεση της θέσης του συνομιλητή του, ακόμη κι αν είναι αληθινή. Ο έλεγχος ασκείται για να αποκαλύψει λογικά κενά, αντιφάσεις, παραλογισμούς εκείνου που απαντά. Είναι μέθοδος που κυρίως ακολουθεί ο Σωκράτης¹¹¹. Η αντιλογική, τεχνικός όρος που χρησιμοποιεί ο

¹⁰⁷ Ο Σωκράτης από ορισμένους μελετητές εντάσσεται μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της σοφιστικής κίνησης: Αλατζόγλου-Θέμελη, Γ., "Γνωσιολογικές απόψεις των σοφιστών", *Φιλοσοφία* 10-11 (1989-1981), 257-258

¹⁰⁸ Πλούταρχου, *Βίοι Παράλληλοι, Θεμιστοκλής*, 2,6

¹⁰⁹ Kerferd, G.B. (1996), *Η σοφιστική κίνηση*, κεφ.6, Βέϊκος, Θ., 1991), *Φύση και κοινωνία, Από τον Θαλή ως τον Σωκράτη*, Αθήνα: Σμίλη, κεφ.8

¹¹⁰ Η "ζήτησις" ως όρος φιλοσοφικός χαρακτηρίζει κυρίως τον Σωκράτη των πρώτων πλατωνικών διαλόγων, ο οποίος ως όρος προέρχεται από τους Προσωκρατικούς. Συνάμα η προβληματική της σωκρατικής απορίας συνεχίζει και τους τραγικούς ποιητές με διαλεκτικό χαρακτήρα: Κύρκος, Β.Α., (1975-1976), "Τραγική απορία και σωκρατική ήτησις". Από τις ηθικές έννοιες της τραγωδίας στις ιδέες του Πλάτωνος "Φιλοσοφία 5-6 :210-211 σημ.12, 211 σημ.13, Santas, G., (1973), "Socrates Work on Virtue and Knowledge in Plato's Charmides", στο : *Exegesis and Argument .Studies in Greek Philosophy represented to G.Vlastos*, Van Gorcum p.107., Nightingale Andrea, "Plato on " aporia" and self-knowledge", *Ancient models of mind*, 8-26, Ambury James, M., (2011), "The place of displacement: the elenchus in Plato's Alcibiades 1", *AncPhil* 31(2), 241-260.

¹¹¹ Στην εποχή του Ευριπίδη παρατηρείται μια μετακίνηση και εξέλιξη και στο χώρο του θεάτρου, το οποίο τώρα προβάλλει μι α «δεσπόζουσα ιδέα, μια καθολική πανανθρώπινη αρχή» και από την άποψη αυτή

Πλάτων, είναι μέθοδος με την οποία αντιθέτει κάποιος έναν λόγο, δηλαδή ένα επιχείρημα, σε ένα άλλο είτε αντιθετικά είτε αντιφατικά.¹¹² Ασφαλώς και ο λόγος και η μέθοδος του Σωκράτους δεν συνιστούσε παραλλαγή μιας σοφιστικής τεχνικής. Ο τρόπος σκέψης και η μεθοδολογία των σοφιστών απέβλεπε να καταδείξει τη ρευστότητα και τη μεταβλητότητα στα ανθρώπινα πράγματα, ενώ στη σωκρατική μέθοδο δεδομένο της είναι το περιεχόμενο της ίδιας της ηθικής συνείδησης. Για το λόγο αυτό ο Σωκράτης αρνείται να σπαινήσει στην σοφιστική παιδεία, δεν δέχεται να είναι η συζήτηση ένα αγώνισμα λόγων¹¹³, αλλά μια προοδευτική πορεία της ορθολογικής και ηθικής ανάβασης προς την Αλήθεια. Από την άποψη αυτή η λογική σκέψη στους σοφιστές είναι λεκτική και τυπική, ενώ στον Σωκράτη αναδεικνύεται ο στοχασμός που θεμελιώνει την σειρά. Για τον Σωκράτη έχει σημασία να προσηλώνεται η συνείδηση στο έργο της στοχαστικής διερεύνησης.

Η εχθρότητα του Πλάτωνος προς τους σοφιστές παρουσιάζεται σε πολλούς διαλόγους του, τον *Πρωταγόρα*, τον *Σοφιστή*, τον *Γοργία*, τον *Θεαίτητο*. Στην ιστορία της φιλοσοφίας έχει επισημανθεί η σφοδρή και ουσιαστικά αρνητική στάση του έναντι της σοφιστικής κίνησης. Υπάρχει η πεποίθηση πως ο Πλάτων στρεφόταν εναντίον των σοφιστών, επειδή οι τελευταίοι δίδασκαν αμειβόμενοι, και συνεπώς ήταν έμποροι γνώσεων. Ωστόσο και ο Πλάτων γνώριζε πολύ καλά πως και πριν από την εμφάνιση των σοφιστών στην Αθήνα ή και σύγχρονοι των σοφιστών δίδασκαν ή έγραφαν με αμοιβή, όπως ο Πίνδαρος ή ο Σιμωνίδης, ή οι πρώτοι ρητοροδιδάσκαλοι, Κόραξ και Τεισίας. Ο

πλησιάζει πνευματικά προς την αντίστοιχη φιλοσοφική προσπάθεια του Σωκράτη: Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (1991)2, *Παράλληλες εξελίξεις στη μετακλασική (4^{ος} π.Χ.αι.) τραγωδία και κωμωδία*, Αθήνα, σ.30 κ.εξ.,, Xanthakis-Karamanos, G., (1979), "Deviations from Classical Treatments in Fourth-Century Tragedy", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 26 : 101., Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ. (1993) "Ο « Αρχέλαος » του Ευριπίδη. Μια μακεδονική τραγωδία", *Παρνασσός* ΛΕ: 513, 523. Ειδικά για το θέατρο του Ευριπίδη βλ. Xanthakis-Karamanos, G., (1994), "The Daphnis of Lityerses of Sosithes", *L'Antiquite Classique*, 63: 249-250, Xanthakis-Karamanos, G. (1997), "Echoes of Earlier Drama in Sosithes' Daphnis and Lycophrons' Menedemus", *L'Antiquite Classique* 66: 125-126, Xanthakis-Karamanos, G., (1989), "Tragica II: A Retrospection", *Παρνασσός* ΛΑ' : 379-380. Για την ειδικότερη σχέση της ρητορικής με την τραγωδία και τη διάκριση του Αριστοτέλους ανάμεσα σε γραφική και αγωνιστική λέξη βλ. επίσης : Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (1990), "Το Αιγαίο στο έργο του ρήτορα και τραγικού Θεοδέκτη: Ο Μαύσολος", *Παρνασσός* ΛΒ' : 21, Xanthakis-Karamanos, G., (1980), *Studies in Fourth-Century Tragedy*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, σ.σ. 62 κ.εξ., Xanthakis-Karamanos, G., (1979), "The Influence of Rhetoric on fourth-century Tragedy", *CQ N.S.* 29 : 66-68

¹¹² Πρβλ. την επικριτική στάση του Καλλικλή για τις μεθόδους του Σωκράτη στον Πλατωνικό *Γοργία*: Πανταζάκος, Π., (2006), *Η φυσική θεολογία και το φυσικό δίκαιο στη φιλοσοφία των σοφιστών του 5^{ου} π.Χ. αιώνα*, σ.σ. 106-107.

¹¹³ Τατάκη, Β.Ν., (1983)⁴, *Ο Σωκράτης. Η ζωή του, η διδασκαλία του*, Αθήνα: Αστήρ, σ.103.

Πλάτων κατηγορούσε τους σοφιστές για την καπηλεία της γνώσης, μάλιστα για γνώσεις που υπόσχονταν να δώσουν χωρίς να τις κατέχουν οι ίδιοι, συνεπώς τους θεωρούσε απατεώνες. Η φιλοσοφία κατά τον Πλάτωνα δεν μπορεί να συνοδεύεται στη διδασκαλία της με χρηματική αμοιβή, όμως οι σοφιστές δεν απέδιδαν στην πνευματική τους δράση τον όρο *φιλοσοφία*. Η απάτη των σοφιστών κατά τον Πλάτωνα συνίσταται στο ότι υπόσχονται αυτοί να διδάξουν στους νέους κάτι που δεν διδάσκεται, όπως είναι η αρετή ή η πολιτική τέχνη, η σοφία ή η ρητορική, η τελευταία μάλιστα είναι μόνο κολακεία (*Γοργίας* 465 a, 480 b). Οι σοφιστές ενδιαφέρονται για την ικανοποίηση πρακτικών και κοινωνικών αιτημάτων, ο Πλάτων αναζητεί την ουσία του "Είναι" και τα προβλήματα του ανθρώπου από θεωρητική σκοπιά. Εξάλλου οι σοφιστές της εποχής του Πλάτωνος είναι ο μακρινός απόηχος των μεγάλων προκατόχων του 5^{ου} αι.π.Χ. Βέβαια και ο Σωκράτης έχει σοφιστική, ευρηματική ικανότητα και επιχειρηματολογία, αλλά πιστεύει στην αναμορφωτική δύναμη της φιλοσοφίας, στην παιδευτική της αποστολή και στον κοινωνικό της προσανατολισμό. του Χάρη στον Hegel η σοφιστική κίνηση θα προβληθεί ως λαμπρή περίοδος στην ιστορία της φιλοσοφίας δημιουργώντας τις προϋποθέσεις για τους υπέρμαχους της σοφιστικής κίνησης, Zeller, Grotte, J.S.Mill, F.C.H.Shiller, Dewey. Στον αντίποδο βρίσκονται οι νεοκαντιανοί και φυσικά ο Πλάτων. Στον *Σοφιστή*¹¹⁴ συζητούνται διαδοχικά επτά διαφορετικοί ορισμοί του σοφιστή, που όλοι τους είναι μειωτικοί. Οι ορισμοί αυτοί παρέχουν περιγραφές των σοφιστών αλλά και παρουσιάζουν επί μέρους πτυχές της σοφιστικής κίνησης. Σύμφωνα με τους πλατωνικούς ορισμούς, ο σοφιστής είναι 1. Πληρωμένος κυνηγός πλούσιων νέων, 2. Έμπορος της μάθησης, έμπορος της αρετής. 3. έμπορος της αρετής σε μικρές ποσότητες. 4. έμπορος αγαθών που ο ίδιος έχει δημιουργήσει για τους πελάτες του. 5. ο εμπλεκόμενος σε διαμάχες του είδους που ονομάζεται εριστική, αμείβεται για συζητήσεις σχετικά με το τι είναι σωστό και τι όχι. 6. Αναγνωρίζεται επίσης ένα είδος σοφιστικής με το όνομα έλεγχος, πρόκειται για ένα είδος λεκτικής εξέτασης, το οποίο παρέχει μόρφωση με το να καθαίρει την ψυχή από την κενοδοξία της σοφίας και από δοξασίες που παρεμποδίζουν την μάθηση. 7. Ο σοφιστής παραχαράσσει τη φιλοσοφία, επιμένει σε αντιλογίες που ο

¹¹⁴ Κύρκος, Β.Α. (1992), *Αρχαίοι Ελληνικοί Διαφωτισμός και Σοφιστική*, σ.σ.52-54, 81-87. Πλάτωνος Σοφιστής. 231 d-6e. Τα διακριτικά γνωρίσματα του παλαιού σοφιστή είναι: 1. η κατοχή έμπειρης γνώσης, 2. η ικανότητα της διδασκαλίας 3. Το δικαίωμα αμοιβής για τη διδασκαλία του: Sinclair, T.A., (1969), *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψης*, τομ.Α. (μτφ). Γ.Κ. Βλάχου, Αθήναι: Παπαζήση, σ.σ.64-65.

ίδιος σκηνοθετεί , είναι προσκολλημένος στο φαίνεσθαι και στις γνώμες ,όχι στην πραγματικότητα.

Συχνά ο Σωκράτης θεωρήθηκε από τους συγχρόνους του ως σοφιστής¹¹⁵, αν και σε πλατωνικούς διαλόγους, στον *Πρωταγόρα*, στον *Γοργία*, αντιτίθεται στους σοφιστές Πρωταγόρα, Γοργία, Πρόδικο, Ιππία, Θρασύμαχο, Σημαντική, ωστόσο, παραμένει η διαφορά του με τους σοφιστές στο ότι ο Σωκράτης θεώρησε πως η φιλοσοφία είναι το ενδιαφέρον για γνώση θεωρητική , ενώ για τους σοφιστές η φιλοσοφία εκλαμβάνεται ως διαδικασία της γνώσης πρακτική. Εξάλλου ο Σωκράτης επεδίωξε με τον ορισμό και την απόδειξη να αναζητήσει το γενικό και το καθ'όλον¹¹⁶ Την τραγική αμφιβολία του ευριπίδειου, κυρίως, θεάτρου ανέδειξε σε φιλοσοφική απορία και αμφιβολία με την διδασκαλία του. Στο πλαίσιο αυτό τα σωκρατικά έργα της νεότητος του Πλάτωνος χαρακτηρίζονται από την ενότητα της έννοιας και την ενότητα του σκέπτασθαι, γνωρίσματα που συναντώνται ήδη στην αττική τραγωδία. Η σωκρατική ζήτησις των έργων αυτών συνεχίζει την τραγικήν απορίαν.¹¹⁷

Ο Αριστοτέλης¹¹⁸ κατακρίνει τον υποκειμενισμό των σοφιστών , διότι παρουσιάζουν την αλήθεια και την πραγματικότητα ως υποκειμενικές καταστάσεις , με αποτέλεσμα να προκαλούνται σοβαρότατες ηθικές συνέπειες.

Η σύγχρονη έρευνα, ωστόσο, δεν παραγνωρίζει την προσφορά των σοφιστών ως προς τον κριτικό και ορθολογικό τρόπο σκέψης τους και εκλαμβάνονται ως οι πρώτοι διαφωτιστές και ανθρωπιστές , διότι ασχολήθηκαν με τον άνθρωπο και τις αξίες του .Βέβαια οι σοφιστές ήταν πρώτιστα δάσκαλοι της ρητορικής και της πολιτικής τέχνης και με τις διδασκαλίες τους εγκαινίασαν τη συζήτηση φιλοσοφικών προβλημάτων για τον πολιτικό άνθρωπο της εποχής τους.¹¹⁹

¹¹⁵ (επιμ.) Σκουτερόπουλου, Ν.Μ, (1991)², *Η αρχαία σοφιστική*, σ.20.

¹¹⁶ Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά* 4 1078 b 17.

¹¹⁷ Βλ. Κύρκου, Β., (1975-1976), "«Τραγική απορία» και σωκρατική «ζήτησις». Από τις ηθικές έννοιες της τραγωδίας στις ιδέες του Πλάτωνος", *Φιλοσοφία* 5-6 :212, 214 σημ.12.

¹¹⁸ Αριστοτέλους, *Σοφιστικοί έλεγχοι*, 165a 22-23, *Μ.τ.φ.* Γ 1004b 25 κ.εξ.

¹¹⁹ Schaerer,R., (1960), "Sur la continuité de l' homme antique" *REG* 73: 16-26, Πλούταρχος , *Βίοι Παράλληλοι*, *Θεμιστοκλής*, 2,6

A.4.ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΡΗΤΟΡΙΚΗ

Είναι γεγονός ότι η θεωρία πίσω από την ελληνική ρητορική περιελάμβανε και φιλοσοφικό χαρακτήρα ¹²⁰. Άλλωστε η συστηματική ενασχόληση του Πλάτωνος με το

¹²⁰ Βλ.. Moutsopoulos , E.A. , (1994), "Le droit de cite de la culture grecque dans l' univers culturel europeen : perennite ou survie? " *Πλάτων* 46 :184-190. Για το μύθο γενικά και τη σχέση του με τη φιλοσοφία βλ. Xanthakis-Karamanos , G., (1993), " Hellenistic Drama : Developments in Form and Performance:" , *Πλάτων* 45 ,121, Snell, B., (1981), *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, (μτφ.) Δ.Ιακώβ, Αθήνα : Μ.Ι.Ε.Τ., σ.257, Vernant, J.P., (1975),...*Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα*, (μτφ.) Σ.Γεωργούδη, Αθήνα : Νεφέλη, σ.341, Βέϊκος, Θ., (1985) ³, *Οι Προσωκρατικοί*, Αθήνα : Ζαχαρόπουλος, σ.13, Edelstein , L., (1967), *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, p.11 Collingwood, G.R., (1929), *The Idea of History*, London ,p.17, Guthrie, W.K.C., (1987), *Οι Έλληνες φιλόσοφοι*, (μτφ.), Α.Η.Σακελλαρίου, Αθήνα: Παπαδήμας, σ.σ.11-29 ,Diels- H., Kranz, W., (2007), *Οι Προσωκρατικοί*, τ.Α., (μτφ.) Β.Α.Κύρκος, Δ.Γ.Γεωργοβασίλης, Αθήνα : Παπαδήμας ,σ.σ.15-17

¹²⁰ Βλ. (επιμ.) Κακριδή, Ι.Θ. (1986), *Ελληνική Μυθολογία, τόμος 1*, Αθήνα : Εκδοτική Αθηνών, σ.σ. 15-16. Για τη σημασιολογική εξέλιξη της έννοιας σοφία βλ. Κύρκου, Β.Α., (1992), *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, Αθήνα : αυτοέκδοση, σ.σ.72-73., Ferguson ,J., (1958), *Moral Values in the Ancient World*, London: Western Printing Services Ltd Bristol, p.p.19-20. Για τα ζητήματα του μύθου και της σχέσης του με τον λόγο βλ. επίσης Snell, B., (1981), *Η ανακάλυψη του πνεύματος. Οι ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής σκέψης*, (μτφ.) Δ.Ιακώβ, Αθήνα: MIET, σ.257 κ.εξ., Guthrie, W.K.C., (1967), *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, Cambridge, p.3 κ.εξ..

¹²⁰ Στο μύθο υπάρχουν ωστόσο επισημάνσεις και νύξεις για την αλήθεια σε αντιδιαστολή με το ψεύδος: Detienne, M., (1960), " La notion mythique d' αλήθεια", *REG* 73 : 34-35., Βέϊκος, Θ., (1985) ³, *Οι Προσωκρατικοί*, σ.15 κ.εξ.

¹²⁰ Βλ. (επιμ.) Κακριδή, Ι.Θ. (1986), *Ελληνική Μυθολογία, τόμος 1*, Αθήνα : Εκδοτική Αθηνών, σ.σ. 15-16. Για τη σημασιολογική εξέλιξη της έννοιας σοφία βλ. Κύρκου, Β.Α., (1992), *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, Αθήνα : αυτοέκδοση, σ.σ.72-73., Ferguson , J., (1958), *Moral Values in the Ancient World*, London: Western Printing Services Ltd Bristol, p.p.19-20. Για τα ζητήματα του μύθου και της σχέσης του με τον λόγο βλ. επίσης Snell, B., (1981), *Η ανακάλυψη του πνεύματος. Οι ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής σκέψης*, (μτφ.) Δ.Ιακώβ, Αθήνα: MIET, σ.257 κ.εξ., Guthrie, W.K.C., (1967), *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, Cambridge, p.3 κ.εξ..

37. Στο μύθο υπάρχουν ωστόσο επισημάνσεις και νύξεις για την αλήθεια σε αντιδιαστολή με το ψεύδος: Detienne, M., (1960), " La notion mythique d' αλήθεια", *REG* 73 : 34-35., Βέϊκος, Θ., (1985) ³, *Οι Προσωκρατικοί*, σ.15 κ.εξ.

¹²⁰ Πρβλ. Δελλή, Ι.Γ., (1990-1992), "Η επιστημολογική αξία της "υποθέσεως" εις τα κείμενα του Σέξτου Εμπειρικού και μια άποψη του Issak Newton:" , *Πλάτων* 42-44 :147-148.

¹²⁰ Πρβλ. Adamson , P. , (2009), "Tuominen ,Mirra, The Ancient commentators on Plato and Aristotle .Berkeley (Cal.): University of California Pr. 2009" , *Phronesis* 54 (4-5) :438-439.

¹²⁰ Βλ. (επιμ.) Κακριδή, Ι.Θ. *Ελληνική Μυθολογία, τόμος 1*, σ.σ. 63-68, 79. Είναι ιδιαίτερα σημαντική η παρατήρηση του Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, Α 2, 982 b 18-20 : " ο δε απιορών και θαυμάζων οίεται αγνοείν (διο και ο φιλόμωθος φιλόσοφος πως εστιν .ο γαρ μύθος σύγκειται εκ θαυμασίων)" , όπου ο Αριστοτέλους υπογραμμίζει τη φιλοσοφική αξία του μύθου και τον συσχετίζει με την φιλοσοφική απορία.

¹²⁰ Βλ.. (επιμ.) Κακριδή, Ι.Θ., *Ελληνική Μυθολογία, τόμος 1*, σ.79.

¹²⁰ Βλ. Τσάτσου, Κ., Κακριδή, Ι.Θ., Κυριακίδου-Νέστορος, Α., (2013), *Ελληνική μυθολογία, τόμος Α΄, Εισαγωγή. Ανάλυση και εμμηνεία του μύθου*, Αθήνα : Εκδοτική Αθηνών, Το Βήμα, σ.33. Για τη σημασιολογική εξέλιξη της έννοιας αρετή βλ. Snell, .B., *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, σ.σ.217-246, για την

επανάσταση που έφερε ο Σωκράτης σε σχέση με την πρόθεσή του όχι να προτρέψει αλλά να διδάξει την αρετή, ό.π. σ.σ. 247-249.

¹²⁰ Πρβλ. Παρασκευαΐδου, Ε.Σ. (1990-1992), "Τα παίγνια των αρχαίων Ελλήνων Β Μέρος" *Πλάτων* 42-44:20-39, Παρασκευαΐδου, Ε.Σ. (1989), "Τα παίγνια των αρχαίων Ελλήνων Α Μέρος", *Πλάτων* 41: 68-92, Παρασκευαΐδου, Ε.Σ. (1992), "Τα παίγνια των αρχαίων Ελλήνων, Γ Μέρος", *Πλάτων* 44: 17-42, Παρασκευαΐδου, Ε.Σ., (1993), "Τα παίγνια των αρχαίων Ελλήνων Δ Μέρος" *Πλάτων* 45: 18-36.

¹²⁰ Για τις ποικίλες αποχρώσεις της λέξης βλ. Lambropoulou, V. (1999-2000), "Logos " and " Sacred Logos " for the Pythagorians ", *Πλάτων* 51 : 139. Για τη γέννηση της προσωκρατικής φιλοσοφίας βλ. ενδεικτικά Αλατζόγλου –Θέμελη, Γ. , (1980-1981), "Γνωσιολογικές απόψεις των σοφιστών", *Φιλοσοφία* 10-11: 241.

¹²⁰ Βλ. Κυρτάτας, Δ.Ι., Ράγκος, Σ.Ι., (2013), *Η Ελληνική αρχαιότητα. Πόλεμος. Πολιτική. Πολιτισμός.*, Αθήνα: Το Βήμα, σ.σ.112-118, Κύρκου, Β.Α., (1992), *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, σ.σ.15-34, Snell, B., (1981), *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, Αθήνα, σ.σ.257-294.

¹²⁰ Βλ. Γοργίου *Ελένης εγκώμιον*, 8. Ε ισαγωγή, μτφ., σχόλια : Γ.Πεντζοπούλου –Βαλαλά, Αθήνα 1999, Ζήτρος. Για τη διασύνδεση της ρητορικής από τη στιγμή της εμφάνισής της στη Σικελία με την πολιτική βλ. Delaunoy, M., (1995), " Le plan rhetorique dans l' eloquence grecque d Homere a Demosthene ", *Les Etudes Classiques*, 23.3:267-287, Διογ.Λαερτ. VIII 57', *Αριστοτέλης δ'εν τω Σοφιστη φησιν πρώτον Εμπεδοκλέα ρητορικήν ευρείν, Ζήνωνα δε διαλεκτικήν*'.

¹²⁰ Βλ. Καλογεροπούλου, Α. , (2015), "Η Αθήνα του Περικλέους", *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, Κλασικός Ελληνισμός*, τομ. Α, Αθήνα :Εκδοτική Αθηνών , σ.σ.84-114, Farrar, C., (1991), *Οι αρχές της δημοκρατικής σκέψης στην κλασική Αθήνα*, (μτφ.)Α.Η.Σακελλαρίου, Αθήνα: Παπαδήμας, σ.σ.46-51, 63-64, για την συμμετοχή των πολιτών κυρίως στα κοινά. : Αλατζόγλου-Θέμελη, Γ., (1980-1981), "Γνωσιολογικές απόψεις των σοφιστών", *Φιλοσοφία* 10-11,247.

¹²⁰ Βλ. Vernant, J.-P. -Detienne, M., (1993), *Μήτις. Η πολύτροπη νόηση στην Αρχαία Ελλάδα*, (μτφ.Ι. Παπαδοπούλου), Αθήνα: Δαίδαλος, Ι. Ζαχαρόπουλος, σ.9.σημ.1, σ.σ.19-20, σημ.2, σ.σ. 11-12, Jeanmaire, H., (1956), "La naissance d' Athena et la royaume magique de Zeus", *Revue Archeologique*, 48 : 15,18,38-39.

49. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι ο Διονύσιος Αλικαρνασσεύς, *Περί των αρχαίων ρητόρων*, 1.2. υπογραμμίζει την αξία μιας φιλοσοφούσης ρητορικής. (Les Belles Lettres)

¹²⁰ Vernant, J.-P.- Detienne, M., *Μήτις*, σ.σ.12-14

¹²⁰ Ό.π. σ.σ.13-14

¹²⁰ Moutsopoulos, E., (2012), "Aion, Chronos, Kairos, d' apres Platon", *Πλάτων* 58, 38-42. Ήδη στον Ξενοφάνη: D-K A 24 έχει επισημανθεί η άποψη αυτή, καθώς η απόλυτη και ασφαλής γνώση ανήκει μόνον στον Θεό, ενώ στους ανθρώπους B 34,4: "δόκος δ' επί πάσι τέτυκται" Επίσης για το ίδιο θέμα πρβλ. Σταμάτη, Ε.Ν., (1966), *Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, Αθήναι, σ.σ.58-59, 126-127.

¹²⁰ ¹²⁰ Βλ. Vernant, J.-P.- Detienne, M., (1993), *Μήτις*, σ.13

¹²⁰ Ό.π. σ.σ.15-16

¹²⁰ Κυρτάτας, Δ.Ι., Ράγκος, Σ.Ι. , (2013), *Η Ελληνική αρχαιότητα*. σ.64.

¹²⁰ Vernant, J.-P.-Detienne, M., (1993), *Μήτις* , σ.69, με το όνομα Πανίτης=υφαντουργός αλλά και πανούργος, αυτός που διεισδύει παντού. βλ. επίσης Kirk, G.S., (1972), "Greek Mythology .Some new perspectives", *JHS* 92:81-85. Για την μήτιν των σοφιστών σε σχέση με την μήτιν των τυράννων στην πλατωνική *Πολιτεία* βλ. Meulder, M. , (1994), "La m`etis dy tyran ou l' aporie d'un pouvoir malin(Plat., R e p., VIII d-IX, 579e)", *L'Antiquite Classique*, 63 : 54, 60-63.

¹²⁰ Vernant, J.-P.-Detienne, M., (1993), *Μήτις*, σ.20 σημ.3. Το χαρακτήρα της μήτιος ως συμβουλευτικής ικανότητας, σοφίας, συμβουλής αλλά και δολερής σκέψης, αλλά και ως ταλέντου ή τέχνης ενός ποιητή, πληροφορίας, σχεδίου, επιχείρησης βλ. *Επιτομή του Μεγάλου Λεξικού της Ελληνικής Γλώσσας, Lidell-Scott, τόμος 4.*, (2007), Αθήνα q Το Βήμα, Πελεκάνος, λ.μήτις.

¹²⁰ Vernant, J.-P.- Detienne, M., (1993), *Μήτις* , σ.16.

¹²⁰ Vernant, J.-P.-Detienne, M., (1993), *Μήτις*, σ.σ.22-36

¹²⁰ Βλ. Stillwaggon, J., (2009), "Scott, Gary, Alan; Welton, William A., Erotic Wisdom: philosophy and intermediacy in Plato's " Symposium " Albany (N.Y.): State University of New York Pr.2008" *PhRev* 29 (5), 375-377, Dies, A., (χ.χ.), *Πλάτων .Ο άνθρωπος, η εποχή του, το έργο του*, (μτφ), Χ.Μαρκέτη, Αθήνα: Ζήτα, σ.σ.130,188

¹²⁰ Vernant, J.-P.-Detienne, M., (1993), *Μήτις*, σ.350

- ¹²⁰ Πλάτωνος *Πολιτεία* 479a-480 a, Detienne, M., (1973), *Les Maitres de verite dans la Grece archaique*, Paris,p.p. 114-115
- ¹²⁰ Vernant, J.-P.- Detienne, M.(1993), *Μήτις*, σ.σ.352-353
- ¹²⁰ Πρβλ. Πλάτωνος *Σοφιστής* 233a,
- ¹²⁰ Πλάτωνος *Χαρμίδης* 160a, *Επινομίς* 976b-c.
- ¹²⁰ Αριστοτέλους *Αναλυτικά Ύστερα* I, 34, 89b 10-15, *Όροι* 412
- ¹²⁰ Αριστοτέλους *Περί τα ζώα ιστορία*, VII, 9, 587a9 ,κ.εξ., 587 a22-23
- ¹²⁰ Πλάτωνος *Νόμοι* 706a, 943 b, *Ευθύδημος* 277 b
- ¹²⁰ Πλάτωνος *Νόμοι* 961e-962 a, 962 d
- ¹²⁰ Vernant, J.-P. - Detienne, M.,(1993),*Μήτις*, σ.σ.360-361
- ¹²⁰ *Ο.π.* σ. 364
- ¹²⁰ Αριστοτέλους, *Ρητορική* Γ 1412 a11-14
- ¹²⁰ Vernant, J.-P.-Detienne, M., (1993), *Μήτις*, σ.σ.366-367
- ¹²⁰ *Ο.π.* σ.367
- ¹²⁰ Πρβλ. Trivigno Franco V., (2008),*The Philosophical muse: on comedy in the Platonic dialogues. Thesis (Ph.D.), Boston University, Boston (Mass.)*
- ¹²⁰ Πανταζάκου,Π., (2002),” Σκεπτικισμός και Ρητορική στον Γοργία”,*Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τομ.19, τ.55,Αθήνα : Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία,47-69
- ¹²⁰ Πλάτωνος, *Φίληβος* 56b-e, Festugiere, A., (1948), *Hippokrate : L' ancienne Medecine*, Paris,p.p. 41-43.
- ¹²⁰ Bollack, J., (1968), “Une Histoire de σοφία”, *REG LXXXI* :553-554
- ¹²⁰ Vernant, J.-P., - Detienne, M.,(1993),*Μήτις*, σ.369.
- ¹²⁰ Gauthier, R.A., (1963), “Aubenque (Pierre),La prudence chez Aristote”, *REG LXXVI*: 267 , Aubenque, P., (1965), “La prudence aristotelicienne”, *REG LXXVIII* :46-47.
- ¹²⁰ Βλ. Πλουτάρχου *Βίοι Παράλληλοι*, *Περικλής*, 12.,Hignett, C., (1955), *A History of the Athenian Constitution to the end of the fifth Century B.C.*, Oxford Clarendon Press, p.p.252-260.
- ¹²⁰ Romilly,de.J., (1989), *La Grece antique a la decouverte de la liberte*,Paris: Editions de Fallois,p.p.69-73.,Xanthaki-Karamanou, G.,(2013-2014), “Remarks on Moral Values in Aeschylus’ Tragic Poetry”, *Πλάτων* 59: 15
- ¹²⁰ Βλ..Finley, M.I. (2013), *Η πολιτική στον αρχαίο κόσμο*, μτφ. Σ.Βουτσάκη, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, σ.σ. 80-85, 156,-161 Επίσης Hansen, M.H. , (1979) , “The Duration of a Meeting of the Athenian Ecclesia”, *CRh* 74: 43-45, Hansen, M.H., (1976), “How Many Athenians Attended the Ecclesia;”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 17,115-134 ,Pierart, M., (1971), “Les euthynoi atheniens”*L’ Antiquite Classique*, 40, , 550-565.
- ¹²⁰ Vernant, J.-P.-Detienne, M, (1993), *Μήτις* ,σ.σ. 49-51
- ¹²⁰ Βλ. Πλουτάρχου *Βίοι Παράλληλοι*, *Κίμων*, 10 “Ετι τοίνυν Γοργίας μεν ο Λεοντίνοσ φησί τον Κίμωνα τα χρήματα κατασθαι μεν ως χρωτο, χράσθαι δ’ως τιμότο ”, Μενδώνη, Λ.Γ., (2007), “Αθήνα” *Ελληνική Ιστορία, Προϊστορικοί και αρχαίοι χρόνοι*, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, Η Καθημερινή, σ.σ. 93-97.
- ¹²⁰ Αριστοτέλους *Ρητορική* 1354 b 22-55 a2
- ¹²⁰ Βλ. Ehrenberg, V., (1947): “Polypragmosyne : A Study in Greek Politics”, *JHS* 67: 60-62, Adkins, A.W., (1976), “ Polypragmosyne and : Minding One ` Own Business” , *CPh* 7: ,325-327, Romilly, de. J., (1976), *Αρχαία ελληνική τραγωδία*, (μτφ.)Δαμιανού-Χαραλαμποπούλου ,Ε., Αθήνα :Καρδαμίτσα, σ.σ. 104-110., Πλουτάρχου, *Ηθικά, Περί Πολυπραγμοσύνης* τ.VII , LesBellesLettres, 519D, Forrest, W.G., (1994), *Η γένεση της Αθηναϊκής Δημοκρατίας*,(μτφ.)Α.Παναγόπουλος, Αθήνα : Παπαδήμας, σ.σ.271-294, Glotz, G., (1994) ⁴, “ Η ελληνική Πόλις”, (μτφ.)Α.Σακελλαρίου, Αθήνα :MIET, σ.σ.326-359.
- ¹²⁰ Ισοκράτους, *Περί αντιδόσεως*, 23-24
- ¹²⁰ Πλουτάρχου, *Βίοι Παράλληλοι*, *Περικλής*, 32.
- ¹²⁰ *Ο .π.* 39
- ¹²⁰ Rhodes, P.J. (1979/1980) , “ Athenian Democracy after 403 B.C.” *CJ* 75, 320-322.
- ¹²⁰ Romilly, de J. (1994), *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*,(μτφ.), Φ.Κακριδή, Αθήνα:Καρδαμίτσα, σ.σ. 115-117,122-123,130,131,136-137,140-148,151-153.
- ¹²⁰ Πλουτάρχου *Βίοι Παράλληλοι*, *Περικλής* 36
- ¹²⁰ Βλ . Πλάτωνος *Θεαίτητος* 152a2-5, 152a6 -9
- ¹²⁰ Πανταζάκος,Π., *Η φυσική θεολογία και το φυσικό δίκαιο στη φιλοσοφία των σοφιστών του 5^{ου} π.Χ.αιώνα*,σ.σ.91-92, 102-103.

¹²⁰ Βλ. Xanthakis-Karamanos, G., (1980), *Studies in Fourth –Century Tragedy*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, p.p.105,116-119., Xanthakis-Karamanos, G. (1981), "Remarks on Moscion's Account of Progress", *CQ* n.s. 31 412 σημ.8., 413., Dodds, E.R., (1973), *The Ancient Concept of Progress*, Oxford : Clarendon Press, p.p.92-105, Edelstein, L., (1967), *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, Maryland: The John Hopkins Press, p.p.51-56.

¹²⁰ Βλ. Romilly, de. J., (1966), "Thucydide et l'idée de progress", in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 35:, 152, 186-190.

¹²⁰ βλ. το έργο του Γοργία "Περί του μη όντος ή περί φύσεως", στο: (επιμ.) Σκουτερόπουλος, Ν.Μ., (1991)², *Η αρχαία σοφιστική*, Αθήνα : Γνώση, σ.σ. 181-202. Ως φιλόσοφος –οντολόγος προσεγγίζεται ο Γοργίας : Αλατζόγλου-Θέμελη, Γ., (1989-1981), "Γνωσιολογικές απόψεις των σοφιστών", *Φιλοσοφία* 10-11 249-250, 251-257, 259.

¹²⁰ Βλ. Πελεγρίνη, Θ., Πανταζάκος, Π., (1999), *Αρχές Φιλοσοφίας*, Αθήνα σ.σ., 20 -21, 74 -75

¹²⁰ Κοπιδάκη, Μ.Ζ., Πατρικίου, Ε., Λυπουρλής, Δ., Μωραΐτου, Δ., (2011), *Φιλοσοφικός λόγος, Πλάτων, Αριστοτέλης*, Αθήνα : σ.σ. 12 -14

¹²⁰ Βλ. για την αξία της πειθούς σε σχέση με την αθηναϊκή δημοκρατία : Farrar, C., (1991), *Οι αρχές της δημοκρατικής σκέψης στην κλασική Αθήνα*, (μτφ.) Α.Η.Σακελλαρίου, Αθήνα: Παπαδήμας, σ.σ.382-384

¹²⁰ Βλ. για το ελληνικό αλφάβητο Χρηστίδης, Α.Φ., (2013), *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής γλώσσας*, Αθήνα: ΤΟ ΒΗΜΑ, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, σ.σ.104 -105, Kennedy, G., A., (2001)², *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*, (μτφ.) Ν.Νικολούδη, Αθήνα: Παπαδήμας, σ.σ. 45-46.

¹²⁰ Βλ. Κυρτάτας, Δ.Ι., Ράγκος, Σ.Ι., (2013), *Η ελληνική αρχαιότητα, πόλεμος, πολιτική, πολιτισμός*, Αθήνα: ΤΟ ΒΗΜΑ, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, σ.σ.212-214, (επιμ.) Σκουτερόπουλος, Ν.Μ., (1991)², *Η αρχαία σοφιστική*, σ.σ.19-29.

¹²⁰ Βλ. Ανδρεάδη, Α., (1992)², *Ιστορία της ελληνικής δημόσιας οικονομίας*, τόμ.Α, Αθήνα: Παπαδήμας, σ.σ. 455-463.

¹²⁰ Πλάτωνος *Πρωταγόρας*, 316d-e4, 317b, 318e, 319a. Για τις απαρχές της πολιτικής σκέψης του Πλάτωνος στον Όμηρο βλ. Hammer, D. (1998-1999), "The Politics of the Iliad", *CJ* 94, p.p. 24-25., Buffiere, F., (1956), *Les mythes d'Homere et la pensee Grecque*, Paris: Les Belles Lettres, p.p.587-589.

¹²⁰ Βλ. Kerferd, G. B., (1996), *Η σοφιστική κίνηση*, (μτφ.) Π.Φαναράς, Αθήνα: Καρδαμίτσα, σ.σ 35 κ.εξ., Κύρκος, Β.Α., (1992), *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, σ.σ. 61-63.

¹²⁰ Ο Σωκράτης από ορισμένους μελετητές εντάσσεται μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της σοφιστικής κίνησης: Αλατζόγλου-Θέμελη, Γ., "Γνωσιολογικές απόψεις των σοφιστών", *Φιλοσοφία* 10-11 (1989-1981), 257-258

¹²⁰ Πλουτάρχου, *Βίοι Παράλληλοι, Θεμιστοκλής*, 2,6

¹²⁰ Kerferd, G.B. (1996), *Η σοφιστική κίνηση*, κεφ.6, Βέϊκος, Θ., 1991), *Φύση και κοινωνία, Από τον Θαλή ως τον Σωκράτη*, Αθήνα: Σμίλη, κεφ.8

¹²⁰ Η "ζήτησις" ως όρος φιλοσοφικός χαρακτηρίζει κυρίως τον Σωκράτη των πρώτων πλατωνικών διαλόγων, ο οποίος ως όρος προέρχεται από τους Προσωκρατικούς. Συνάμα η προβληματική της σωκρατικής απορίας συνεχίζει και τους τραγικούς ποιητές με διαλεκτικό χαρακτήρα: Κύρκος, Β.Α., (1975-1976), "Τραγική "απορία" και σωκρατική "ήτησις". Από τις ηθικές έννοιες της τραγωδίας στις ιδέες του Πλάτωνος" *Φιλοσοφία* 5-6 :210-211 σημ.12, 211 σημ.13, Santas, G., (1973), "Socrates Work on Virtue and Knowledge in Plato's Charmides", στο : *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy represented to G.Vlastos*, Van Gorcum p.107., Nightingale Andrea, "Plato on "aporia" and self-knowledge", *Ancient models of mind*, 8-26, Ambury James, M., (2011), "The place of displacement: the elenchus in Plato's Alcibiades I", *AncPhil* 31(2), 241-260.

¹²⁰ Στην εποχή του Ευριπίδη παρατηρείται μια μετακίνηση και εξέλιξη και στο χώρο του θεάτρου, το οποίο τώρα προβάλλει μι α «δεσπόζουσα ιδέα, μια καθολική πανανθρώπινη αρχή» και από την άποψη αυτή πλησιάζει πνευματικά προς την αντίστοιχη φιλοσοφική προσπάθεια του Σωκράτη: Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (1991)², *Παράλληλες εξελίξεις στη μετακλασική (4^{ος} π.Χ.αι.) τραγωδία και κωμωδία*, Αθήνα, σ.30 κ.εξ., Xanthakis-Karamanos, G., (1979), "Deviations from Classical Treatments in Fourth –Century Tragedy", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 26 : 101., Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ. (1993) "Ο « Αρχέλαος» του Ευριπίδη. Μια μακεδονική τραγωδία", *Παρνασσός* ΛΕ:, 513, 523. Ειδικά για το θέατρο του Ευριπίδη βλ. Xanthakis-Karamanos, G., (1994), "The Daphnis of Lityerses of Sositheus", *L'Antiquite Classique*, 63: 249-250, Xanthakis-Karamanos, G. (1997), "Echoes of Earlier Drama in Sositheus' Daphnis and Lycophrons' Menedemus", *L'Antiquite Classique* 66: 125-126, Xanthakis-Karamanos, G., (1989),

έργο και τις απόψεις των σοφιστών το επιβεβαιώνει με τον πλέον αποδεικτικό τρόπο. Ο Πλάτων χαρακτήριζε τη διαλεκτική του φιλοσοφία ως την υποκατάσταση της καλής ρητορικής στη θέση της κακής, ενώ αξίζει επίσης να τονισθεί¹²¹ ότι κατά την αναλογία με το δημοκρατικό πολίτευμα που διευκόλυνε και επέτρεψε την ανάπτυξη της ρητορικής τέχνης, η φιλοσοφία παρείχε το θεωρητικό υπόβαθρο για τη θεωρητική θεμελίωση της ρητορικής στην πράξη. Οι σπουδαιότεροι από τους σοφιστές φρόντισαν για το ζήτημα αυτό. Οι σοφιστές ενδιαφέρονταν για τη ρητορική και την εφαρμογή της σε όλους τους κλάδους της, τη δικανική, την πολιτική και την επιδεικτική, τόσο με την έμπρακτη από τους ίδιους εφαρμογή της αλλά και ως δάσκαλοι που την συστηματοποίησαν και έγραψαν τέχνες, δηλαδή ρητορικά εγχειρίδια.¹²² Ο Πλάτων στα έργα του διαχωρίζει τη σοφιστική και τη ρητορική με περίπλοκες αναλογίες, επειδή ενδιαφέρεται στο πλαίσιο του δικού του φιλοσοφικού συστήματος να καταδείξει ότι η ρητορική δεν αποβλέπει στη σωστή εφαρμογή της δικαιοσύνης, επειδή αρέσκεται να κολακεύει ένα ακροατήριο και παράγει ομοίωμα της δικαιοσύνης, όχι την ίδια την δικαιοσύνη.¹²³

“Tragica II: A Retrospection”, *Παρνασσός ΛΑ'*: 379-380. Για την ειδικότερη σχέση της ρητορικής με την τραγωδία και τη διάκριση του Αριστοτέλους ανάμεσα σε γραφική και αγωνιστική λέξη βλ. επίσης: Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (1990), “Το Αιγαίο στο έργο του ρήτορα και τραγικού Θεοδέκτη: Ο Μαύσωλος”, *Παρνασσός ΛΒ'*: 21, Xanthakis-Karamanos, G., (1980), *Studies in Fourth-Century Tragedy*, Αθήναι: Ακαδημία Αθηνών, σ.σ. 62 κ.εξ., Xanthakis-Karamanos, G., (1979), “The Influence of Rhetoric on fourth-century Tragedy”, *CQ* n.s. 29: 66-68

¹²⁰ Πρβλ. την επικριτική στάση του Καλλικλή για τις μεθόδους του Σωκράτη στον Πλατωνικό Γοργία: Πανταζάκος, Π., (2006), *Η φυσική θεολογία και το φυσικό δίκαιο στη φιλοσοφία των σοφιστών του 5^{ου} π.Χ. αιώνα*, σ.σ. 106-107.

¹²⁰ Τατάκη, Β.Ν., (1983)⁴, *Ο Σωκράτης. Η ζωή του, η διδασκαλία του*, Αθήνα: Αστήρ, σ. 103.

¹²⁰ Κύρκος, Β.Α., (1992), *Αρχαίοι Έλληνικοί Διαφωτισμός και Σοφιστική*, σ.σ. 52-54, 81-87. Πλατωνος Σοφιστής. 231 d-6e. Τα διακριτικά γνωρίσματα του παλαιού σοφιστή είναι: 1. η κατοχή έμπειρης γνώσης, 2. η ικανότητα της διδασκαλίας. 3. Το δικαίωμα αμοιβής για τη διδασκαλία του: Sinclair, T.A., (1969), *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψης*, τομ. Α, (μτφ). Γ.Κ. Βλάχου, Αθήναι: Παπαζήση, σ.σ. 64-65.

¹²⁰ (επιμ.) Σκουτερόπουλου, Ν.Μ., (1991)², *Η αρχαία σοφιστική*, σ. 20.

¹²⁰ Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά* 4 1078 b 17.

¹²⁰ Βλ. Κύρκου, Β., (1975-1976), “Τραγική απορία» και σωκρατική «ζήτησις». Από τις ηθικές έννοιες της τραγωδίας στις ιδέες του Πλάτωνος”, *Φιλοσοφία* 5-6: 212, 214 σημ. 12.

¹²⁰ Αριστοτέλους, *Σοφιστικοί έλεγχοι*, 165a 22-23, *Μ.τ.φ.* Γ 1004b 25 κ.εξ.

¹²⁰ Schaefer, R., (1960), “Sur la continuité de l'homme antique” *REG* 73: 16-26, Πλούταρχος, *Βίοι Παράλληλοι*, *Θεμιστοκλής*, 2, 6

¹²⁰ Βλ. Guthrie, W.K.C., (1998), *Οι σοφιστές*, (μτφ.) Δ. Τσεκουράκη, Αθήνα: ΜΙΕΤ, σ. 221. Πρόσφατες μελέτες καταδεικνύουν τις επιδράσεις που δέχτηκε ο Πλάτων από έργα, όπως *Οι Νεφέλες* του Αριστοφάνους, *Ελένης Εγκώμιον* του Γοργία, *Νικοκλής* του Ισοκράτη: Barney Rachel, “Gorgias ‘defense’: Plato and his opponents on rhetoric and the good” *SJPh* 48 (2010) 95-121 *The Southern Journal of Philosophy*

¹²¹ Βλ. Guthrie, W.K.C., (1998), *Οι σοφιστές*, σ.σ. 448-449, σημ. 17

¹²² *Ο.π.* σ. 221.

¹²³ Βλ. *ό.π.* σ. 222.

Η ρητορική τέχνη συνδεόταν με την τέχνη των λόγων , αλλά η πολυσημία της λέξης λόγος , ως ομιλία, αγόρευση , επιχείρημα, λογική σκέψη, προσέδιδε πολλές και διαφορετικές έννοιες για την τέχνη της ρητορικής. Ο Πλάτων επεδίωξε να δείξει μακριά από τους σοφιστές και τους επιπόλαιους ρήτορες ότι , όταν ασκείται σωστά η ρητορική, θεμελιωμένη στη γνώση της αλήθειας, τότε η ρητορική συμπίπτει με την φιλοσοφία.¹²⁴ Ο Σωκράτης αιτιολογεί την “μισολογία” , την αποστροφή προς τους λόγους κάθε είδους με την έλλειψη σωστής άσκησης στην τέχνη των λόγων. Συνέπεια αυτού του γεγονότος είναι να παρασύρονται οι άνθρωποι και να πιστεύουν όσα τους λέγονται , αργότερα να ανακαλύπτουν ότι δεν ήταν σωστά και στην συνέχεια να απογοητεύονται . Τότε λανθασμένα κατηγορούν όχι τη δική τους έλλειψη πείρας , αλλά τους ίδιους τους λόγους , με αποτέλεσμα να μην μπορούν να οδηγηθούν στη γνώση και την αλήθεια. Την μεγαλύτερη ζημία στο σημείο αυτό προκαλούν οι αντιλογικοί που θεωρούν ως μέγιστο επίτευγμα να ισχυρίζονται ότι δεν υπάρχει τίποτε σωστό και βέβαιο σ εποιοδήποτε επιχείρημα . Ενδεχομένως ο Πλάτων να τα υποστήριζε αυτά με βάση το σύγγραμμα του Πρωταγόρα *Αντιλογίαι*, αλλά η κριτική του στρέφεται εναντίον όλων των ρητόρων και των σοφιστών , οι οποίοι χωρίς πραγματική γνώση επιθυμούν με πάθος την ήττα του αντιπάλου και όχι την σοφία. Για τον Πλάτωνα μόνον ο Σωκράτης γνώριζε πραγματικά την τέχνη των λόγων και τη χρησιμοποιεί διαφορετικά από τους σοφιστές μολονότι δεν ήταν ρήτορας,¹²⁵ πίστευε στη δύναμη του λόγου. Αυτό προέκυπτε από τη διδασκαλία του και ειδικά θεωρούσε ο Σωκράτης ότι αν κάποιος μπορούσε να κατανοήσει κάτι, τότε μπορούσε να δώσει να δώσει “λόγον για αυτό”, ενώ η απαίτησή του για ορισμούς ήταν μια αξίωση προκειμένου να αποδεικνύουν οι άνθρωποι τη φύση κάθε θέματος που ετίθετο προς συζήτηση, βρίσκοντας μια μορφή λεκτικής έκφρασής του που να καλύπτει όλες τις μορφές του. Εκείνοι που γνωρίζουν ένα θέμα , είναι κατά τον Σωκράτη σε θέση να το εκθέτουν στους άλλους.¹²⁶ Ο ίδιος ο Σωκράτης παρατηρεί ότι τα καλλίτερα πράγματα, ο τρόπος ζωής, όλα αποκτώνται με τηνομιλία , οποιοδήποτε μάθημα καλό μπορεί να μάθει κάποιος, το μαθαίνει με την ομιλία , οι καλλίτεροι δε δάσκαλοι

¹²⁴ Βλ. *ό.π.σ.222*, Πλάτωνος , *Φαίδρος* 278b-d, *Φαίδων* 90b .

¹²⁵ Πρβλ.όσα λέει ο Σωκράτης στην αρχή της απολογία στο: Πλάτωνος ,*Απολογία Σωκράτους* ,17a-c “εί μὲν γὰρ τοῦτο λέγουσιν, ὁμολογοῖν ἂν ἔγωγε οὐ κατὰ τούτους εἶναι ῥήτωρ. οὗτοι μὲν οὖν, ὥσπερ ἐγὼ λέγω, ἢ τι ἢ οὐδὲν ἀληθὲς εἰρήκασιν, ὑμεῖς δὲ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν--οὐ μὲντοι μὰ Δία, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κεκαλλιεπημένους γε λόγους, ὥσπερ οἱ τούτων, ῥήμασι τε καὶ ὀνόμασιν οὐδὲ κεκοσμημένους...”

¹²⁶ Ξενοφώντας *Απομνημονεύματα* 4, 6,1., Βλ. Guthrie, W.K.C.,(1998),*Οι σοφιστές*, σ.223.

χρησιμοποιούν πολύ την ομιλία και εκείνοι που έχουν την πιο βαθειά γνώση των πιο σημαντικών πραγμάτων, είναι επίσης και οι καλλίτεροι συζητητές.¹²⁷ Η θεμελιώδης θεωρητική βάση της ρητορικής ήταν αυτή που εξόργιζε τον Πλάτωνα¹²⁸, καθώς η υποστήριξη του *εικότος* και του *πιθανού* αποτελούσε για τους ρήτορες την μέγιστη προτεραιότητά τους και όχι η αλήθεια. Βέβαια η εμμονή των σοφιστών και των ρητόρων στην θέση αυτή εξηγείται από την βασική τους αντίληψη για τη αυταπάτη της γνώσης και της αλήθειας.¹²⁹ Η ρητορική ενδιαφερόταν για τα μέσα και όχι για τους σκοπούς. Η διδασκαλία του Γοργία ως παράδειγμα, επιδρούσε διαφορετικά ανάλογα με τον χαρακτήρα των μαθητών του. Το ίδιο συνέβη και με τους μαθητές του Σωκράτη.¹³⁰

Ο Σωκράτης κατά τον Δελφικό χρησμό, ήταν ο σοφώτερος των ανθρώπων της εποχής του, διότι δεν ισχυριζόταν ότι γνώριζε κάτι. Σε συσχετισμό μάλιστα με το τραγικό ήθος, στο οποίο ο άνθρωπος αμαρτάνει ενώπιον του Θεού, στο φιλοσοφικό ήθος ο άνθρωπος κατά τον Σωκράτη σφάλει και λογοδοτεί ενώπιον του εαυτού του.¹³¹ Άλλωστε και στην πλατωνική *Απολογία* βλέπουμε τον Σωκράτη να συνδιαλέγεται και με τους ρήτορες¹³² και να ξεσκεπάζει πίσω από την αλαζονεία, την επιτήδευσή τους και την άγνοιά τους. Ο Σωκράτης και στη συνέχεια ο Πλάτων υποστήριζαν την ύπαρξη ενός καθολικού καλού, η γνώση του οποίου θα οδηγούσε στη σωστή πράξη σε κάθε περίπτωση και σε κάθε τόπο. Ωστόσο στο πλατωνικό *Φαίδρο* υποστηρίζεται από τον Σωκράτη ότι ο αληθινός ρήτορας, δηλαδή ο φιλόσοφος που έχει ασκηθεί στη διαλεκτική, είναι αυτός που μπορεί να συγκριθεί με τον ικανό ιατρό, ενώ ο κοινός ρήτορας από άγνοια της διαλεκτικής, δεν μπορεί να ορίσει τη φύση της ρητορικής μοιάζει με έναν κομπογιαννίτη ιατρό.¹³³ Ενδεχομένως η σωκρατική έρευνα για ορισμούς, και ο απότοκός της, η πλατωνική διαλεκτική της συλλογής και διαίρεσης, δεν ακυρώνουν το

¹²⁷ Ξενοφώντας, *Απομνημονεύματα* 3,3,11, Βλ. Guthrie, W.K.C.,(1998), *Οι σοφιστές*, σ.447, σημ.7.

¹²⁸ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 267a.

¹²⁹ Βλ. Guthrie, W.K.C., (1998), *Οι σοφιστές*, σ.σ.225-226, 448 σημ.13.

¹³⁰ Βλ. Ξενοφώντας, *Κύρου Ανάβασις* 2, 6, 16, Guthrie, W.K.C.,(1998), *Οι σοφιστές*, σ. 227.

¹³¹ Κύρκου, Β. 1975-1976), ''«Τραγική απορία «και σωκρατική «ζήτησις». Από τις ηθικές έννοιες της τραγωδίας στις ιδέες του Πλάτωνος '' *Φιλοσοφία* 5-6 :218-221, Πλάτωνος, *Απολογία Σωκράτους* 21a

¹³² Πλάτωνος, *Απολογία Σωκράτους*, 19e-20a : ''πράττομαι, οὐδὲ τοῦτο ἀληθές. ἐπεὶ καὶ τοῦτο γέ μοι δοκεῖ καλὸν εἶναι, εἴ τις οἷός τ' εἴη παιδεύειν ἀνθρώπους ὡσπερ Γοργίας τε ὁ Λεοντίνος καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ Ἰππίας ὁ Ἡλεῖος. τούτων γὰρ ἕκαστος, ὃ ἄνδρες, οἷός τ' ἐστὶν ἰὼν εἰς ἑκάστην τῶν πόλεων τοὺς νέους--οἷς ἔξεσι τῶν ἐαυτῶν πολιτῶν προῖκα συνεῖναι ᾧ ἂν βούλωνται--τούτους πείθουσι τὰς ἐκείνων συνουσίας ἀπολιπόντας σφίσι συνεῖναι χρήματα διδόντας καὶ χάριν προσειδέναι. ἐπεὶ καὶ ἄλλος ἀνὴρ ἐστὶ Πάριος ἐνθάδε σοφὸς ὃν ἐγὼ ἠσθόμην ἐπιδημοῦντα.''

¹³³ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 268a-c,269b

έργο των σοφιστών και των ρητόρων, αλλά το περικλείουν και το υπερβαίνουν. Άλλωστε στον Φαίδρο η διδασκαλία τους περιγράφεται ως απαραίτητη προπαιδεία για την εισαγωγή στη συνέχεια στην καθαυτό τέχνη της ρητορικής.¹³⁴

Οι ιδέες των σοφιστών¹³⁵ αντιτίθενται στην κοσμοθεωρία αλλά και στις πολιτικές αντιλήψεις των αριστοκρατών που οικονομικά συνδέονται με τη γεωργική οικονομία. Ασφαλώς και ο Πλάτων υπήρξε δριμύς επικριτής της σοφιστικής κίνησης. Ωστόσο η σύγχρονη έρευνα συγκλίνει στην αναγνώριση της πνευματικής, πολιτιστικής αλλά και φιλοσοφικής προσφοράς των σοφιστών¹³⁶ και μάλιστα παρατηρείται επιστημονικά η προσπάθεια αναζήτησης και εντοπισμού των σημείων συνάντησης της φιλοσοφίας και της ρητορικής.¹³⁷

Η σύγχρονη επιστημονική προσέγγιση μεταξύ άλλων υπογραμμίζει αυτή τη συνάντηση ρητορικής και φιλοσοφίας στο έργο του Πλάτωνος¹³⁸ με την επισήμανση ότι ο Πλάτων οφείλει στην ρητορική όχι τόσο ως προς το περιεχόμενο, όσο κυρίως ως προς την αποτελεσματικότητα των λόγων της με την σαφή επιδίωξη να καθυποτάξει τη ρητορική στις επιδιώξεις του δικού του πολιτικού και πολιτειακού οράματος. Το εγχείρημα αυτό του Πλάτωνος εκκινεί από το Γοργία και συνεχίζεται κατά τους μελετητές

¹³⁴ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 269c, βλ. Guthrie, W.K.C., (1998), *Οι σοφιστές* σ.σ. 451-452, σημ.35.

¹³⁵ Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (2012), 'Ρητορική και κοινωνία. Η περίπτωση του Κατά Μειδίου λόγου του Δημοσθένους' *Πλάτων* 58: 79-80

¹³⁶ βλ. ενδεικτικά.. Guthrie, W.K.C., (1998), *Οι σοφιστές*, σ.σ. 46-79,., Sinclair, T.A., (1976), 'Protagoras and others, Socrates and his opponents', στο συλλογικό τόμο *Sophistik herausgegeben von C.J. Classen*, Darmstadt, σ.σ.67-126., Μπαγιόνα, Α., (1963), 'Η Αρχαία Σοφιστική και ο θεσμός της δουλείας', *Αθηνά* 68:115-168, του ίδιου, (1974), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Ηθικής*, πανεπιστημιακές παραδόσεις, Θεσσαλονίκη, σ.σ. 42-68, Κορυζή, Χ. (1972), 'Αι πολιτικά θεωρία των Σοφιστών', *Νέα Εστία* 91:34-44, Αλατζόγλου –Θέμελη, Γ. (1976), *Πάντων Χρημάτων Μέτρον Άνθρωπος: η πλατωνική και η αριστοτελική μαρτυρία, διδακτορική διατριβή*, Αθήνα, της ίδιας, (1978-1979), 'Πρωταγόρας και Σωκράτης: ενδείξεις της συνοδοιπορίας τους', *Φιλοσοφία* 8-9:117-143, Κύρκου, Β. (1973), Δύο ανθρωπολογικές θέσεις στο σοφιστή Αντιφώντα», *Μνήμων* 63-90, Μιχαηλίδη –Νουάρου, (1978), 'Νέα αξιολόγηση του διαλόγου του Θρασύμαχου με το Σωκράτη', *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, 53, Αθήνα: 117-137, Βώρου, Φ.Κ., (1984), *Σύντομη ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας*, Αθήνα: Γρηγόρη, σ.σ.84—105, Romilly, de J. *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, σ.σ. 194-195., Harisson, E.L., (1967), 'Plato's Manipulation of Thrasymachus' *Phoenix* 21 : 29-35.

¹³⁷ Για την αρχαία ελληνική ρητορική βλ. ενδεικτικά: Kennedy, G. (1985), 'Orators': Easterling, P.E.-Knox, B.M.W., *The Cambridge History of Classical Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, p.p.498-526.

¹³⁸ βλ. Μπάλλα, Χ., (1996), *Πλατωνική Πειθώ. Από τη ρητορική στην πολιτική, διδ. διατρ.* ΑΠΘ, σ. σ.7,,9, ΕΑΔΔ, :προσπελάστηκε 20-08-2014, Sinclair, T.A., (1976), *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψης*, τόμ. Α, σ.σ.267-268., Wilcox, S., (1942), 'The scope of Early Rhetorical Instruction', *HSCP* 53: 121-155., Morley, R.J., (1969), 'Plato and the Sophistic Heritage of Protagoras', *Erano*: 24-32, 30-31, Feaver, D.D. – Hare, J.E., (1981), 'The Apology as an Inverted Parody of Rhetoric', *Arethusa* 14 :205-216., 210-215.

έως και το Φαίδρο. Συνέχεια του εγχειρήματος αυτού και διαμόρφωση μιας φιλοσοφικής ρητορικής θα συναντήσουμε στο έργο του Αριστοτέλους.¹³⁹

Στη δική μας προσέγγιση θα προσπαθήσουμε να υπογραμμίσουμε ότι ο Πλάτων δεν σταμάτησε στα έργα του συνεχώς να διαλέγεται και να προβληματίζεται με τη δυναμική και τις προοπτικές της ρητορικής σε σχέση με το πολιτικό και πολιτειακό του όραμα¹⁴⁰ αλλά η προσπάθειά του ,ενώ εκκινεί από μια σαφή πρόθεση υποβιβασμού της ρητορικής και μεθοδευμένης απαξίωσής της στο *Γοργία*, φθάνει στην πλήρη αποδοχή του έργου της στους *Νόμους*. Μάλιστα στο έργο αυτό της γεροντικής του ηλικίας επισημαίνει ο Πλάτων τη δύναμη της πειθούς η οποία υπερέχει αφαλώς σε σχέση με τη βία , ακόμη και εάν σχετίζεται με την εξαπάτηση . Ο Πλάτων αποδέχεται τώρα πλήρως την αξία της ρητορικής τέχνης ως μέσου ηθικής και πολιτικής εκπαίδευσεως . Εδώ πραγματοποιείται πλέον η πλήρης συνάντηση ρητορικής και φιλοσοφίας. (*Νόμοι* 662-663).

Ενδεικτικά αναφέρουμε μια περίπτωση της παρεξήγησης ως προς την αποτίμηση του έργου των σοφιστών: Στο πρώτο βιβλίο της Πολιτείας του Πλάτωνος εμφανίζεται ο σοφιστής Θρασύμαχος ο οποίος διατυπώνει τη γνώμη πως με βάση τις διαπιστώσεις του στην τότε κοινωνία , δικαιοσύνη είναι το συμφέρον του ισχυρού. Ο Θρασύμαχος την περιγράφει ως υπαρκτή¹⁴¹. Αλλά το πρώτο σωζόμενο αυθεντικό απόσπασμα του Θρασύμαχου παρουσιάζει το σοφιστή¹⁴² να λέει: «*Εβουλόμην μιν , ω Αθηναίοι , μετασχεῖν εκείνου του χρόνου του παλαιού , ηνίκα σιωπᾶν ἀπέχρη τοις νεωτέροις , των δε πραγμάτων ουκ αναγκαζόντων αγορεύειν και των πρεσβυτέρων ορθώς την πόλιν*

¹³⁹ Βλ. Τερέζη, Χρ. Αθ. , (2006-2007), "Ο σοφιστής Πρωταγόρας και η Ρητορική του Αριστοτέλους", *Πλάτων* 55 149 σημ.16, 149-150 σημ.18.

¹⁴⁰ Έχει μάλιστα επισημανθεί ότι το έργο του Πλάτωνος *Γοργίας* είναι " *apologia pro vita sua* " του Πλάτωνος προκειμένου να στραφεί από την πολιτική σταδιοδρομία στη φιλοσοφία. :Dodds, E.R., (1959), *Plato Gorgias* , Oxford: Clarendon Press, p.31. Για τις επιδράσεις εξ άλλου που ο Πλάτων δέχθηκε από τον σοφιστή-ρήτορα Γοργία. : Meron , E., (1995- 1996), " *Apologie de Palamede, Apologie de Socrate, Apologie pour Gorgias* " , *Πλάτων* 47-48: 30, 41 σημ.29,30. Άλλωστε ο Πλάτων είχε δεχθεί επιδράσεις και από τους προσωκρατικούς, ιδιαίτερα μάλιστα από τον Δημόκριτο : Δελλή, Ι.Γ., (2006-2007), " Ηθικο-πολιτικές ιδέες του Δημοκρίτου στους Νόμους του Πλάτωνος " *Πλάτων* 55 :104-115.

¹⁴¹ Πλάτωνος *Πολιτεία* I 338c, 338e-339a, Βλ. Xanthakis-Karamanos ,G.,(1980), *Studies in Fourth – Century Tragedy*, Αθήναι: Ακαδημία Αθηνών ,p.62., επίσης για τους ισχυρισμούς του Θρασύμαχου Sinclair, T.A., (1969), *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψεως, τομ.Α*, σ.σ.428

¹⁴² D-K B .1, πρβλ .και B .8 " *οι θεοί ουχ ορώσι τα ανθρώπινα. Ου γαρ αν το μέγιστον των εν ανθρώποις παρείδον, την δικαιοσύνην...ορώμεν γαρ τους ανθρώπους ταύτη μη χρωμένους* " . Για τον αντικειμενικό τρόπο με τον οποίο ο Πλάτων επιχειρεί την παρουσίαση του Θρασύμαχου βλ. Φραγκομίχαλου, Κ.Ε. , (1989), " *Αδικεί τον Θρασύμαχον ο Πλάτων ;* " , *Πλάτων* 41 : σ.63 , Harisson, E.L., (1967), " *Plato's Manipulation of Thrasymachus* " , *Phoenix* :21:37-39, Maguire, D.J. (1971).

επιτροπευόντων. επειδή δε εις τοσούτον ημάς ανέθετο χρόνον ο δαίμων, ώστε ετέρων μεν αρχόντων της πόλεως ακούειν, τας δε συμφοράς πάσχειν μας αυτούς... ανάγκη λέγειν»

Η διοικητική μηχανή της Αθηναϊκής συμμαχίας – ηγεμονίας υπήρξε οργανωμένη και εκτεταμένη σε μεγαλύτερο βαθμό συγκριτικά με την αντίστοιχη περίπτωση της διοίκησης των επαρχιών της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας.¹⁴³ Τα οφέλη των φτωχότερων τάξεων από την άσκηση της δημοκρατίας ήταν ορατά¹⁴⁴ καθώς ενθάρρυνε τις αξιώσεις των πολιτών για κρατική πληρωμή και επιδόματα, χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει πως οι Αθηναίοι ήταν αργόσχολοι, αφού έπρεπε να εγάζονται για τια την επιβίωσή τους.¹⁴⁵ Η κλασική ελληνική πόλις είχε αναπτύξει ένα θεσμικό σύστημα, ικανό να διαμορφώσει, να επικυρώσει και σε περίπτωση που χρειαζόταν να τροποποιήσει το πολυσύνθετο πλέγμα των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων, τα οποία αποτελούσαν το περιεχόμενο του όρου «ελευθερία»¹⁴⁶. Οι αδυναμίες που οι αρχαίοι θεωρητικοί επέκριναν, ήταν οι εξουσίες του συστήματος ιδωμένες από τα μέσα, καθώς θεωρούσαν πως η δημοκρατική πόλις ήταν ανεπαρκώς ιεραρχημένη.¹⁴⁷ Οι μη πολίτες, ανάμεσά τους και οι σοφιστές, είχαν οικονομικές δραστηριότητες αποκομμένες από την οικονομική βάση της κοινωνίας, δηλαδή την έγγαιο ιδιοκτησία, για το λόγο άλλωστε αυτό ο Πλάτων μέμφεται τους σοφιστές¹⁴⁸ ότι εισπράττουν χρήματα, εξισώνοντάς τους μειωτικά με κάπηλους και εμπόρους. Συχνά, όμως, αυτοί οι *καλοί καγαθοί* ήταν αυτοί που προκαλούσαν δεινά στον αθηναϊκό δήμο με τη σύμπραξη της δημοκρατικής παράταξης.¹⁴⁹ Με δεδομένο το ότι η αρχαία ελληνική πόλις επιδίωκε σε όλη τη διάρκεια της ύπαρξής της τη διασφάλιση της εδαφικής της έκτασης, την αυτάρκειά της και την πολιτική της αυτονομία¹⁵⁰ η πολιτική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων συδυσάστηκε με δύο βασικά χαρακτηριστικά, το ένα ρεαλιστικής και το άλλο ιδεαλιστικής κατεύθυνσης, την πρακτική κατεύθυνση και την

¹⁴³ Βλ. Finley, M.I., (1996)², *Οικονομία και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*, μέρος πρώτο, σ.σ.108-109, Corvisier, J-Nicolas Suder, W. *La population de l'Antiquite Classique*, Paris: 2000, Presses Universitaires de France, p.p. 35-41.

¹⁴⁴ Finley, M.I., (1996)², *Οικονομία και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*, μέρος πρώτο, σ.σ. 128-129, Αριστοτέλους, *Αθηναίων Πολιτεία* 24.3.

¹⁴⁵ Βλ. Finley, M.I., (1996)², *Οικονομία και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*, μέρος πρώτο, σ.σ.178-179.

¹⁴⁶ Finley, M.I., (1996)², *Οικονομία και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*, μέρος πρώτο, σ.σ. . 165-167, 181-182, Θουκυδίδου 1.76.2

¹⁴⁷ Πρβλ. Ξενοφώντος, *Αθηναίων Πολιτεία*, 3.1.

¹⁴⁸ Πρβλ. Finley, M.I., (1996)² *Οικονομία και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*, , μέρος πρώτο, (μτφ.) Α.Παναγόπουλος, Αθήνα: Καρδαμίτσα, σ.σ.147-149, 153, Ξενοφώντος, *Απομνημονεύματα* 2. 7-10

¹⁴⁹ Θουκυδίδου VIII.47.4-5.(ed.Loeb).

¹⁵⁰ Βλ. Sinclair, T.A., (1969), *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψης*, τόμ. Α., σ.σ.5-13, Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, V,5,6,1132 b, *Πολιτικά* III261 a, Ευριπίδου, *Φοίνισσαι* 538, *Ικέτιδες* 312-314.

έμπρακτη εφαρμογή των θεωρητικών πολιτικών συλλήψεων από τη μια πλευρά και την σταθερή αναζήτηση ενός ιδεώδους και τέλειου κράτους. Ένα επίσης σταθερό γνώρισμα της πολιτικής σκέψεως είναι η σταθερή αναφορά και η άντληση παραδειγμάτων πολιτικής πρακτικής αλλά και περιπτώσεων θεωρητικής προσέγγισης από τον Όμηρο¹⁵¹. Η επιθυμία για ισότητα στη δημοκρατική Αθήνα είχε, ωστόσο, εκτός από πολιτικά και ψυχολογικά κίνητρα, καθώς η ζηλοτυπία, ο φθόνος και η αγανάκτηση για εκείνους τους πολίτες που ήταν ξεχωριστοί, αποτελούν στοιχεία αρνητικά αλλά όμως υπαρκτά στην ηθική του δήμου.¹⁵²

¹⁵¹ Ο.π. σ.σ.12-13,

¹⁵² Sinclair, T.A.,(1969), *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψεως*, τόμ.Α,σ.σ.4, 117., Finley, M.I ., (1966)², *Οικονομία και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*, σ.σ. 155-182.

ΜΕΡΟΣ Β

Ο ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ ΚΑΙ Ο ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Π.Α . ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΓΟΡΓΙΑΣ

Π. Α.1 . Η ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ ΚΑΙ Η ΔΥΝΑΜΗ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΣΤΟΝ ΡΗΤΟΡΑ ΓΟΡΓΙΑ ΣΕ ΣΧΕΣΗ ΜΕ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ.

Οι Έλληνες πολιτικοί φιλόσοφοι γνώριζαν πως το πιο σημαντικό στοιχείο στην διασφάλιση της συνέχειας του πολιτισμού και της διατήρησης της τάξης και της αρμονίας είναι κατά πρώτον η διατήρηση ενός ικανοποιητικού βιοτικού επιπέδου, επίσης η ηθικότητα του λαού και τέλος η ορθή πολιτειακή του οργάνωση.¹⁵³ Ασφαλώς η ομόνοια διεδραμάτιζε τον πλέον κομβικό ρόλο στην πολιτική ηθική.¹⁵⁴

Ο σοφιστής Γοργίας διατηρεί τις σχέσεις του και με την πολιτική θεωρία και με την πολιτική πρακτική. Άλλωστε το 427 π.Χ. είχε έλθει στην Αθήνα ως πρεσβευτής της πατρίδας του και ο δημόσιος πολιτικός λόγος του είχε γοητεύσει τους Αθηναίους. Τη μαγική δύναμη του λόγου προβάλλει ο ίδιος ο Γοργίας στο *Ελένης εγκώμιον*¹⁵⁵ αποκαλώντας τον λόγο *μέγα δυνάστη* αλλά και ο ίδιος ο Πλάτων αναγνωρίζει τη θεραπευτική επίδραση του λόγου του Γοργία .¹⁵⁶

Η πολιτική ηθική και η φιλοσοφική προσέγγισή των ορίων του ανθρώπινου λόγου , της ηθικής περί λόγου από τον Γοργία ¹⁵⁷, για τον οποίο ο ίδιος ο Πλάτων αναφέρει την

¹⁵³ Βλ. Sinclair, T. A ,(1969), *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψεως*, τόμ.Α., σ.σ.4-5.

¹⁵⁴ Πρβλ. Ξενοφώντος *Απομνημονεύματα* IV 4,160, Ισοκράτους *Αρεοπαγίτικος*,31-35.

¹⁵⁵ Γοργία , *Ελένης εγκώμιον* 1, 6-8, 11-12

¹⁵⁶ Πλάτωνος, *Γοργίας* 456 a-b bl., Kurihara, Y., (2002-2003), 'Plato's conception of unhappiness in the Gorgias', *Σκέψεις*, XIII-XIV, Αθήνα-

Ολυμπία, 114-115. Ο Γοργίας ήταν μαθητής του Πυθαγόρειου Εμπεδοκλή και η ρητορική, όπως και η διαλεκτική, έχουν κοινή προέλευση, από τον Πυθαγόρα : βλ., Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής* 1457 b 24 κ.εξ. , (επιμ). Σκουτερόπουλου, Ν.Μ. , (1991)², *Η αρχαία σοφιστική*, σ.σ.142-143, Guthrie, W.K.C ., (1998), *Οι σοφιστές* , σ.σ.239-248.

¹⁵⁷ Ο Γοργίας έχει προσεγγισθεί ως ρήτορας αλλά και ως σοφιστής και πρόσφατα ως φιλόσοφος ,βλ. Γοργίας, (1999), εισαγωγή, μτφ., σχόλια Τ.Πεντζοπούλου –Βαλαλά, Αθήνα :Ζήτρος, σ.σ.11-15, 369-380., Williams, Th., (1965), 'On the History and Origin of the name Gorgias', *Mnemosyne* 18.3 :269-278,

άφιξή του ως πρεσβευτή της πατρίδας του και την επιτυχία των δημόσιων διαλέξεων και των ιδιωτικών του ομιλιών¹⁵⁸, είναι εμφανής στα δύο έργα του, *Ελένης Εγκώμιον* και *Υπέρ Παλαμήδους Απολογία*.¹⁵⁹

Η πολιτική ηθική του ιστορικού Γοργία είναι εμφανής και διατρέχει το σύνολο των δύο ρητορικών υποδειγμάτων του, τόσο το *Ελένης εγκώμιον*, όσο και το *Υπέρ Παλαμήδους απολογία*.¹⁶⁰ Το πρώτο ρητορικό γύμνασμα πραγματεύεται περισσότερα ζητήματα ηθικής του λόγου, το δεύτερο θέματα πολιτικής ηθικής, δικαιοσύνης και αλήθειας. Αναλυτικότερα κεντρικός άξονας αναφοράς και διαμόρφωσης της πολιτικής ηθικής¹⁶¹ και στον ιστορικό Γοργία είναι η πόλις μέσα στην οποία αναδεικνύεται και αναπτύσσει δράση ο *ανήρ*.¹⁶² Ιδιαίτερα μάλιστα στο *Υπέρ Παλαμήδους απολογία* αναπτύσσονται υπό τη μορφή κοινών ρητορικών τόπων¹⁶³ οι αξιολογικές βάσεις της πολιτικής ηθικής του σωστού πολίτη: Η πρώτη και σπουδαιότατη αρχή, «κόσμος»¹⁶⁴ για την πόλη είναι η ευανδρία, η γενναιότητα και η ευψυχία των πολιτών της¹⁶⁵, ενώ η απουσία της οδηγεί στην ακοσμία. Μάλιστα στο *Υπέρ Παλαμήδους απολογία* το κρίσιμο ηθικά ζητούμενο είναι η διακύβευση της τιμής του πολίτη ανδρός σε σχέση με τον ένδοξο θάνατο. Ο άριστος και συνεπώς ευδαίμων, στο

Verdenius, W.J., (1981), "Gorgias' Doctrine of Deception" in Kerferd, G.B., *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden : 120, ωστόσο τα ονομαζόμενα γοργία σχήματα απαντούν ήδη στον πεζό λόγο των Προσωκρατικών : Kennedy, G. (1963), *The Art of Persuasion in Greece*, London ,p.65.

¹⁵⁸ Πλάτωνος, *Ιππίας Μείζων*, 282 , D -K 82 A .10,

Williams,B.H., (1931) , " The Political mission of Gorgias in Athens in 427B.C." , *CQ* 25.1.: 52-56, Αριστοτέλους ,*Ρητορική* III 1405 a 9-10, 1406 a 1,(ed.Loeb), Dobson, J.F., (1919), *The Greek Orators*, London, p.15, Navarre, O., (1900), *Essai sur la rhetorique grecque*, Paris ,p.86.

¹⁵⁹ Στην παρούσα εργασία δεν θα ασχοληθούμε με τρο έργο του «Περί του μη όντος ή περί φύσεως»το οποίο περιλαμβάνει περαιτέρω ζητήματα σε σχέση με την προσωκρατική και παρμενίδεια φιλοσοφία, βλ. Γοργίας, εισαγωγή, μτφ., σχόλια Τ.Πεντζοπούλου –Βαλαλά, σ.σ.99-190.,Kerferd , G.B., (1955-1956), "Gorgias on Nature or that which is not " , *Prhonesis* 13-25.,Broecker, W ., (1958), "Gorgias contra Parmenides " , *Hermes* :425-440.

¹⁶⁰ Μπάλλα, Χ.,(1996), *Πλατωνική Πειθώ*,σ.σ..29-39.,Enos , R.L., (2012), *Greek Rhetoric Before Aristotle*, Carolina: Parlor Press, p.p. 125-137., Jebb, R.C., (1893), *The Attic Orators from Antiphon to Isaeus* , vol.1., London: Macmillan , p.p. cxxi-cxx.

¹⁶¹ Γοργίου, *Ελένης εγκώμιον* I(στο εξής :EE), Ζήτρος.

¹⁶² *Ο.π.* 1

¹⁶³ Μπάλλα, Χ., (1996), *Πλατωνική πειθώ*,σ32

¹⁶⁴ Ε Ε 1

¹⁶⁵ Γοργίου, *Υπέρ Παλαμήδους απολογία* 1 ,Ζήτρος.Για τη σχέση ανάμεσα στην απολογία του Παλαμήδη και στην πλατωνική *Απολογία Σωκράτους* βλ.. Coulter , J.A., (1964), "The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defence of Palamedes and Platos Critique of Gorgianic Rhetoric" ,*HSCP* 68 : 297-299.

μέτρο του ανθρωπίνου, πολίτης εξεικονίζεται στους απονέμοντες τη δικαιοσύνη, οι οποίοι διαθέτουν τόσο υλικά όσο και άυλα αγαθά στο μέγιστο και πληρέστερο βαθμό,¹⁶⁶ αγαθά που συνέονται με διακρίσεις στο σώμα και στο φρόνημα, στην προγονική δόξα (αρεταί, αριστεία, αλκή φρονημάτων), στον υλικό πλούτο(χρημάτων πλήθος), στην πολιτική εξουσία (βασιλεία πόλεων) χωρίς χρωματισμό και επικέντρωση σε συγκεκριμένο πολιτικό σύστημα αλλά μάλλον αορίστως και λανθανόντων διαφανόμενο(βασιλεία) σύστημα διακυβέρνησης με την έννοια ίσως της απόλυτης κυριαρχίας του νόμου δια μέσου της δικαστικής εξουσίας.¹⁶⁷ Προσαρμοζόμενος ο ιστορικός Γοργίας στο κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο της εποχής στην οποία αναφέρεται ο λόγος του Παλαμήδους αντιθέτει στο κάκιστο της δουλείας και της απώλειας της ελευθερίας, το πολιτικό σύστημα διακυβέρνησης της βασιλείας ως το αντιπροσωπευτικότερο της πολιτικής εξουσιαστικής επιβολής, του κρατίστου¹⁶⁸ Ακολουθεί μια γενικότερη διαπίστωση – παρατήρηση σχετικά με την επιδίωξη του χρηματικού πλούτου και την επιδεικτική, δαπανηρή, τρυφηλή ζωή, η οποία επιδιώκει τις τιμές με αυτούς τους επιφανειακούς τρόπους. Μάλιστα υπογραμμίζεται εμφαντικά ότι ένας τέτοιος τρόπος ζωής οδηγεί στην υποδούλωση του ανθρώπου στις ηδονές και σε έναν ανδραποδώδη βίο, παρατήρηση που αντιτίθεται στον ηθικό βίο ενός ανθρώπου, όπως ο Παλαμήδης, ο οποίος ζει με εγκράτεια, πρότυπο ζωής που εν πολλοίς κατοπτρίζει και τον βίο του ίδιου του Γοργία.¹⁶⁹ Ακολουθεί η τοποθέτηση αναφορικά με την ηθική συμπεριφορά του *“μέσως φρονίμου ανθρώπου”*. Εδώ ακριβώς εξειδικεύεται η ανάλυση σε σχέση με την προέλευση και την αφετηρία των τιμών υπογραμμίζοντας αντιθετικά σε σχέση με την προηγούμενη παράγραφο ότι η αρετή είναι η πηγή των τιμών και η μέγιστη των τιμών δεν είναι ασφαλώς η υλική ευμάρεια αλλά η σοφία. Έτσι αρετή και σοφία αλληλοσυνδέονται ¹⁷⁰ *« απ’αρετής γαρ αλλ’ουκ από κακότητος αι τιμαί ...ετιμώμην γαρ επί τοις εντιμοτάτοις υπό των εντιμοτάτων, υφ’υμών επί σοφία»* Συνεπώς ο εντιμότερος άνθρωπος είναι ο σοφός. Αυτός είναι και ο άριστος. Σε διαμετρικά αντίθετη κατεύθυνση

¹⁶⁶ ΕΕ 13

¹⁶⁷ Για το νόμο βλ. Romilly, de J., (1971), *La loi dans la pensée grecque*, Paris : Les Belles Lettres, p.p. 114, 186, Imbert, J., (1961), *Le droit antique et ses prolongements modernes*, Paris : Presses Universitaires de France, p.p. 34-35

¹⁶⁸ *Υπέρ Παλαμήδους Απολογία*, 14, στο εξής: ΠΑ

¹⁶⁹ Ο Γοργίας απείχε των ηδονών και έφθασε σε μεγάλη ηλικία.: D K 82 A 10, Αθήναιος *Δειπνοσοφισταί* X II 548

¹⁷⁰ ΠΑ 16, 20, 21

τοποθετείται ο προδότης, ο χείριστος. Αυτός είναι άτιμος, άνομος, άδικος άθεος, άφιλος και διαφθορέας του πλήθους¹⁷¹ .. Η από λεία της τιμής –σοφίας που δεν είναι μόνο το άριστον και αποκτάται με κόπους αλλά και το κάλλιστον , οδηγεί τη ζωή στην πλέον επονείδιστη δύσκληια και προκαλεί στον άνθρωπο δια των ιδίων του των πράξεων την μεγαλύτερη καταισχύνη. Αυτό συνδέεται με έναν βίο μακριά από την Ελλάδα και παραμονή –δια προδοσίας –στους βαρβάρους. Σύνάμα η σοφία αντιτίθεται στη μανία και συνδέεται με την επιδεξιότητα, την εκπληκτική ικανότητα και την επινοητικότητα αλλά και με την φρόνηση που συνδέεται με την ικανότητα αποφυγής του σφάλματος, και της ευβουλίας, ορθής επιλογής¹⁷² .Η μανία είναι το ενάντιον της σοφίας , συνίσταται στην απερισκεψία και στην απουσία σύνεσης, στην απουσία λογικής εκτίμησης των καταστάσεων, στην επονείδιστη ηθικά συμπεριφορά με τη ζημία προς τους φίλους και ωφέλεια των εχθρών , στη διάπραξη σφαλμάτων , στην αστοχία και τελικά στην αβουλία. Αυτή είναι τελικά μια μήτις φαύλη .Η αρετή ως αίρεσις βίου συμυκνώνεται σε έναν κώδικα συμπεριφοράς που τελικά ωφελεί το κοινωνικό σύνολο , είναι φιλόανθρωπη , δεν είναι υπεροπτική , είναι πολιτικά ενεργή, στο πλαίσιο συνελεύσεων, δρώσα στο πεδίο της μάχης, ευπειθής στο τασσόμενο, και στους άρχοντες, σύννομη και έννομη, αδιάφθορη και αδέκαστη.¹⁷³ Η προδοσία .δεν αφορά συγκεκριμένη πόλη αλλά το σύνολο της Ελλάδας υπογραμμίζοντας με τον τρόπο αυτό τις γνωστές του περί ομονοίας και πανελληνίου πνεύματος απόψεις ο Γοργίας.¹⁷⁴ Εξάλλου η προδοσία συμβαδίζει με την απιστία και την παντελή απώλεια της αξιοπρέπειας . Χωρίς την πίστιν η ζωή είναι αβίωτη, η πίστις υπερέχει έναντι της απώλειας χρημάτων ή της εξουσίας είτε της εξορίας¹⁷⁵ , διότι σε αυτές τις περιπτώσεις μπορεί να επανακτηθούν τα απολεσθέντα . Από τη στιγμή όμως που χάνεται η πίστις , δεν ξανααποκτάται ούτε ανάμεσα στους εχθρούς.¹⁷⁶

¹⁷¹ ΠΑ 16,17

¹⁷² :ΠΑ 25,26.

¹⁷³ ΠΑ 32.

¹⁷⁴ ΠΑ. 19, 21, 36, D-K 82 A 35., Sinclair, T.A.,(1969),*Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψεως*, τόμ,Α, σ.191 σημ 3.

¹⁷⁵ Ο Πλάτων στον *Γοργία* συχνά παρωδεί τη χρήση του ρήματος *βούλομαι* από τον ρήτορα Γοργία: πρβλ.D-K 82 B 6,8.

¹⁷⁶ ΠΑ 21.

Το *Ελένης εγκώμιον* είναι λόγος απολογητικός με χαρακτηριστικά φιλοσοφικής πραγματείας.¹⁷⁷ Η Ανάγκη, η βία, η πειθώ και ο έρωσ αποτελούν τις βάσεις της επιχειρηματολογίας του Γοργία με κεντρική φιλοσοφική έννοια το πεπερασμένο του ανθρώπου στο επίπεδο της αισθήσεως, της νοήσεως και της βουλήσεως.

Ως προς το θέμα της πειθούς ο Γοργίας τονίζει την επίδραση που ασκούν οι λόγοι στον άνθρωπο. Ο λόγος είναι μέγας δυνάστης.¹⁷⁸ Με τους χαρακτηρισμούς του λόγου, “*πείσας*” και “*απατήσας*” ο Γοργίας συνδέει την πειθώ με την απάτη¹⁷⁹, την φαύλη *μήτιν*. Ωστόσο η απάτη και το ψεύδος δεν είναι ταυτόσημα: Ο απατεών γνωρίζει την αλήθεια και είναι η εξαπάτηση αποτέλεσμα προθέσεως. Το ψεύδος έχει αντικειμενική διάσταση, εκφράζει αξιολογική κρίση ηθική η γνωσιολογική.¹⁸⁰ Αλλά και στον Πλάτωνα¹⁸¹ η απάτη αποτελεί αντικείμενο μελέτης ως προς την αμφισημία της αλλά και σε σχέση με το πρόπον και τον αισθητικό της χαρακτήρα.¹⁸² Ο Γοργίας κατανοεί την επίδραση του λόγου στην ψυχή. Οι ψυχολογικοί και αισθητικοί παράγοντες επηρεάζουν βαθλύτατα τον άνθρωπο και αποτελούν στυλοβάτες της πειθούς.¹⁸³ Ιδιαίτερα ο Γοργίας συνέλαβε τον χαρακτήρα της καλλιτεχνικής απάτης και τη μαγική επίδραση του λόγου.¹⁸⁴ Ο Γοργίας μεταφέρει στον πεζό λόγο τις δυνατότητες της ποιήσεως και μάλιστα της τραγωδίας.¹⁸⁵ Ο Γοργίας, όμως, προσδίδει στην απάτη έναν χρήσιμο ρόλο, διότι αντικαθιστά τον κόσμο των πραγμάτων με τον κόσμο του λόγου με συνέπεια ο λόγος να αποκτά αυτονομία, καθώς δεν αντικατοπτρίζει πια τα πράγματα. Με τον τρόπο αυτό τα λόγια μετατρέπονται, μεταμφιέζονται για να γίνουν πειστικά, άρα είναι απατηλά.¹⁸⁶ Εδώ πρόκειται για μια αγαθή *μήτιν*.

Η αντίθεση εξάλλου *αλήθεια-δόξα* είναι στον Γοργία αντίθεση ανάμεσα σε δυο μορφές γνώσης¹⁸⁷. Οι άνθρωποι λησμονούν, δεν μπορούν να προβλέψουν το μέλλον, είναι εγκλωβισμένοι στη *δόξαν*. Από την άλλη υπάρχει ο λόγος που με τη δύναμή του

¹⁷⁷ Γοργίας, (1999), σ.209 κ.εξ.

¹⁷⁸ EE 8, Segal, Ch. P., (1962), “Gorgias and the Psychology of the Logos”, *HSCP* 66:120-125

¹⁷⁹ EE 8, Μπάλλα, X., (1996), *Πλατωνική πειθώ*, σ.σ.35-37

¹⁸⁰ Unterteiner, M., *The Sophists*, p.108 κ.εξ.

¹⁸¹ Πλάτωνος, *Ιππίας ελάσσων* 136b κ.εξ

¹⁸² Πλάτωνος, *Ιππίας μείζων* 294 a-b.

¹⁸³ Segal, Ch. P., (1962), “Gorgias and the Psychology of Logos” *HSCP* 66,152-155.

¹⁸⁴ D-K 82 A 3, Romilly, de J., (1973), “Gorgias et le pouvoir de la poesie”, *JHS* 93:,161-162, πρβλ για τη σχέση του Γοργία με τη μαγεία :Γοργίας, (1999), σ.266 σημ.23.

¹⁸⁵ Rosenmeyer, T.G., (1955), “Gorgias”, *Aeschylus und Apaté*, *AJP* 76:, 224-230.

¹⁸⁶ Γοργίας, (1999), σ.267 σημ 24.

¹⁸⁷ *Ο.π.* σ.σ. 268-271.

υποτάσσει την ψυχή και την οδηγεί να πράξει. Η τραγωδία της ανθρώπινης γνώσης έγκειται στις δυο πτυχές του λόγου , την πειθώ και την απάτη και συνίσταται στο ότι αυτό που είναι ,μένει αφανές αν δεν φανεί, αλλά το φαινόμενο είναι αδύναμο , αν δεν υπάρχει οντολογικό αντίκρουσμα¹⁸⁸.

Ο Γοργίας συνέλαβε τον μεταφυσικό αισθητικό χαρακτήρα της ποίησης και υπό το πρίσμα αυτό θεωρεί την απάτη ως δημιουργικό κίνητρο.¹⁸⁹Όχι μόνον η ποίηση αλλά και ο λόγος γενικά ψυχαγωγεί, αφυπνίζει τις συγκινήσεις . Κάτω από την επίδραση του λόγου η πειθώ απαλύνει την ψυχή γοητεύοντάς την.¹⁹⁰

Ο Παλαμήδης από την άλλη πλευρά πρέπει να πείσει τους δικαστές του για την αθωότητά του. Δεν γνωρίζει την ετυμηγορία τους , αλλά αντιλαμβάνεται ότι αν και αθώος, πρέπει να πείσει για την αθωότητά του.. Ο Παλαμήδης μέσω του Γοργία γνωρίζει πόσο εύκολα οι άνθρωποι υποκύπτουν στη δόξα, στις επιφανειακές εντυπώσεις.¹⁹¹Σ τον απολογητικό του λόγο ο Παλαμήδης αναγκαστικά θα επικεντρωθεί στη δόξα, στο εικόσ που ως λέξη απαντά δυο φορές.¹⁹²Η αλήθεια του είναι σε σχέση με τον εαυτό του, σχετική. Το εικόσ που στηρίζει την κατηγορία του Οδυσσέα ,αυτό δίνει τη δυνατότητα στον Παλαμήδη να υποθέσει τους λόγους της κατηγορίας. Έτσι ο Παλαμήδης μην μπορώντας να αποδείξει το μη ον της προδοσίας , χρησιμοποιεί το επιχείρημα του καιρού¹⁹³ . Η πειθώ καλείται να φέρει το βάρος της αλήθειας , αλλά ο Γοργίας γνωρίζει πως η ίδια η αλήθεια και η ανάγκη είναι περισσότερο επικίνδυνοι παρά σωτήριοι δάσκαλοι¹⁹⁴ . Για τον Γοργία το δέον ν είναι πάντοτε η αναζήτηση της αλήθειας

¹⁸⁸ D -K 82 B 26 : *''το μεν είναι αφανές μη τυχόν του δοκείν , το δε δοκείν ασθενές μη τυχόν του είναι''*

¹⁸⁹ Πρβλ. την παρατήρηση του Πλουτάρχου : D K 82 B 23 :*'' Ο απατήσας δκαιότερος του μη απατήσαντος και ο απατηθείς σοφότερος του μη απατηθέντος. ''*

¹⁹⁰ Γοργίας, (1999), σ.270 σημ 29,D-K 82 A 2, 2a., Guthrie, W.K.C. ,*Οι σοφιστές* , (1998),σ.447, σημ. 4.

¹⁹¹ Για την ερμηνεία του λόγου του Παλαμήδη σε σχέση με το εικόσ –δόξα, αλήθεια βλ. Γοργίας, (1999), 252-260

¹⁹² ο όρος αναφέρεται δυο φορές :ΠΑ 9, 28.

¹⁹³ Βλ. .. Gabaude, J.-M., (1990), *''E.Moutsopoulos, philosophe du Kairos , du vrai , du beau, du bien''*, Paris :Vrin , p.p.14-25, .Gabaude, J.-M., (1991-1992), *''Eclairage sur le Kairos a partir de la philosophie de Bergson ''*, *Philosophia* 21-22, 349-357, Romilly,.de J ., (1994), *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, (μτφ).Φ.Ι.Κακριδής, Αθήνα: Καρδαμίτσα, σ..104 σημ.3., Race, W.H., (1981) *'' The word καιρός in Greek Drama, ''TAPA* 111:197-213, Φιλόστρατος ,*Βίοι Σοφιστών* 482 :*«σχεδίου δε λόγου Γοργίας άρξαι ...και το κινδύνευμα τούτο πρώτος αναφθέγγατο , ενδεικνύμενος δήπου πάντα μεν ειδέναι, περί παντός δ' αν ειπείν εφείς τω καιρώ.»*, Γοργίας , (1999), σ.90 σημ.91,ο λόγος του Γοργία στον επιτάφιό του *«το δέον εν τω δέοντι και λέγειν και σιγάν και ποείν»*: D- K A 82 A.1a,

¹⁹⁴ ΠΑ 4

και η πίστη στην αλήθεια και όχι στη δόξαν ¹⁹⁵:*'' αλλ' ούτε τοις δοξάζουσι δει πιστεύειν αλλά τοις ειδόσιν ,ούτε την δόξαν της αληθείας πιστοτέραν νομίζειν αλλά τάναντία , την αλήθειαν της δόξης. ''* Φυσικά υπάρχει η πικρή διαπίστωση :*'' ει μεν ουν δια των λόγων την αλήθειαν των έργων καθαράν τε γενέσθαι τοις ακούοθσι και φανεράν, εύπορος αν είη κρίσις ήδη υπό των ειρημένων''*¹⁹⁶ καθώς και το ότι η δόξα είναι το πλέον απιστότατο πράγμα *'' , το δη λοποόν, ουκ ειδότα σε δοξάζειν , είτα ...δόξη πιστεύσας απιστοτάτω πράγματι , την αλήθειαν ουκ ειδώς.αλλά μην το γε δοξάσαι κοινόν άπασι περι πάντων''*¹⁹⁷ Η πιο μεγάλη ηδονή είναι να προβληθεί μέρος από την αλήθεια ¹⁹⁸*'' και τα των αληθών αγαθών ειπείν εν ειδόσιν υμίν. Όπερ ήδιστόν μοι ''*.

Ο Γοργίας δια του Παλαμήδη υπεραμύνεται της αγαθής μήτιος ,η οποία αποτελεί κινητήριο δύναμη του πολιτισμού και ευεργετεί την ανθρωπότητα:»
διατριβήν.¹⁹⁹ Αντίθετα υπάρχει και φαύλη μήτις . Η πανουργία αυτή ως έργο σύνθεσης (συνέθηκε) ανθρώπου είναι απόδειξη του κάκιστου ήθους του που επιδιώκει βέβαια να βλάψει σε αυτήν την περίπτωση τους άλλους και όχι τον εαυτό του. Τα έργα της πανουργίας περιλαμβάνουν τον κύκλο της ανθρώπινης δράσης εκτός από την επιδίωξη του κέρδους ή την αποφυγή της ζημίας. Στην κακή μήτιν εντάσσεται η κακή πειθώ που βλάπτει την ψυχή.²⁰⁰

Υπάρχει επίσης στον Γοργία και η μήτις η λογική που αξιοποιεί μεθοδολογικά την γεωμετρική αναλογία και την ιπποκρατική θεωρία των τεσσάρων χυμών.²⁰¹:*'' τον αυτόν δε λόγον έχει ή τε του λόγου δύναμις προς την της ψυχής τάξιν ή τε των φαρμάκων τάξις προς την των σωμάτων φύσιν.ώσπρε γαρ των φαρμάκων άλλους άλλα χυμούς εκ του σώματος εξάγει...ούτω και των λόγων οι μεν ελύπησαν , οι δε έτερψαν, οι δε εφόβησαν, οι δε εις θάρσος κατέστησαν τους ακούοντας . ''*Τέλος το *''εμόν παίγνιον ''* με το οποίο ο Γοργίας κλείνει τον εγκωμιαστικό λόγο για την Ελένη ²⁰²καταδεικνύει την ανάγκη της

¹⁹⁵ ΠΑ 24

¹⁹⁶ ΠΑ 35

¹⁹⁷ ΠΑ 24

¹⁹⁸ ΠΑ 28

¹⁹⁹ ΠΑ 30

²⁰⁰ ΠΑ 3, 18, 19, 23, ΕΕ14.

²⁰¹ Niarchos, C.G. , (1993), *''The Concept of Law in Plato and Aristotle .Some Comments by Michael of Ephesos ''*, Πλάτων 45 : 149 σημ.1.

²⁰² ΕΕ 21, πρβλ.Γοργίας, (1999), σ.67.

εξομολογήσεως ,του *παιγνίου* με τον εαυτό του υπογραμμίζοντας ακριβώς με αυτόν τον τρόπο τα όρια και τη δυναμική αλλά και την αδυναμία του ανθρώπινου λόγου.

Αυτή τη διάθεση του *παιγνίου* όχι μόνο λεκτικά εκφρασμένη και μια φορά , αλλά πολλές φορές διατυπωμένη και αφηγηματικά ενσωματωμένη ως σχέδιο δραματικής πλοκής θα συναντήσουμε και στην ανάπτυξη των πλατωνικών διαλόγων²⁰³. Άλλωστε και ο ίδιος ο ρήτορας Γοργίας χρησιμοποιούσε την παρωδία ως ρητορική μέθοδο ²⁰⁴

Θα μπορούσαμε να παραβάλουμε τα χαρακτηριστικά αυτής της διανοητικής – φιλοσοφικής *παιδιάς* με εκείνα που συνδέονται με την *παιδιά* ενός σκακιστού ²⁰⁵: κατά πρώτον υπάρχει η αναγνώριση του πεδίου , η οποία εμπεριέχει και αξιολόγηση ως προς τις διαθέσιμες δυνατότητες των δυο παικτών, αλλά και των πρόσφορων και απρόσφορων όψεων των αντιστοίχων καταστάσεων. Ακολουθεί η κατά το δυνατόν εξαντλητική απαρίθμηση των δυνατών επιλογών στους παίκτες για τακτικές κινήσεις. Στη συνέχεια έρχεται η αξιολόγηση της σχέσης χρησιμότητας και σκοπιμότητας κάθε μιας από τις κινήσεις με τα πιθανά αποτελέσματα. Τέταρτο βήμα είναι η οριστική απόφαση για την επιλογή της επιβαλλόμενης κινήσεως και εφαρμογή της κατά τη διεξαγωγή του παιχνιδιού. Αυτές οι φάσεις είναι κοινές σε κάθε περίπτωση που η ανθρώπινη συνείδηση πρόκειται να συλλάβει και να υλοποιήσει κάθε σχέδιο που συνδέεται με τη βουλευτική της δραστηριότητα.²⁰⁶

II.B.2.Ο ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΓΟΡΓΙΑΣ

II.B.2.1.ΣΩΚΡΑΤΗΣ-ΓΟΡΓΙΑΣ (449a-461a)

Ο πλατωνικός *Γοργίας* φαίνεται ότι ανήκει στα έργα της νεανικής ηλικίας του Πλάτωνος , όταν η ανάμνηση του δασκάλου του Σωκράτη είναι ακόμα εξαιρετικά νωπή και ενδέχεται ο συγκεκριμένος διάλογος, εκτός των άλλων ,να αποτελεί απάντηση σε ένα δημοσίευμα του σοφιστή Πολυκράτη ²⁰⁷, καθώς υπάρχουν και νύξεις για τον Μέλιτο.²⁰⁸ Ο

²⁰³ Dies ,A., *Πλάτων. Ο άνθρωπος, η εποχή του, το έργο του*, σ.σ. 84-85,49,.Howatson, M.C ., (1996), *Εγχειρίδιο κλασικών σπουδών*, Θεσσαλονίκη, Αθήνα: Κυριακίδη,σ..605.

²⁰⁴ Βλ. Guthrie, W.K.C., (1998,) *Οι σοφιστές* , σ.241.

²⁰⁵ Πρβλ. Μουτσόπουλου, Ευ. ''(2003), Η "τέχνη βίου" κατ'Επίκουρον : πεττεία και καιρός ', *Πλάτων* 53:17-18

²⁰⁶ *Ο.π.* σ.18 , σημ.9.

²⁰⁷ Dies A., *Πλάτων* ,σ.88

²⁰⁸ Πλατής, E.N. (1980), *Οι κατήγοροι του Σωκράτη*, Αθήνα: σ.110, σημ.1, Farrar, C.,*Οι αρχές της δημοκρατικής σκέψης στην κλασική Αθήνα*, σ.σ. 303, 357.

Πλάτων ασφαλώς και θα αναζητούσε κάποια αφορμή για τη σύνθεση του συγκεκριμένου διαλόγου, προκειμένου να αποδώσει το μεγαλειώδες δράμα της ανθρώπινης ηθικής, να αναδείξει τις ολέθριες ιδέες που οδηγούσαν την αθηναϊκή πολιτεία στην ηθική και κατά συνέπεια πολιτική παρακμή.²⁰⁹ Θεωρούσε κυρίως υπεύθυνους για την κατάσταση αυτή τους δημαγωγούς –ρήτορες της εποχής του²¹⁰. Από την άποψη αυτή ο συγκεκριμένος διάλογος είναι συγχρόνως μια απολογία και ένα πρόγραμμα.²¹¹

Ο ιστορικός Γοργίας αντιμετωπίζεται από τον Πλάτωνα στο συγκεκριμένο έργο ως τύπος πραγματιστή, ο οποίος αντί να διεισδύει στην ανάλυση της ρητορικής, ενδιαφέρεται περισσότερο για την ανάδειξη της δύναμης του λόγου που χρησιμοποιείται ως μέσον για τις αλλαγές στην ανθρώπινη νοοτροπία.²¹² Ο Πρωταγόρας εμφανίζεται ως αποκλειστικός δάσκαλος της πολιτικής αρετής και ο Γοργίας μετέτρεψε το μέσον σε σκοπό, καθώς η ευβουλία του Πρωταγόρα στην περίπτωση του Λεοντίου σοφιστή υλοποιήθηκε με την πειστική δύναμη του λόγου και με τις μεθόδους που τον εξασφαλίζουν και τον τελειοποιούν. Η δύναμη αυτή της πειθούς κατά τον Πλάτωνα δεν είναι προϊόν ούτε μελέτης ούτε αποκτημένης γνώσης και δεν προέρχεται από μια πεποίθηση που μπορεί να μεταβιβασθεί. Κατά ένα μέρος οφείλεται στην έμφυτη δύναμη του ρήτορα και στη γοητευτική δύναμη του λόγου.²¹³ Ο Γοργίας ρήτορας-σοφιστής δεν αρνείται τη συνηθισμένη διδασκαλία του ότι υπάρχει αλήθεια. Επιμένει, όμως, στο ότι είναι άνωφελος να γνωρίσουμε την αλήθεια, από τη στιγμή που στο κάθε θέμα ο άνθρωπος που κατέχει τη ρητορική θα πείσει τα πλήθη πιο σίγουρα από τον ειδικό. Εκείνο που ενδιαφέρει δεν είναι η γνώση και η διδασκαλία, αλλά η δράση και η υποκίνηση σε δράση. Ο Γοργίας τονίζει ότι ο ρήτορας δεν κυβερνά σύμφωνα με τη θέλησή του τις πεποιθήσεις και τις απόψεις του κοινού παρά μόνο από τη στιγμή που θα

²⁰⁹ Πρβλ. Θουκυδίδου III 45,7, 45,3, 82,8 « πάντων δ' αὐτὸν αἴτιον ἀρχὴ ἡ δια πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν. Ἐκ δ' αὐτῶν καὶ ἐς τὸ φιλονικεῖν καθισταμένων τὸ πρόθυμον», . Mosse, CL., (1978), *Τὸ τέλος τῆς αθηναϊκῆς δημοκρατίας*, (μτφ, επιμ.) Γ.Κ.Βλάχου, Αθήνα: Παπαζήση, σ.σ. 327-328, 336-337, 360-361,

²¹⁰ Forrest, W.G., (1994), *Ἡ γένεση τῆς αθηναϊκῆς δημοκρατίας*, (μτφ.) Α.Παναγόπουλου, Ἐλ. Κόντη, Αθήνα: Παπαδήμα, σ.σ.296-298

²¹¹ Dies, A. *Πλάτων*, σ.8 8.

²¹² Πρβλ. D-K 82 B11.1.

²¹³ Πρβλ. Τερέζη, Χρ. Αθ., (2006-2007), '“Ο σοφιστής Πρωταγόρας και η Ρητορική του Αριστοτέλους, ‘“Πλάτων 55 : , 136, 139-141, 144-145, 148 σημ.15.

κατορθώσει να το συγκινήσει . Μετά τον Γοργία²¹⁴ ο Θρασύμαχος θα συγγράψει έργο για τη ρητορική που εξάπτει τα πάθη.²¹⁵

Αναλυτικότερα στον πλατωνικό *Γοργία* η ρητορική συνδέεται άρρηκτα με την πολιτική ηθική και την πολιτειακή συνείδηση.²¹⁶»Στο συγκεκριμένο έργο η εκδίπλωση των χαρακτηριστικών του ρήτορα προχωρεί με αναβαθμούς.²¹⁷ Παράλληλα η επικέντρωση της πολιτικής τέχνης εκτός των άλλων πρέπει με κάθε τρόπο να αποβλέπει στην αποφυγή των στάσεων που αποτελούσαν συνεχές πρόβλημα για τις πόλεις.²¹⁸

Όταν ο Σωκράτης θα ερωτήσει τον Γοργία για το τι επαγγέλλεται, ορήτορας θα απαντήσει χωρίς ενδοιασμό ότι η τέχνη που διδάσκει είναι η ρητορική και ο ίδιος συγκαταλέγεται ανάμεσα στους άξιους θεράποντές της²¹⁹ Πρόκειται για ρητή δήλωση που επανέρχεται και στον *Φίληβο*²²⁰ όπου μάλιστα υπογραμμίζεται από την πλευρά του Γοργία πως είναι και η αποκλειστική ενασχόλησή του. Ο Γοργίας με βάση τους ισχυρισμούς του είναι ο μόνος που μπορεί να μεταχειρισθεί τη βραχυλογία με τον πλέον ενδεδειγμένο τρόπο και να αναδεικνύεται βραχυλογώτερος. Με βάση αυτή την προσέγγιση η ρητορική είναι η τέχνη των λόγων . Ενώ ,όμως, στις άλλες επιστήμες μέσω των λόγων οδηγούμαστε σε συγκεκριμένα αποτελέσματα, η ρητορική στηρίζεται αποκλειστικά στη δύναμη των λόγων.: *'' της δε ρητορικής ουδεν εστιν τοιούτον χειρούργημα, αλλά πάς η πράξις και η κύρωσις δια λόγων εστιν''*²²¹. Ο Γοργίας μάλιστα τονίζει με έμφαση πως οι λόγοι περιστρέφονται γύρω από τα *'' μέγιστα των ανθρωπειών*

²¹⁴ Ο Αθήναιος , xi505 d-e , (ed.Loeb) , αναφέρεται στι αντιδράσεις του ρήτορα Γοργία, όταν διάβασε το ομώνυμο έργο του Πλάτωνος και επεσήμανε τον δηκτικό του 'πειρακτικό χαρακτήρα ''ως καλώς οίδε Πλάτων ιαμβίζειν'' (xi 505d).Ανάμεσα στους δυο άνδρες ελάνθανε πνευματικός ανταγωνισμός, αλλά η συμπεριφορά του ρήτορα Γοργία δεν ανταποκρίνεται στη παρουσιαζόμενη από τον Πλάτωνα. Ο ρήτορας Γοργίας διέθετε πνευματική ετοιμότητα και δύναμη πνευματική , ικανή να ανταποδίδει τις επικρίσεις του Πλάτωνος : *'' Ερμιππος δε εν τω περί Γοργίου ''ως επεδήμησε '' ,φησί, ''ταις Αθήναις Γοργίας μετά το ποιήσασθαι την ανάθεσιν της εν Δελφοίς εαυτού χρυσής εικόνας, ειπόντος του Πλάτωνος, ότε είδεν αυτόν, ''ήκει ημίν ο καλός τε και χρυσός Γοργίας '' , έφη ο Γοργίας, '' η καλόν γε αι Αθήναι και νέον τούτον Αρχίλοχον ενηνόχασιν''* (xi 505d-e)

²¹⁵ .Dies, A . ,*Πλάτων*, σ.σ.31-32,. Romilly, de J ., (1994), *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, (μτφ).Φ.Ι.Κακριδή, Αθήνα: Καρδαμίτσα, σ.σ. 178-185, 307-308, 317-319

²¹⁶ Πρβλ. Πλουτάρχου, *Περί μοναρχίας και δημοκρατίας και ολιγαρχίας*, εκδ.Πάπυρος, 1939, \$2 «*Λέγεται μεν δη πολιτεία και μετάληψις των εν πόλει δικαίων. ...λέγεται δε και βίος ανδρός πολιτικού και τα κοινά πράττοντος πολιεία. ..ένιοι δε και μίαν πράξιν εύστοχον εις τα κοινά και λαμπράν πολιτείαν προσαγορεύουσιν, οίον χρημάτων επίδοσιν , διάλυσιν πολέμου, ψηφίσματος εισήγησιν*

²¹⁷ . Jaeger , W., (1971)³, *Παιδεία*, τόμ.Β, (μτφ.). Γ. Π.Βέρροϊου, Αθήναι, σ.σ. 187-222.

²¹⁸ Πρβλ.Πλάτωνος *Νόμοι* , 628 d , Πλουτάρχου *Πολιτικά παραγγέλματα* , , 824c, εκδ.Πάπυρος 1937

²¹⁹ Πλάτωνος *Γοργίας* 444a

²²⁰ Πλάτωνος *Φίληβος* 58 a

²²¹ Πλάτωνος *Γοργίας* 450 b-c

πραγμάτων ... και άριστα''²²² Ο Γοργίας βέβαια δεν απαντά ευθέως στην ερώτηση τι είναι η ρητορική ,ποια η ποιότητα της διδασκαλίας της ρητορικής . Ουσιαστικά στο διάλογο αυτό του Πλάτωνος συζητείται η ''δημώδης και κολακική '' ρητορική και όχι η έντεχνος ρητορική²²³.Έτσι η σύγχυση ανάμεσα στο *ποιόν* και στο *τι* ανάγεται στη σύγχυση ανάμεσα στην αξιολογική κρίση και τον ορισμό. Για τον Γοργία η ρητορική παρέχει τη δύναμη της πολιτικής εξουσίας στην πόλη: ''μέγιστον αγαθόν και αίτιον άμα μεν της ελευθερίας αυτοίς τοις ανθρώποις , άμα δε του άλλων άρχειν εν τη αυτού πόλει εκάστω''²²⁴ Με τον τρόπο αυτό ,όποιος με τη διδασκαλία έχει διδαχθεί την τέχνη, πείθει και τους δικαστές στα δικαστήρια και τους βουλευτές στη βουλή και τους πολίτες στις λαϊκές συνελεύσεις.²²⁵ Η ρητορική είναι πειθούς δημιουργός με περιεχόμενο τις δυο κομβικές έννοιες , το δίκαιο και το άδικο.²²⁶ Με βάση μάλιστα την προηγηθείσα παρουσίαση των ηθικών απόψεων του ιστορικού Γοργία , κατανοούμε πως στα ζητήματα του δικαίου δεν ήταν αδιάφορος έναντι της ηθικής..

Στο σημείο αυτό ο διάλογος θα στραφεί στην περαιτέρω ανάλυση και πραγμάτευση του σημαντικού ζητήματος για το δίκαιο και το άδικο. Ο Γοργίας γνωρίζει τον κίνδυνο αυτό και τις δυνητικές τροπές του προς το άδικο. Η ουσία της πειθούς είναι σημαντική για τον Σωκράτη. Με δεδομένη την παραδοχή πως υπάρχει διαφορά ανάμεσα στη γνώση και στην πίστη , παρουσιάζονται δυο είδη πειθούς.²²⁷ Η παρατήρηση του Σωκράτη πως υπάρχουν μορφές πειθούς σε όλες τις τέχνες και τις επιστήμες οδηγεί στη διάκριση ανάμεσα στην πιστευτική πειθώ που δημιουργεί η ρητορική και την διδασκαλική πειθώ. Η πρώτη ανήκει στο χώρο των δικαστηρίων.²²⁸Ο Γοργίας αναγνωρίζει ότι η ρητορική πειθώ σχετίζεται με την πίστη και όχι με το *ειδέναι*. Οι ρήτορες είναι '' οι συμβουλεύοντες και οι νικώντες γνώμας περί τούτων''²²⁹

²²² Dodds, E. R., (1966), *Gorgias.Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford : Clarendon Press,p.193 για χωρίο 449 a.

²²³ (ed.) Greene ,Gul.C h.,(1958), *Scholia Platonica* , Pennsylvania , *Σχόλια εις Γοργίαν*,p.459, ΑΔ 449a.

²²⁴ Πλάτωνος ,*Γοργίας* 452, d Romilly ,de J., (1994), *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*,σ.σ.31, 103-121,301,

²²⁵Dodds, E.R., (1959), *Plato Gorgia s* , Oxford , Clarendon Press, p.203 σχόλια στο 453 a.

²²⁶ Τη διπλή ηθική , σε σχέση με το δίκαιο και το άδικο , πολλοί μελετητές τη συνδέουν με την έννοια του καιρού στον Γοργία.. : *Γοργίας*, (1999), σ.σ. 89-90, σημ. 91.

²²⁷ Πλάτωνος, *Γοργίας* 453 a

²²⁸ Πλάτωνος, *Γοργίας* 454c -455 a, Αωνύμου , *Προλεγόμενα εις Εμογένους Ρητορικήν* , 217. 3-9 ,ed Rabe : ''ρητορική εστι τέχνη ...πειθούς δημιουργός εν πολιτικοίς λόγοις περί παντός του προτεθέντος πιστευτικής διδασκαλικής.»

²²⁹ Πλάτωνος, *Γοργίας* 456 a

Η ρητορική βέβαια για τους αρχαίους Έλληνες ήταν όχι μόνο τέχνη του λόγου και της πειθούς αλλά περιελάμβανε πλήρη και συστηματική διδασκαλία και της πολιτικής και της φιλοσοφίας σε σχέση με τη δημόσια ζωή και δράση, ισχυρισμό που άλλωστε προβάλλει εμφαντικά και αδιαπραγμάτευτα ο Γοργίας. Ο Γοργίας απαντώντας στην ερώτηση περί του τι επαγγέλλεται, λέγει ότι είναι ρήτωρ και διδάσκει την ρητορική. Ακολουθεί ο ορισμός της ρητορικής ως τέχνης *“περί τους λόγους”* που κατορθώνει τα πάντα όχι, όμως, όπως οι άλλες τέχνες, γιατί το έργο της ρητορικής στρέφεται περί τα μέγιστα των ανθρωπείων πραγμάτων, δημιουργεί ελευθερία σε όσους την χρησιμοποιούν και παρέχει δύναμη στο άρχειν άλλων, καθώς μπορεί να είναι πιο αποτελεσματικά και από την ιατρική. Για τον ρήτορα Γοργία η αναφορά και οι συσχετισμοί με την ιατρική επιστήμη διατηρούν ακόμη έναν χαρακτήρα πρακτικό και μαγικό, θέματα που θα επαναπροβληθούν αργότερα από τον μαθητή του Γοργία, τον Ισοκράτη.²³⁰ Βέβαια η αναφορά στην ιατρική τέχνη οφείλεται στο ότι η ιατρική εμφανιζόταν ως η τέχνη εκείνη που διέθετε επιστημονική τεχνική και λογική μέθοδο σε αντιδιαστολή με την τρέχουσα εμπειρική πρακτική άλλων τεχνών, και για το λόγο αυτό την επικαλείται ο ρήτορας Γοργίας και τη συσχετίζει με την δική του τέχνη.²³¹ Αυτό κατορθώνει δια της ικανότητας εις το πείθειν: *“Το πείθειν έγωγ’ οίον τε είναι τοις λόγοις και εν δικαστηρίω δικαστάς και εν βουλευτηρίω βουλευτάς και εν εκκλησίαις εκκλησιαστάς και εν άλλω ξυλλόγω παντί, όστις αν πολιτικός ξύλλογος γίγνηται”*. Η ρητορική κατά τον Γοργία οφείλει να πείθει τους ακροατές στα δίκαια και στα άδικα και να κάνει διάκριση αυτών. Δια της γνώσεως, όμως, του δικαίου γίνεται και ο ρήτορας δίκαιος, διότι άδικος είναι όποιος αγνοεί τι είναι δίκαιο. Αυτό έρχεται σε αντίφαση με εκείνο που αρχικά είχε υποστηρίξει ο Γοργίας, ότι ο ρήτορας μπορεί να χρησιμοποιεί τη ρητορική και αδίκως.

Ο συγκεκριμένος πλατωνικός διάλογος εντάσσεται στη χορεία των εριστικών διαλόγων που αποβλέπουν στον έλεγχο των σοφιστικών θεωριών (*Θεαίτητος, Μένων, Πρωταγόρας*)²³². Κέντρο, βέβαια, του ενδιαφέροντος και του Σωκράτους είναι ο άνθρωπος της πόλης, όχι, όμως, για να τον οδηγήσει στον αμοραλισμό και στην κυνική επικράτηση του ισχυρότερου, αλλά για να τον ανυψώσει σε ον λογικό, ικανό να

²³⁰ Romilly, de J., (1975), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, p.p 47, 52, 99 σημ. 10.

²³¹ Schuhl, P.-M., (1960), “Platon et la medicine”, *REG* 73, 75.

²³² Πλάτωνος, *Γοργίας*, αρχαίον κείμενον, εισαγωγή, μετάφρασις, σημειώσεις, Β.Δ.Κρητικού, Εν Αθήναις 1957, τ.Α, σ.σ.4-5, εκδ. Πάπυρος.

ασκήσει την αρετή. Στο συγκεκριμένο πλατωνικό διάλογο ο Σωκράτης και ο πιστός του μαθητής Χαιρεφών δηλώνουν πως μόνον η αλήθεια, η δικαιοσύνη και η αρετή πρέπει να είναι ο κανόνας του ανθρώπινου βίου. Η σοφιστική ρητορική, όπως εκπροσωπείται από τον Γοργία ως κύριο εκπρόσωπό της διδάσκεται με την αγαθή πρόθεση και χωρίς να κλονίζει τα ηθικά βάθρα της κοινωνίας. Στην περίπτωση, όμως, του Πώλου κατοπτρίζεται η αριστοκρατική νεολαία που έλκεται άκριτα από τη σοφιστική με τη δίψα που την διακατέχει για την πολιτική δράση. Ο Καλλικλής, τέλος, είναι η περίπτωση του ακραίου και ανενδοίαστου πολιτικού αμοραλισμού και υλισμού.

II.B.2.2.ΣΩΚΡΑΤΗΣ-ΠΩΛΟΣ (461 b-481b)

Ο Πώλος είναι επιπόλαιος, προπετής και αλαζόνας. Επανέρχεται στο θέμα αν ο ρήτορας πρέπει να γνωρίζει το δίκαιο και το άδικο. Ο Σωκράτης θεωρεί ότι η ρητορική δεν είναι αληθινή τέχνη αλλά εμπειρία, άλογος διατριβή που προκαλεί ηδονή στον ακροατή. Από την άποψη αυτή χρησιμοποιείται η αναλογία και το επιχείρημα *εκ του εικός*, η ομοιοπαθία προκαλεί ηδονή στη γεύση: Η ρητορική και η ομοιοπαθία είναι μέρη της κολακείας με σκοπό την ικανοποίηση και την ευχαρίστηση. Η ρητορική κολακεύει τον ακροώμενο, η ομοιοπαθία τον γευόμενο. Όπως ο ομοιοπαθός παρασκευάζει συχνά αρτύματα και εδέσματα ευχάριστα στη γεύση, αλλά βλαβερά στην υγεία, έτσι και η ρητορική παρέχει στους ακροατές ευχαρίστηση και τέρψη με αποτελέσματα συχνά βλαβερά στην υγεία της ψυχής. Η ψυχή έχει ανάγκη ειδικής επιμέλειας και αγωγής, η οποία καλείται πολιτική και στην οποία υπάγονται δυο αληθινές τέχνες που επιμελούνται την ψυχή, η νομοθετική, η οποία δια των νόμων, της αγωγής και της παιδείας καταρτίζει τους πολίτες ηθικά και πολιτικά, ώστε να προλαμβάνει τις ασθένειες της ψυχής, και η δικαιοσύνη, η οποία επανορθώνει όσα η πονηρία της ψυχής απεργάζεται. Έναντι τούτων των τεσσάρων αληθών τεχνών, των οποίων η διάκριση εδράζεται στο κριτήριο του λόγου,²³³ της ιατρικής, της γυμναστικής,²³⁴ της νομοθετικής και της δικαιοσύνης, οι οποίες αποσκοπούν στην σωματική και ψυχική υγεία, αντιτάσσεται η κολακεία, η ασχολία για την τέρψη, η ηδονή και η ευαρέσκεια. Η αληθής θεραπεία του ανθρώπου (

²³³ (ed.) Greene, Gul.C h.,(1958), *Scholia Platonica*, Pennsylvania, *Σχόλια εις Γοργίαν*, p.460 ad 450c

²³⁴ Η ρητορική παραλληλίζεται με τη γυμναστική σε μια αντίστροφη μεταξύ τους σχέση. Romilly, de.J., (1975), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, p.p.51-52

του σώματος και της ψυχής) πραγματοποιείται δια των τεσσάρων γνησίων τεχνών (ιατρικής , γυμναστικής, νομοθετικής , δικαιοσύνης) . Η χρησιμοποίηση των τεσσέρων τεχνών²³⁵ και η χρήση των αναλογιών διαμορφώνουν και απεικονίζουν μια *μήτιν* λογική με σαφή αναφορά και συσχετισμό με τη θεωρία των τεσσάρων χυμών του σοφιστή Γοργία, όπως την αποδίδει στο *Ελένης εγκώμιον*.²³⁶ Σχηματικά²³⁷:

ΠΟΛΙΤΙΚΗ =ΓΝΗΣΙΑ ΤΕΧΝΗ

Ιατρική/ γυμναστική ≈νομοθετική/δικαιοσύνη

*σώμα Σ1/σ2 * ψυχή ψ1/ψ2

ΚΟΛΑΚΕΙΑ =ΑΠΑΤΗΛΗ ΤΕΧΝΗ

Κομμωτική/οψοποιία (σώμα)≈

σοφιστική νομοθετική)/ρητορική(δικαιοσύνη)(ψυχή)

μήτις λογική²³⁸

πολιτική/κολακεία =αληθής τέχνη/απατηλή τέχνη

πολιτική

ιατρική/γυμναστική =νομοθετική/δικαιοσύνη

κολακεία

κομμωτική /οψοποιία =γυμναστική /ιατρική (αντιστροφή σχέσης από πολιτική)

σοφιστική /ρητορική =νομοθετική /δικαιοσύνη (διατήρηση ροής αναλογίας από πολιτική)

Κατά τον Πάλο οι ρήτορες έχουν μεγάλη δύναμη στις πολιτείες. Οι κόλακες είναι ταπεινοί και αδύνατοι , ενώ οι ρήτορες έχουν μεγάλη ισχύ και δύναμη να επιτύχουν ό, τι θέλουν.Ο Πάλος φαίνεται ότι αγνοεί τη διαφορά *βουλήσεως* και *δοκήσεως*.Για τον Πλάτωνα οι ρήτορες και οι τύραννοι διαβιούν ανεπισημόνως.Από την άποψη αυτή η *βούλησις* αντιστοιχεί και αναλογεί στην ²³⁹*επιστήμη*, ενώ η *δόκησις* αντιστοιχεί στην *πίστιν*. Ο Σωκράτης αντιτείνει πως η φαινομένη δύναμη των ρητόρων είναι αδυναμία , γιατί σκοπός κάθε πράξεως του ανθρώπου είναι το αγαθό, ενώ οι ρήτορες πράττουν ό,τι

²³⁵ Στις τέχνες περιλαμβάνετο και η μουσική.:Moutsopoulos, E ., (1959), *La musique dans l 'oeuvre de Platon*, Paris : Presses Universitaires de France, p.4.

²³⁶ Dodds, E.R, (1959), *Plato Gorgias*,p.p. 226-227, σχόλια στο 463a5-466a3.

²³⁷ Βλ. (ed.) Greene ,Gul.C h.,(1958), *Scholia Platonica* , Pennsylvania , *Σχόλια εις Γοργίαν*, p. 472,ad 465c

²³⁸ Ο Αριστοτέλης συμφωνεί με τον ρήτορα Γοργία ως προς την φύση της ρητορικής και τα χαρακτηριστικά της.: (ed.) Greene ,Gul.C h.,(1958), *Scholia Platonica* , Pennsylvania , *Σχόλια εις Γοργίαν*,p. 465 ad 465c.

²³⁹ (ed.) Greene ,Gul.C h.,(1958), *Scholia Platonica* , Pennsylvania , *Σχόλια εις Γοργίαν*,p.473 ad 466b

νομίζουν ότι είναι αγαθό, δεν πράττουν ό,τι θέλουν. Η δύναμη των ρητόρων και των τυράννων στερουμένη δικαιοσύνης δεν είναι αγαθό αλλά κακό , γιατί ακολουθεί η τιμωρία. Μόνον ο αγαθός είναι ευδαίμων. Ο άδικος είναι πάντοτε άθλιος , πολύ δε περισσότερο άθλιος , αν δεν τιμωρηθεί, ώστε να επανορθώσει δια της τιμωρίας την αδικία.Ο άδικος ωφελείται δια της τιμωρίας , διότι δι' αυτής η ψυχή του απαλλάσσεται της αδικίας, η οποία είναι το μέγιστον των κακών. Στο σημείο αυτό διαμορφώνεται μια μήτις λογική με τριμερή αναλογία ²⁴⁰:

Θεραπευτής της πενίας =χορηγός χρημάτων

Θεραπευτής νόσου =ιατρός

Θεραπευτής αδικίας =δικαστής

Βαθμοί παραθέσεως :ο μηδόλως νοσήσας ευδαιμονέστερος > του νοσήσαντος και μη θεραπευθέντος

Ο μη αδικήσας =ευδαιμονέστατος

Ο αδικήσας και τιμωρηθείς /νοσήσας και μη θεραπευθείς=ευδαίμων

Ο αδικήσας και μη τιμωρηθείς /νοσήσας και μη θεραπευθείς =πάντων αθλιώτατος

Η ρητορική επιτυγχάνει την ατιμωρησία των αδίκων , αφήνει ψυχή αθεράπευτη , συνεπώς η ρητορική είναι απατηλή τέχνη που τέρπει ύπουλα και άχρηστη ή μάλλον επιβλαβής ως μη θεραπεύουσα την ψυχή.Ο Πλάτων συνομιλεί με τα έργα του Γοργία και επιδιώκει σημείο προς σημείο την ανασκευή των θέσεων του Γοργία , αλλά δεν ακολουθεί πιστά τις θέσεις και το νόημα των θέσεων του Γοργία.

Ο σοφιστής Γοργίας στην *Παλαμήδους Απολογία* δεν συναινεί καθόλου με το άδικο και μάλιστα τονίζει πως καταφεύγει στο *εικός -δόξα* , προκειμένου να επικρατήσει η αλήθεια και η δικαιοσύνη και όχι το άδικο. Εξάλλου χρησιμοποιεί *το εικός* ο Πλάτων δια της χρήσης των αναλογιών με προεπιλεγμένη επιδίωξη να καταδείξει ότι η ρητορική έχει φαινομενική δύναμη σε αντίθεση με τη ρήση του ιστορικού Γοργία στο *Ελένης Εγκώμιον* 8. Στο συγκεκριμένο χωρίο του Γοργία τονίζεται ότι ο λόγος επιτελεί θειότατα έργα και στη συνέχεια εξηγεί τις επιδράσεις του λόγου στην ψυχή και τον ευεργετικό ρόλο της απάτης , ιδίως της ποιητικής.(EE9,10).Επίσης για την ψυχή ο ιστορικός Γοργίας (EE 1) θεωρεί ότι το αληθινό κάλλος είναι η σοφία , στο λόγο η αλήθεια είναι η αρετή του .

²⁴⁰ Πρβλ. (ed.) Greene ,Gul.C h.,(1958), *Scholia Platonica* , Pennsylvania , *Σχόλια εις Γοργίαν*,p. 146 ad474c, 475a, 476a, p.147 ad 477a,p.474 ad 467c, p.

Εξάλλου ο ρήτορας Γοργίας χρησιμοποιεί τον όρο *τέρψι*(EE5) σε σχέση με ένα ακροατήριο (EE 10, 13, 18).

II.B.2.3.ΣΩΚΡΑΤΗΣ-ΚΑΛΛΙΚΛΗΣ (481b-527e)

Ο Καλλικλής υποστηρίζει ότι το φυσικό δίκαιο είναι το δίκαιο του ισχυρότερου, οι ασθενέστεροι αμυνόμενοι επινόησαν τους νόμους που προστατεύουν την τάξη τους. Τους νόμους αυτούς ο ισχυρός πρέπει να ποδοπατεί, διότι είναι αντίθετοι με τη φύση και να επαναφέρει τον νόμο της ισχύος. Ο άνθρωπος κατά το φυσικό δίκαιο πρέπει να ικανοποιεί πλήρως τις απολαύσεις του. Μάλιστα ο Καλλικλής εξεγείρεται εναντίον της *μήτιος* του Σωκράτους καθώς ορθά από την πλευρά του καιμέχρι του σημείου όπου ευρίσκεται η συζήτηση, επισημαίνει ότι ο Σωκράτης υπέβαλλε στον Πώλο ερητήσεις σύμφωνα με το φυσικό δίκαιο, ενώ ο Πώλος μιλούσε με βάση τον συμβατικό ανθρώπινο νόμο, και στη συνέχεια, όταν ο Πώλος απαντούσε με βάση το φυσικό δίκαιο, ο Σωκράτης τον ρωτούσε με βάση το συμβατικό δίκαιο.²⁴¹ Ενδεχομένως πίσω από το προσωπίο του Καλλικλή σε ορισμένες πτυχές των θέσεών του να λανθάνει ένας καταπιεσμένος Πλάτων.²⁴²

Ο Σωκράτης αντιτείνει ότι οι δυνατοί είναι οι σωφρονέστεροι και οι γενναιότεροι. Αυτοί στην πολιτεία πρέπει να εξουσιάζουν τους άλλους. Αλλά για να μπορεί κάποιος να εξουσιάζει άλλους, πρέπει πρωτίστως να εξουσιάζει τον εαυτό του. Οι ακόλαστοι είναι τετριμμένοι πίθοι. Το ηδύ και το αγαθόν δεν ταυτίζονται. Στο ηδύ οδηγεί η ρητορική, στην αρετή η φιλοσοφία. Στις απατηλές τέχνες πρέπει να καταταχθεί η δημαγωγική ρητορική, η οποία επιδιώκει το ηδύ δια της κολακείας του πλήθους.²⁴³ Απόδειξη είναι το ότι ουδείς των πολιτικών ρητόρων έκανε τους Αθηναίους βελτίονες. Συνεπώς ο άνθρωπος για να καταστεί βελτίων πρέπει να εξασφαλίσει την αρμονία του σώματος (υγεία) και την αρμονία της ψυχής (δικαιοσύνη και σωφροσύνη). Ο αγαθός ρήτορας έπρεπε να αποβλέπει στο να εξασφαλίσει την αρμονία της ψυχής δια του κολασμού της αδικίας. Ο λόγος του Σωκράτους στρέφεται στην τελική αιτία των ηθικών αρχών, για τον

²⁴¹ Πανταζάκος, Π., (2006), *Η φυσική θεολογία και το φυσικό δίκαιο στη φιλοσοφία των σοφιστών του 5^{ου} π.Χ.αιώνα*, σ.σ. 102-107.

²⁴² *Ο.π.* σ.σ.110-112.

²⁴³ Πρβλ. (ed.) Greene, Gul.C h.,(1958), *Scholia Platonica*, Pennsylvania, *Σχόλια εις Γοργίαν*, pp. 154-155 ad491e, 492e.

φιλόσοφο είναι το αγαθόν, αλλά για τον Καλλικλή είναι η αισχρά ηδονή. Ο Σωκράτης αντικρούει τις θέσεις του χρησιμοποιώντας τριων κατηγοριών επιχειρήματ, τρία με βάση ένδοξους άνδρες, τρία με βάση ποιητές, τρία με βάση τους Πυθαγορείους.²⁴⁴

II.B.2.4.OI « ΔΗΜΗΓΟΡΙΕΣ» ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ ΚΑΙ Ο ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Στη συζήτηση με τον Καλλικλή ο Σωκράτης επισημαίνει ότι ο δεύτερος πρόσφατα έχει αρχίσει να επιδεικνύει ζήλο πολιτικής συμμετοχής και παράλληλα ονειδίζει τον Σωκράτη για την, κατά τη δική του εκτίμηση, αποχή από τα πολιτικά ζητήματα, ενώ συγχρόνως τον παρακαλεί τον Σωκράτη να αναμειχθεί ενεργά στην πολιτική και να μην εγκλωβίζεται φιλοσοφώντας ασκόπως στην ιδιωτεία (515 a). Ωστόσο ο Σωκράτης απευθυνόμενος στον Καλλικλή ως εκπρόσωπος της επικρατούσης τάσεως της ρητορικής τον ερωτά αν συνέβαλε στην ηθική βελτίωση όχι μόνον των πολιτών αλλά και των ξένων και των δούλων, ώστε να γίνουν *καλοί καθαοί*, δηλαδή να πάψουν να είναι πονηροί, άδικοι, ακόλαστοι και άφρονες (515 a-b). Μάλιστα, εάν το ιδιωτικό έργο του ρήτορος Καλλικλή ήταν αυτό, προ της δημόσιας δράσης (*δημοσιεύειν*), ασφαλώς θα είχε ήδη απτά αποτελέσματα. (515b).

Ο Καλλικλής αρχίζει να ευρίσκεται σε δυσάρεστη θέση και ο Σωκράτης με τη δήλωσή του θα αναλάβει να απαντά για λογαριασμό του Καλλικλή προβαίνοντας σε μια ιδιότυπη « *δημηγορία*» ενώπιον των παρισταμένων. Ουσιαστικά χρησιμοποιεί το εξωτερικό περίβλημα των ρητορικών ερωτήσεων, καθώς ο Καλλικλής αδυνατεί ή δυσκολεύεται να απαντήσει.

Το κεντρικό ζητούμενο είναι το *πώς βιωτέον* μέσα στην πόλη, *“όντινα ποτε τρόπον οίει δειν πολιτεύεσθαι εν ημίν”* (515b-c), αποτελώντας αυτό ακριβώς την κεντρική πολιτική επιδίωξη του πολιτικού ανδρός. Για το σκοπό αυτό χρησιμοποιεί ως τεκμήρια τις παραδειγματικές περιπτώσεις του Περικλή, του Κίμωνα, του Μιλτιάδη και του Θεμιστοκλή προκειμένου να διαπιστωθεί εάν υπήρξαν *“αγαθοί πολίται”* (515 d).

Στην προκειμένη περίπτωση ο Πλάτων δια του Σωκράτη επιρρίπτει ευθύνες στον Περικλή,²⁴⁵ διότι οι πολίτες έγιναν αργοί, δειλοί, φλύαροι και φιλάργυροι. Ο Καλλικλής

²⁴⁴ Ο.π. p. 155 ad 492e

²⁴⁶προλαβαίνει να σχολιάσει πως παρόμοιες είναι οι κατηγορίες των φιλολακώνων και των αντιδημοκρατικών. Βέβαια είναι μονομερής και όχι αντικειμενική η κριτική για την πολιτική του Περικλέους και ασφαλώς δεν προσεγγίζεται από την πλευρά της αποτελεσματικότητάς της, της αναμφισβήτητης ευημερίας στο σύνολο της πόλης, αλλά από την πλευρά της "ηθικοποίησης των πολιτών". Ωστόσο οι παρατηρήσεις δεν δικαιώνουν τον Πλάτωνα, αν και καταφεύγει στην αλληγορική αναλογία με τον "επιμελητή ίππων και βοών" (516 a). Υπάρχει στο σημείο αυτό η εμμονή του Πλάτωνος –αντιδημοκρατική σαφώς– ότι η πολιτική του Περικλή αποθηρίωσε τους πολίτες. (516 c-d). Στο ίδιο πλαίσιο κινείται και στην περίπτωση των υπολοίπων πολιτικών με την γενικότερη επισήμανση πως, εάν όντως με την πολιτική τους είχαν κάνει τους πολίτες καλλίτερους, αυτοί θα εστρέφοντο εναντίον των ευεργετών τους; (516 e). Το ερώτημα, όμως παραμένει ανοιχτό, διότι οι Αθηναίοι εστράφησαν και εναντίον του Σωκράτη.²⁴⁷

Η τοποθέτηση του Σωκράτη είναι ευθέως και αμετάκλητα απορριπτική για το σύνολο των πολιτικών ανδρών της Αθήνας είτε από την πλευρά των δημοκρατικών είτε από την πλευρά των αριστοκρατών. (517 a). Παράλληλα η απουσία της πολιτικής ικανότητας συμβαδίζει και με την αδυναμία εφαρμογής της ρητορικής είτε της αληθινής είτε της κολακικής (517a). Ασφαλώς δεν παραγνωρίζει το ότι οι παλαιότεροι πολιτικοί παρείχαν στην πόλη ο,τιδήποτε θα ευχαριστούσε τους πολίτες, σε σχέση με τους συγχρόνους του πολιτικούς, αλλά και πάλι το αδύνατο σημείο της πολιτικής τακτικής τους έγκειται στο ότι στο σύνολό τους οι πολιτικοί δεν κατέφυγαν στη δύναμη της πειθούς, έμμεση αναγνώριση της ρητορικής, και εν ανάγκη στη βία, προκειμένου να κάνουν ενάρετους τους συμπολίτες τους. (517b : *πείθοντες και βιαζόμενοι ...*) Κατ' αναλογία με τους ανθρώπους που παρασκευάζουν γεύματα προς ευχαρίστηση ανθρώπων, οι πολιτικοί άνδρες χαρίστηκαν στις επιθυμίες των Αθηναίων και αυτό θεωρούν επιτυχία για την πόλη. Έλειπε η σωφροσύνη και η δικαιοσύνη και αποδύθηκαν στην κατασκευή τεχνικών έργων. Αλλά την ώρα της πτώσης δεν θα κατηγορήσουν τους πραγματικούς υπαίτιους, αλλά τους συνεργούς –Αλκιβιάδη! Επίσης δεν αποδέχεται ο

²⁴⁵ Πρβλ. Πλουτάρχου, *Βίοι Παράλληλοι*, Περικλής 16, όπου εκθειάζεται η πολιτική του Περικλή και τα μέτρα ανακούφισης προς τους φτωχούς.

²⁴⁶ Romilly, de J., (1994), *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, σ.σ.231-238.

²⁴⁷ Πρβλ. Τούλ., Χ.Ι, (1976), "Η Απολογία του Ξενοφώντος και οι σχέσεις αυτής μετά της πλατωνικής και του κατηγορητηρίου του Πολυκράτους", *Πλάτων* 28: 8: υπήρχε και του ρήτορα Λυσία Απολογία Σωκράτους. Στα δυο πρώτα βιβλία των *Απομνημονευμάτων* του Ξενοφώντα δίδεται απάντηση στο κατηγορητήριο του Πολυκράτους εναντίον του Σωκράτους.

Σωκράτης ότι οι κατηγορούμενοι πολιτικοί δικαίως οργίζονται και αγανακτούν ενώπιον της αχαριστίας του πλήθους, διότι κανένας πολιτικός δεν μπορεί να καταστραφεί από την πόλη που κυβερνά!(519 c).

Ακολουθεί η σύγκριση πολιτικών και σοφιστών. Με ειρωνεία τους αποδίδει τη σοφία και τον ισχυρισμό ότι διδάσκουν την αρετή (περίπτωση υπονοούμενη για τον Πρωταγόρα) και συχνά κατηγορούν τους μαθητές τους ως άδικους και αχάριστους, διότι αρνούνται να πληρώσουν. Και είναι άτοπο, διότι υποτίθεται πως οι σοφιστές διδάσκουν τη δικαιοσύνη. Στο σημείο αυτό ο Σωκράτης αυτοχαρακτηρίζει το λόγο του ως δημηγορία, συνεχή λόγο (519 d, *ως αληθώς δημηγορείν*) προβάλλοντας και τη ρητορική δεινότητά του. Επιρρίπτει στους σοφιστές, εννοώντας τον Πρόδικο και τον Πρωταγόρα τον ισχυρισμό ότι παιδεύουν ανθρώπους *''εις αρετή''* (519 e) Ο Καλλικλής ως μαθητής του Γοργία τους απορρίπτει ως ανάξιους, δεδομένου ότι ο δάσκαλός του Γοργίας τους καταφρονούσε ως δασκάλους της αρετής. Αντίστοιχη είναι η πλατωνική παρατήρηση στον *Μένωνα* συμμεριζόμενος στο σημείο αυτό ο Πλάτων τη θέση του Γοργία για το αδύνατο διδασκαλίας της αρετής. Υπογραμμίζει πως ο Γοργίας υπόσχεται στους μαθητές του πως θα τους κάνει ικανούς στο λόγο. (*Μένων*(95c)).

Η «δημηγορία» του Σωκράτη καταλήγει πως σοφιστής και ρήτορας είναι το ίδιο πράγμα ή παραπλήσιον, αν δεν είναι απολύτως ίδια.²⁴⁸ Για την πλατωνική θεώρηση ωστόσο η σοφιστική είναι καλλίτερη από την ρητορική, όπως η νομοθετική είναι καλλίτερη από τη δικαστική και η γυμναστική από την ιατρική. Συνεπώς οι πολιτικοί ρήτορες και οι σοφιστές *'' ουκ εγχωρεί μέμφεσθαι τούτω τω πράγματι, ο αυτοί παιδεύουσιν, ως πονηρόν εστιν εις σφας ή τω αυτώ λόγω τούτω άμα και εαυτών κατηγορείν ότι ουδέν ωφελήκασι ους φασιν ωφελείν''* (520 b).

Συνεπώς αν η τήρηση των νόμων συνιστά την απαραίτητη προϋπόθεση για τη διασφάλιση της συνοχής του δημοκρατικού πολιτεύματος, η παραβίασή τους διευκολύνει την εμφάνιση διασπαστικών τάσεων που τελικά υπονομεύουν το ίδιο το δημοκρατικό πολίτευμα. Ο προοδευτικά μειούμενος σεβασμός των Αθηναίων πολιτών προς το νόμο υπαγορεύτηκε και ενισχύθηκε από την δριμεία κριτική εις βάρος του και προλείανε το έδαφος για την συνέχιση και την επίταση αυτής της κριτικής. Ύστερα από την

²⁴⁸ Πλάτωνος, *Γοργίας* 520 a., *Απολογία Σωκράτους* 19d8-20c3, όπου ο Σωκράτης διαχωρίζεται ως προς τη δραστηριότητά του από τους σοφιστές. Για τον Πλάτωνα ο Γοργίας δεν διαφέρει από τους λοιπούς σοφιστές Harrison, : E. L., (1964), *''Was Gorgias a Sophist ;''Phoenix* 18: 183

αμφισβήτηση της εγκυρότητας του θείου νόμου και της πεποίθησης ότι η φύση είναι έργο των θεών, ο νόμος της πόλης απώλεσε ένα μεγάλο μέρος της αίγλης του και τίθεται σε κριτική, αμφισβήτηση και αναθεώρηση.

Το δίκαιον και το αισχρόν ου φύσει αλλά νόμω υποστήριζε ο Αρχέλαος²⁴⁹, αυτό δηλαδή που οι πολιτείες προβάλλουν ως δίκαιο ή ως ηθικώς απαράδεκτο, δεν οφείλει την ιδιότητά του στη συμφωνία του ή την αντίθεσή του με κάποια υπερφυσική βάση αναφοράς από την οποία προέρχεται η αξία ή η απαξία του. Είναι συμβατικό, άρα κατά συνθήκη δημιουργήμα και εξαρτάται από τις ιστορικές συγκυρίες στο πλαίσιο των οποίων διαμορφώνεται και τίθεται σε ισχύ.

Η αποσυσχέτιση του νόμου και της φύσης παραδίδει το νόμο ανυπεράσπιστο στη σοφιστική κριτική²⁵⁰. Η φύση δεν είναι πια η εγγύηση της εγκυρότητας των νόμων. Με το να προβάλλουν τη φύση ως πηγή πρωταρχικότητας και αυθεντικότητας οι σοφιστές την αντιπαρέθεσαν έντεχνα στο νόμο προκειμένου να τονίσουν τον συμβατικό και πλαστό χαρακτήρα του ανθρώπινου νόμου. Με βάση αυτή την οπτική οι νόμοι της πόλης είναι σε αντίθεση με την ανθρώπινη φύση. Η φύση προτρέπει στην ικανοποίηση του ατομικού συμφέροντος, οι νόμοι της πολιτείας παρεμβάλλουν αυθαίρετα προσκόμματα, συμβατικά στις ατομικές του επιδιώξεις. Αυτή είναι η προσέγγιση του Καλλικλή αλλά και του Θρασύμαχου στην πλατωνική Πολιτεία.²⁵¹

Ο Θρασύμαχος, όμως και ο Καλλικλής δεν είναι καθ'όλα όμοιοι. Ο Θρασύμαχος υποστήριζε ότι οι κανόνες της δικαιοσύνης διαμορφώθηκαν από τους ισχυρότερους. Ο Καλλικλής υποστηρίζει ότι οι νόμοι διαμορφώθηκαν από τους ασθενέστερους, προκειμένου να εξασφαλισθούν απέναντι στους δυνατούς. Ο Καλλικλής βλέπει τα πράγματα ατομοκεντρικά. Απεχθάνεται την αθηναϊκή δημοκρατία, δεν θέλει να υπακούει σε νόμους. Οραματίζεται τον άνθρωπο που θα περιφρονούσε τους νόμους, που κατά την γνώμη του αντιβαίνουν στην φύση. Το φυσικό δίκαιο είναι τοκυρίαρχο. Ο

²⁴⁹ βλ. Κατσιμάνη, Κ.Σ., (1999), *Πρακτική φιλοσοφία και πολιτικό ήθος του Σωκράτη*, Αθήνα: Επικαιρότητα, σ.σ.39-43, Windelband, W., - Heismoeth, H., (1980), *Εγχειρίδιο Ιστορίας της φιλοσοφίας*, (μτφ.) Ν.Μ.Σκουτερόπουλος, Αθήνα: ΜΙΕΤ, σ.σ. 86-96.,

²⁵⁰ Πρβλ. Xanthakis-Karamanos, G., (1998), "Homer and Euripides: The Cyclops and the Troades" *Πλάτων* 50:33

²⁵¹ Βλ. Grube, G.M.A., (1952), "Thrasymachus, Theophrastus and Dionysios of Halikarnassus", *AJP* 73: 251-267, Kerferd, G.B., (1947), "The Doctrin of Thrasymachus in Plato's Republic", *Durham University Journal* 9: 19-27, Kerferd, G.B., (1964), (1967), "Thrasymachus and Justice: AReply", *Phronesis* 9: 12-16, Hourani, C.F (1962), "Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic", *Phronesis* 7: 110-120, Guthrie, W.K.C., (1998), *Οι σοφιστές*, σ.σ.119-130.

καθένας θα κατέχει μια θέση , όπως σε μια κοινωνία ζώων, κατά τη φυσική του δύναμη. Ο Καλλικλής δέχεται το φυσικό δίκαιο που αντιτίθεται στο δίκαιο των ανθρώπων. Ενώ ο Θρασύμαχος διέκρινε το δυσικό από το ανθρώπινο δίκαιο, ο Καλλικλής τοποθετεί το δίκαιο από την πλευρά της φύσης και όχι της κοινωνίας.²⁵²

Ο Σωκράτης γνωρίζει πολύ καλά ότι στον αγώνα του *“περί τα ηθικά”* (521d) είναι μόνος. Δεν είναι ασήμαντος αυτός ο αγώνας από την στιγμή που το αντικείμενό του δεν είναι οι διαφορές ανάμεσα σε πρόσωπα αλλά σε δυο διαφορετικές μορφές υπάρξεως. Το νέο στοιχείο που αναδύεται με την σωκρατική αναζήτηση είναι η σύνθεση του ηθικού ενεργήματος , δηλαδή της πράξης με τη γνώση , το *ειδέναι* και το αντικείμενο αυτής της σύνθεσης είναι ο ηθικός βίος , το δικαίως ζήν.²⁵³

Στην απόληξη της διαλογικής συζήτησης με τον Καλλικλή ο Σωκράτης θα χρησιμοποιήσει έναν *“καλό λόγο”* (523 a) οδηγούμενος στην αρμονική σύζευξη μύθου και λόγου , όπου ο μύθος αποκτά προεκτάσεις και συμβολικές αναγωγές όχι πλέον στο παρελθόν αλλά στο παρόν και στο μέλλον ²⁵⁴ αναδεικνύοντας πως μέσα από την διαλεκτική υπέρβασή τους τα δυο είδη συναντώνται στο βάθος τους, μολονότι οι σοφιστές , όπως εκπροσωπούνται στο πρόσωπο του Καλλικλή εκλαμβάνουν τον μύθο ως μύθο αποδίδοντάς του μια ευκαταφρόνητη θέση ισοδύναμη με παρηγορητικές διηγήσεις ηλικιωμένων: (*“ον συ μεν ηγήσει μύθον 523 a, πρβλ. 527a : τάχα δ’ουν ταύτα μύθός σοι δοκεί λέγεσθαι ώσπερ γραός και καταφρονείς αυτών , και ουδέν γ’αν ην θαυμαστόν καταφρονείν τούτων , ει πη ζητούντες είχομεν αυτών βελτίω και αληθέστερα ευρείν.”*).. Ωστόσο ο Σωκράτης υπογραμμίζει πως αυτός πλέον ο διπλός μύθος –λόγος είναι η μόνη οδός που διαθέτει η ανθρώπινη διάνοια προκειμένου να αναζητήσει μέσα από την έρευνα το ηθικά βέλτιον και το αληθές . Άλλωστε τον μύθο-λόγο ως άρρηκτη ενότητα τον θεωρεί την τελική οδό προς την αναζήτηση της αλήθειας , διότι το περιεχόμενό του , και όχι το αρχιτεκτονικό του εξωτερικό περίβλημα με τη δομή του μύθου , είναι συμπαγής αλήθεια (523a *“ως αληθή γαρ όντα σοι λέξω α μέλλω λέγειν”*) Φυσικά σε αυτή τη διαλεκτική υπέρβαση και συνάντηση μύθου-λόγου η ενόραση κατέχει πρωτεύουσα θέση . Ακολουθεί ο μύθος –λόγος , ο οποίος εξωτερικά διαθέτει την τυπική μορφή μιας

²⁵² Romilly, de J., *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*. σ.σ.183-184., 189, 192,

²⁵³ Κύρκου, Β ., (1975-1976), *“Τραγική απορία «και σωκρατική «ζήτησις»*. Από τις ηθικές έννοιες της τραγωδίας στις ιδέες του Πλάτωνος”, *Φιλοσοφία* 5-6: 217-218.

²⁵⁴ *Ό.π.* 218-221

μυθικής διηγήσεως : εκκινεί από την αρχέγονη , πρωταρχική πηγή της μυθικής αξιοποίησης της παράδοσης , τον Όμηρο , υιοθετώντας στο σημείο αυτό την τακτική των ρητόρων και σοφιστών , οι οποίοι παρέπεμπαν στις διαλέξεις και στα μαθήματά τους στα ομηρικά έπη , συνιστώντας έναν κοινό τόπο παραδειγμάτων και εξ αναλογίας επιχειρημάτων.

Οι μυθολογικές αναφορές για την τιμωρία των αδίκων και την δικαίωση των δικαίων βαίνουν παράλληλα και συμπληρωματικά με την πλατωνική *Απολογία* εκλεπτύνοντας και συνεχίζοντας τον σχετικό λόγο-αγόρευση προς τους δικαστές , και προς τους Αθηναίους , διευρύνοντας μέσα στην χρονική άνεση του μύθου όσα η επιβεβλημένη συντομία της δικανικής κλεψύδρας υπαγόρευε να εκτεθούν εν συντομία στην *Απολογία*. Από την άποψη αυτή ο συγκεκριμένος μύθος –λόγος του Σωκράτη δεν είναι μόνο το επιστέγασμα των όσων εκτίθενται στον πλατωνικό *Γοργία* για το πώς βιωτέον αλλά είναι συνάμα μια προέκταση της δικανικής δημηγορίας της *Απολογίας* και μια φιλοσοφική δημηγορία συνιστώντας την διέκταση και τη διαστολή της *Παλαμήδους Απολογίας* του ιστορικού Γοργία(και τη λανθάνουσα συνομιλία μαζί της). Ως φιλοσοφική δημηγορία εκφράζει το ακριβές σημείο συνάντησης ρητορικής και φιλοσοφίας στο Πλατωνικό έργο.

Την πατρική εξουσία ,λοιπόν, διένειμαν μεταξύ τους ο Ζεύς, ο Ποσειδών και ο Πλούτων. Η βασική, διηγετική και πάγια ηθική αντίληψη των ανθρώπων ακόμη και στην προηγηθείσα εποχή του Κρόνου , ηθικός και άγραφος νόμος είναι ο άνθρωπος που διήλθε τον βίο του με δίκαιο και όσιο τρόπο να διαμένει *''εν πάση ευδαιμονία εκτός κακών''* (523a-b)στις νήσους των μακάρων. Αντίθετα , εκείνος που έζησε *''αδίκως και αθέως''* θα μεταβεί *''εις το της τίσεώς τε και δίκης δεσμοπήριον''* , το αποκαλούμενο Τάρταρο. (523 b). Ωστόσο οι δίκες εκρίνοντο με κακό τρόπο, διότι *''ζώντες κρίνονται και αμπεχόμενοι''* (523 c). Από το σημείο αυτό τονίζεται η διαφορά ανάμεσα στο φαίνεσθαι δίκαιος και στο είναι δίκαιος . Παράλληλα κατοπτρίζεται στο σημείο αυτό η δόξα των ανθρώπων αλλά και η πρακτική των αθηναϊκών δικαστηρίων που έκριναν βάσει μαρτύρων την φαινομένη δικαιοσύνη(523 c). Η φαινομένη δικαιοσύνη έχει ανάγκη μαρτύρων πολλών, στηρίζεται στη δύναμη των πολλών μαρτυρικών καταθέσεων ,που όμως ενέχουν υποκειμενική εκτίμηση (ως δικάίως) στηριζόμενοι στην εξωτερική διαπίστωση των ωραίων σωμάτων , των τίτλων ευγενείας και του πλούτου, ενώ η ψυχή τους είναι φαύλη. Οι δικαστές , λοιπόν, (λανθάνων υπαινιγμός για τους Αθηναίους

δικαστές και κυρίως του Σωκράτη) εκπλήττονται, άλλωστε και οι ίδιοι είναι ενδεδυμένοι και εμποδίζονται από την παραπλάνηση του σώματος (523d). Στο σημείο αυτό η πλατωνική θεωρία πως οι αισθήσεις δεν συμβάλλουν αλλά παρεμποδίζουν την γνώση της αλήθειας και πως η φιλοσοφία, εφόσον είναι αναζήτηση της αλήθειας, είναι απαλλαγή από τις αισθήσεις, από το σώμα, απαλλαγή από τη ζωή, μελέτη θανάτου, θεωρία η οποία αναλυτικά παρουσιάζεται στον Φαίδωνα, ευρίσκει εδώ, στον μύθο, προσαρμοσμένη μια νέα εφαρμογή της με αποτέλεσμα να προκύπτει σαφέστερα το ηθικό βάθος πάνω στο οποίο εδράζεται. Για το λόγο αυτό, της δικαίας κρίσης, *“και τον κριτήν δει γυμνόν είναι, τεθνεώτα, αυτή τη ψυχή αυτήν την ψυχήν θεωρούντα”* (523 e).

Τη μυθική αυτή διήγηση μέχρι του σημείου αυτού ο Σωκράτης υπογραμμίζει μέσω της προφορικής παράδοσης (524a) και ουσιαστικά εδώ ευρίσκεται το τμήμα της παραδοσιακής μυθικής αφήγησης, της οποίας η αλήθεια στηρίζεται στην πίστη για την αλήθειά της. Από το σημείο αυτό, όμως, και εξής ο μύθος θα γίνει λόγος, καθώς προχωρεί πλέον ο Σωκράτης στη φιλοσοφική –λογική εκτίμηση των δεδομένων του μύθου, δημιουργώντας το σημείο συνάντησης μύθου-λόγου αλλά και τη διαλεκτική υπέρβασή τους προς ένα ενιαίο όλον, *“μύθος –λόγος”* (524 b: *“και εκ τούτων των λόγων τοιόνδε τι λογίζομαι συμβαίνειν”*). Φυσικά υπάρχει μια προσωπική εκτίμηση *“ως εμοί δοκεί”*, ως επιφύλαξη και αποδοχή των δυνατοτήτων –πεπερασμένων της ανθρώπινης γνώσης και όχι ρητορική επίδειξη και όχημα (*το εικός*) πειστικής ρητορικής επιχειρηματολογίας. Θεωρώντας το θάνατο διάλυση της ψυχής και του σώματος *“απ’ αλλήλοιν”* (524b), ο Σωκράτης τονίζει πως, όπως το σώμα, έτσι και στην ψυχή, (524 d), όταν γυμνωθεί του σώματος, είναι όλα εμφανή, και οι φυσικοί χαρακτήρες της και οι ιδιότητες που απέκτησε ο άνθρωπος κατά την ενάσκηση ενέργειας.

Εκκινώντας την δίκη των ψυχών, των μεγάλα δυναμένων βασιλέων εκ της Ασίας ή δυναστών, ο Ραδάμανθους διαπιστώνει ότι δεν υπάρχει τίποτε υγιές στην ψυχή τους (525 a), καθώς είναι γεμάτη ψεύδη, αλαζονεία, επιορκίες και αδικίες *“και ουδέν ευθύ δια το άνευ αληθείας τετράφθαι”*. Η απουσία της αλήθειας στην ανατροφή των ψυχών αυτών των βασιλέων τις κατέστρεψε, βουλιάζοντάς τις στη δίψα της εξουσίας, την ύβριν, τον τρυφηλό βίο, την έλλειψη μέτρου με αποτέλεσμα να είναι η ψυχή λόγω της ασυμμετρίας της αισχρή. (525a). Οι βασιλείς, λοιπόν, συλλήβδην οδηγούνται στον Τάρταρο. Στο σημείο αυτό εκτίθεται η πλατωνική αντίληψη για την ηθική αναγκαιότητα της τιμωρίας.

(523b-d). Όταν η τιμωρία είναι δίκαια, τότε κάθε τιμωρούμενος πρέπει ή να γίνει καλλίτερος και έτσι να ωφεληθεί ή να χρησιμεύει ως παράδειγμα στους άλλους, ώστε οι άλλοι βλέποντας όσα υφίστανται *“φοβούμενοι βελτίους γίνονται”*. Οι τιμωρούμενοι διακρίνονται από τη μια πλευρά σε εκείνους των οποίων τα αμαρτήματα είναι ιάσιμα αλλά ωφελούνται *“δι’αληθόνων και οδυνών”*. Αυτός είναι ο μόνος τρόπος απαλλαγής από την αδικία(524 b-c). Υπάρχουν από την άλλη πλευρά και εκείνοι που διέπραξαν τα αίσχιστα αδικήματα. Αυτοί είναι παράδειγμα για τους άλλους που ωφελούνται, καθώς βλέπουν ότι για τα αμαρτήματά τους τιμωρούνται με τα μεγαλύτερα μαρτύρια. Αυτοί οι άδικοι είναι αληθινά φόβητρα στο δεσμοτήριο του Άδου. Ανάμεσα σε αυτούς συγκαταλέγεται και ο Αρχέλαος, στον οποίο είχε αναφερθεί εγκωμιαστικά ο Πώλος, αλλά και κάθε άλλος παρόμοιος τύραννος (525d). Στη χορεία των αθλίων εντάσσονται οι τύραννοι, οι βασιλείς, οι δυνάστες, αλλά και οι πολιτικοί αρχηγοί, διότι είναι σε θέση να διαπράττουν τα μεγαλύτερα και ανοσιώτατα αμαρτήματα *“δια την εξουσίαν”* (525 d). Στο σημείο αυτό ως τεκμήριο στη λογική –ηθική ανάλυση του μύθου επανέρχεται το παράδειγμα του Ομήρου, ο οποίος παρουσιάζει τους βασιλείς και δυνάστες αιωνίως τιμωρούμενους (525 e). Αντίθετα η περίπτωση του Θερσίτη και κάθε πονηρού ιδιώτη, μη ενεργώς αναμειχθέντος στην πολιτική, λόγω της ιδιότητάς του: δεν διέπραξε και δεν είχε τη δυνατότητα να διαπράξει τέτοια κακουργήματα. Έτσι επιδέχεται βελτίωσης και όχι διαρκούς τιμωρίας. Είναι, συνεπώς, ο τύπος Θερσίτη πιο ευτυχής από τους μεγάλους βασιλείς, όχι η περίπτωση του Αρχελάου, διότι *“εκ των δυναμένων εισί και οι σφόδρα πονηροί γιγνόμενοι άνθρωποι”* (526 a). Βέβαια ως εξαίρεση και ανάμεσά τους μπορεί να εμφανισθούν και αγαθοί άνδρες, δεδομένου ότι είναι εξαιρετικά δύσκολο να ζήσει κάποιος δίκαια, ενώ μπορεί να διαπράττει αδικίες. (526 a). Λίγοι είναι εκείνοι που είναι και θα είναι έντιμοι και θα διαχειρίζονται με δικαιοσύνη ό,τι τους ανατίθεται. Τέτοια υπήρξε η περίπτωση του Αριστείδη (525 d). Ο Ραδάμανθς εκτός από το βίο ιδιώτου ή οποιουδήποτε άλλου διήλθε τον βίο *“οσίως και μετ’αληθείας”* (526 c), κυρίως δε φιλοσόφου, τους αποστέλλει στη νήσο των μακάρων. Ασφαλώς ο Σωκράτης ευθέως απαντά στον Καλλικλή σχετικά με τις επικριτικές του παρατηρήσεις για την μη πολιτική δραστηριοποίηση του Σωκράτη. Ο φιλόσοφος ανταπαντά τοποθετώντας τον βίο του ιδιώτου, όχι όμως του απράγμονος αλλά *“τα αυτού πράξαντος και ου πολυπραγμονήσαντος”* (526 c). Πρόκειται για αντιστροφή της συνήθους αξίας που

απέδιδαν στην πολυπραγμοσύνη των Αθηναίων και την επιδεικτική ενασχόλησή τους με τα κοινά. Το ίδιο και για τον ιδιώτη που σε αντίθεση με τον Περικλή ούτε αχρείος ούτε απράγμων είναι. Ο βίος του ιδιώτου-φιλοσόφου επιτρέπει την εσωτερική θέαση και όραση και αυτογνωσία, στον όσιο και φιλαλήθη βίο, κατά το μέτρο του ανθρωπίνου. Μάλιστα επανέρχεται στην ομηρική ένδυση του μύθου –λόγου με την αναφορά στο χρυσό σκήπτρο του Μίνω. Έτσι ο σκοπός του φιλοσόφου δεν είναι η συνήθης εξωτερική πολυπραγμοσύνη με τα κοινά της πόλεως, αλλά η επιμέλεια της ψυχής, αφήνοντας κατά μέρος τις τιμές των πολλών ανθρώπων, μιας και η αναζήτηση της αλήθειας και η συνεχής προσπάθεια της αρετής, της ηθικής βελτίωσης, είναι ο σταθερός προσανατολισμός του: *“την αλήθειαν σκοπών πειράσομαι τω όντι ως αν δύνωμαι βέλτιστος ων και ζην και επειδάν αποθνήσκω, αποθνήσκειν”* (526d-e).

Αυτή είναι η αντιπαράκληση του φιλοσόφου και η πρόσκληση προς τον Καλλικλή, ο οποίος « παρακαλούσε» τον Σωκράτη προς τον πολιτικό βίο. Ο φιλόσοφος παρακαλεί προς τον ενάρετο βίο του φιλοσόφου όχι μόνον τον Καλλικλή αλλά *“και τους άλλους πάντας ανθρώπους, καθ’ όσον δύναμαι”* (526 e).

Αυτός είναι ο εξαίρετος αγών, όχι οι λοιποί αγώνες του πολιτικού στίβου, αγών μόχθων και κινδύνων, με το άθλο να κείται στην ουράνια ζωή. Αυτή την τελική και μέγιστη δικαίωση προσλαμβάνει ο συνειδητός αγώνας ηθικού βίου του φιλοσόφου έναντι του προκλητικού, άδικου και επιφανειακού βίου ενός ρήτορα-πολιτικού.(527 e), που δεν έχει καμία πιθανότητα ύστερης μεταθανάτιας δικαίωσης.

Η διαβάθμιση του Σωκράτη προχώρησε προοδευτικά από τους βασιλείς, στους ιδιώτες, για να καταλήξει στο βίο των φιλοσόφων ως τον μόνο ενδεδειγμένο και ουσιαστικά πολιτικό βίο, αφού εδράζεται στην ηθική.

II.B.2.5.ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Η συζήτηση με τον ιστορικό Γοργία, τον Πάλο και τον Καλλικλή απέδειξε ότι όλες οι θεωρίες ανατράπηκαν και μένει σταθερή και απαρασάλευτη η θέση ότι πρέπει να αποφεύγουμε την αδικία και η μέγιστη αξία δεν είναι στη φαινομένη δικαιοσύνη αλλά στην ουσιαστική δικαιοσύνη και στην ιδιωτική και στη δημόσια ζωή. Το πρώτο και μέγιστο αγαθό είναι *“το είναι δίκαιον”* (527c). Η κάθε είδους κολακεία είτε ναρκισσιστική είτε προς άλλους πρέπει να αποφεύγεται, γιατί παρεμποδίζει την αλήθεια.

Η ρητορική έχει αξία αν πάντοτε τίθεται στην υπηρεσία του δικαίου , όπως και κάθε άλλη πράξη. : *“και τη ρητορική ούτω χρηστέον επί το δίκαιον αεί, και τη άλλη πάση πράξει”* (527 c).

Φυσικά για ανθρώπους σαν τον Καλλικλή χρειάζεται να πεισθούν (αντιστροφή από την ρητορική) από το φιλοσοφικό λόγο τώρα προκειμένου να ευδαιμονήσουν. Μπορεί βέβαια οι αφιλοσόφητοι να τον κατηγορήσουν ως ανόητο και να τον προπηλακίσουν , σαφής υπόμνηση για την περίπτωση του Σωκράτη. Αμετακίνητος από την αφοσίωση στην αρετή ο φιλόσοφος δεν ενοχλείται και δεν αποτρέπεται από τα ταπεινωτικά ραπίσματα και τη χλεύη του αφιλοσόφητου πλήθους. Ο ιδεώδης πολίτης-φιλόσοφος, προσηλωμένος στην αρετή δεν έχει να φοβηθεί τίποτε. Ο φιλόσοφος (Σωκράτης) και ο ρήτορας (Καλλικλής) σταθερά προσηλωμένοι στον τραχύ αλλά ωραίο αγώνα της αρετής , τότε μόνο μπορούν να γίνουν πολιτικοί άνδρες , όταν πλέον ασκώντας την αρετή , θα μπορούν να ασκούν και την πολιτική με γνώμονα το καλό , αφού θα μπορούν να λαμβάνουν τότε και μόνο τότε εύβουλες αποφάσεις. Η ρητορική, όπως ασκείται , οδηγεί στην αισχρότητα και την ντροπή , καθώς ακολουθεί στο ήθος τους προπετείς και αλαζόνες νέους που παριστάνουν τους σπουδαίους και παντογνώστες , ενώ δεν υπάρχει ιδεολογική σταθερότητα , ηθική συνέπεια και καθαρή σκέψη., με αποτέλεσμα την αμάθεια. Μόνον ο λόγος ως ηγεμών , η αλήθεια αποδεικνύει ότι ο καλλίτερος τρόπος του βίου συνίσταται στην ενάσκηση της δικαιοσύνης και της αρετής και στη ζωή και στο θάνατο. Αυτός είναι ο ορθός τρόπος του βίου και όχι ο φαινομενικός, συγκεχυμένος και αστάθμητος βίος των ρητόρων-πολιτικών(527 e).

Αυτή η πρόσκληση ζωής πρέπει να αφορά όλους τους ανθρώπους. Ο λόγος , λοιπόν, η ορθή κρίση , ο ηθικός ορθολογισμός , η αλήθεια , έγινε ο κανόνας της ηθικής διαγωγής του Σωκράτη.²⁵⁵ Συνεπώς μια ολοκληρωμένη πρόταση πολιτικής ηθικής δεν αρνείται τον ρόλο της ρητορικής. Την ανανεώνει , όμως , ενώ συνάμα διευρύνει το περιεχόμενό της προσανατολίζοντάς το εξ αρχής σε έναν και μόνον ηθικό προορισμό –δέσμευση: να επιζητεί στο πλαίσιο της αναντίρρητα πολιτικής δράσης της την ουσιαστική δικαιοσύνη. Από την άλλη πλευρά , όμως, προκειμένου και η θεώρηση και η πραγμάτευση των πολιτικών ζητημάτων με τα οποία ασχολείται η ρητορική να παραμένουν

²⁵⁵. Yonezawa, S ., (1995-1996), *“The Purpose of Socratic logoi egocentrism and altruism in Socrates”*, *Πλάτων* 47-48 : 65-66.

προσανατολισμένα στη δικαιοσύνη , χρειάζονται τη διευρυμένη και αδέκαστη ματιά του φιλοσόφου που κατορθώνει μέσα στο πλαίσιο της ενσυνείδητης και επιλεγείσης ιδιοτείας του να αναδείξει σε σκοπό ζωής μέσα στην πόλη το *“ πώς βιωτέον οσίως και δικαίως”* . Μόνο με αυτόν τον συνδυασμό ρητορικής –φιλοσοφίας είναι δυνατόν να υπάρξει η προοπτική ανάπτυξης και προόδου των κοινωνιών , αφού οι πολίτες της θα γίνονται βελτιότεροι, δηλαδή ηθικότεροι, δικαιοότεροι, ευσεβέστεροι. Από μια άποψη έχουμε επαναπροβολή της πρωταγόρειας θέσης για την αιδώ και την δίκην²⁵⁶

Το ηδύ τελικά δεν ταυτίζεται με το αγαθόν. Το άτομο και η κοινωνία εξασφαλίζει την ευδαιμονία μόνον δια της δικαιοσύνης και της σωφροσύνης. Επομένως η φιλοσοφία η οδηγούσα στη δικαιοσύνη και την σωφροσύνη είναι χρήσιμη. Ίσως η φιλοσοφία δεν προλαμβάνει πάντοτε το αδικείσθαι , προλαμβάνει όμως ασφαλώς το αδικείν που είναι αίσχιστο. Το ουσιώδες δεν είναι να εξασφαλίσει κάποιος το ζήν, αλλά να επιτύχει το *ευ ζήν*, δηλαδή τον ηθικό και ευγενή βίο.

Η ρητορική των πολιτικών δεν επιτυγχάνει το *ευ ζήν* , διότι αποβλέπει στο ηδύ και όχι στο αγαθόν. Μ ε βάση αυτή τη θεώρηση ήδη κατά τη συζήτηση με τον Καλλικλή ο Σωκράτης θεωρεί πως ίσως μόνον αυτός , ο φιλόσοφος είναι πραγματικά πολίτης. Ο Σωκράτης δεν είναι πολυπράγμων και φιλοπόλεμος πολίτης, είναι απράγμων ιδιώτης²⁵⁷ , φιλειρηνικός αλλά συνάμα με έντονη δραστηριότητα που εμπεριέχει μια ηθική αποστολή, την αφύπνιση των συμπολιτών του από τον ηθικό και διανοητικό λήθαργο στον οποίο είχαν περιπέσει. Ασφαλώς ο Καλλικλής αποτελεί το αντίστοιχο του Θρασύμαχου στην πλατωνική Πολιτεία.²⁵⁸

Ο Θρασύμαχος κατατάσσεται στους ρήτορες –ρητοροδιδασκάλους , οι οποίοι καθιστούν τους άλλους σοφούς με την προϋπόθεση ότι είναι οι ίδιοι πρώτα σοφοί²⁵⁹ επιρρίπτοντας συγχρόνως την μομφή για την αλαζονική τους συμπεριφορά. Ο ορισμός της δικαιοσύνης κατά τον Θρασύμαχο θα μπορούσε να θεωρηθεί περισσότερο πολιτική θεωρία , βάση όλων των αρχαίων πολιτευμάτων, κατά τα οποία το ισχύον εκάστοτε

²⁵⁶ Πλουτάρχου, *Ηθικά, Πώς δει ποιημάτων ακούειεν*, 35 A-B (ed. Les Belles Lettres, t.I.1)

²⁵⁷ Για τις έννοιες *πολυπράγμων* και *απράγμων* σε σχέση με τις πολιτικές τους προεκτάσεις βλ.. Σίνου, Χ., (2004-2005), *΄ Πολυπράγμων και απράγμων .-Καταμερισμός εργασίας και πολιτική συνθηματολογία στην αρχαία Αθήνα΄΄*, *Πλάτων* 54 : 261-272.

²⁵⁸ Πλάτωνος, *Πολιτεία* A 328b, πρβλ. 336b-337 d, 338 c, 338e-339a.

²⁵⁹ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 266c.

σύστημα αρχής δημιουργεί το δίκαιο.²⁶⁰ Στην πλατωνική *Πολιτεία* η διαλεκτική αποδεικνύει ότι ο δίκαιος είναι αγαθός και σοφός, ο άδικος αμαθής και κακός, επομένως η δικαιοσύνη είναι αρετή και σοφία, ενώ η αδικία είναι κακία και αμάθεια. (*Πολιτεία* 338c-350 d). Η αδικία είναι στοιχείο ερίδων και διαιρέσεως και στην πόλη και στον ψυχικό βίο του ατόμου, άρα στοιχείο αδυναμίας. Αυτό, όμως, κατά τον Πλάτωνα δεν είναι ο ουσιώδης ορισμός της δικαιοσύνης αλλά εκφάνσεις της (*Πολιτεία* 350 d -354 c). Ο Σωκράτης διαφοροποιεί τη θέση του από τους σοφιστές. Ο Πλάτων τον παρουσιάζει να μιλά και για τη δυνητική περίπτωση της δίκης του.²⁶¹ Ο Σωκράτης, (για τον λόγο αυτό ο Καλλικλής στον πλατωνικό *Γοργία* τον κατηγορεί για ιδιωτεία), είχε συναίσθηση των επικρίσεων που προκαλούσε η αποχή του από την ενεργό πολιτική δράση.²⁶² Ωστόσο υπήρξε σε κρίσιμες περιπτώσεις αποδεδειγμένη πολιτική δράση και πολιτική παρηρησία.²⁶³ Η διδασκαλία του Σωκράτη εμπεριείχε πολιτική ηθική και σωφροσύνη²⁶⁴. Ο βίος, όμως, του φιλοσόφου είναι εγκρατής και λιτός, σε αντίθεση με τον βίο των σοφιστών²⁶⁵ (παράδειγμα ο Αντιφών) : Για τον σοφιστή η *φιλοσοφία* είναι ελεύθερος βίος, με πολυτελή ένδυση και φαγητό και αμοιβή διδασκαλίας. Για τον Σωκράτη *φιλοσοφία* σημαίνει εγκρατής και λιτός βίος, φτωχή ένδυση και δωρεάν διδασκαλία. Ο τέλειος πολίτης κατά τον Σωκράτη είναι αυτός που διδάσκει το καλόν, το αγαθόν,²⁶⁶ διότι διδάσκει να γίνονται όσο το δυνατόν περισσότεροι ικανοί οι ασχολούμενοι με την πολιτική.²⁶⁷ Ο Σωκράτης ταυτίζει την αρετή και τη γνώση. Αν η άσκηση της αρετής προϋποθέτει τη γνώση, ο ιστορικός Γοργίας δεν συμφωνούσε και δεν αποδεχόταν ότι μπορούν κάποιοι να υποσχεθούν ότι διδάσκουν την αρετή.²⁶⁸ Στον διάλογο *Γοργίας* ο Πλάτων εκφράζει την απέχθειά του στη ρητορική. Ωστόσο ο προβληματισμός για τη σχέση ρητορικής –φιλοσοφίας συνεχίζεται και στον *Φαίδρο*, μάλιστα με μια πρόθεση συνύπαρξης ρητορικής και διαλεκτικής με όρους. Ο διάλογος ιστορικού Γοργία – Πλάτωνος συνεχίζεται και μάλιστα ο Πλάτων αναγνωρίζει την αποτελεσματικότητα της

²⁶⁰ Πρβλ. Ξενοφάντος, *Απομν.* I, 2, 41-43.

²⁶¹ Δημάκης, Π.Δ., (1994), *Πρόσωπα και Θεσμοί της αρχαίας Ελλάδας*, Αθήνα: Παπαδήμα, σ.σ. 244-270, Stone, I.F., (χ.χ.) *Η δίκη του Σωκράτη*, (μτφ.)Σ.Ταμβάκη, Αθήνα: Λιβάνη σ.σ. 28-29, 149-150.

²⁶² Πρβλ. Πλάτωνος, *Απολογία Σωκράτους* 30a

²⁶³ .ό.π. 20, πρβλ. Ξενοφ. *Απομν.* A, 117-119.

²⁶⁴ Ξενοφ. *Απομν.* A 2.17, 2.48-49

²⁶⁵ Ξενοφ. *Απομν.* A 3.5-8, 6.

²⁶⁶ Ξενοφ. *Απομν.* A, 6.13.

²⁶⁷ Ξενοφ. *Απομν.* A, 6.15.

²⁶⁸ Πλάτωνος, *Μένων*, 95 c, D -K 82 A 21.

τέχνης του Γοργία και επιδιώκει την αναβάθμισή της με εξασφάλιση των ηθικών και γνωσιολογικών προκειμένων²⁶⁹.

Στη συνάντησή του με τη ρητορική του Γοργία ο Πλάτων χρησιμοποιεί την αναλογία του αντιπάλου του (*μήτις* Πλάτωνος, *μίμησις* σοφιστών) για να τονίσει την απόσταση που χρειάζεται να καλύψει η ρητορική, εάν επιθυμεί να θεωρηθεί ανάλογη με την ιατρική. Ο Πλάτων υπογραμμίζει την αδυναμία της ρητορικής του ιστορικού Γοργία να επαληθεύσει την ισχύ αυτής της αναλογίας²⁷⁰ με τον πραγματικό τεχνίτη του λόγου ο οποίος ταξινομεί και συναρμολογεί τα στοιχεία σε μια διατεταγμένη και αρμονική ολότητα. (*Γοργίας* 503 d-504 a).²⁷¹ Ωστόσο στον διάλογο αυτό ο Πλάτων θέλει να καταδείξει την ανεπάρκεια της τρέχουσας ρητορικής της εποχής του. Έτσι το θέμα της συζήτησης περιστρέφεται γύρω από τη μέθοδο και τις γνωσιολογικές προκειμένες της « τέχνης », ώστε να υπάρχει διάκριση ανάμεσα στον επαγγελματία ρήτορα και τον ερασιτέχνη ομιλητή.

Ο Πλάτων πραγματεύθηκε τη σχέση αυτή σε μια σειρά έργων του. Εκκινώντας από τον *Γοργία*, ο οποίος εντάσσεται στην πρώτη συγγραφική περίοδο του φιλοσόφου²⁷², συζητούνται μεταξύ άλλων τα ζητήματα πολιτικής ηθικής σε αντιπαράθεση ανάμεσα στη ρητορική και τη φιλοσοφία.²⁷³ Βέβαια είναι γεγονός ότι ο ρήτορας Γοργίας προσεγγίστηκε και από τη φιλοσοφική βαρύτητα και αξία των λόγων του⁽²⁷⁴⁾, ενώ είναι ιδιαίτερα έντονη η επίδρασή του στα Πλατωνικά έργα, από άποψη δομής και ρητορικής επιχειρηματολογίας, ιδίως με την επισήμανση δομικών αναλογιών ανάμεσα στην

²⁶⁹ Μπάλλα, Χ., (1996), *Πλατωνική πειθώ*, σ.σ. 35-36.

²⁷⁰ Ο.π. σ.47.

²⁷¹ Η άρνηση μέσω του Μένωνα, *Μένων* 95 c, του Γοργία ότι διδάσκει την αρετή αντιφάσκει με την απάντηση του Γοργία στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο: *Γοργίας* 459 c6-460 a4. Πρβλ. Dodds, E.R., (1959), *Plato Gorgias*, p.p. 216-217, σχόλια στο 456 c6-460a 4. Ο Dodds επισημαίνει ότι είναι μάλλον απίθανο ο Γοργίας και οι μαθητές του να μην είχαν αναζητήσει τη διασύνδεση ρητορικής και ηθικής. Άλλωστε το "*Ελένης εγκώμιον*" αλλά και η Παλαμήδους Απολογία καταδεικνύουν την επίδραση των λόγων στην ψυχή και το δίκαιο ή άδικο στο οποίο ενδέχεται να οδηγούν. Για τις επιτυχίες του Γοργία στις δημόσιες ομιλίες του πρβλ. Πλάτωνος, *Ιππίας Μείζων* 282 b, D- K 82A 6. Για τον Πλάτωνα ο μεγαλύτερος κίνδυνος από τη διδασκαλία των σοφιστών προέρχεται από το ότι διδάσκουν με αμοιβή την αρετή, τη στιγμή που η βλάβη της ψυχής είναι ο μεγαλύτερος κίνδυνος. (*Σοφιστής* 231 b).

²⁷² Για τη χρονολόγηση του *Γοργία* βλ. Kroh, P., (1996), *Λεξικό αρχαίων συγγραφέων, Ελλήνων και Λατίνων*, (μτφ. επιμ.) Δ. Λυπουρλής - Λ. Τρομάρας, Θεσσαλονίκη: University Studio Press, σ. 378,

²⁷³ βλ. Race, W.H. (1978-1979), "Shame in Plato's Gorgias", *CJ* 74: 197-198

²⁷⁴ βλ. ενδεικτικά: Segal, Ch. P. (1962), "Gorgias and the Psychology of the Logos", *HSCP* 66:100-101, 104, 134-135

Απολογία του Παλαμήδη και την Απολογία του Σωκράτους ⁽²⁷⁵⁾ αλλά και τη διαμόρφωση από την πλευρά του Γοργία μιας επιστήμης του λόγου ⁽²⁷⁶⁾.

Στον Πλατωνικό *Γοργία* ο ρήτορας αυτοσυστήνεται ως διδάσκαλος της ρητορικής, της τέχνης « περί τους λόγους», η οποία μπορεί να κατορθώνει τα πάντα με τη συνδρομή των λόγων διαφορετικά όμως από τις άλλες τέχνες, καθώς έργο της ρητορικής είναι τα μέγιστα των ανθρωπίνων ζητημάτων και παρέχει σε όσους την ασκούν δύναμη, ελευθερία και δυνατότητα άσκησης εξουσίας πάνω τους.²⁷⁷ Από την άποψη αυτή ο Γοργίας στον Πλάτωνος τονίζει την πολιτική διάσταση και πολιτική προθετικότητα της ρητορικής στο πλαίσιο μια κοινωνίας που καταφεύγει στην ρητορική τέχνη είτε στα δικαστήρια είτε στο βουλευτήριο είτε στην εκκλησία του δήμου: « *Το πείθειν έγωγ'οιον τ' είναι τοις λόγοις και εν δικαστηριω δικαστάς και εν βουλευτηρίω βουλευτάς και εν εκκλησίαις εκκλησιαστάς και εν άλλω ξυλλόγω παντί, όστις αν πολιτικός ξύλλογος γίννηται.*» Ο Πλάτων δια του Σωκράτη θα αντιτείνει πως ο ρήτορας μπορεί να μιλά περί δικαίων και αδικών μόνο αφού γνωρίζει τη διάκρισή τους και συνεπώς αντίθετα από τη γενική τοποθέτηση της ρητορικής ως πειθούς δημιουργού από τον Γοργία, ο Πλάτων εισάγει την απαίτηση της ηθικής με την έννοια ότι ο ρήτορας πρέπει να γνωρίζει το δίκαιο και με τη γνώση αυτή γίνεται και ο ίδιος δίκαιος. Συνεπώς η προσέγγιση του Σωκράτη προσδίδει στην πολιτική αποστολή της ρητορικής την ηθική διάσταση καθιστώντας τη γνώση της δικαιοσύνης το βασικότερο κριτήριο της αξιοπιστίας αλλά και της αποτελεσματικότητάς της, επομένως η ρητορική τέχνη δεν είναι μόνο πολιτική τέχνη αλλά και γνώση του δικαίου που οδηγεί σε μια πολιτική συμπεριφορά και δράση τόσο του ρήτορα όσο και του ακροατηρίου του. Ακολουθεί στη συζήτηση ο Πώλος στην οποία ο Σωκράτης υπογραμμίζει ότι η ρητορική δεν είναι αληθινή τέχνη αλλά εμπειρία που προκαλεί ηδονή στην ακοή. Από το σημείο αυτό εκκινεί μια ανάλυση η οποία στην κορυφή της διάκρισης τοποθετεί την πολιτική με την έννοια της επιμέλειας της ψυχής, η οποία διακρίνεται στη νομοθετική της διάσταση στην οποία και εμπίπτει η σοφιστική και

²⁷⁵ Meron, E., (1995-1996), "Apologie de Palamede, Apologie de Socrate, Apologie pour Gorgias", *Πλάτων* 47-48: 21, 32-37, 41 σημ. 31 Coulter, J.A., (1964), "The Relation of the Apology of Socrates to Gorgia's Defense of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric", *HSCP* 68:269-270, 277, 299., Calogero, G., (1957), "Gorgias and the Socratic Principle Nemo sua sponte Peccat", *JHS* 77:12-17

²⁷⁶ βλ. Romilly, de J., (1973), "Gorgias et le pouvoir de la poesie", *JHS* 93:162., Doyle, James, (2010), "Socrates and Gorgias" *Phronesis* 55 :1-25

²⁷⁷ Romilly, de J., (1975), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, p.91 σημ. 9.

στη δικαιοσύνη στην οποία αντιστοιχεί η ρητορική. Από τη συζήτηση προκύπτει ότι η ρητορική είναι απατηλή τέχνη, διότι τέρπει ύπουλα, είναι κολακευτική, άχρηστη και επικίνδυνη, διότι δεν θεραπεύει την ψυχή, ενώ οι ρήτορες έχουν φαινομενική δύναμη. Κορύφωση στη σχετική συζήτηση αποτελεί η σωκρατική ρήση « *ει δ' αναγκαίον εἴη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ελοίμην ἀν μάλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν*», γεγονός που καταδεικνύει την ανωτερότητα της φιλοσοφικής ηθικής έναντι της ρητορικής ηθικής. Προς την κατεύθυνση αυτή θα κινηθεί η συζήτηση και με τον Καλλικλή, οπότε και τονίζεται πως η ρητορική οδηγεί στο ηδύ, ενώ η φιλοσοφία στην αρετή. Με γνώμονα τη διάκριση ανάμεσα σε ψευδείς και αληθείς τέχνες, ο Σωκράτης κατατάσσει στις πρώτες και τη ρητορική, ιδίως τη δημαγωγική ρητορική, η οποία αποβλέπει στο ηδύ δια της κολακείας του πλήθους. Η απόδειξη εντοπίζεται στο ότι κανείς από τους πολιτικούς ρήτορες δεν έκανε τους Αθηναίους καλλίτερους. Ο αγαθός ρήτορας πρέπει να αποβλέπει στην αρμονία της ψυχής που ονομάζεται δικαιοσύνη με τον κολασμό της αδικίας. Και στην περίπτωση αυτή διαπιστώνουμε πως η ρητορική ηθική για να είναι αληθινή πρέπει να υπηρετεί τη δικαιοσύνη και να επιδιώκει την ηθική βελτίωση των πολιτών, επομένως το ηθικό πολιτικό αίτημα είναι η ηθική βελτίωση μέσα στο πλαίσιο της δικαιοσύνης. Μόνο σε μια τέτοια περίπτωση ο ρητορικός λόγος δικαιώνεται και γειτνιάζει με το φιλοσοφικό λόγο. Στο σημείο αυτό ο Σωκράτης υπογραμμίζει ότι το ηδύ δεν συμπίπτει με το αγαθό, ενώ η δικαιοσύνη είναι η οδός προς την ατομική και κοινωνική ευδαιμονία. Η φιλοσοφία που οδηγεί στη δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη είναι χρήσιμη. Μπορεί η φιλοσοφία να μην προλαμβάνει πάντοτε το αδικεῖσθαι αλλά προλαμβάνει το αδικεῖν, με απώτερη επιδίωξη τον ηθικό και ευγενή βίο. Στο σημείο αυτό τονίζεται η ηθική ανεπάρκεια του ρητορικού λόγου των πολιτικών, διότι αυτός επιδιώκει το ηδύ και όχι το αγαθόν.²⁷⁸ Ακόμη και οι σημαντικότεροι πολιτικοί άνδρες δεν έκαναν καλλίτερους τους πολίτες. Συνεπώς ο πολιτικός ρητορικός λόγος στερούμενος της αγαθότητας και της δικαιοσύνης στις προθέσεις του και υπακούοντας στην ψευδή απαίτηση του ηδέος έκανε τους πολίτες πιο άδικους με αποτέλεσμα να γίνουν οι ίδιοι θύματα της αδικίας του πλήθους. Μόνο ο αποκλειστικός ηθικός προσανατολισμός στο αγαθόν καταφάσκει το φιλοσοφικό βίο. « *Ούτος ο τρόπος άριστος του βίου, την δικαιοσύνην και την άλλην*

²⁷⁸ Romilly, de J., (1975), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, p43.

αρετήν ασκούντας και ζην και τεθνάναι²⁷⁹ Είναι γεγονός ότι οι φιλοσοφικές απόψεις του Γοργία και ιδιαίτερα η αναλογία και αντιστοιχία που επιχειρείται και από τον Πλάτωνα στον ομώνυμο διάλογο ανάμεσα στην τέχνη του λόγου και στην τέχνη του ιατρού ανάγει την προέλευσή της στον Γοργία⁽²⁸⁰⁾. Στο *Ελένης Εγκώμιον*⁽²⁸¹⁾ ο Γοργίας τονίζει ότι ο λόγος έχει με το νου την ίδια σχέση που έχουν τα φάρμακα με το σώμα. Στο σημείο αυτό διακρίνουμε τη μεθοδολογική σύγκλιση ρητορικής και φιλοσοφίας, καθώς και σε άλλα πλατωνικά έργα (*Θεαίτητος* 167 b-c) θα συναντήσουμε και από τον Πρωταγόρα την αναλογία ανάμεσα στην ιατρική και τη ρητορική τέχνη. Προφανώς η επιδίωξη τόσο της πολιτικής όσο και της ρητορικής τέχνης συνίσταται στην αναζήτηση του τι είναι ωφέλιμο, κατάλληλο και πρόπον ή οφειλόμενο στη φύση αυτού για το οποίο μεριμνά η κάθε τέχνη, ώστε από την πλευρά της να συμβάλει στην υγιεινή, αρμονική και ήρεμη ζωή. Αυτή η ομοιότητα στο στόχο, στη μέθοδο και εν πολλοίς στο αντικείμενο οδηγεί σε μια σταθερή σχέση των δύο τεχνών αλλά είναι συχνά δύσκολο να διαχωρισθούν με απόλυτο τρόπο μεταξύ τους⁽²⁸²⁾. Ο Σωκράτης τελικά ανατρέπει τη γνώμη του Γοργία, ότι η ρητορική μπορεί να χρησιμοποιηθεί και για το άδικο, αλλά και την πολιτική θεωρία του Καλλικλή βάσει της οποίας η αδικία δεν είναι εκ φύσεως κάτι κακό και ότι υπερισχύει το δίκαιο του ισχυρού. Ο διάλογος καταλήγει σε τρεις σπουδαίες αρχές: Α. Είναι προτιμότερο να αδικούμε από το να αδικούμαστε Β. Είναι προτιμότερο να τιμωρείται κάποιος δίκαια παρά να μένει ατιμώρητος. Γ. Πρέπει να είμαστε αληθινά δίκαιοι και όχι κατ'επίφαση.

Στο *Γοργία*²⁸³ εμφανίζονται οι κυριότερες τάσεις που παρατηρούνταν στην αθηναϊκή κοινωνία. Ο Σωκράτης και ο Χαιρεφών εκπροσωπούν την ηθική φιλοσοφία και τις αγαθές επιδιώξεις της. Για τον Σωκράτη η ρητορική δεν είναι αληθής τέχνη, αλλά

²⁷⁹ βλ. ενδεικτικά: Helmer, E., (2009), "Reshotko, N., "Socratic virtue: making the best of the neither –good –nor-bad", *EPlaton* 6: 220-221, Paris: Les Belles Lettres.

²⁸⁰ βλ. Guthrie, W.K.C., (1998)³, *Οι σοφιστές*, σ.σ.239-248 συνολικά για τον Γοργία και σ.σ.211-212 για την υιοθέτηση της χρήσης παραδειγμάτων από την ιατρική τέχνη από τον Γοργία αλλά και από τον Πρωταγόρα. Συνολική παρουσίαση ανά πλατωνικό έργο των ιατρικών όρων που χρησιμοποιούνται βλ. Μητροπούλου, Κ., (1978), "Ερμηνευτικόν Υπόμνημα εις ιατρικά Πλάτωνος", *Πλάτων* 30: 186-225, ειδικά για 456b του πλατωνικού Γοργία βλ. σ.σ.220-221, όπου και η επισήμανση ότι υπήρχαν στην Αθήνα και δημοτικοί ιατροί, δηλαδή ιατροί που εκλέγονταν από την εκκλησία του δήμου και αμείβονταν αδρά.

²⁸¹ Μητροπούλου, Κ., (1978), "Ερμηνευτικόν Υπόμνημα εις ιατρικά Πλάτωνος", *Πλάτων* 30: 210-211

²⁸² Kennedy, G.A., (2001)², *Ιστορία της Κλασικής Ρητορικής*, (μτφ.) Ν. Νικολούδη, Αθήνα: Παπαδήμας, σ.σ.51-58

²⁸³ βλ. Festugiere, A.J., (1975)⁴, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, p.p.381-400.

εμπειρία ,άλογος διατριβή και ενασχόληση που προκαλεί ηδονή στην ακοή κατ' αναλογία με την ομοιοπαθία. Η ρητορική οδηγεί στο ηδύ, η φιλοσοφία στην αρετή. Από την άλλη πλευρά ορθώνεται η σοφιστική θεωρία με τρεις επί μέρους εκφάνσεις: Ο Γοργίας , είναι ο κύριος εκπρόσωπος της σοφιστικής, η οποία διδάσκεται χωρίς την πρόθεση να διασαλεύσει τα ηθικά βάθρα της κοινωνίας. Ο Πάολος αντιπροσωπεύει την αθηναϊκή αριστοκρατική νεολαία που ελκύετο από τα κηρύγματα των σοφιστών και εμφανίζεται από τον Πλάτωνος ως η απόδειξη των κωμικών συνεπειών της σοφιστικής διδασκαλίας. Ο Καλλικλής εκπροσωπεί τον άκρατο υλισμό των αδίστακτων πολιτικών της εποχής και αποτελεί την ακραία κατάληξη των συνεπειών της σοφιστικής. Πάντως πρέπει να επισημανθεί ότι ο όρος ρητορική στην αρχαία Ελλάδα δεν ήταν η απλή τέχνη του λέγειν και πείθειν αλλά πλήρης διδασκαλία πολιτικής και φιλοσοφίας , αγωγή του πολίτη προς τα δημόσια πράττειν μετά των ιδίων²⁸⁴ Από την άποψη αυτή δικαιολογείται και η θέση του Ισοκράτη για την ονομασία της διδασκαλίας του ως φιλοσοφίας ^{.(285}

Βέβαια ο Πλάτων στον συγκεκριμένο διάλογο έχει ως σκοπό να ανασκευάσει τις σοφιστικές θεωρίες τις οποίες θεωρούσε ότι υπέσκαπταν τα θεμέλια του ηθικού βίου. Ωστόσο, αν και ο Πλάτων προσπαθεί να καταδείξει την ανεπάρκεια της ρητορικής ενώπιον της φιλοσοφίας στον *Γοργία*, εντάσσοντας μάλιστα το θέμα της ρητορικής τέχνης στο γενικότερο θέμα του διαλόγου(για το πώς πρέπει να ζει κάποιος τη ζωή του, με βάση την αρετή ή επιδιώκοντας την εξουσία, οπότε η ρητορική αποτελεί μέσον για την πολιτική και κοινωνική επιτυχία,)και μολονότι ο συγκεκριμένος διάλογος είναι δογματικός, είναι συγχρόνως και απορηματικός, από την άποψη ότι οι συνομιλητές του Σωκράτη και ο ίδιος ο Γοργίας, δεν πείθονται απόλυτα από τις θέσεις του φιλοσόφου, ιδίως στα ζητήματα της γνώσης και της δικαιοσύνης .Ο Σωκράτης ουσιαστικά διακρίνει δύο είδη πολιτικής ρητορικής, το ένα είναι το κολακευτικόν προς το πλήθος , το άλλο

²⁸⁴ πρβλ. Κύρκου, Β.Α., (1992) ²*Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, , σ.299., Grote, D., (1994), "Callicles' use of Pindar's Νόμος Βασιλεύς :Gorgias 484B", CJ 90: 30-31, Ostwald, M. , (1965), "Pindar, Nomos , and Heracles", *HSCP* 69: 109-138,, Haden ,J.C. , (1991- 1992), "Two Types of Power in Plato's Gorgia", *CJ* 87: p.p. 315, 326. Για το συσχετισμό με τον Θρασύμαχο βλ..Gooch, P.W .,“(1987-1988), "Red faces in Plato", *CJ* 83:124-127, Mace , Arnaud , (2009), "Publicite politique et publicite sensible: l' extravagance politique du Socrate platonicien",*EPlaton* 6 :87-103, Matthey ,Aurelie, (2009), "Socrate , ägons", fetes et reconnaissance publique",*EPlaton* 6 :63-82.

²⁸⁵ πρβλ..Kennedy ,G.A, *Ιστορία της Κλασικής Ρητορικής*,σ.60

είναι θαυμαστό, διότι αποβλέπει στην ηθική βελτίωση του ακροατηρίου της.²⁸⁶ Ο αναγνώστης παραμένει με την αίσθηση της διάστασης ανάμεσα στη ρητορική και τη φιλοσοφία, ενώ τα θέματα αυτού του πλατωνικού διαλόγου θα συζητηθούν εκ νέου στο *Φαίδρο*²⁸⁷

II.B. ΠΛΑΤΩΝΟΣ *MENEΞΕΝΟΣ* : ΤΟ « ΠΑΙΓΝΙΟΝ» ; ΜΕ ΤΗ ΡΗΤΟΡΙΚΗ

II.B.1.ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Μπορεί ο Γοργίας να αποκαλεί « *εμόν παίγνιον*» τον εγκωμιαστικό του λόγο για την Ελένη²⁸⁸ και να είχε συνειδητοποιήσει πολύ ενωρίτερα από τον Πλάτωνα τις δυνατότητες και τα όρια του λόγου σε σχέση με την παρουσίαση και έκφραση της αλήθειας²⁸⁹, επίσης να έχει τονισθεί ήδη από τον *Γοργία* ότι η ρητορική τέχνη είναι ηθικά αμφίδρομη, όπως κάθε τέχνη και δεξιότητα του ανθρώπου,²⁹⁰ όμως και ο Πλάτων θα αποκαλέσει στο *Φαίδρο* παιδιά την ενασχόληση και φιλοσοφική εμβάθυνση με τα πραγματευόμενα ζητήματα του διαλόγου.

Παίγνιον και μίμηση του ρητορικού ύφους ειδικά του ρήτορα Γοργία²⁹¹ θα συναντήσουμε σε μεγάλο βαθμό στο *Μενέξενο*. Μάλιστα, όπως παρατηρεί ο Dodds²⁹²,

²⁸⁶ Στο πλαίσιο αυτό και η τραγωδία αντιμετωπίζεται από τον Πλάτωνα ως είδος ρητορικής. Βλ. σχετικά : Trivigno, Franco, (2011), 's good tragedy possible? the argument of Plato's Gorgias 502b-503b', *OSAPh* 41 : 115-138

²⁸⁷ Για το *Γοργία* του Πλάτωνος Βλ. επίσης Romilly, de J., (1996), *Γιατί η Ελλάδα;* (μτφ). Α. Μπάμπη - Αθανασίου, πρόλογος Γ.Κ. Βλάχος της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήνα : Το άστυ, σ.σ. 240-241, 250, 265. Για την ειρωνική εκ μέρους του Πλάτωνος αναφορά του ρήτορα Γοργία στον *Φαίδρο* βλ. D-K 82 A 4a, 19b, πρβλ. D-K 82 11.2.

²⁸⁸ D-K 82 B.6.21

²⁸⁹ Κύρκου, Β.Α., *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, σ.σ. 298-303.

²⁹⁰ *ό.π.* σ.304

²⁹¹ Εξαντλητική ανάλυση των συναφών ζητημάτων στον *Μενέξενο* βλ. Αθανασάτου, Κ.Π., (2001), Πλάτων. Ειρωνικός και σατιρικός φιλόσοφος, σ.σ. 565-568, 601-606, 622-627, Romilly, de J., (1975), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, p31. σε συσχετισμό με το χωρίο : 235a: γοητεύουσιν ημών τας ψυχάς... και τη μετοχή κηλούμενος

από όλα τα πλατωνικά έργα, ο *Γοργίας* και ο *Μενέξενος* παρουσιάζουν την μεγαλύτερη και εγγύτερη θεματολογικά συνάφεια μεταξύ τους. Διαφορετική είναι η οπτική γωνία προσέγγισης, αλλά όχι και το θέμα πραγμάτευσης. Και στα δύο έργα αντικείμενο συζήτησης είναι η ρητορική, στο *Γοργία* εξετάζεται το θεωρητικό υπόβαθρο της ρητορικής, ενώ στον *Μενέξενο* παρωδούνται οι επιδεικτικοί λόγοι και το σύνολο του αθηναϊκού πολιτεύματος. Από την άποψη αυτή ο *Μενέξενος* εμφανίζεται ως είδος σατυρικού δράματος σε σχέση με την σοβαρότητα και την τραγική ένταση του φιλοσοφικού νοήματος του *Γοργία*. Η πρόθεση του Πλάτωνος να εισαγάγει την Ασπασία ως ρητοροδιδάσκαλο συνδέεται με την παράδοση που συσχετίζει την ρητορική εκπαίδευση του Περικλή από την Ασπασία με βάση την τέχνη του Γοργία²⁹³. Η αρχαία παράδοση θεωρεί το έργο αυτό διάλογο ηθικό, αλλά είναι επίσης ένα θαυμάσιο σατιρικό κομψοτέχνημα, μια ειρωνική σάτιρα του φιλοσόφου κατά των πολιτικών ρητόρων της εποχής εκείνης και ιδίως των εκφωνούντων επιταφίους λόγους²⁹⁴, ασφαλώς και ένας πολιτικός λόγος.²⁹⁵ κατασκευάζοντας ένα ρητορικό λόγο με ανάμειξη κρίσεως και ακρισίας, αληθείας και ψεύδους, ευθύτητος και σοφίας, μια *παιδιά*, κατά την παρατήρηση του Πλουτάρχου⁽²⁹⁶⁾. Αλλά και μια συνομιλία και με τον αντίστοιχο λόγο του Περικλέους²⁹⁷, και μια σαφής πρόθεση να συνομιλήσει κυρίως και με τον εγκωμιαστικό επιδεικτικό λόγο του ίδιου του Γοργία για τους Αθηναίους²⁹⁸

Έχει επισημανθεί⁽²⁹⁹⁾ έντονη πρόθεση ειρωνείας της ρητορικής στο συγκεκριμένο έργο από τον Πλάτωνος, τόσο ως προς την επιλογή του θέματος όσο και ως προς τη χρήση ρητορικών σχημάτων που συναντώνται και στον λόγο του Αγάθωνα του πλατωνικού *Συμποσίου*, ιδίως στο τμήμα του λόγου του *Μενεξένου*, στο οποίο

²⁹² Dodds, *Plato Gorgias*, p.p.23-24

²⁹³ D-K 82 A 35

²⁹⁴ πρβλ. Guthrie, W.K.C. (1990), *Σωκράτης*, (μτφ.) Τ.Νικολαΐδη, Αθήνα: ΜΙΕΤ, σ.149

²⁹⁵ Διονυσίου Αλικαρνασσέως *Δημοσθένης* 23-24, όπου και ο συγγραφέας προβαίνει σε λεπτομερή υφολογική ανάλυση του *Μενεξένου* (ed.Loeb).

²⁹⁶ βλ. Πλουτάρχου, *Βίος Περικλέους* 24, Carawan, E., (2007-2008), 'Pericles the Younger and the citizenship law', *CJ* 103 :383-406., Cox, Ch. A., (1989-1990), 'Incest, Inheritance and the political forum in fifth-century Athens', *CJ* 85 :.35-37

²⁹⁷ Covert, L., (1989), "Philosophy and Rhetoric in the Menexenus", *JHS* 109: 11σημ.41., 12

σημ.42,43.Ο έπαινος της αθηναϊκής δημοκρατίας με όρους αριστοκρατικών ιδανικών ήταν ένα γνώρισμα κοινό των επιταφίων λόγων στο σύνολό τους.

²⁹⁸ D-K 82 B 6

²⁹⁹ πρβλ. Πλάτωνος *Μενέξενος*, εισαγωγή –μετάφρασις–σημειώσεις Καλλιρρόης Ελεοπούλου, *Εν Αθήναις* 1938, σ.σ.14-23. (εκδ. Πάπυρος), Kahn, C.H., (1963), *Platos' funeral oration: the motive of the Menexenus* ,*CP* 58 : 220-234.

παρέχονται προτροπές προς τους συγγενείς³⁰⁰. Από την άποψη αυτή έχει υπογραμμισθεί η συνειδητή μίμηση του γοργίειου ύφους στην αρχή του Μενεξένου, όπου η σύνθετη αντιθετική δομή της πρώτης πρότασης “κοινή –ιδία” με σαφή συνειρμική παράθεση “έργω-λόγω” παραπέμπει στον ρήτορα Γοργία.³⁰¹ Πρόκειται συνεπώς για μια μίμηση του Πλάτωνος³⁰² με όρους ηθοποιίας ως ρητορικού σχήματος και από την άποψη αυτή ένα λανθάνον παίγνιον του Πλάτωνος με την τέχνη του ρήτορα Γοργία και μια άμιλλα με το δικό του “εμόν παίγνιον” του εγκωμίου της Ελένης.

Μίμηση και ηθοποιία με όρους ρητορικού σχήματος και από την άποψη αυτή επίσης μια περίπτωση λανθάνοντος παίγνιου του Πλάτωνος θα συναντήσουμε στην περίπτωση της Ασπασίας που τόσο εμφαντικά προβάλλεται στο κείμενο και της οποίας ανήκει κατά την ειρωνική δήλωση του Σωκράτους ο λόγος. Έχει επισημανθεί κατά πρώτον πως στην ιστορική εξέλιξη της ρητορικής τέχνης η παρουσία των γυναικών ήταν εξαιρετικά περιορισμένη.³⁰³ Μπορούσαν, ωστόσο, να αποκτήσουν κάποια εμπειρία της ρητορικής τέχνης από την ακρόαση επιδεικτικής ρητορείας. Ασφαλώς οι γυναίκες θεωρούνται ικανές στην ευγλωττία, αν παρακολουθήσει κάποιος την λεκτική τους παρουσία στα έπη και στο θέατρο, όχι μόνο σε σχέση με το ηρωικό παρελθόν, αλλά και σε σχέση με την καθημερινή εμπειρία: στη Λυσιστράτη επινοεί τις γυναίκες ο Αριστοφάνης ως ρήτορες, ενώ η ιστορική παρουσία δυο γυναικών σχετίζεται με την εκφώνηση και την υποστήριξη δημόσιων λόγων, της Αρτεμισίας του 480π.Χ. και της Αρτεμισίας του 353π.Χ.³⁰⁴

Αλλά η περίπτωση της Ασπασίας, ιωνικής καταγωγής, όπως και οι γυναίκες – προκάτοχοί της, οι Αρτεμισίες, στον πλατωνικό *Μενέξενο*, υπηρετεί πολλούς σκοπούς σε σχέση με τις φιλοσοφικές επιδιώξεις του Πλάτωνος: η Ασπασία παραπέμπει ευθέως και αμέσως στον Περικλή και στον δικό του *Επιτάφιο* λόγο, αλλά και για να προβάλλει

³⁰⁰ Πλάτωνος, *Μενέξενος* 246 d κ.ε.

³⁰¹ Ο Διονύσιος Αλικαρνασσεύς, *Δημοσθένης* 24,(1029.15) και ειδικά 26(1033.6-8) επισημαίνει τη χρήση των θεατρικών γοργίειων σχημάτων Covert, L., (1989), “Philosophy and Rhetoric in the Menexenus”, *JHS* 109: 7,σημ.20

³⁰² Kennedy, G., A., (2001)², *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*, (μτφ)Ν.Νικολούδη, Αθήνα: Παπαδήμα, σ.σ.43-44: Ο Πλάτων μιμείται ειδικά το ρητορικό σχήμα της αντίθεσης, το οποίο ασκούσε ιδιαίτερη επίδραση στο ύφος του πεζού λόγου, ήδη το χρησιμοποιούσε ο Γοργίας. “η αντίθεσις ως υφολογική επιπόηση, αποτελεί το αντίστοιχο του επιχειρήματος για τις δυο πλευρές ενός θέματος, όπως εφαρμόστηκε από τους σοφιστές, ή όπως γίνεται αντιληπτή στο δράμα και στην *Ιστορία* του Θουκυδίδη.”: ό.π. σ.44.

³⁰³ Βλ. Kennedy, G., A., (2001)², *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*, (μτφ)Ν. Νικολούδη, Αθήνα: Παπαδήμας, σ.σ.41-42.

³⁰⁴ Ο.π. σ.42.

μέσω της *ηθοποιίας* ως ρητορικού σχήματος τις δικές του θέσεις :*Επιτάφιος* του Περικλή και ο υποτιθέμενος επιτάφιος της Ασπασίας συναριθμούνται από τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα στην ίδια χορεία με τους λοιπούς επιτάφιους λόγους από τη μια πλευρά, με την ιδιαίτερη υπογράμμιση και νύξη στον ρητορικό και πολιτικό ρόλο της Ασπασίας στη ζωή του Περικλέους.³⁰⁵ Από την άλλη πλευρά για τον Πλάτωνα η Ασπασία γίνεται το πρόσωπο-σύνδεσμος , ένας διάσημος ομιλητής, που οδηγείται με την τέχνη του Πλάτωνος στην προβολή των δικών του θέσεων, της αντίληψής του ειδικά για το είδος των επιταφίων λόγων και τις τεχνικές του είδους αυτού. Παρουσιάζοντας ο Πλάτων τον Σωκράτη να απαγγέλλει τον ρητορικό λόγο ,που υποτίθεται τον παρέλαβε από την Ασπασία με εμφανέστατους αναχρονισμούς ,³⁰⁶ αποβλέπει στην επιδίωξη του Πλάτωνος να παρωδήσει με ένα εξαιρετικό παράδειγμα την τακτική των συγγραφέων σχετικών λόγων που τους είχαν έτοιμους πολύ καιρό πριν από την εκφώνησή τους. Με τον τρόπο αυτό η ρητορική απόσταση από την αλήθεια σε αντιδιαστολή με τον προορισμό της φιλοσοφίας, οδηγεί στην κατάδειξη των λαθών της ρητορικής των επιταφίων αλλά και των πολιτικών λαθών που υπαινίσσεται ή και καταδεικνύει μέσα από την πρόδηλη αναχρονιστική τάση του. Παράλληλα ο Πλάτων επιδιώκει να τονίσει μια πολύ σημαντική αντίθεση σε σχέση με τους λόγους αυτούς, αλλά και με κάθε ρητορικό λόγο, χρησιμοποιώντας την περίπτωση του Σωκράτη: η αντίθεση εντοπίζεται ανάμεσα στον ομιλητή (Σωκράτης) και σε αυτό που ο ομιλητής αναπαριστά και δηλώνει (αναχρονισμοί, σκόπιμες ανακρίβειες). Αν μάλιστα ληφθεί υπ' όψη πως ο Σωκράτης είναι για τον Πλάτωνα ο ιδανικός πολίτης, τότε η παρωδία των ρητορικών λόγων δια του Σωκράτους είναι πρόδηλη.³⁰⁷ Συνάμα δια της *ηθοποιίας* αυτής ο Σωκράτης και ο Πλάτων θέλουν να καταδείξουν την υπεροχή της φιλοσοφίας. Ο Σωκράτης αγωνίστηκε για την ηθική αφύπνιση των συμπολιτών του και θανατώθηκε για τον λόγο αυτό από αυτούς. Λόγοι σαν της Ασπασίας –ρητόρων ήταν λαοφιλείς ,αλλά δεν στόχευαν στην ηθική βελτίωση των Αθηναίων.³⁰⁸ Με το δεδομένο ότι ένας επιτάφιος λόγος γειτνιάζει με το ρητορικό είδος του εγκωμίου-επαίνου , είναι πρόδηλο πως δεν ανταποκρίνεται στην αλήθεια, αλλά ενδιαφέρεται για την εντύπωση που αφήνει στον ακροατή η μορφή και όχι το

³⁰⁵ Covert, L., (1989), “ Philosophy and Rhetoric in thw Menexenus” , *JHS* 109: p.3.

³⁰⁶ Covert, L., (1989), “ Philosophy and Rhetoric in thw Menexenus” , *JHS* 109: p. p.8-9.

³⁰⁷ Covert, L., (1989), “ Philosophy and Rhetoric in the Menexenus” , *JHS* 109: p.4.Βλ. επίσης τη μελέτη::

³⁰⁸ Clavaud ,R.,(1980), *Le Menexene de Platon et la Rhetorique de son temps*, Paris, p.110., Covert, L., (1989), “ Philosophy and Rhetoric in the Menexenus” , *JHS* 109: 15

περιεχόμενο, αφού και αυτό με του συνήθεις κοινούς τόπους που χρησιμοποιούν οι ρήτορες τέτοιων λόγων δεν εμφανίζει ειδική κατά περίπτωση ποικιλία. Οπότε ο λόγος της Ασπασίας ουσιαστικά είναι μια ρητορική *επίδειξις*, παρόμοιου μάλιστα γοργίου ύφους θα συναντήσουμε και στο λόγο του Αγάθωνος στο *Συμπόσιον*.³⁰⁹ Η αναπαράσταση ουσιαστικά του υποτιθέμενου λόγου της Ασπασίας συνιστά την ίδια στιγμή και την ανασκευή του.³¹⁰

Ο λόγος αυτός της Ασπασίας-δημιούργημα του Πλάτωνος εμφανίζει δομικές αντιστοιχίες και αναλογίες με τον λόγο της Διοτίμας στο πλατωνικό *Συμπόσιον*.³¹¹ Ο λόγος της Ασπασίας συνδέεται με τον έπαινο των Αθηνών, η ίδια είναι γνωστό πρόσωπο. Η Διοτίμα από την άλλη πλευρά είναι σνδεδεμένη με ιδιαίτερη σχέση με την Αθήνα (*Συμπόσιον* 201d3-5.) Ασφαalώς και υπάρχουν μεταξύ τους προφανείς αλλά και ουσιαστικές διαφορές, όχι μόνο ως προς την θεσμική τους ιδιότητα, αλλά πολύ περισσότερο σε σχέση με τους λόγους τους. Ο λόγος της Ασπασίας είναι μια παρωδία τελικά της ρητορικής τέτοιων λόγων και μια ανασκευή τους, ξένος προς την φιλοσοφική αναζήτηση της αλήθειας. Αντίθετα ο λόγος της Διοτίμας είναι η διανοητική ανάβαση προς το υπέρλογον και την Αλήθεια.³¹² Ο λόγος της Ασπασίας πόρρω απέχει της αληθείας και παραμένει στην εξωτερική εντύπωση, ίσως λανθάνων υπαινιγμός σε σχέση και με τον τρόπο της ζωής της, ενώ ο λόγος της Διοτίμας είναι λόγος περί της Αληθείας και περί του εσωτερικού αυτοελέγχου του ανθρώπου. Στην Ασπασία και δι' αυτής ως προσωποποίησή του στον ρητορικό λόγο³¹³ υπάρχει η εξωτερική εντύπωση, η απάτη, το εφήμερο. Στο λόγο της Διοτίμας προσωποποιείται η μέγιστη διανοητική προσπάθεια που καταβάλλει ο άνθρωπος προκειμένου να οδεύει προς την αλήθεια. Ουσιαστικά η μέθοδος διδασκαλίας που προτείνει η ρητοροδιδάσκαλος – Ασπασία, η άκριτη εκμάθηση και απομνημόνευση ανούσιων ως προς το περιεχόμενο επιδεικτικών λόγων συνδέεται άμεσα με τον σχεδιαζόμενο τύπο πολίτη, που θα αρκείται και θα γοητεύεται από μια εντύπωση που θα επιμένει στο ωραίο ύφος και στην γοητεία του εφήμερου λόγου. Το ότι, ως κακός αναγκαστικά μαθητής της Ασπασίας μεταφέρει τον λόγο της, αυτό καταδεικνύει την

³⁰⁹ Covert, L., (1989), “ Philosophy and Rhetoric in the Menexenus”, *JHS* 109:p.7σημ.21.

³¹⁰ Lorayx, N., (1974), “ Socrate contrepoison de l' oraison funebre”, *L' Antiquite Classique* 63: 172.

³¹¹ Covert, L., (1989), “ Philosophy and Rhetoric in the Menexenus”, *JHS* 109 :5-6. Αρνητική τοποθέτηση ως προς την σύγκριση αυτή βλ. Lesky, A., (1981)⁵, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, (μτφ.) Α. Τσοπανάκη, Θεσσαλονίκη: Κυριακίδη, σ. 722.

³¹² Covert, L., (1989), “ Philosophy and Rhetoric in the Menexenus”, *JHS* 109:6.

³¹³ Πρβλ. Muecke, F., (1982), “ A portrait of the artist as a young woman “ *CQ* n.s. 32: 44-46.

ριζική αντίθεση του φιλοσόφου με το περιεχόμενο και την πολιτική στόχευση των ρητορικών λόγων που απέχουν συνειδητά από την αλήθεια και δεν ενδιαφέρονται για την πολιτεία.³¹⁴

Ωστόσο εκτός από την εμφανή ειρωνική πρόθεση του Σωκράτη, ο Πλάτων ενδύει στο λόγο αυτό και πολιτικά *desiderata*³¹⁵ αλλά και φιλοσοφικές ηθικές παραινήσεις, ώστε εντός του *παιγνίου* να ενσωματώνονται και δια της απρόσμενης χρήσης τους στο *corpus* ενός ρητορικού λόγου να προβάλλονται με ιδιαίτερη ενάργεια.³¹⁶ Σε μια τέτοια περίπτωση ο ρητορικός λόγος μετατρέπεται από τον Πλάτωνα σε όχημα φιλοσοφικών θέσεων, υπερβαίνοντας τη συνήθη χρήση του και έμμεσα καταδεικνύοντας τη δέουσα χρήση του.

Από την άποψη αυτή στο συγκεκριμένο πλατωνικό διάλογο συναντούμε τόσο τις πατροπαράδοτες και συνήθειες σε ένα ρητορικό λόγο θέσεις³¹⁷, όπως στον αντίστοιχο επιτάφιο λόγο του ρήτορα Λυσία για απόδοση τιμής στους ηρωϊκώς πεσόντας για την πόλη τους (236 d-e), αλλά επισημαίνεται και η ηθική αξία ενός τέτοιου επαίνου για το παράδειγμα που παρέχουν στους ακροατές (236e-237a). Παράλληλα, όμως, στο σημείο αυτό τονίζεται εκτός των άλλων, η λογική υπεροχή του ανθρώπου έναντι των υπολοίπων εμβίων όντων και η προσήλωσή του στη δικαιοσύνη και στη θρησκευτική πίστη: «ο συνέσει τε υπερέχει των άλλων και δίκην και θεούς μόνον νομίζει», θέση που συναντούμε και στο μύθο για την αρχέγονη κατάσταση από τον Πρωταγόρα στον ομώνυμο διάλογο.

Ένα άλλο σημείο φιλοσοφικής υφής εντός του ρητορικού λόγου είναι η επισήμανση και ο πολιτικός σχολιασμός του πολιτεύματος: κατά πρώτον τοποθετείται η γενική παρατήρηση ότι η μορφή του πολιτεύματος παιδαγωγεί τους ανθρώπους και κατά συνέπεια οδηγεί στην αρετή, «*πολιτεία γαρ τροφή ανθρώπων εστί, καλή μεν αγαθών, η δε εναντία κακών*»(238c), και ακολουθεί η παρατήρηση ότι το πολίτευμα της πόλεως

³¹⁴ Covert, L., (1989), “Philosophy and Rhetoric in the Menexenus”, *JHS* 109:6.,11.

³¹⁵ Covert, L., (1989), “Philosophy and Rhetoric in the Menexenus”, *JHS* 109:p.2-.3, p.5 σημ.12,14, Loraux, N., (1981), *L’Invention d’Athenes : histoire de l’oraison funebre dans la cite classique*, Paris, p.p. 64, 317-319, όπου και προτείνεται η θέση ότι ο Μενέξενος εκφράζει και την ιδεαλιστική τοποθέτηση του Πλάτωνος για την πολιτεία.

³¹⁶ Έχει επισημανθεί από μελετητές ότι ο Πλάτων στο συγκεκριμένο έργο επιδιώκει, εκτός των άλλων, να παραδώσει και την συνήθη τακτική των επιταφίων λόγων να εξιδανικεύουν μέσα από τον εγκωμιαστικό λόγο το πολίτευμα της Αθήνας. : Covert, L., (1989), “Philosophy and Rhetoric in the Menexenus”, *JHS* 109 :, p.9 σημ.33.

³¹⁷ Henderson, M., M., (1975), “Platos’ Menexenus and the Distortion of History”, *Acta Classica* 18 : 25-46, Covert, L., (1989), “Philosophy and Rhetoric in the Menexenus”, *JHS* 109, 8 σημ.25,30

ήταν ανέκαθεν *αριστοκρατία*³¹⁸ με την παράλληλη και ενδεχομένως ειρωνική υπογράμμιση : « *εστι δε τη αληθεία μετ' ευδοξίας πλήθους αριστοκρατία* ». Εδώ ο Πλάτων σχολιάζει έμμεσα την πολιτική πραγματικότητα της εποχής του³¹⁹. Η αρχή των αρίστων κατά την προσωπική τους αξία αποτελεί πολιτικό αξίωμα, αλλά η χρήση της μετοχής *δόξας* (238 d) τονίζει την υποκειμενικότητα στην αντίληψη του πλήθους « *αλλά εις όρος, ο δόξας σοφός ή αγαθός είναι κρατεί και άρχει.*» Όμως το *δοκείν* στην αντίληψη του πλήθους δεν συμπίπτει πάντοτε με το είναι, όσο και αν το πλήθος αυτό είναι πολιτισμένο και υπεύθυνο για τις επιλογές του.³²⁰ Ως *desiderata* του Πλάτωνος αλλά και κριτήρια για την ανάληψη αξιωμάτων παρουσιάζονται η αρετή και η φρόνησις (239 a).

Ιδιαίτερα σημαντικό είναι επίσης το χωρίο 246e στο οποίο προβάλλεται η καθαρά πλατωνική φιλοσοφική θέση « *πασα τε επιστήμη χωριζόμενη δικαιοσύνης και της άλλης αρετής πανουργία, ου σοφία φαίνεται*», αλλά και η ηθική δόξα στη συνέχεια παριστάνεται ως ηθικό κεφάλαιο, το οποίο πρέπει να έχει μιμητές και όχι πολίτες που δεν τιμώνται για τα δικά τους κατορθώματα αλλά δια δόξαν προγόνων(247a-c). Επίσης ο φιλοσοφικός σχολιασμός του Χιλώνειου αποφθέγματος « *Μηδέν άγαν*» (247e-248 a) προβάλλει τη φιλοσοφική υφή εντός του ρητορικού λόγου, καθώς οι ίδιες θέσεις επανέρχονται και στην πλατωνική *Πολιτεία* (387 d) :ο ιδεώδης άνθρωπος είναι εκείνος που έχει εξαρτήσει από τον εαυτό του όλους τους παράγοντες που φέρουν προς την ευτυχία και δεν αφήνει περιθώρια εξάρτησης από άλλους, αυτός είναι τελικά και ο σώφρων και ο ανδρείος και ο φρόνιμος.

Αναλυτικότερα η αρχή της εμφάνισης επιταφίων λόγων εντοπίζεται στα θρηνητικά άσματα με επαινετικό χαρακτήρα τα οποία από την ομηρική εποχή συνδέονταν με την τιμή προς πεσόντες.³²¹ Από τους θρήνους αυτούς προήλθαν οι θρήνοι ή ελεγείες και τα εγκώμια, αρχαιότερο μάλιστα ανάμεσά τους είναι του Σιμωνίδη προς τιμή των Θερμοπυλομάχων.³²² Παράλληλα και άλλοι ποιητές ύμνησαν στα ποιήματά τους τις

³¹⁸ Covert, L., (1989), "Philosophy and Rhetoric in the Menexenus", *JHS* 109: p.p.11-12., Βολονάκη, Ε., (2013-2014), "Το αφηγηματικό στοιχείο στην επιδεικτική ρητορεία", *Πλάτων* :59, 31-33

³¹⁹ πρβλ. Field, G.C., (2000.) *Ο Πλάτων και η εποχή του*, (μτφ.)Α.Η.Σακελλαρίου, Αθήνα, Γρηγόρη, σ.σ.145-147, Ευσταθίου, Α.Α., (2012), "Οι ρητορικοί λόγοι ως ιστορικές πηγές", *Πλάτων* 58 : 121-128,

³²⁰ Covert, L., (1989), "Philosophy and Rhetoric in the Menexenus", *JHS* 109: p.12

³²¹ *Ιλιάδος* Τ 295-300, Χ 424-426, 431-436, Ψ 725-745, 748-759, 762-775. 1981, 72-77

³²² σπέρματα του Επιτάφιου λόγου ανιχνεύονται στο θρήνο της Ελένης για το θάνατο του Έκτορα, Ω 747κ.εξ.

αρετές των ανδρείως πεσόντων για την πατρίδα τους.³²³ Κοινό χαρακτηριστικό σε όλα αυτά τα είδη εγκωμίου είναι ότι από τον ειδικό και προσωπικό εγκωμιασμό αίρονται στο γενικό και απρόσωπο. Από την άποψη αυτή ο Επιτάφιος μπορεί να αναφέρεται όχι μόνο σε ατομικές περιπτώσεις καθ' ἕκαστον, αλλά και σε ένα σύνολο.³²⁴

Ο κοινός επιτάφιος λόγος είχε καθιερωθεί στην Αθήνα με νόμο αποβλέποντας να προσδώσει αίγλη και μεγαλοπρέπεια στην όλη τελετή της ταφής, όπως τονίζει ο Περικλής.³²⁵ Κατά τις μαρτυρίες, εισηγητής του σχετικού νόμου είναι ο Σόλων.³²⁶

Σε κάθε, όμως, περίπτωση ο Επιτάφιος αποτελούσε το επιστέγασμα μακράς προπαρασκευαστικής εργασίας για την οργάνωση και την τέλεση της ταφής. Υπήρχε επίσης η άποψη πως ο Επιτάφιος προήλθε από τους αυτοσχέδιους λόγους που εκφωνούνταν στην Αθήνα, πιθανόν όμως και σε άλλες ελληνικές πόλεις, όπως θα μπορούσε να συμπεράνει κάποιος από τον Θουκυδίδη, από επίσημους άνδρες, για να τιμηθούν οι νεκροί του πολέμου. Μάλιστα αυτός θεωρείται και ένας από τους λόγους που οι επιτάφιοι λόγοι δεν δημοσιεύονταν. Μόνον αν ο ομιλητής ήταν πολιτικός και ρήτωρ, όπως ο Δημοσθένης και ο Υπερείδης, δημοσίευε το λόγο ύστερα από την εκφώνηση για λόγους προβολής. Για το λόγο αυτό ελάχιστοι επιτάφιοι λόγοι διασώθηκαν από την αρχαιότητα. Ο *Επιτάφιος* του Λυσία, (392 π.Χ.), με ουσιαστική επίδραση στον Ισοκράτη κυρίως στον *Πανηγυρικό του*, ο *Επιτάφιος* του Πλάτωνος στον *Μενέξενο* (386 π.Χ.), ο *Επιτάφιος* του Δημοσθένη (338 π.Χ.), ο *Επιτάφιος* του Υπερείδη (332 π.Χ.) Ο *Επιτάφιος* του Περικλή για τους Αθηναίους πεσόντες στη Σάμο (439 π.Χ.) και βέβαια ο *Επιτάφιος* του Περικλή, ύμνος στην Αθηναϊκή δημοκρατία του 431 π.Χ.³²⁷ Με το τέλος ενός επιταφίου λόγου ακολουθούσαν υπό την εποπτεία του πολεμάρχου αγώνες γυμνικοί, ιππικοί και μουσικής πάσης, ενδεχομένως και οπλιτοδρομίες και λαμπαδηδρομίες εφήβων.

Οι επιτάφιοι λόγοι παρουσιάζουν ορισμένα κοινά στοιχεία στη διάρθρωση της δομής τους, ώστε να αποτελέσουν ιδιαίτερο ρητορικό είδος με αυστηρά καθορισμένα

³²³ Βολονάκη, Ε., (2012), "Ρητορική στρατηγική στον Κατά Λεωκράτους λόγο του Λυκούργου" *Πλάτων* 58 : 175-178,

³²⁴ Διον. Αλ., *Δημοσθένης*, 24.

³²⁵ Θουκυδίδου II 35,1

³²⁶ Αυτό αναφέρουν οι Διογ.Λαέρτιος, *Σόλων* 55 και Πλούταρχος, *Πόπλ.*IX.

³²⁷ Βλ. Φραγκούλη, Αθ. Κ., Θ(1983), *Θουκυδίδη, Ο Επιτάφιος του Περικλή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια*, Αθήνα: Πατάκης, σ.σ.19, 31-33

χαρακτηριστικά γνωρίσματα. Το διάγραμμα και η δομή των επιταφίων σε γενικές γραμμές έχει ως εξής :

1. Προοίμιο. Το προοίμιο με τους “κοινούς τόπους” προσπαθούσε να προσελκύσει την εύνοια και τη συμπάθεια του ακροατή και τόνιζε τη δυσκολία που συναντά ο ρήτορας στην προσπάθεια να εξισορροπήσει τα λόγια με τα έργα των τιμωμένων πεσόντων (λόγω-έργω).

2. Έπαινος των πεσόντων . Στο τμήμα αυτό εντάσσονταν: α. εγκώμιο τα αττικής γης και της αυτοχθονίας των κατοίκων της.³²⁸ β. εγκώμιο του πολιτεύματος και των νόμων της πόλης. γ. εγκώμιο της φιλοπατρίας των Αθηναίων και του πνεύματος αυτοθυσίας που τους χαρακτηρίζει, όπως αυτά εκδηλώθηκαν στις περιπέτειες της πόλης, τόσο κατά τη μυθική όσο και κατά την ιστορική εποχή, όπως η απόκρουση του Θράκα Εύμολπου από τον Ερεχθές, η εξόντωση των Αμαζόνων από τον Θησέα, η προσφορά βοήθειας στις μητέρες των Αργείων που φονεύθηκαν κατά την εκστρατεία των Επτά Επί Θήβας, η προστασία των παιδιών του Ηρακλή που καταδιώκονταν από τον Ευρυσθέα, η συμβολή στον αγώνα κατά των Περσών για την απελευθέρωση των ελληνικών πόλεων, οι πολεμικές επιτυχίες κατά τη διάρκεια της λαμπρής πεντηκονταετίας, και η απελευθέρωση των Ελλήνων της Μ.Ασίας από τους Πέρσες, ο Πελοποννησιακός πόλεμος με όλες τις εναλλαγές και τις κυμάνσεις του.

3. Παραίνεση. Περιελάμβανε προτροπή προς τους επιζώντες να μιμηθούν την αυτοθυσία και τον ηρωϊσμό των τιμωμένων νεκρών.

4. Παραμυθία. Αποσκοπούσε στην παρηγορία των συγγενών και παράλληλα απέβλεπε να κινήσει την περηφάνεια για την προσφορά των παιδιών τους στην πατρίδα.

5. Επίλογος. Οι συγγενείς , αφού θρηνήσουν και αποχαιρετήσουν τους νεκρούς, να αποσυρθούν ήσυχα στα σπίτια τους.

Οι συγγραφείς επιταφίων λόγων ακολουθούσαν γενικά αυτό το διάγραμμα ³²⁹, αλλά ανάλογα με την πνευματική ωριμότητα του ρήτορα και τον επιδιωκόμενο σκοπό διαμορφωνόταν στις λεπτομέρειες ο λόγος τόσο εσωτερικά όσο και εξωτερικά.³³⁰

³²⁸ Συχνή είναι άλλωστε η αναφορά την ρητόρων στους λόγους αυτούς σε χέση με την *φήμη που συνοδεύει τα μεγάλα έργα και συχσχετίζεται με το “κοινή δόξαν” των πολλών*: Gotteland, S., (1997), “La rumeur chez les orateurs attiques: Verite ou vraisemblance?” “*L’Antiquite Classique*, 66” 91-93,92 σημ.9.

³²⁹ Για το αφηγηματικό στοιχείο στη δομή ενός επιταφίου λόγου .βλ Βολονάκη., Ε., (2013-2014), “Το αφηγηματικό στοιχείο στην επιδεικτική ρητορεία”, *Πλάτων* 59:.,31-33 για τα υφολογικά χαρακτηριστικά

Κατά πρώτον ίσως στην εποχή του Πλάτωνος οι Αθηναίοι θαύμαζαν την επιδεικνυόμενη σοφία από το βήμα των ρητόρων είτε στην εκκλησία του δήμου είτε στις διάφορες πάνδημες συγκεντρώσεις. Παραγνώριζαν ,όμως ,συχνά την αλήθεια και το ουσιαστικό περιεχόμενο από την στιγμή που δεν διέθεταν σαφή και τεκμηριωμένη γνώση για τα πράγματα. Οι Αθηναίοι γοητεύονταν συχνά με την πλοκή και τα σχήματα λόγου σ'έναν ρητορικό λόγο πολύ περισσότερο σε σχέση με την ενδεχόμενη θεωρητική ή πρακτική ωφέλεια που θα μπορούσαν να αποκομίσουν από το περιεχόμενο ενός ρητορικού λόγου. Ίσως ένας φιλόκαλος και φιλόσοφος να κατέκρινε αυτή τη μάταιη προσκόλληση στη μορφή και την αδιαφορία για το περιεχόμενο ενός ρητορικού λόγου ,αλλά η κρίση των φρονίμων ήταν μειοψηφία απέναντι στους πολλά'' ειδότας ''ρήτορες.

Η σωκρατική διαλεκτική είχε ήδη θέσει υπό έλεγχο τη ρητορική τέχνη και είχε ειρωνευθεί τους θιασώτες της. Αλλά δεν εθίγησαν καθόλου οι ασκούντες το επάγγελμα αυτό ως προς την υπόληψή τους και τα συμφέροντά τους, καθώς στην Αθήνα αυξάνονταν και πληθύνονταν οι ρήτορες , οι ρητοροδιδάσκαλοι και οι σοφιστές με την προϊούσα κατάπτωση της ηθικής και πολιτικής συνείδησης των πολιτών. Υπήρχαν ευκαιρίες να επιδείξουν την τέχνη τους οι δοξόσοφοι και οι πολίτες ήταν διψασμένοι να ακούνε λόγους. Οι πολιτικές αποφάσεις συχνά ελαμβάνοντο υπό την εκτίμηση του ρητορικού ύφους και όχι ως προς την αλήθεια των πραγμάτων και την ηθικότητα των πράξεων.Επομένως οι επίδοξοι πολιτικοί ηγέτες έπρεπε να διδαχθούν από τους σοφιστές και τους ρητοροδιδασκάλους τα μέσα και τους τρόπους για να πείθουν στο πλαίσιο της δημοκρατίας. Άλλωστε υπήρχαν πολλές περιπτώσεις και εδίνοντο οι αφορμές για να λάμψει η ρητορική δεινότητα ,καθώς τα συναισθήματα του κόσμου χωρίς τη δημιουργική παρόρμηση σε καιρούς ηθικής παρακμής , έπρεπε να εξαρθούν με ένα ρητορικό λόγο. Οι επιδεικτικοί ρητορικοί λόγοι ³³¹θα μπορούσαν να γίνουν οδηγοί έμπνευσης , στην ατονισμένη ψυχικότητα του πλήθους. Αλλά συνήθως οι ρήτορες

ενός επιταφίου λόγου βλ. Ερμογένους , *Περί των ιδεών* , τομ.β, *Περί του απλώς πανηγυρικού*,390-391, : τα γνωρίσματα είναι η σεμνότητα, η αφέλεια, η γλυκύτης, η καθαρότης, η επιμέλεια.Για τη διαίρεση των επιδεικτικών λόγων γενικά βλ. Μενάνδρου, ρήτορος, *Γενεθλίων διαίρεσις των επιδεικτικών*, *Πώς χρή χώραν επαινείν* 157-163, *Πώς χρή πόλεις επαινείν* 164-174, *Περί επιταφίου* 287-295.

³³⁰. Φραγκούλη, Αθ. Κ ., Θ(1983), *Θουκυδίδη, Ο Επιτάφιος του Περικλή , κείμενο, μετάφραση, σχόλια*, Αθήνα: Πατάκης σ.σ 33-34.

³³¹ Οι αρετές ενός πολιτικού ρητορικού λόγου : Αριστείδου , *Τεχνών ρητορικών, Περί πολιτικού λόγου*, 340-341: ''σεμνότης, βαρύτης, έμφασις, περιβολή, αξιοπιστία, σφοδρότης, δεινότης, επιμέλεια, γλυκύτης, σαφήνεια, καθαρότης, βραχύτης, συντομία, κόλασις.'' (ed.Rhetores Graeci, vol.III.)

εξέπιπταν σε τετριμμένα ηθικολογήματα χωρίς να αξιοποιούν την πρόσφορη ψυχολογική διάθεση των ακροατών υπό το κράτος ισχυρής συγκινήσεως προκειμένου να τους διαπαιδαγωγήσουν ηθικά. Την λύπη για το θάνατο των γενναίων την αισθάνονταν βαθύτατα οι πολίτες , άλλωστε από αυτούς πολλοί είχαν συγγενείς μεταξύ των τιμωμένων νεκρών , συνεπώς ένας συνετός ομιλητής είχε την ευκαιρία να προκαλέσει στο ακροατήριό του στιγμές καθαρής αυτογνωσίας, να το οδηγήσει σε μεγάλες ιδέες και σε μεγάλες αποφάσεις. Θα μπορούσε από το θέμα του λόγου του , δηλαδή τον υπέρ πατρίδας θάνατο, να αρθεί σε φιλοσοφία για το νόημα της ζωής. Συνήθως ,όμως ,οι ρήτορες περιορίζονταν να επαναλάβουν κοινοτοπίες και πασίγνωστα πράγματα , υπενθύμιζαν μόνο συγκεκριμένα πρόσωπα και γεγονότα και έτσι τροφοδοτούσαν και συντηρούσαν τη φιλαυτία των πολιτών κολακεύοντας τη ματαιοδοξία τους.

Υπάρχει πράγματι αυτή η μεγάλη διαφορά της εσωτερικής αξίας στους διασωθέντες επιταφίους λόγους. Στη διαδοχή και τη δύναμη των ιδεών αναγνωρίζεται ο μεγάλος ή ο μέτριος νους , η τέχνη εκείνου που ομιλεί από την καθαρή πηγή του ‘‘ειδέναι’’ και η βάνουση προσπάθεια του άλλου που αγωνίζεται να ευδοκιμήσει με την παράταξη γλωσσικών κατασκευασμάτων. Αντίστοιχη, βέβαια ,διαφορά δεκτικότητας και ιδεολογίας υπήρχε και στο ακροατήριο. Παιδευμένος ακροατής διέκρινε τον εμνευσμένο και φιλόσοφο ομιλητή από τον άμουσο και σοφιστικό . Εξωτερικά ,όμως, όλοι οι λόγοι παρουσιάζουν τόση ομοιότητα στην κατασκευή και στο ύφος τους , ώστε να αποτελούν διακεκριμένο ρητορικό είδος με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Αναλόγως φορτικό και εξεζητημένο καταλήγει το λεκτικό και το ύφος των λόγων αυτών , με την υπερβολική χρήση ρητορικών σχημάτων και εντυπωσιακών λέξεων , καθώς ο ρήτορας προσπαθεί να γοητεύσει το ακροατήριο με ρητορικά ευρήματα τα όσα μέτρια και κοινά θα περιελάμβανε στο λόγο του ως εγκώμια ή ως παραινέσεις . Δεν παρατηρείται βέβαια στους άλλους επιταφίους η τόση υπερβολή που παρατηρείται στον *Μενέξενο* .

II.B2. ΤΟ ΘΕΜΑ ΤΟΥ *ΜΕΝΕΞΕΝΟΥ*

Το θάρρος και η ανδρεία ³³²προσδίδουν αληθινή αξία και τιμή στον άνθρωπο σε όλες τις πράξεις και τις αξίες της ζωής. Το αγέρωχο και ατρόμητο της ψυχής δίδει λάμψη και

³³² Πρβλ Πλουτάρχου, *Ηθικά, Πότερον Αθηναίοι κατά πόλεμον ή κατά σοφίαν ενδοξότεροι*, t.VII, , 345F-346A(ed.Les Belles Lettres).

στον πλούτο και στην ομορφιά και στην πνευματική επίσης ιδιοφυΐα. Οι νέοι πρέπει να ετοιμάζονται για να κερδίσουν το δικό τους κλέος πολύ μεγαλύτερο από τους προγόνους τους , χρησιμοποιώντας τον θησαυρό της προγονικής δόξας τόσο μόνο, όσο για να παραδειγματίζονται και να εμπνέονται. Να μην περιορισθούν στην καύχηση για τα έργα των προγόνων , αλλά να λαμπρυνθούν με δική τους ευδοξία. Με τον τρόπο αυτό θα ενωθούν σε αιώνια αγάπη και ευδαιμονία με τους γενναίους πατέρες τους.

Οι θλιβόμενοι γονείς ας κρίνουν το γεγονός ότι τα παιδιά τους έπεσαν υπερασπιζόμενα την πόλη τους , δεν επεθύμησαν ποτέ να έχουν αθάνατα παιδιά. Ευχήθηκαν και ονειροπόλησαν να τα ιδούν γενναίοψυχα και δοξασμένα. Ας σκεφθούν επίσης πως στη ζωή δεν προκύπτουν όλα , όπως τα επιθυμούν οι άνθρωποι.. Αξίζει να στερηθεί κανείς κάτι φθαρτό και πρόσκαιρο , για να κερδίσει το αιώνιο και αθάνατο. Για το λόγο αυτό οι παλαιοί σοφοί ανακήρυξαν ως νόμο της ζωής το “ μηδέν άγαν ”. Όλα τα ανθρώπινα έχουν σχετική αξία και δεν αξίζουν την απόλυτη ούτε και την υπερβολική αφοσίωση του ανθρώπου σε αυτά. Μέσα του πρέπει να έχει ο φρόνιμος την πηγή και την αιτία της χαράς του και να μην ταράττει την ψυχική του γαλήνη από προκατειλημμένη και εσφαλμένη αντίληψη της πραγματικότητας. Ο θάνατος των εν πολέμω πεσόντων αξίζει εγκώμιο ως γεγονός καθ’εαυτό και όχι θρήνο. Και εκείνος που πονεί από την απώλεια ενός αγαπημένου προσώπου αντί να οδύρεται, μπορεί να ανακουφισθεί στρέφοντας την δραστηριότητά του σε έργα κοινής ωφελείας. Ας ασχοληθεί με την επιμέλεια των ορφανών του πολέμου ή με ό,τι άλλο θα τον κάνει να λογικεύεται και να ευχαριστεί την μνήμη των αγαπημένων του. Εξάλλου οι επιζώντες συγγενείς των πεσόντων θα έχουν την παρηγορία ότι όλοι οι πολίτες θα τους φέρονται φιλικά και προστατευτικά , ενώ ιδιαίτερα το επίσημο κράτος θα φροντίσει για την ανατροφή των ορφανών και για την γηροκομία των γονέων..Εκ μέρους των πολιτών αλλά και εκ μέρους της πολιτείας δια νόμων³³³ θα καταβάλλεται κάθε προσπάθεια για να γίνει ελαφρότερη η συμφορά εκείνων που έχασαν τέκνα ή γονείς στον πόλεμο.

³³³ Για την σημασία των νόμων στην αρχαία ελληνική σκέψη βλ. ενδεικτικά: Τσάτσος, Κ. (1970), *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, Αθήναι : Εστία, σ.σ.20.κ.εξ., Volonaki,E., (2000),” The Re-Publication of the Athenian Laws in the Last Decade of the fifty century B.C.” *DIKE* 4,164-165, Volonaki,E.,(2000),” “Apagoge “ in Homicide Cases”, *DIKE* 3:,147, Brugger, W .-.Baker, K ., (1974)2, *Philosophical Dictionary* ,Washington , Conzaga : University Press ,p.p. 269-270, Feinberg, J. (ed.) , *Moral Concepts* , (1982), Oxford University Press, p.120, Hare, T R.M ., (1975), *The Language of Morals*, Oxford University Press, p.137, Meiksins, E ., Wood, -.Wood, N ., (1978), *Class Ideology and*

Μετά την απαγγελία του λόγου ο Σωκράτης επανέρχεται περισσότερο έντονα στην *παιδιά*³³⁴, καθώς επαναλαμβάνεται ο διάλογος με την αμφιβολία του Μενέξενου που απορεί αν πράγματι αυτός είναι λόγος της Ασπασίας. Ο Σωκράτης παίζοντας τον διαβειώνει και μάλιστα ότι ο ίδιος έχει ακούσει και άλλους πολιτικούς λόγους της. Με την υπόσχεση ότι δεν θα μεταδώσει ο νέος μάλιστα τίποτε από τα λεχθέντα ο Σωκράτης δεσμεύεται να του απαγγείλει και άλλο λόγο της σε άλλη στιγμή. Στο σημείο αυτό επανέρχεται το χαρακτηριστικό με το οποίο αντιμετωπίζει την εκλογή του επίσημου ομιλητή ο Σωκράτης στην αρχή του λόγου :Ο νεαρός Μενέξενος επισημαίνει τη μόνιμη ειρωνική διάθεση του Σωκράτη απέναντι στους ρήτορες *''αεί συ προσπαίζεις , ω Σώκρατες τους ρήτορας.''* (Μενέξενος 234 c .) Αλλά φυσικά ο Σωκράτης βρίσκει μια θαυμάσια ευκαιρία για να περιπαίξει το περιεχόμενο των συνήθων επιταφίων λόγων που κατέληγαν να εγκωμιάζουν κατ'επανάληψη τους Αθηναίους και να είναι κενό ουσιαστικού νοήματος. Άλλωστε από την αρχή του λόγου ο Σωκράτης στην απορία του νέου πώς ο ρήτορας θα μπορέσει την τελευταία στιγμή να συνθέσει τον επιτάφιο λόγο για τους νεκρούς, ο φιλόσοφος παρατηρεί πως οι ρήτορες επιταφίων λόγων έχουν ήδη έτοιμους τέτοιους λόγους και δεν χρειάζεται να αυτοσχεδιάζουν . Επίσης δυσκολία ενδεχομένως θα είχαν να αντιμετωπίσουν, εάν εκφωνούσεν έναν τέτοιο λόγο σε ακροατήριο Πελοποννησίων ή αν Πελοπολοποννήσιοι χρειάζονταν να κάνουν κάτι ανάλογο για τους Αθηναίους. Τώρα δεν υπάρχει τέτοιο πρόβλημα, άλλωστε, όταν κάποιος ρήτορας εκφωνεί λόγο μπροστά σε Αθηναίους , τους οποίους μάλιστα και επαινεί, δεν υπάρχει πρόβλημα για τους ρήτορες.(Μενέξενος 234 d).

II.B.3. Ο ΣΚΟΠΟΣ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ ΜΕΝΕΞΕΝΟΣ .

Ασφαλώς και υπάρχει ένα εσωτερικότερο νόημα στην *παιδιά* αυτή του Πλάτωνος , διότι *περί παιδιάς* πρόκειται ,όταν αποφασίζει ο μύστης της σοφίας και της τέχνης να συνθέσει ρητορικό γύμνασμα του συνήθους περιεχομένου των επιταφίων λόγων και της θαυμαζόμενης στους λόγους αυτούς τεχνοτροπίας. Μια φιλοσοφική πίστη και μια ιδεολογία υποκρύπτεται στην επιτηδευμένη αυτή προσαρμογή προς τις διαθέσεις των πολλών.

Ancient political Theory : Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context, Oxford: , Blackwell p.p. 41, 227, Μουτσοπούλου, Ε ., (1974), *Η πορεία του πνεύματος : Τα Όντα* , Αθήναι :.Ερμής, σ. 273

³³⁴ Βλ. Πλουτάρχου, *Βίοι Παράλληλοι, Περικλής* 24

Για να αναγνωρισθεί η αληθινή θέση του φιλοσόφου πρέπει να αναλυθεί χωριστά το διαλογικό και χωριστά το επιδεικτικό μέρος του έργου ,γιατί με διαφορετικό τρόπο εκφράζεται σε κάθε τμήμα ξεχωριστά η περιφρόνηση του Σωκράτη και βέβαια του Πλάτωνος προς τη φαύλη δοξασοφία.

Στον διάλογο της εισαγωγής και της εξόδου του λόγου η ειρωνεία και η κατάκριση των ρητόρων του είδους αυτού είναι εμφανέστατη. Ο νέος με τις πολιτικές φιλοδοξίες και με τον αποκάλυπτο θαυμασμό του για τη ρητορική δεινότητα συζητεί με τον Σωκράτη που κατακρίνει κάθε επιφανειακή πολυγλωσσία .

Η δεξιά του ρήτορα να μαγεύει τα πλήθη , όταν επαινεί Αθηναίους σε Αθηναίους και όταν κοσμεί τις νίκες της πόλης με όλη την υπερβολή του ρητορικού στολισμού , ενώ από το άλλο μέρος σιωπά ή δικαιώνει όλες τις πολιτικές και πολεμικές ατυχίες της δεν είναι για τον Σωκράτη σπουδαίο ρητορικό επίτευγμα. Το αποτέλεσμα είναι να υπερηφανεύονται οι πολίτες για λίγες ημέρες , να περιφρονούν τους υπόλοιπους , αλλά χάνουν και την επαφή με την πραγματικότητα. Από την θυσία των γενναίων που πολέμησαν για την πατρίδα τους αφαιρούν το ηθικότερο περιεχόμενό της . Με την τόση επίδειξη της τελετής και με τα εγκώμια του ρήτορα γεννάται στους απλοϊκούς η πίστη πως εκείνος που πέφτει στο πεδίο της μάχης έχει την ικανοποίηση και ανταμοιβή να ταφεί μεγαλοπρεπώς και να εγκωμιασθεί από τους σοφούς του βήματος. Η θέση αυτή ελέγχεται και στον *Επιτάφιο* του Περικλή (Θουκυδίδου II 43), καθώς και εκεί τονίζεται πως οι πολίτες δεν πρέπει να υπολογίζουν την τιμή αυτή , αλλά από το παράδειγμα των παλαιών και από αληθινό έρωτα προς την πόλη τους να γίνονται γενναίοι..

Η *παιδιά* του Πλάτωνος στο συγκεκριμένο έργο καταφαίνεται και από τον τρόπο που μεταχειρίζεται την ιστορική υπόσταση προσώπων. Σε κανένα άλλο έργο του δεν παρατηρούνται τόσο εμφανείς αναχρονισμοί. Η χρονολόγηση της συγγραφής του έργου γίνεται με βάση την ανφερόμενη σε αυτόν ειρήνη του Ανταλκίδα, αλλά από αυτή είναι μεταγενέστερος. Πολλά έτη θα μεσολάβησαν από την χρονολογία αυτή μέχρι τη σύνθεση του διαλόγου , διότι δεν αναφέρονται στο εγκώμιο υπέρ της πόλεως άλλα νεώτερα γεγονότα . Κατά την εποχή αυτή ο Σωκράτης ζει και ο Μενέξενος είναι ακόμη πολύ νέος, μόλις τελειώνει την παιδεία του. Για να συμπληρωθεί η *παιδιά*, εμφανίζεται και η Ασπασία³³⁵, η οποία είχε συγγράψει τον επιτάφιο του 431 που είχε εκφωνήσει ο

³³⁵ Πρβλ. Πλουτάρχου , *Βίοι Παράλληλοι, Περικλής*, 7.2.,σ.246 σημ.148, εκδ.Ζήτρος

Περικλής . Η Ασπασία σε πλήρη δράση ακόμη διατηρεί ρητορική σχολή και απειλεί με ξύλο τους επιλήσμονες μαθητές της.

Δεν παρωδούνται μόνον οι χρονικές περιστάσεις αλλά και η αξία των προσώπων. Η Ασπασία είναι στην ρητορική πολύ αξιότερη από τον Αντιφώντα τον Ραμνούσιο ,ο οποίος χαρακτηρίζεται από τον Θουκυδίδη *“ανήρ ουδενός των καθ’εαυτόν δεύτερος”* (VIII, 68). Ο μουσικοδιδάσκαλος του Σωκράτη ,ο Κόννος ο Μητροβίου, είναι ανώτερος από τον Λάμπρο . Τον Κόννο , άσημο κιθαριστή αναφέρει ο Πλάτων και στον *Ευθύδημο*(272 c) .

Ο ίδιος ο Σωκράτης , όταν ύστερα από πολλές υπεκφυγές και παλιμπαιδικά καμώματα συγκατατίθεται να απαγγείλει στον Μενέξενο τον λόγο της Ασπασίας, ειδοποιεί ότι πρόκειται να παίξει με τον κίνδυνο να φανεί γελοίος και ότι απαγγέλλοντας ρητορικό λόγο δεν κάνει κάτι σοβαρότερο από το να βγάλει τα ρούχα του και να χορέψει: (236 c) *“αλλ’ίσως μου καταγελάσει , αν σοι δόξω πρεσβύτης ων έτι παίζειιν...Αλλά μέντοι σοι γε δει χαρίζεσθαι,ώστε καν ολίγου , ει με κελεύοις αποδύντα ορχήσασθαι, χαρισαίμην αν, επειδή γε μόνω εσμέν”*

Δεν υπάρχει λοιπόν περίπτωση να απατηθεί ο αναγνώστης ως προς το νόημα του προοιμίου. Αλλά στον επιτάφιο λόγο που απαγγέλλει ο Σωκράτης, δεν αναγνωρίζεται τόσο καθαρά η άρνηση του φιλοσόφου να παραδεχθεί έναν τέτοιο τρόπο τιμής προς τους πεσόντες για την πατρίδα. Η σοβαροφάνεια, η λογική ακολουθία των ιδεών , η αδρή σκέψη μοιάζει να λειτουργεί παραπλανητικά ως προς το πραγματικά παιγνώδες υπόστρωμα του *Μενεξένου*. Η ειρωνεία ,όμως ,του Σωκράτη στον συγκεκριμένο λόγο είναι πολύ δριμύτερη κάτω από το καθιερωμένο σχήμα του είδους. Πραγματικά δεν έχει άλλο σκοπό η τόση υπερβολή κολακείας προς το ακροατήριο και η απίστευτη διαστροφή της αλήθειας στη διήγηση των γεγονότων. Οι Αθηναίοι είναι οι μεγαλόψυχοι άνθρωποι που θυσιάσθηκαν πάντοτε για το καλό των Ελλήνων. Στον Μαραθώνα ³³⁶τονίζεται ότι αγωνίστηκαν μόνονι, ενώ είναι τεκμηριωμένο ιστορικά ότι και χίλιοι Πλαταιείς έλαβαν μέρος στη μάχη. Ο Σωκράτης μιμούμενος τους ρήτορες με συνδυασμό αλήθειας και ψεύδους αναφέρει ότι στην Τανάγρα πολέμησαν οι Αθηναίοι για την ελευθερία των Βοιωτών , στη Σικελία για την ελευθερία των Λεοντίων , ενώ ο κατακτητικός

³³⁶ Volonaki,E., (2013), “The Battle Marathon in Funeral Orations “, in : Carey ,C., Edwaerds ,M., (2013), *Marathon : 2,500 Years* , London : ICS, p.p. 165-180.

χαρακτήρας της σικελικής εκστρατείας ήταν ασφαλώς καταφανέστατος. Στην εξωτερική πολιτική η πόλη διετήρησε άσπογη ηθική στάση αρνούμενη πάντοτε τη σύμπραξη με βαρβάρους. Αυτά θα τα άκουγαν οι πολίτες που ήξεραν ότι με περσικά χρήματα ανοικοδομήθηκαν τα τείχη της πόλεως και ναυπηγήθηκε ο νέος της στόλος. Αλλά θα άκουγαν και κάτι πιο εκπληκτικό από τον ρήτορα, ότι οι Αθηναίοι δεν αναγνώρισαν την ειρήνη του Ανταλκίδα, τη στιγμή που πολλοί από τους παριστάμενους ακροατές θα ήταν οι επίσημοι αντιπρόσωποι της πόλεως που υπέγραψαν αυτή τη συνθήκη.³³⁷

Κάθε απόπειρα να ερμηνευθούν ή να δικαιολογηθούν οι ανακρίβειες αυτές μπορεί να κατανοηθεί μόνο αν ληφθεί υπόψη η βασική πρόθεση του Πλάτωνος: μέχρι πού μπορεί να φθάσει η κολακεία των ρητόρων και η αφέλεια του ακροατηρίου. Εξάλλου ο τρόπος αυτός του εγκωμίου³³⁸ είναι σε πλήρη συμφωνία με εκείνον τον οποίο ειρωνεύθηκε ο Πλάτων στον εισαγωγικό διάλογο. Είναι η περίπτωση, όπου ο δεινός ρήτορας επαινεί τα "προσόντα και μη", εγκωμιάζει την πόλη με κάθε τρόπο και γοητεύει τα πλήθη μέχρι βαθμού, ώστε ο καθένας να νομίζει ότι έγινε αυτομάτως πρότυπο κάθε τελειότητας.

Όταν ο λόγος φθάσει στην παραίνεση και την παραμυθία προς τους συγγενείς, στρέφεται σε μια ρητορική καινοτομία, η οποία φανερώνει μια ανώτερης ποιότητας τέχνη. Προς τα παιδιά των πεσόντων δεν ομιλεί ο ρήτορας, αλλά δι' αυτού ο πολεμιστής πατέρας τους, όταν επρόκειτο να αντικρύσει τον κίνδυνο της μάχης. (χρήση του ρητορικού σχήματος της προσωποποίησης). Περαιτέρω οι συμβουλές και οι παρηγορίες προς τους ζώντες τάσσονται με περισσότερο λεκτικό πλούτο, με κάποιο πνεύμα φρονήσεως και ελευθερίας. Το μέρος αυτό είχαν θαυμάσει πολλοί από τους αρχαίους, μάλιστα ο Διονύσιος Αλικαρνασσεύς εκφράζει τον θαυμασμό του για την για την σύνθεση του μέρους αυτού, ενώ και ο Κικέρων μετέφρασε περικοπέ ζαπό το κεφάλαιο αυτό του *Μενεξένου* σε δικούς του λόγους.³³⁹

Μάλιστα, όπως έχει επισημανθεί από μελετητές³⁴⁰ ο λόγος των πεσόντων στρατιωτών συμβαδίζει με τον λόγο των νόμων στον πλατωνικό *Κρίτωνα*. Επίσης η

³³⁷ Κατά τον Ξενοφώντα, *Ελληνικά* V, I, 32 "Πάντες όμνυσαν εμπεδώσειν ταύτα", δηλαδή τη διαταγή του Αρταξέρξη περί πλήρους αυτονομίας όλων των ελληνικών πόλεων.

³³⁸ Για τα ρητορικά γνωρίσματα του εγκωμίου βλ. Ερμογένους, *Προγυμνάσματα. Περί εγκωμίου* 7.

³³⁹ Βλ. Πλάτωνος, *Μενέξενος*, αρχαίον κείμενον, μετάφρασις, σημειώσεις Καλλιρρόης Ελεοπούλου, Εν Αθήναις 1938, εκδ. Πάπυρος, σ.σ. 17σημ. 1.

³⁴⁰ *Ο.π.* σ. 18 σημ. 1.

πλατωνική θέση ότι ο άνθρωπος πρέπει να εξαρτά από τον τον εαυτό του την ευτυχία του , εμφανίζεται αναλυτικά στην *Πολιτεία* 387 d.

Στο δεύτερο μέρος του λόγου, στο παραινετικό, ο ρήτορας του πλατωνικού *Μενέξενου* ακολουθεί την σχολαστική παράδοση του είδους. Δεν έχει ανακρίβειες που εντοπίζονται στο εγκωμιαστικό μέρος, διότι δεν υπάρχει περιθώριο διαστροφής της αλήθειας σε παραίνεση και παραμυθία. Περιορίστηκε επομένως να δώσει τις συνηθισμένες υποδείξεις για την αξία της αρετής και της σφροσύνης στην υπομονή της λύπης. Τις έδωσε με την προσεκτική τυπικότητα που έχει και στο πρώτο μέρος του λόγου , με την ίδια άψογη τήρηση των ρητορικών διαιρέσεων και υποδιαίρεσεων, με την ίδια φροντίδα να ισορροπεί και να αντιστοιχεί τις συμβουλές του, όπως έγινε και στη διήγηση των ιστορικών γεγονότων. Σε επιλεγμένα σημεία από τον Πλάτωνα τοποθετούνται οι φιλοσοφικές του απόψεις, όπως η φωνή των πεσόντων αλλά και η φιλοσοφική εφαρμογή του “ μηδέν άγαν” στους συγγενείς των πεσόντων .

Σε αντίθεση με το γνήσια πλατωνικό ύφος, ο *Μενέξενος* είναι στο ύφος του εξεζητημένος και σχολαστικός , κάτι που δεν συνάδει με τη γλαφυρότητα και τη ζωντάνια του πλατωνικού τρόπου. Ο Σωκράτης –Πλάτων μιμείται σκόπιμα και υπερβολικά ποικίλα ρητορικά σχήματα: ³⁴¹ πάρισα, ομοιοτέλευτα, παρηγήσεις, αντονομασίες, Γοργία σχήματα , τρόπους και σχήματα των επιδεικτικών λόγων , υπάρχουν σε τέτοια αφθονία, ώστε ο Διονύσιος Αλικαρνασσεύς, να απορεί αν εδώ μιλά ο Πλάτων ή ο Αγάθων, καθώς ο λόγος του Αγάθωνος στο πλατωνικό *Συμπόσιο* ομοιάζει με τον *Μενέξενο*. ³⁴² Ακόμη και η μεταφορά και η υπαλλαγή των ποιητών εντοπίζεται στον *Μενέξενο*. Βέβαια εδώ ο Πλάτων δεν παρωδεί συγκεκριμένο ρήτορα. Αν και έχει επισημανθεί ³⁴³ ότι ο Πλάτων ενδέχεται να ήθελε να παρωδήσει τον Λυσία ³⁴⁴ με τον αντίστοιχο του *Επιτάφιο* ,ο οποίος παρουσιάζει πολλές αναλογίες με τον *Μενέξενο*. Ο Διονύσιος Αλικαρνασσεύς υποστηρίζει ότι ο Πλάτων μιμείται τον *Επιτάφιο* του

³⁴¹ Covert, L., (1989), “ Philosophy and Rhetoric in thw Menexenus” , *JHS* 109: 6, σημ.17

³⁴² Βλ. Πλάτωνος, *Μενέξενος*, αρχαίον κείμενον, μετάφρασις, σημειώσεις Καλλιρρόης Ελεοπούλου, Εν Αθήναις 1938, εκδ. Πάπυρος, σ.σ. 18-19.

³⁴³ ό.π.σ.19,σημ.2-3

³⁴⁴ Για το ύφος του Λυσία βλ. Ερμολόγους , *Περί ιδεών* , τόμ.β, *Περί Λυσίου*, 381, αναλυτική πραγμάτευση τη γτέχνης του Λυσία:Βολονάκη , Ε.,(2012), *Λυσίου Λόγοι, Κατά Αγοράτου (13) και Κατά Νικομάχου (30), Κείμενο, Εισαγωγή , Μετάφραση , Ερμηνευτικό Υπόμνημα*, Αθήνα: Παπαζήση.

Περικλέους.³⁴⁵ Ο Πλάτων θέλησε μάλλον να παρωδήσει την κενότητα και την κακοτεχνία των επιταφίων λόγων της εποχής του.

Εξάλλου ο πλατωνικός ρήτορας επικρίνει την αχαρακτήριστη συμπεριφορά των Ελλήνων της εποχής του να καταφεύγουν στον Πέρση βασιλιά προκειμένου να καταφέρουν πλήγμα στην άλλοτε ελυθερώτριά τους από τον περσικό κίνδυνο Αθήνα. (243b). Στο συγκεκριμένο μάλιστα σημείο η έκθεση των απόψεων προχωρεί ασύνδετα και κλιμακωτά μέχρι την εντυπωσιακή αντίθεση «*βάρβαρον εφ' Ἑλληνας*» Το 412π.Χ., ως γνωστόν, οι Λακεδαιμόνιοι με τους συμμάχους τους συνήψαν συνθήκη με τον μέγα βασιλέα, η οποία ανανεώθηκε δυο φορές (Θουκυδ. VII 18, 37, 57,). Με περσικά χρήματα κατασκευάστηκαν και συντηρούνταν οι στόλοι των Λακεδαιμονίων. Αλλά και οι Αθηναίοι δεν edίστασαν να δεχθούν βοήθεια και χρηματικές ενισχύσεις από τον Πέρση βασιλέα και τους σατράπες της Μ. Ασίας, ,οι οποίοι με προθυμία συντελούσαν στο να παρατείνεται ο εμφύλιος πόλεμος ανάμεσα στις ελληνικές πόλεις.

Μέσα στο συνηθισμένο για την εποχή του Πλάτωνος πλαίσιο ρητορικής υπερβολής στον έπαινο των Αθηναίων, ο πλατωνικός ρήτορας υπογραμμίζει με σκόπιμα αόριστο ύφος τα νίκα των Αθηναίων στις Αργινούσες (243 d). Ο Πελοποννησιακός, ωστόσο, πόλεμος έληξε με την ναυτική καταστροφή των Αθηναίων στους Αιγός ποταμούς και την παράδοση της πόλης τους στους Σπαρτιάτες ύστερα από πολιορκία τεσσάρων μηνών.³⁴⁶ Επομένως η νίκη στις Αργινούσες δεν εξασφάλισε την οριστική επικράτηση των Αθηναίων, όπως ισχυρίζεται στο σημείο αυτό ο ρήτορας, ο οποίος τονίζει την ακατανίκητη σε κάθε περίπτωση παρουσία των Αθηναίων. Ακολουθεί με έξοχο ρητορικό τρόπο η παρουσίαση της καταστροφής των Αθηναίων όχι από εξωτερικούς εχθρούς αλλά από πολίτες ηττημένους από εσωτερικές διαμάχες. :'' *τη δε ημετέρα αυτών διαφορά εκρατήθημεν, ουχ υπό των άλλων. Αήττητοι γαρ έτι και νυν υπό γε εκείνων εσμέν, ημείς δε αυτοί ημάς αυτούς και ενικήσαμεν και ηττήθημεν*'' (243 d). Μέχρι ενός σημείου είναι αληθές ότι οι εσωτερικές διχοστασίες κατέβαλαν την Αθηναϊκή ηγεμονία. Η Σικελική καταστροφή ενδεχομένως να είχε αποτραπεί, αν δεν είχε ανακληθεί ο Αλκιβιάδης και εάν οι υπόλοιποι τρατηγοί της εκστρατείας δεν είχαν διαφωνίες και δυσπιστία προς τον Αλκιβιάδη. Ίσως και η πανωλεθρία στους Αιγός Ποταμούς να είχε

³⁴⁵ Πλάτωνος, *Μενέξενος*, αρχαίον κείμενον, μετάφρασις, σημειώσεις Καλλιρρόης Ελεοπούλου, Εν Αθήναις 1938, εκδ. Πάπυρος, σ.19

³⁴⁶ Βλ. Ξενοφ. *Ελληνικά* II, 1, 20, 28.

αποφευχθεί , αν υπήρχαν οι έμπειροι στρατηγοί την ναυμαχίας στις Αργινούσες, οι οποίοι , όμως , έπεσαν θύματα του φθόνου και της δημαγωγίας των πολιτικών τους αντιπάλων. Βέβαια και εξωτερικοί λόγοι προκάλεσαν την αθρόα αποστασία των συμμάχων και ασφαλώς η οικονομική υποστήριξη των Περσών προς τους Σπαρτιάτες.

Ο ρήτορας συνεχίζοντας την έκθεση των γεγονότων θυμάται με πικρία την καθαίρεση των τειχών της πόλης και την καταστροφή του Αθηναϊκού στόλου υπογραμμίζοντας με την χρήση της αντίθεσης την αχαριστία και την κακία των Ελλήνων που καταδέχτηκαν να αιχμαλωτίσουν εκείνο τον στόλο που κάποτε τους έσωσε από τον περσικό κίνδυνο και εκείνα τα τείχη να γκρεμίσουν που άλλοτε τα θυσίασαν οι Αθηναίοι για να μην πέσουν τα τείχη των άλλων πόλεων και να υποδουλωθούν στους Πέρσες.(244c).Ακολουθεί μια ακόμη ρητορική υπερβολή για να εξυμνηθεί το αθηναϊκό μεγαλείο (244 d) , όταν η πόλη παρουσιάζεται ως ευσπλαχνική και πρόθυμη να υπηρετήσει τον ασθενέστερο.³⁴⁷

Αναφερόμενος στη συνέχεια στα σχετικά με την Ανταλκίδειο ειρήνη (245 a-c) επισημαίνει πως μόνοι οι Αθηναίοι αντιστάθηκαν στην Ανταλκίδειο ειρήνη. Όμως είναι ρητορικό ψεύδος , καθώς , αν οι Αθηναίοι έφεραν κάποια αντίσταση στην εν λόγω συνθήκη , δεν το έκαναν για να σώσουν τις ελληνικές πόλεις της Μ.Ασίας από τον περσικό ζυγό, αλλά για να μην ζημιωθούν στα συμφέροντά τους. Το ότι είχαν ηττηθεί από τους Σπαρτιάτες και τους Συρακουσίους τους ανάγκασε να διαπραγματευθούν περί ειρήνης και να υπογράψουν μαζί με τους συμμάχους τους την γνωστή συνθήκη. Ο Πλάτων χρησιμοποιεί τόσο εμφανώς αυτή την ιστορική ανακρίβεια για να ειρωνευθεί την κολακεία των ρητόρων επιταφίων λόγων και την ανοησία του συκεντρωμένου ακροατηρίου. Στο σημείο αυτό είναι εμφανές το *παίγνιον* του Πλάτωνος αλλά και η μίμηση των ρητορικών τρόπων , καθώς χρησιμοποιεί την σοφιστική αντίθεση *φύσει/νόμω* προκειμένου να καταδείξει την αυτοχθονία της ελληνικής καταγωγής των Αθηναίων χωρίς βαρβαρικές προσμειξίεις (=φύσει σε αντίθεση με την κατά συνθήκη ελληνική καταγωγή των υπολοίπων Ελλήνων =νόμω(245 d)).

³⁴⁷ Ανάλογη είναι και η αναφορά στον *Επιτάφιο* του Περικλέους , Θουκυδ. ΙΙ, 40. Εκεί περιγράφεται πιο φιλοσοφικά και γενικά η ευεργετική συμπεριφορά της πόλης.

Ακολουθούν τα ηθικά παραγγέλματα σε μορφή ηθικής και πολιτικής διαθήκης (246 a-c).³⁴⁸ Στο σημείο αυτό μπορούμε να δούμε και την πολιτειακή ηθική του Πλάτωνος , καθώς προβάλλεται με εναργή και θεατρικό τρόπο μέσα από το λόγο των πεσόντων. Απευθυνόμενοι κατά πρώτον στα παιδιά τους οι τεθνεώτες υπογραμμίζουν την αμετακίνητη *αίρεση* του βίου τους να πέσουν ηρωικά στο πεδίο της μάχης , ενώ θα τους ήταν δυνατόν να διασώσουν με κάποιο τρόπο τη ζωή τους. Ο μετ' ευκλείας και ηρωϊσμού θάνατος απομακρύνει το όνειδος και την αισχύνη από το γένος τους , καθώς δεν είναι αξιοβίωτη η ζωή σε όσους καταισχύνουν το γένος τους. Μάλιστα ένας τέτοιος άνθρωπος είναι μισητός και από ανθρώπους και από θεούς. Με υποθήκη τα λόγια αυτά οι πατέρες προτρέπουν τα παιδιά τους την ύστατη αυτή στιγμή να ασκούν όχι μόνο τα πολεμικά αλλά και κάθε έργο με *αρετή*. Η απουσία της αρετής καθιστά όλα τα ανθρώπινα άσχημα και ανήθικα. Η συνύπαρξη του ψυχικού ελαττώματος της δειλίας με τα σωματικά χαρίσματα του κάλλους και της ρώμης αποκλείει κάθε δυνατότητα να συγκαλυφθεί ή να συγχωρεθεί ο δειλός. Εντυπωσιακός στην εξωτερική του εμφάνιση , προσηλώνει στον εαυτό του την προσοχή του κόσμου και επισύρει εναντίον του αυστηρότατη κατάκριση , όταν εξευτελίζει με άνανδρες πράξεις την προικισμένη φυσική του διάπλαση.

Η μελέτη του ζητήματος της αρετής³⁴⁹ και η έρευνα της φύσης του αγαθού σε όλες του τις μορφές υπήρξε μια από τις βασικότερες ασχολίες της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας , καθώς η αρετή και το αγαθόν θεωρήθηκαν οι πηγές της ανθρώπινης ευτυχίας και η έκφραση του πνευματικού χαρακτήρα του ανθρώπου. Ο Πλάτων έχει επανειλημμένα υπογραμμίσει τη σημασία της αρετής επισημαίνοντας πως δεν μπορεί όλο το χρυσάφι της γής να συγκριθεί μαζί της³⁵⁰ , ενώ σημειώνει πως σκοπός όλης της νομοθεσίας είναι να κάνει τους πολίτες πειθαρχικότερους στην αρετή.³⁵¹ Την εξύμνηση της αρετής των ευκλεώς πεσόντων υπέρ της πατρίδος μπορούμε να δούμε και στο

³⁴⁸ Για τον πολιτικό χαρακτήρα του έργου βλ.Ερμογένους ,*Περί ιδεών*, τομ.β,*Περί αληθινού λόγου*, 372 .21-374 .20 , Αθανασάτου, Κ.Π. (1999-2000), ' 'Φιλοσοφία και πολιτική στον Πλάτωνος' , *Πλάτων* 51 260.

³⁴⁹ Πρβλ .για τα ζητήματα της αρετής:Πλουτάρχου ,*Ηθικά* , , *Ει διδακτόν η αρετή* 440B, *Περί ηθικής αρετής* 440 C-D,441F-442B., *Περί του πότερον τα ψυχής ή τα σώματος πάθη χείρονα*, 501C-502A,τ. VII,Les Belles Lettres.

³⁵⁰ Πλάτωνος ,*Νόμοι* E728 a

³⁵¹ Πλάτωνος ,*Νόμοι* Δ δ 718 c .Για την αξία της σωφροσύνης βλ..Farrar, C ., *Οι αρχές της δημοκρατικής σκέψης στην κλασική Αθήνα*, σ.σ. 359, 392.

σωζόμενο απόσπασμα από τον *Επιτάφιο* του Γοργία.³⁵² Και εδώ επισημαίνεται ο κίνδυνος να προκληθεί φθόνος από τους ακροατές, υπογραμμίζεται η ανυπέβλητη αρετή τους, αλλά και οι ηθικές αξίες τους, όπως η επιείκεια που υπερβαίνει χωρίς να ακυρώνει την δικαιοσύνη, την ορθότητα των λόγων με την αξιοποίηση του *καιρού*, την καλλιέργεια της κρίσης με στοχαστικότητα, τη σωματική αλκή προκειμένου να συμπαρίστανται στους αδίκως δυστυχούντες τολμηροί υπερασπιστές του κοινού συμφέροντος. Αυτοί με τη συνετή κρίση τους υπέταξαν την αφροσύνη της σωματικής δύναμης, ακατάδεχτοι προς τους αλαζόνες, «κόσμιοι εις τους κόσμιους», δίκαιοι και ευσεβείς προς τους θεούς, με σεβασμό προς τους γονείς τους, δίκαιοι προς τους συμπολίτες τους με ισότητα, με εμπιστοσύνη προς τους φίλους τους.

Ο Πλάτων στους *Νόμους* διαιρεί την αρετή σε επι μέρους μόρια και χαρακτηρίζει σημαντικότερα από αυτά την ανδρεία, τη σωφροσύνη, τη δικαιοσύνη και τη σοφία.³⁵³ Μια πέμπτη αρετή, η ευσέβεια προβάλλεται από τον Πλάτωνα στην *Επινομίδα* ως η σημαντικότερη αρετή.³⁵⁴ Κατά την παρατήρηση του Αριστοτέλους³⁵⁵ εκείνος που πρώτος ασχολήθηκε με τις ηθικές αρετές ήταν ο Σωκράτης ορίζοντας την αρετή ως γνώση³⁵⁶ Ως υγεία και κάλλος και ευεξία της ψυχής ορίζεται η αρετή από τον Πλάτωνα³⁵⁷. Η έννοια και η λέξη αρετή προβάλλεται εξάλλου σε διάφορα σημεία του *Επιταφίου* του Περικλέους.³⁵⁸

Σε μορφή γενίκευσης ο Πλάτων τονίζει ότι «πάσα τε επιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης και της άλλης αρετής πανουργία, ου σοφία φαίνεται»(247 a)

Εξάλλου στις ηθικές υποθήκες επισημαίνεται ότι η προγονική δόξα είναι ένα πολύτιμο ηθικό κεφάλαιο, το οποίο εξάπαντος θα αναλωθεί, αν δεν φροντίσουν οι μεταγενέστεροι να το διατηρήσουν και να το αυξήσουν. Κάθε επίκληση και κάθε καύχηση για την προγονική δόξα θα αποτελεί ελάττωση του αποθέματος των καλών απογόνων, τους οποίους κληροδότησαν οι παλαιοί στους νεώτερους, αυτή δε η

³⁵² D K B 2..6. Βλ και τη μελέτη .Jacoby, F., (1944), " Patrios Nomos : State burial in Athens and the public cemetery in the Kerameikos ", *JHS* 64 : 37-66.

³⁵³ Πλάτωνος, *Νόμοι* A 631 B,C, IB 964 b, *Ευθύδημος* 279 b,c,d, *Πολιτεία* IV 427E

³⁵⁴ Πλάτωνος, *Επινομίς* 989 B

³⁵⁵ Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά* M 1078B, 17,23

³⁵⁶ Πλάτωνος, *Πρωταγόρας*. 345 e, 357 d-e. Ξενοφ. *Απομνημ.* B, 6.39.

³⁵⁷ Πλάτωνος, *Πολιτεία* IV 444d-e

³⁵⁸ Βλ. Φραγκούλη, Αθ. Κ., (1983), *Θουκυδίδη, Ο Επιτάφιος του Περικλή*, κείμενο, μετάφραση, σχόλια,. Αθήνα : Πατάκης, σ.σ.223-228.

ελάττωση πρέπει να επανορθώνεται με νέα έργα τιμής. Ήδη στην εποχή του Πλάτωνος είχε παρουσιασθεί ο κίνδυνος να εξαντληθεί η εύκλεια της πόλεως σε ρητορικές καυχησιολογίες και είχε αρχίσει να εκδηλώνεται η στείρα περηφάνεια ανθρώπων «*τιμωμένων μη δι'εαυτούς αλλά δια δόξαν προγόνων*»(247 b). Η όλη παραίτηση προς τα παιδιά των πεσόντων είχε τύχει του θαυμασμού του Διονυσίου Αλικαρνασσεά³⁵⁹. Παρά τον συνηθισμένο τύπο των επιταφίων η προς τα τέκνα αποστροφή έχει μεγαλύτερη έκταση και διδακτικό ύφος. Ο Περικλής είχε περιορισθεί σε μια κεφαλαιώδη υπόμνηση προς τους γιούς και τους αδελφούς των πεσόντων(Θουκυδ. ΙΙ, 45). Προβλέπει γι' αυτούς πολύ δυσκολότερο τον αγώνα υπέρ αρετής και πολύ αυστηρότερη την κρίση του κόσμου. Και αν ακόμη υπερβάλουν τους προγενέστερους σε έργα ανδρείας, με δυσκολία θα τους κρίνουν οι πολλοί όχι καν ομοίους, αλλά λίγο κατώτερους από τους πατέρες τους. Αυτό οφείλεται στο ότι φθονούν τους ζώντες τόσο ανταγωνιστές, ενώ στον εκλιπόντα όλοι εκφράζουν την εύνοιά τους. Ο ρήτορας όμως του *Μενεξένου* μίλησε με εντελώς διαφορετική αντίληψη.

Ακολουθεί η παραμυθία προς τους γονείς³⁶⁰ με επιτηδευμένο συλλογισμό κατά τον τύπο των σχολαστικών διλημμάτων που μεταχειρίζονταν οι σοφιστές: Στην περίπτωση, όπου οι γονείς μας παρασύρονται σε μικρόψυχες εκδηλώσεις λύπης, ένα από τα δυο συμβαίνει: ή είμαστε πράγματι ήρωες, όπως μας παρουσιάζουν οι ρήτορες, και τότε τα συντρίμια αυτά της λύπης κινούν την υποψία, ότι δεν είναι γονείς μας, ή ψεύδονται οι ρήτορες, όταν μας αποδίδουν τόση ανδρεία, αφού εκείνοι που μας γέννησαν δείχνουν τόση έλλειψη θάρρους. Ακολουθεί η υπόμνηση στην τήρηση του μέτρου με την αναφορά στο Χιλώνειο «*μηδέν άγαν*»(247 e-248 248 a). Ο πλατωνικός ρήτορας ευρίσκει την ευκαιρία, και φυσικά ο ίδιος ο Πλάτων να σχολιάσει φιλοσοφικά τη θέση αυτή. Στον πλατωνικό *Πρωταγόρα* (343 b) αποδίδεται και το «*μηδέν άγαν* «και το «*γνώθι σαυτόν*» σε λακωνική παλαιά σοφία, η οποία εν γένει κανονίζει τον βίο, ώστε να υπάρχει σε κάθε του εκδήλωση πλήρης ισορροπία λογικού και συναισθήματος. Ο συλλογισμός του ρήτορα εκκινεί από τη γενική αυτή αρχή, για να καταλήξει στην ειδική περίπτωση του παρόντος, για την οποία συνέστησε ήδη να αποφύγουν οι γονείς την υπερβολή της λύπης. Θέλει, όμως, να ενισχύσει περισσότερο την συμβουλή του με φιλοσοφική

³⁵⁹ Διον. Αλικαρνασσεύς, *Δημοσθένης*, 23-24.

³⁶⁰ Πρβλ. Λυσίου, *Επιτάφιος* 77.

διδασκαλία περί ευτυχίας. Με το «μηδέν άγαν» συνδέεται προχωρεί στη ζωή ο άνθρωπος ο οποίος έχει εξαρτήσει από τον εαυτό του όλους τους συντελεστές που οδηγούν στην ευτυχία ή κοντά στην ευτυχία, δεν αφήνει να εξαρτάται από άλλους ανθρώπους, των οποίων η ατυχία ή η δυστυχία αναγκαστικά επηρεάζει και την δική του διάθεση, αυτός είναι έτοιμος να ζήσει πολύ καλά, αυτός μάλιστα είναι ο σώφρων και ο ανδρείος και ο φρόνιμος. Ανάλογη σκέψη προβάλλεται και στην Πολιτεία(389 b)

Ο λόγος κλείνει με την αποστροφή προς τους συμπολίτες και με την παράκληση να φροντίζουν τους γονείς και τα παιδιά τους, τους πρώτους με αξιοπρεπή γηροτροφία, τα δεύτερα με με κόσμια εκπαίδευση, μελήματα άλλωστε και τα δύο της επίσημης πολιτείας. Υπάρχουν ειδικοί νόμοι για την προστασία των παιδιών και των γονέων και έχει ανατεθεί σε έναν από τους σπουδαιότερους άρχοντες, στον πολέμαρχο, η μέριμνα για την αξιοπρεπή ζωή των γονέων των πεσόντων. Ως προς τα παιδιά των πεσόντων η πολιτεία αναλαμβάνει το ρόλο του γονέα, όταν είναι παιδιά, και όταν ενηλικιωθούν, τα αποδίδει στην οικογένειά τους, αφού τα εφοδιάσει με πλήρη οπλισμό. Με τον τρόπο αυτό τους υποδεικνύει και τους υπενθυμίζει τα έργα των πατέρων τους. Τους πεσόντες τους τιμά κάθε χρόνο. Τελεί όσα καθιερωμένα γίνονται για τον καθένα εκ μέρους της οικογενείας του και επίσης διοργανώνει αγώνες γυμνικούς και ιππικούς και μουσικούς και κάθε είδους. Συνολικά έναντι των τεθνεώτων έχει λάβει τη θέση κληρονόμου και υιού, απέναντι των υιών θέση πατρός, απέναντι των γονέων και των άλλων αιόντων συγγενών θέση κηδεμόνος, προστατεύοντας όλους με κάθε τρόπο.

Στο σημείο αυτό τελειώνει ο κατασκευασθείς από τον Πλάτωνα στον ρητορικό λόγο και ως επίλογος υπάρχει η προτροπή για επάνοδο στις οικίες ύστερα από την απόδοση των καθιερωμένων στους πεσόντες. Με παρόμοιο άλλωστε τρόπο κλείνει και ο *Επιτάφιος* του Περικλέους.

Ακολουθεί το σύντομο χαρίεν *παίγνιο* του Σωκράτη με τον *Μενέξενο*, καθώς ο φιλόσοφος ισχυρίζεται πως απήγγειλε τον λόγο της Ασπασίας. ο Μενέξενος αν και δύσπιστος για την πατρότητα του λόγου, δηλώνει την ευχαρίστησή του για τον άγνωστο συνθέτη του λόγου αλλά και την ευγνωμοσύνη του στον Σωκράτη που τον απήγγειλε. Ουσιαστικά το βάρος μετατίθεται στον Σωκράτη, ο οποίος με το πρόσχημα της απαγγελίας των λόγων, έχει γοητεύσει τον νεαρό τόσο, ώστε επιθυμεί και στο μέλλον να ακούει τον Σωκράτη.(249d-e) να συνθέτει και να εκφωνεί λόγους, δίδοντας έτσι ο

Πλάτων υπογράμμιση στην προφορική διδασκαλία του Σωκράτη: ``μόνον απάγγελλε``. Ουσιαστικά το προσωπείο του υποθετικού ρήτορα εδώ καταπίπτει και μέσα από τη χαριτολόγο συζήτηση αποκαλύπτεται η γοητευτική προφορική συζήτηση και διδασκαλία με τον Σωκράτη.

II.B4.ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Ο συγκεκριμένος επιτάφιος θεωρείται ο καλλίτερος ύστερα από τον *Επιτάφιο* του Περικλή³⁶¹ και αναδεικνύεται σε αυτόν ο πατριωτισμός του Πλάτωνος με εμφανή πάντως την πρόθεση να καταδείξει τις υπερβολές και την κενολογία πολλών ρητορικών συναφών λόγων της εποχής του.. Η κωμική υπερβολή και το *παίγνιον* του Σωκράτη, η σάτιρα³⁶² εναντίον των ρητόρων θέλει να προβάλλει πόσο εύκολα είναι ο φιλόσοφος να μιμηθεί την κενολογία τους εκεί που οι ρήτορες θεωρούν τον εαυτό τους δεινό. Παράλληλα είναι και σάτιρα εναντίον των Αθηναίων που αρέσκονταν να ακούν κολακειές προς τους ίδιους από τους ρήτορες. Ωστόσο η ειρωνεία υπάρχει στην αντίθεση ανάμεσα στον προβαλλόμενο ένδοξο παρελθόν και την σημερινή ταπεινωτική κατάσταση με την Ανταλκίδειο ειρήνη³⁶³, με αποτέλεσμα ο Πλάτων να εγείρει μια σιωπηρή διαμαρτυρία. Διαμαρτυρία προς εκείνους τους πολιτικούς ηγέτες που την οδήγησαν στην ήττα και στην ηθική αναρχία. Με τον τρόπο αυτό ο έπαινος του παρελθόντος μεγαλείου αποτελεί και αφήγηση της βαθμιαίας παρακμής και επαναφέρει στη σκέψη ``την ιδεώδη πολιτείαν του κάλλους`` (Καλλίπολιν), όπως την εξωγράφησεν εις την Πολιτείαν του, την συνταχθείσαν την εποχήν ακριβώς εκείνην, ο φιλόσοφος``.³⁶⁴

³⁶¹ Βλ. Συκουτρή, Ι. (1956), «Επιτάφιοι προς τιμήν των πεσόντων εις τας Αρχαίας Αθήνας» στο : *Μελέται και Άρθρα*, Αθήναι : Εκδόσεις του Αιγαίου, σ.σ. 565-566.

³⁶² Βλ. Συκουτρή, Ι., «Επιτάφιοι προς τιμήν των πεσόντων εις τας Αρχαίας Αθήνας», σ.566, Carawan, E., (2007), *Oxford Readings in the Attic Orators*, Oxford University Press, p.p. 19, 69, 274.

³⁶³ Nouhaud, M., (1982), *L' utilisation de l' histoire par les orateurs attiques*, Paris: Les Belles Lettres, p.p.326-327.

³⁶⁴ Συκουτρή, Ι., «Επιτάφιοι προς τιμήν των πεσόντων εις τας Αρχαίας Αθήνας», σ.566

Η φιλοσοφία του Πλάτωνος είναι καθαρά πολιτική³⁶⁵. Αν και η πρόθεση του Πλάτωνος στο συγκεκριμένο έργο είναι να ειρωνευθεί τις υπερβολές των ρητόρων, ωστόσο εγκωμιάζει την Αττική γη-πατρίδα με ειλικρίνεια και βαθύ συναίσθημα σεβασμού προς την μητέρα –πατρίδα. Αυτή η πατρίδα που κατά την αυτοχθονία γέννησε τα παιδιά της, είναι άξια σεβασμού, αγάπης και θυσίας προς αυτήν, διότι ως τροφός και μητέρα τα γέννησε και τα ανέθρεψε. Με τον τρόπο αυτό το πνεύμα της αυτοθυσίας και το ήθος της πόλης είναι ζωντανό στο σώμα και στην ψυχή των πολιτών της. Για τους άλλους ανθρώπους που ήλθαν και εγκαταστάθηκαν ως άποικοι η γη είναι μητριά, , καλή και στοργική, αλλά συνδέεται με συμβατικούς και όχι με φυσικούς –βιολογικούς δεσμούς αίματος με τους πολίτες της. Η Αττική γη κατ' αντίθεση είναι για τους πολίτες της μητέρα . Σε αυτή τη γη και πάλι επιστρέφουν με την ηρωική και ένδοξη υπεράσπισή της , είναι η γη *‘ή τεκούσεα και θρέψασα και υποδεξαμένη’*³⁶⁶. Ο μύθος της αυτοχθονίας των Αθηναίων και η πρόσληψη της Αττικής γης ως μητέρας που με τους δικούς της πόρους εξέθρεψε τα τέκνα της –πολίτες της, συνδέθηκε με την παράδοση της γεωργίας των δημητριακών και της ελιάς. Το δώρημα της καλλιέργειας της γης κατά την παράδοση πρώτοι αυτοί δέχθηκαν θεωρώντας τη γεωργία μια πράξη ηθική και πνευματική ως στυλοβάτη του πολιτισμού. Το δώρημα αυτό των θεών οι Αθηναίοι προσέφεραν στη συνέχεια και στους υπόλοιπους. Με παρόμοιο τρόπο οι πολίτες διέδωσαν στην ιστορική πορεία της πόλης τους τις αξίες της ανθρώπινης ζωής . Αλλά κυρίως η ανατροφή των πολιτών αποτελούσε αποκλειστικό έργο της πολιτείας η οποία ως μια ολότητα κατευθύνει τις ενέργειες των μελών –πολιτών ρης. Η πολιτεία είναι παιδαγωγός για τους πολίτες της , μορφώνει σε αυτούς το ήθος της αρετής , η οποία είναι αποτέλεσμα της συνειδητής επίδρασης από την πλευρά της πόλης μέσω της πολιτείας της , του πολιτεύματός της, που ασκεί καθοριστική και καταλυτική επίδραση στο ήθος των πολιτών της. Από την άποψη αυτή η δημοκρατία ως εξιδανικευμένη μορφή πολιτεύματος προβάλλεται ακόμη και από τον Πλάτωνα ως μια διαρκής και αμετάβλητη πολιτειακή

³⁶⁵ Πρβλ..Said, S .,Trede, M., Boulluec, A.le (2001), *Ιστορία της Ελληνικής Λογοτεχνίας*, τόμος I, Επιστημονική Επιμέλεια Γ.Ξανθάκη-Καραμάνου, Αθήνα : Παπαζήση, σ.277, Διαμαντόπουλος, ., Δημ..Π. - (2012), *‘‘Οι αξίες κατά τους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους. Προσέγγιση των φιλοσοφικών θεωριών του Πλάτωνος’’*, *Πλάτων* τ.7 εποπτεία εκδόσεως.Ξανθάκη- Καραμάνου, ., , 53-59

³⁶⁶ Πλάτωνος, *Μενέξενος* 237 c, Βλ..Συκουτρή, I., «Επιτάφιοι προς τιμήν των πεσόντων εις τας Αρχαίας Αθήνας», σ.σ.. 574-575

πραγματικότητα³⁶⁷. Με βάση αυτή την οπτική στον συγκεκριμένο διάλογο η δημοκρατία εκλαμβάνεται ως αριστοκρατία, δηλαδή η κυριαρχία ασκείται από τους άριστους και όχι τους προνομιούχους.³⁶⁸ Μέσα στην ένδοξη και ηρωϊκή παράδοση της πόλεως εντάσσονται και οι προκείμενοι τεθνεώτες και μέσα από την πόλη αντλούν την ιστορική τους υπόσταση, συνεπώς δεν πρέπει να αναφέρονται τα ονόματά τους, αφού στην ιστορική επισκόπηση των επιταφίων λόγων δεν αναφέρονται ονόματα. Οι τεθνεώτες θεωρούνται αθάνατοι για την θυσία τους, διότι υπήρξαν Αθηναίοι, επομένως τα ονόματα δεν χρειάζονται ως ατομικό γνώρισμα. Η πόλη ως ιδέα και ως αξία, ως ανώτερη ηθική παράδοση με την ανθρωπιστική αποστολή της υπέρσπισης των αδικουμένων είναι υπερ-τοπική και με τους θεσμούς της θα ζει συνεχώς ως ζωντανή πνευματική ολότητα και οντότητα.³⁶⁹

Π.Γ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ

ΟΙ ΑΝΑΒΑΘΜΟΙ ΤΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

Π.Γ.1. ΤΟ ΠΑΙΓΝΙΟΝ ΚΑΙ Η ΠΑΙΔΙΑ ΜΕ ΤΗ ΡΗΤΟΡΙΚΗ.

Σε μια εποχή κατά την οποία η διασύνδεση της ρητορικής με την κοινωνία και άμεση ήταν και καίριας σημασίας³⁷⁰ το πλατωνικό Συμπόσιο μας εισάγει στα ζητήματα εκτός των άλλων που σχετίζονται και με την ρητορική.

Ανάμεσα στις πολλές και υπό διαφορετική οπτική προσέγγισης του πλατωνικού αυτού έργου έχει επισημανθεί και η πρόθεση του Πλάτωνος να διακωμωδήσει πίσω από τα πρόσωπα των ομιλητών συγκεκριμένους Αθηναίους και κυρίως εκπροσώπους της

³⁶⁷ Πλάτωνος, *Μενέξενος*, 238 c.

³⁶⁸ Βλ. Συκουτρή, Ι., «Επιτάφιοι προς τιμήν των πεσόντων εις τας Αρχαίας Αθήνας», σ. σ. 576-577, Romilly, de J., *Γιατί η Ελλάδα*, σ. 250.

³⁶⁹ Συκουτρή, Ι., «Επιτάφιοι προς τιμήν των πεσόντων εις τας Αρχαίας Αθήνας» σ. σ. 582-583. Φιλοστράτου, *Βίοι σοφιστών* 19, 1 κ. εξ., (επιμ.) Σκουτερόπουλου, Ν. Μ., *Η αρχαία σοφιστική*, σ. 138.

³⁷⁰ Βλ. Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (2012), «Ρητορική και Κοινωνία. Η περίπτωση του Κατά Μειδίου λόγου του Δημοσθένους», *Πλάτων* 58, 79-81

σοφιστικής και της ρητορικής αλλά και της ιατρικής επιστήμης.³⁷¹ Η δὴ ὁ Ἀθηναῖος³⁷² εἶχε ἐπισημάνει τὴν πρόθεση τοῦ Πλάτωνος νὰ διακωμωδῆσει καὶ νὰ παρωδῆσει, ἐνῶ σὲ σύγχρονες προσεγγίσεις ἔχει παρατηρηθεῖ ὅτι πίσω ἀπὸ τὸ προσωπεῖο τοῦ Φαίδρου λανθάνει ὁ Λυσίας, πίσω ἀπὸ τὸν Ἀριστοφάνη ὁ Πρόδικος, ὁ Ἰππίας ἢ ὁ Περικλῆς ὑποκρύπτεται στὸν Ἐρυξίμαχο, ὁ Ἰσοκράτης στὸν Πausanias.

Στὸ *Συμπόσιον* ὁ Ἀγάθων ἀποτελεῖ συνειδητὴ ἐπιλογή τοῦ Πλάτωνος προκειμένου νὰ εἰρωνευθεῖ τὴν ἀνεπάρκεια τοῦ ρητορικοῦ λόγου στὴν πραγμάτευση ἐνὸς υψίστης σημασίας θέματος, ὅπως εἶναι αὐτὸ τοῦ ἔρωτος.³⁷³ Τὴ ρητορική θεωρεῖ ὁ Πλάτων ὡς τὸν ἰσχυρότερο ἀντίπαλο τῆς ἀληθινῆς παιδείας, ἣ ὁποία οφείλει νὰ στηρίζεται στὴν ἀλήθεια. Ἀκολουθώντας τὶς ρητορικὲς τεχνικὲς³⁷⁴ ὁ Πλάτων χρησιμοποιοῦν στὸν λόγο τοῦ Ἀγάθωνος τὶς ἀκριβόλογες ὑποδιαίρεσεις, τὰ ποικίλα σχήματα ποὺ υπενθυμίζουν σκόπιμα τὰ γοργία σχήματα καὶ παραπέμπουν συνειδητὰ στὸ Γοργία σὲ μιὰ ἐπίδειξη καὶ ρητορικὴ ἀναμέτρηση μαζί του.

Ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴ ὁ λόγος τοῦ Ἀγάθων ἀρχίζει με τὸν γνωστὸ σοφιστικὸ τρόπο ποὺ προβαίνει σὲ ἐπικριση τῶν προηγηθέντων λόγων ἀναφορικὰ με τὸν ἔρωτα. Ὁ Ἀγάθων ὡς ρήτορας θὰ μιλήσει γιὰ τὸ τι εἶναι ὁ ἔρωτας καὶ στὴ συνέχεια θὰ ἐκθέσει τὰ ἀγαθὰ τοῦ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους. Θὰ προβεῖ σὲ διάκριση ἣ ὁποία λογικὰ καὶ μεθοδολογικὰ εἶναι ὀρθὴ καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἐπιδοκιμάζεται καὶ ἀπὸ τὸν Σωκράτη.(199c,201d). Ὡστόσο κατὰ τὸν Πλάτωνα ὁ τρόπος ποὺ τὸν εἰσάγει ὁ Ἀγάθων εἶναι σχολαστικὸς καὶ σχολαστικὴ εἶναι καὶ ἡ προσοχή με τὴν ὁποία προχωρεῖ σὲ ὑποδιαίρεσεις.³⁷⁵ Ὁ Πλάτων θέλει νὰ ἐπικρίνει τὴ συνήθη μεθοδολογικὴ ἀρχὴ τῶν ρητορικῶν σχολῶν νὰ καταρτίζονται ἀκριβῆς διάγραμμα, τὸ ὁποῖο ἐκκινεῖ ἀπὸ σωστὴ

³⁷¹ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις καὶ ἐρμηνεία ὑπὸ Ἰ.Συκουτρῆ, Ἀθήνα (2000)¹⁶: Ἐστία, σ.77.

³⁷² Ἀθηναῖος, *Δειπνοσοφισταί*, 182a, 192a

³⁷³ βλ. Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις καὶ ἐρμηνεία ὑπὸ Ἰ.Συκουτρῆ, Ἀθήνα (2000)¹⁶, Ἐστία, σ.σ. 136-138 γιὰ τὴ μεθοδευμένη καὶ συστηματικὴ χρῆση τοῦ δῦο στὸ *Συμπόσιον*. Μάλιστα ὁ Συκουτρῆς θεωρεῖ ὅτι ἡ παράθεση τῶν λόγων τῶν ὁμιλητῶν γίνεται κατὰ ζεύγη τοῦ τύπου ἀτελέστερος-τελειότερος, συγκεκριμένως-σαφέστερος: ὁ.π. σ.79, βλ. Ziolkowski, J.E., (1999-2000), "The Bow and the Lyre: Harmonizing Duos in Plato's Symposium", *CJ* 95: 19-20

³⁷⁴ Πρβλ. Ἐρμολόγιος, *Περὶ μεθόδου δεινότητος, Περὶ δημηγορίας, διαλόγου, κωμωδίας, τραγωδίας καὶ συμποσιακῶν σωκρατικῶν*, 36: "συμποσίῳ Σωκρατικοῦ πλοκῆ σπουδαία καὶ γελοία καὶ πρόσωπα καὶ πράγματα ... διαλόγου πλοκῆ ἠθικοὶ λόγοι καὶ ζητητικοί. Ὄταν ἀναμίξῃς προσδιαλεγόμενος καὶ ζητῶν, οἱ ἠθικοὶ παρεμβληθέντες λόγοι ἀναπαύουσι τὴν ψυχὴν, ὅταν δ' ἀναπάνηται, ἐπάγεται ἡ ζήτησις ὡσπερ ἐν ὀργάνῳ ἡ τάσις καὶ ἀνεσις γίνεται."

³⁷⁵ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις καὶ ἐρμηνεία ὑπὸ Ἰ.Συκουτρῆ, Ἀθήνα (2000)¹⁶, σ.σ.132-133

μεθοδολογικά βάση, αλλά το οποίο με μηχανική και άκαιρη χρήση στερείται λογοτεχνικής αξίας. Στον λόγο του ο Αγάθων κάνει τολμηρά λογικά άλματα, αλλά και παραλογισμούς, αμφιβολολογίες, απουσιάζει η διαύγεια στη σύλληψη και στη σύνδεση των εννοιών. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το πρώτο μέρος του λόγου του (195a-197c), καθώς ο πλέον ακριβής ορισμός της έννοιας του έρωτος δίνεται εδώ, αλλά ο Αγάθων κατά το παράδειγμα του ρήτορα Γοργία, τον οποίο Γοργία στον ομώνυμο διάλογο επέκρινε και για αυτό ο Πλάτων(448e), αντί να καθορισθεί η ουσία του έρωτα, απαριθμούνται εγκωμιαστικά οι ιδιότητές του. Ο Έρωτας είναι πρώτος ως προς την κατάταξη των ευδαιμόνων θεών και με τον τρόπο αυτό επιτυγχάνεται η υποδιαίρεση του πρώτου μέρους, καθώς ο ως ευδαίμων θεός είναι και κάλλιστος και άριστος. Το ότι είναι κάλλιστος (195a-196b) αποδεικνύεται από την απαρίθμηση των ιδεωδών προσόντων που πρέπει να διαθέτει. Με τρόπο σοφιστικό στη δεύτερη προκειμένη του συλλογισμού ο έρωτας παρουσιάζεται ως μια από τις ηδονές, ενώ στο συμπέρασμα προβάλλεται ως ηθική προσωπικότητα.³⁷⁶ Η μορφή του έρωτα που παρουσιάζει ο Αγάθων, είναι η απεικόνισή του ως προσώπου, όχι ως θεσμού, και συμφωνεί με τις παραδεδομένες κοινές αντιλήψεις για τον θεό αυτό στην εποχή αυτή. Η μουσικότητα χαρακτηρίζει τον λόγο του Αγάθωνα, μια μουσικότητα που αποτέλεσε αντικείμενο παρωδίας από τον Πλάτωνα στον *Μενέξενο* (235b-c)³⁷⁷ και συνδέεται με την τεχνική του ρήτορα Γοργία.: αντιθέσεις, ισόκωλα, πάρισα, παρόμοια, ομοιοτέλευτα, π.χ. *“ πρώτον μεν ειπείν, ως χρη με ειπείν, έπειτα ειπείν, ”* κυρίως στο δεύτερο μέρος (197d-e), χιαστό σχήμα (196b), παρηχήσεις (197c), η διατύπωση του ίδιου πράγματος και καταφατικά και αποφατικά π.χ. *“ φιλόδωρος ευμενείας –άδωρος δυσμενείας, ”* όπως ακριβώς στον ρήτορα Γοργία³⁷⁸, τον οποίο επισημαίνει ο Σωκράτης (198 c). Κ ύριο γνώρισμα του ύφους του ρήτορα Γοργία είναι η χρήση ονοματικής και όχι ρηματικής φράσης, και ο Πλάτων δια του Αγάθωνος τον μιμείται στο δεύτερο μέρος του λόγου του ποιητή, όπως επίσης η χρήση μετοχών που δηλώνουν ενέργεια και γενικότερα λέξεις που εκφράζουν ακριβείς λογικές σχέσεις,

³⁷⁶ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶, σ.σ134 σημ.1.

³⁷⁷ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶, σ.σ.135 - 136 σημ.2.

³⁷⁸ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶, σ.136 σημ.1, Γοργίου Επιτάφιος fr.Diels 6., Διονυσίου Αλικαρνασσεώς, *Περί της Δημοσθένους λέξεως*, 1.

όπως των επιρρημάτων, του άρθρου, των συνδέσμων.³⁷⁹ Για τον Πλάτωνα είναι μια επιφανειακή και επιπόλαιη ωραιολογία ο λόγος του Αγάθωνος και τίποτε άλλο. Είναι μια *παιδιά*, όπως παραδέχεται ο ίδιος ο Αγάθων στο τέλος του λόγου του (197e), *“μετέχει τα μεν παιδιάς, τα δε σπουδής μετρίας”*, παραπέμποντας συνειδητά στον επίλογο από το *Ελένης εγκώμιον* του Γοργία: *“Ελένης μεν εγκώμιον, εμόν δε παίγνιον.”* Ο λόγος του Αγάθωνος ακολουθεί την παραδοσιακή ρητορική τεχνική ενός εγκωμιαστικού λόγου, αλλά και μιμούμενος ο Πλάτων έναν τέτοιο εγκωμιαστικό λόγο του ρήτορα Γοργία, το *Ελένης εγκώμιον*, θέλει να δείξει ότι το εγκώμιό του υπήρξε αυτοσκοπός, δηλαδή μια *παιδιά*. Όπως το παιχνίδι, εν αντιθέσει με την σοβαρή εργασία, γίνεται χάρη της ενέργειας αυτής και μόνον, ανεξάρτητα αν θα προκύψει συγκεκριμένο έργο, παρόμοια στον λόγο του Αγάθωνα δεν επιδιώκεται η εξαγωγή συμπεράσματος για τον έρωτα, αλλά αυτοσκοπός είναι η ρητορική επίδειξη της δεξιοτεχνίας σε τέτοιου είδους ρητορικά γυμνάσματα. Είναι μια μίμηση ρητορικής *παιδιάς* στην οποία προβαίνει συνειδητά ο Πλάτων, επιδή έχει σκοπό να διακωμωδήσει τις ρητορικές τεχνικές αυτού του είδους. Παίζει ο Πλάτων με την *παιδιά* και τα *παίγνια* των ρητόρων, ενώ σε φιλοσοφική *παιδιά* προβαίνει ο φιλόσοφος στους *Νόμους* για να συγκρίνει τα ανθρώπινα με την θέληση του Θεού.³⁸⁰

Άλλωστε στο τέλος του λόγου του ο Αγάθων ομολογεί ότι ο λόγος του *«μετέχει τα μεν παιδιάς, τα δε σπουδής μεγίστης»* (197c), υπενθυμίζοντας και πάλι το *Ελένης Εγκώμιον* του Γοργία. Η εμφαντική δήλωση στον όρο *παίγνιον* καταδεικνύει πως ο ρητορικός λόγος είναι αυτοσκοπός, επιθυμία παρουσίασης της ρητορικής δεξιοτεχνίας. Ο Πλάτων θέλησε να εκκρίνει όχι μόνο τις ρητορικές επιδιώξεις της εποχής του, αλλά και μέσω της ρητορικής το πρόγραμμα παιδείας που προέβαλλε η ίδια, με χαρακτήρα αποκλειστικά εστασμένο στην μορφή και όχι στο περιεχόμενο.³⁸¹ Η επιδοκιμασία, μάλιστα, των παρισταμένων θα κάνει περισσότερο αναγκαία την παρουσία του Σωκράτη, ώστε να αρθρώσει λόγο και όχι να εκστομίσει λόγια. Από την άποψη αυτή σε αντίθεση με τον υπό σοφιστική επίδραση τρόπο πρόσληψης των όρων *έπαινος* και

³⁷⁹ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶, σ.137. σημ.1

³⁸⁰ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶, σ.137. σημ.1.

³⁸¹ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶, σ.σ.137-138.

εγκώμιον, ο Σωκράτης έχει τη δική του φιλοσοφική αντίληψη, η οποία συνίσταται σε: 1. απαίτηση να λέγεται η αλήθεια. Η θεωρία του εγκωμίου που θα αναπτύξει στη συνέχεια ο Σωκράτης (198 d) διαφοροποιείται από την επικρατούσα τότε αντίληψη, όπως προβαλλόταν στα ρητορικά εγχειρίδια, (πρβλ. *Μενέξενος* 234 c) . Για τον Σωκράτη το πρώτο συστατικό γνώρισμα κάθε εγκωμίου πρέπει να είναι η αλήθεια(πρβλ. *Φαίδρος* 259e), 2. την των καλλίστων επιλογήν.3. την ευπρεπή θέσιν. Κοινό γνώρισμα και των τριών απαιτήσεων είναι η ουσία και όχι η μορφή .Ο διαλεκτικός Σωκράτης θα επιδιώξει την αντικειμενική αλήθεια σε αντίθεση με τη σχετικότητα των σοφιστών. Βέβαια ο Σωκράτης αναγνωρίζει στον Αγάθωνα ευθυκρισία(194 c), επίσης ο Αγάθων στο λόγο του αναγνωρίζει ότι ο έρωτας μετέχει στη δικαιοσύνη και στη σωφροσύνη, πολιτικές εκτός των άλλων αρετές, (196 c). Σε συνάρτηση με την αναφορά στο *Μενέξενο* για τον σώφρονα και ανδρείο και φρόνιμο άνθρωπο, εδώ επιστρατεύεται ο όρος *ευσχημοσύνη*(196a) . Ευσχήμων είναι ο πολίτης που διαθέτει κομψότητα στην εξωτερική εμφάνιση αλλά και στους λόγους και στη συμπεριφορά , έχοντας με την αυτοπειθαρχία κατορθώσει να ζει με λιτή και αξιοπρεπή κομψότητα , με ανεπιτήδευτη χάρη , σωφροσύνη και μέτρο, καλλιτέχνης ο ίδιος του εαυτού του³⁸². Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι ο Σωκράτης θα επιχειρήσει με τον Αγάθωνα μια προκαταρκτική συζήτηση προκειμένου να αποσαφηνισθεί από άποψη λογικής το έδαφος και να αποφευχθούν παρανοήσεις και λανθασμένες απόψεις. Στο σημείο αυτό τοποθετείται η ριζική αμφισβήτηση της μη φιλοσοφικής τοποθέτησης (198a-199 b) και ακολουθεί η εισαγωγή στη φιλοσοφική πραγμάτευση του θέματος.(199b-201c)

Η διαφορά ανάμεσα στα ρητορικά λόγια του Αγάθωνα και στο λόγο του Σωκράτη συνίσταται ακριβώς στην επισήμανση που μέσω του Σωκράτη καταδεικνύει ο Πλάτων : δεν είναι λόγος ουσιαστικός ο λόγος των ρητόρων, είναι λεκτικές επιδείξεις. Ο λόγος της φιλοσοφίας είναι ουσιαστικός, γιατί εισδύει στην ουσία των όντων σε συνδυασμό με μια ορθολογική σκέψη κατά την εκκίνηση και την πορεία του φιλοσοφικού στοχασμού. Στους λόγους των ρητόρων(Αγάθων) υπάρχει εν μέρει σοβαρή πραγμάτευση του θέματος , επιφανειακή όμως, καθώς η συμφωνία με την αφετηρία και τον εαυτό του η εσωτερική συνέπεια είναι μόνον τυπική. Αποτέλεσμα τούτου είναι η εικονική και πιθανολογική εκδοχή του κόσμου από τους λόγους των ρητόρων , ενώ η ουσιαστική πνευματική

³⁸² *ό.π.*, σ.σ.106-107, σημ. 4.

κατανόηση του κόσμου παρέχεται από το λόγο της φιλοσοφίας. Δεν είναι τυχαίο που εκφραστής και υπερασπιστής της τέχνης των λόγων είναι ο νεαρός Αγάθων, συμβολική έκφραση μιας νεολαίας που επιζητούσε την υπεροχή και τη διάκριση καταφεύγοντας και στην ρητορική τέχνη.³⁸³ Το *παίγνιον* του σοφιστή –ρήτορα είναι η προσπάθεια συνδυασμού της λογικής με τα ένστικτα, ενώ η αληθινή απελευθέρωση θα συμβεί τη στιγμή που ο λόγος της φιλοσοφίας θα προσδώσει και πάλι στον άνθρωπο νέα ηθικά και πνευματικά ερείσματα με μόνη αναφορά στον εσωτερικό ειρμό του πνεύματος που προχωρεί προοδευτικά και συνεκτικά με λογική αναγκαιότητα και οδηγεί σε εσώτατη αυτοβεβαίωση. Το βήμα αυτό θα γίνει από το Σωκράτη –δαίμονα³⁸⁴

II.G.2.ΤΟ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ

Αναλυτικότερα στο *Συμπόσιον* ο Πλάτων προσεγγίζει το θέμα του έρωτα υπό διάφορες κριτικές προσεγγίσεις, του κοινωνικού βίου, της κωμωδίας, της τραγωδίας, της επιστήμης και των πολιτικοκοινωνικών αντιλήψεων. Αφού αποδειχθεί η ατελής και ανεπαρκής προσέγγιση του θέματος του έρωτος υπό αυτές τις προσεγγίσεις, στη συνέχεια ο Πλάτων θα προχωρήσει με την αναλυτική μέθοδο στον γενετικό ορισμό του έρωτος υπάγοντάς τον στην ιδέα του καλού σε συνδυασμό με την ιδέα του αγαθού. Η πραγματέυση του όλου θέματος του έρωτος στο συγκεκριμένο έργο είναι εξαιρετικά ζωνρή, μέσα στο πλαίσιο του πραγματικού ιστορικού βίου της αθηναϊκής κοινωνίας κατά τα τελευταία έτη του Πελοποννησιακού πολέμου, όταν η πολιτική επιστήμη και η φιλοσοφία αγωνίζονταν να διασώσουν ό,τι μπορούσε να περισωθεί μέσα στη δίνη των καιρών. Το θέμα του διαλόγου, όπως και ειδικότερα ο παιδικός έρωσ προσεγγίζεται από την άποψη της φιλοσοφίας, και ειδικότερα της κοινωνικής φιλοσοφίας, της επιστήμης, της δραματικής τέχνης και της ρητορικής. Αντιπρόσωποί τους είναι ο Φαίδρος και ο Πausανίας, ο ιατρός Ερυξίμαχος, ο Αριστοφάνης, ο Αγάθων, ο πολιτικός Αλκιβιάδης και ο Σωκράτης, άνθρωποι που δεν έχουν κοινά σημεία μεταξύ τους Ο ρήτορας Λυσίας είχε γράψει λόγο περί έρωτος, όπως δηλώνεται στην αρχή του πλατωνικού Φαίδρου. Αλλά

³⁸³ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶, σ.σ. 77-79.

³⁸⁴ βλ. Θεοδωρακόπουλου, Ι.Ν. (1947)², *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, σ.σ. 37-40, Snell, B., (1981)⁴, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, (μτφ.) Δ.Ι.Ιακώβ, Αθήνα: ΜΙΕΤ, σ.σ. 245-256. Για τις μορφές του δαίμονος στην αρχαία ελληνική σκέψη και την πρωτοτυπία του Πλάτωνος να θεωρήσει τον Σωκράτη ως δαίμονα-μεταξύ θεών και ανθρώπων βλ. Rexine, J.E., (1985), 'Daimon in Classical Greek Literature', *Πλάτων* 37 :29-52.

και στον πλατωνικό *Λύσι* θα συναντήσουμε την υπεροχή της φιλίας έναντι του έρωτα.³⁸⁵ Το *Συμπόσιον* είναι ένας φιλολογικός αγώνας ύμνου ή εγκωμίου προς τον έρωτα, τον οποίο παρέλειπαν να υμνήσουν οι ποιητές και οι ρήτορες.³⁸⁶ Ύστερα από την εισαγωγή ακολοθεί το πρώτο μέρος του διαλόγου, πέντε εγκώμια του έρωτα με τη σειρά του Φαίδρου(178 a-180 b), του Πausανία(180c-185 c), του Ερυξίμαχου (186 c-188e), του Αριστοφάνη(189 d-193 d), και του Αγάθωνα (195i-197 e). Ο λόγος του Φαίδρου είναι μετριότατο ρητορικό γύμνασμα, απόρροια της πολυμάθειας ως προς την μυθολογία και την ποίηση και διδασκαλία των σοφιστών και ρητόρων, είναι έπαινος του έρωτος, για τα υπέροχα αγαθά, των οποίων είναι πρόξενος στους ανθρώπους, με αναφορά σε παραδείγματα από την μυθολογία και την ιστορία, της Άλκηστης, του Ορφέα, του Αχιλλέα. Είναι όμως, περιορισμένη η αντίληψη του Φαίδρου για τον έρωτα και εμφανής η έλλειψη ενότητας στο εγκώμιο αυτό.³⁸⁷ Η ιδιότητα ή η αναγκαιότητα δεν είναι το πλέον ισχυρό επιχείρημα για την αξία του θεού. Τα παραδείγματα από την μυθολογία αναγκαστικά τα διαστρέφει, για να τα προσαρμόσει στην βασική παραδοχή ότι η θυσία του ερωμένου είναι σημαντικότερη από αυτή του ερώντος, τον οποίο όμως θεωρεί θεϊότερο των παιδικών, διότι είναι ένθεος. Ειδικότερα τονίζοντας την παιδαγωγούσα δύναμη του παιδικού έρωτα ως χαλινού από κάθε αισχρή πράξη και δύναμης κινητήριας προς το αγαθό, διακηρύττει ότι από την επικράτηση του έρωτα αυτού θα εξασφαλιζόταν και της πολιτείας η ευδαιμονία και η στρατιωτική υπεροχή. (178 e-179 a).

Ο λόγος του Φαίδρου(178a-180b) θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η αρχαιολογία και η αιτιολογία του έρωτος. Δεν θεωρείται ως διαλυτική δύναμη της ανδρείας και της αρετής, αλλά ως κινούσα και παροτρύνουσα δύναμη προς την κατάκτηση της αρετής. Είναι αποτελεσματικό μέσο που μπορεί να συμβάλει στην πρόοδο της πολιτείας.³⁸⁸

Ύστερα από το Φαίδρο ακολουθεί ο Πausανίας (180c-185c), φίλος και ακροατής των ρητόρων.³⁸⁹ Ο ύμνος του προς τον έρωτα καταδεικνύει την αρτιότερη φιλοσοφική του

³⁸⁵ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, εισαγωγή –μετάφρασις –σημειώσεις, Αδ. Ν. Διαμαντόπουλου, Αθήναι, 1939, σ. 14, εκδ. Πάπυρος, Renehan, R. (1990), "Three places in Plato's Symposium", *CPh* 85: 120-126, για τα χωρία 174 b, 178 a-c, 197 a-b.

³⁸⁶ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶.π. σ.σ.24-25, σ.σ. 80-91.

³⁸⁷ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶, σ.σ.81-83.

³⁸⁸ Πρβλ. Πλάτωνος *Συμπόσιον*, αρχαίον κείμενον, προλεγόμενα Κ.Γεωργούλη, κριτικό υπόμνημα Β.Δεδούση, Αθήναι 1959, εκδ.Ζαχαρόπουλου, σ.σ. 19-20.

³⁸⁹ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶, σ.σ.91-103.

μόρφωση . Ο λόγος του είναι συστηματικότερος με φαινομενική ενότητα και κριτικό πνεύμα. Η ύπαρξη δύο ερώτων, της Ουρανίας Αφροδίτης και της Πανδήμου, επιβάλλει αναγκαστικά τη διάκριση και την αποτίμηση κάθε μορφής έρωτα χωριστά. Αυτό οφείλεται στο ότι κάθε ενέργεια και πράξη ορίζεται από τον τρόπο της επιτελέσεώς της. Αυτό ακριβώς τονίζει ως ελάττωμα στο εγκώμιο του Φαίδρου. Με βάση αυτή την (181b, και τον ανδρικό έρωτα αλλά σε ηλικία μειρακίου ή εφήβου, όχι στην παιδική ηλικία, η οποία είναι ψυχικά απaráσκευη και διατρέχει τον κίνδυνο της εκμετάλλευσης και της απάτης. Ο δεύτερος αυτός έρωτας απαιτεί από τους συμβαλλόμενους συνείδηση του πράγματος και σε όλη τη ζωή συμβίωση με τους νόμους του έρωτα αυτού. Αν στην αντίληψη αυτή του έρωτα δεν συμφωνούν όλοι οι Έλληνες, αυτό οφείλεται στη διαφορετική πνευματική ανάπτυξη κάθε περιοχής ή λόγω της επιδράσεως από τους βαρβάρους. Διαφορετική και καλλίτερη είναι η αντίληψη περί παιδικού έρωτος στην Αθήνα, αν και για την ' περί το χαρίζεσθαι ' κατάχρηση οι γονείς και η κοινή γνώμη στράφηκαν εναντίον και οι ομήλικες δημόσια ονειδίζουν μαζί με τους ηλικιωμένους. Όμως οι εραστές θαυμάζονται από όλους και επαινούνται για τις ερωτικές κατακτήσεις τους και δεν καταδικάζεται κάθε εκδήλωσή τους. Η φαινομενική αυτή αντίφαση εξηγείται από την αρχή που τέθηκε στο εγκώμιο του Πausανία κατά τον πρόλογο ότι ' το πράγμα ούτε καλόν εστι αυτό καθ' αυτό ούτε αισχρόν , αλλά καλώς μεν πραττόμενον καλόν, αισχρώς δε αισχρόν ' . (183a.) Το χαρίζεσθαι, δηλαδή , στον εραστή , που επιθυμεί το σώμα και όχι την ψυχή , είναι αισχρό. Αντίθετα είναι αυτό δίκαιη αμοιβή του ερωμένου παιδός στον χρηστό εραστή , που αναλαμβάνει την ηθική τελείωση του ερωμένου. Ο αληθής παιδικός έρωτας επιτρέπεται και είναι ηθικός, όταν σε αυτόν συνδυασθεί ο νόμος της παιδευαστίας, το χαρίζεσθαι , με τον νόμο της φιλοσοφίας, την ανθρωπιστική μόρφωση και τελείωση. Ο Πausανίας, όπως και ο Φαίδρος, θιασώτης του παιδικού έρωτος, κατοχυρώνει την νομιμότητά του , αποδίδοντας σε αυτόν ευρύ παιδαγωγικό σκοπό , την βελτίωση μέσω αυτού των νεωτέρων και χάριν του σκοπού αυτού νομιμοποιώντας και τις ταπεινώσεις και τους εξευτελισμούς του εραστή προς κατάκτηση του ερωμένου και το χαρίζεσθαι ως δίκαιη αμοιβή της παρεχόμενης παιδαγωγικής προσφοράς. Επειδή , όμως, και ο Πausανίας δεν μπορεί να αγνοήσει το ετεροβαρές των σχέσεων αυτών και το αδύνατο της συνεχούς παράτασης αυτών των σχέσεων, ακουσίως μεταπίπτει στην αντικατάσταση του έρωτος με την φιλία προς τον ερώμενο. (182c, 183 c,

184 b, 185 a.). Η φιλία , όμως , προϋποθέτει ωριμότητα κρίσεως, με την οποία και μόνον εξασφαλίζεται η ισοτιμία. Η ωριμότητα της κρίσεως αποκλείει την καθαρώς παιδική ηλικία, η δε ισοτιμία δεν εξηγεί το μονομερές του *χαρίζεσθαι* , πράγμα το οποίο αντιπαρέρχεται ο Πausανίας, ο οποίος δεν θέτει υπό αμφισβήτηση το αισθησιακό στοιχείο αυτού του έρωτα. Αυτή δε η βάση της θεωρίας του ότι καλόν και ορθό είναι το κοσμίως πραττόμενο, δεν ευσταθεί για τον ηθικό νόμο. Και στις λεπτομέρειες οι διαβεβαιώσεις του δεν είναι ασφαλείς, όπως η ύπαρξη της παιδευασίας στην Σπάρτη και στην Ήλιδα και Βοιωτία, εξηγείται κατά τη γνώμη του από το ότι οι άνθρωποι σε αυτές τις περιοχές δεν είναι σοφοί λέγειν (182 b), ενώ η εξήγηση της αντινομίας που παρατηρείται στην Αθήνα δεν ευσταθεί (182d-184 a.). Ο λόγος του Πausανία αποτελεί μια μικρή πρόοδο σε σχέση με το πραγματευόμενο θέμα, καθώς προχωρεί και διακρίνει μορφές στον έρωτα. Εδώ παρατηρείται μια υπέρβαση σε σχέση με την απλότητα της μυθικής σύλληψης και ο πραγματικός κατά τον Πausανία έρωτας συνδυάζεται με την καλλιέργεια φρονήματος , εμπεριέχει πνευματική εξύψωση και διαμορφώνεται σε ψυχικά και πνευματικά ερείσματα . Από την άποψη αυτή η αρετή και η φιλοσοφία είναι τα βαθύτερα κίνητρα κατά τον ομιλητή που οδηγούν σε ερωτικές σχέσεις.³⁹⁰

Ύστερα από τον Πausανία αντί του Αριστοφάνη που παθαίνει λόξυγγα (185c-e, 189a-b)³⁹¹ , ακολουθεί το εγκώμιο του έρωτα από τον γιατρό Ερυξίμαχο, (185e-188e) μια ακόμη περίπτωση εμφανούς αναφοράς του Πλάτωνος στην ιατρική.³⁹² Ο Ερυξίμαχος, γιός του επίσης ιατρού Ακουμένου , φίλου του Σωκράτη , και ακροατής των σοφιστών Ιππία του Ηλείου , στον οποίο όφειλε τις γνώσεις του στην αστρονομία και στη φυσική (*Πρωταγόρας 315c*), ήταν φίλος του Φαίδρου. Ο Ερυξίμαχος είναι από τους σοβαρότερους δαιτυμόνες του συμποσίου , εισηγητής της μετατροπής του σε φιλολογική

³⁹⁰ Ο.π.σ.20

³⁹¹ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)16, σ.σ. 103-104. Ο λόξυγγας του Αριστοφάνη προσεγγίζεται ως πλατωνική μέθοδος που οδηγεί προς το κέντρο της συζητήσεως στο συγκεκριμένο έργο: O'Mahoney , Paul, (2010-2011) , " On the "hiccupping episode "in Platos' "Symposium" , CW 104 (2) 143-159

³⁹²(ed.)Temkin, O., Temkin, L.C., Ancient Medicine, (1967), *Ancient Medicine* , Baltimore: The John Hopkins University Press, p.p.205-246, όπου και συσχετίζεται η ιπποκρατική ιατρική με τη θρησκεία και την μαγεία.,Schuhl, P-M., (1960), " Platon et la medicine " , *REG* 73:, 77-79, όπου και τονίζεται πως ο Πλάτων παρέλαβε από την ιπποκρατική ιατρική την μεθοδολογική αρχή για μια γενική μέθοδο εντός της οποίας ταξινομούνται όλα τα προς μελέτη προβλήματα., καθώς τόσο η ιατρική όσο και η τέχνη αντιμετωπίζονται από την ιπποκρατική ιατρική στην ενότητά τους και στην αλληλεπίδρασή τους., Brain , B ., (1982) , "The Hippocratic Physician and his drugs A Reinterpretation of απορείσθαι and διαμαρτάνειν in chapter 2 of *Περί αέρων , υδάτων , τόπων* " , *CPh* 77: 48-51.

εσπερίδα και αυτός που υπέδειξε το θέμα της συζητήσεως περί έρωτος, με αφορμή τις σκέψεις για το θέμα αυτό του φίλου του Φαίδρου. Όπως και ο Φαίδρος, τονίζει και ο Ερυξίμαχος ότι είναι μέγας θεός ο έρωτας.³⁹³ Την δύναμή του την αποδεικνύει όχι μόνον η επιρροή του στη ζωή του ανθρώπου υπό τις δύο του μορφές, όπως επεσήμανε ο Πausανίας, αλλά και η ισχυρή και ευρεία ανάμειξη του έρωτα σε κάθε ζωή και εμφάνιση των εμψύχων και ανψύχων όντων, αίροντας την αντίθεση της καταφατικής και αρνητικής αρχής στο σώμα, όπως φαίνεται στην ιατρική και τις συγγενείς της τέχνες, την γυμναστική, και την ομοιοπαθητική(186 b -187 b.), στην μουσική, όπου η αρμονία και ο ρυθμός, η ψυχή του μέλους και της ποιήσεως, αποτελούν την αληθή παιδεία, όπου η αρμονία και η σφύρον κράση, ο κόσμιος έρωσ των αντιθέτων στοιχείων εξασφαλίζει *''ευετηρίαν τε και υγίειαν ανθρώποις και τοις άλλοις ζώοις τε και φυτοίς''* (188i), ενώ ο υβριστής έρωσ πολλά διαφθείρει και αδικεί (188 b), τέλος στην μαντική, που κανονίζει τις σχέσεις του ανθρώπου με το Θείο, την ευσέβεια, ασέβεια, όπου η επικράτηση του κοσμίου έρωτος δημιουργεί την μεταξύ θεών και ανθρώπων φιλία. (188d). Η θεωρία αυτή του Ερυξίμαχου απηχεί, ίσως τις θέσεις του Εμπεδοκλή προσδίδει στον έρωτα μεταφυσικό χαρακτήρα, με εμφανή διαφοροποίηση των ουσιαστικών του στοιχείων από τις αντίστοιχες τοποθετήσεις των Φαίδρου και Πausανία. Στον Ερυξίμαχο δεν γίνεται καθόλου λόγος για παιδικό έρωτα. Ο λόγος του Ερυξίμαχου εισάγει σε ένα νέο πεδίο τη θεώρηση του έρωτα. Οι προηγούμενοι λόγοι πραγματεύθηκαν τις εκδηλώσεις του έρωτα μέσα στο πλαίσιο της οργανωμένης κοινωνίας, ενώ ο Ερυξίμαχος θα γενικεύσει το θέμα και θα παρουσιάσει τον έρωτα ως παντοδύναμο μέσα σε όλη την κοσμολογική περιοχή. Ο λόγος του αντιπροσωπεύει το επιστημονικό πνεύμα της εποχής του. Η δύσκαμπτη έκφραση και η σχολαστικότητα στη διατύπωση αποδεικνύουν πως το περιεχόμενο της ομιλίας του προέρχεται από επιστημονική μελέτη βιβλίων. Το ερωτικό φαινόμενο στην προσέγγιση αυτή αποτελεί ακόμη ένα αναβαθμό σε σχέση με τις προηγούμενες προσεγγίσεις, καθώς τώρα εκλαμβάνεται ως μερική περίπτωση ενός γενικότερου φαινομένου που συνέχει το Σύμπαν σε στενή και άρρηκτη ενότητα φιλίας. Κατά τον Πλάτωνα η σφυρηλάτηση των κοινωνικών και πολιτικών δεσμών πρέπει να εναρμονίζεται προς την ευρύτερη οντολογική νομοτέλεια. Από αυτή την άποψη η

³⁹³ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶, σ.σ.104-114.

πολιτεία του είναι θεμελιωμένη πάνω στην ενόραση της ιδέας του Αγαθού , της έσχατης συνεκτικής αιτίας του συνόλου της ουσίας. Ο λόγος του Ερυξίμαχου προοικονομεί τις σκέψεις που ο Σωκράτης θα αποδώσει στη Διοτίμα.³⁹⁴

Οι λόγοι του Φαίδρου, Πausανία, Ερυξίμαχου προσήγγισαν τον έρωτα όπως αποτυπώνονταν στην πανάρχαιη κοινότητα των μυθολογικών χρόνων , όπου κυρίαρχη και επικρατούσα ήταν η αρετή της ανδρείας.Ο Πausανίας θεώρησε τον έρωτα με βάση την αττική παιδεία ανυψώνοντάς τον στην πνευματική σφαίρα. Ο Ερυξίμαχος έδειξε την κοσμολογική πλευρά της παντοδυναμίας του έρωτος. Οι τρεις αυτοί λόγοι παρουσίασαν τα αποτελέσματα τα εξωτερικά από την επενέργεια του έρωτα στην ανθρώπινη πολιτική κοινότητα και στην ευρύτερη συμπαντική κοινότητα.Δεν έγινε ,όμως ,προσέγγιση του έρωτα ως εσωτερικού ψυχολογικού φαινομένου και δεν καθορίστηκε η σημασία του δυναμισμού του. Την προσέγγιση αυτή θα πραγματευθεί ο Αριστοφάνης.³⁹⁵

Τον Ερυξίμαχο διαδέχεται , καθώς απαλλάχτηκε από τον λόξυγγα , ο Αριστοφάνης.(189c-193e).³⁹⁶ Ο Πλάτων εισήγαγε στο συμπόσιο τον σπουδαιότερο αίτιο του θανάτου του Σωκράτους και υβριστή από σκηνής του Αγάθωνος , ο οποίος Αριστοφάνης προσφάτως είχε αποθάνει , όχι τόσο από αίσθημα εκδικήσεως ούτε για να τον κωμικοποιήσει. Ο λόγος του Αριστοφάνους έχει επίσης θεωρηθεί ένα jeu d' esprit³⁹⁷. Και μόνο το γεγονός ότι ο Αριστοφάνης μιλά με τρόπο ουσιαστικότερο από τον Αγάθωνα , πείθει ότι ο φιλόσοφος , δίκαιος άλλωστε εκτιμητής της τέχνης του Αριστοφάνη, και με κοινές πολιτικές τοποθετήσεις , θα εντάξει τον Αριστοφάνη στους μάρτυρες της αποθεώσεως του Σωκράτη με το επεισόδιο του Αλκιβιάδη και συνεπώς ανατρέπει την εικόνα του Σωκράτη στις *Νεφέλες*.³⁹⁸ Με τη μορφή κοσμογονικού μύθου ο Αριστοφάνης ανάγει τον έρωτα σε ανθρωπολογικό φαινόμενο , στην αποκατάσταση του ανθρώπου στην παλαιά φυσική του κατάσταση , από την οποία εξέπεσε λόγω ύβρεως. Οι άνθρωποι ήσαν τριών γενών, με μεγάλη ισχύ και ρώμη απείλησαν τους θεούς με κατάλυσή τους. Για να αποτραπεί ο κίνδυνος αυτός, οι θεοί τους διεχώρισαν δια καθέτου

³⁹⁴ Πρβλ. Πλάτωνος *Συμπόσιον*, αρχαίον κείμενον, προλεγόμενα Κ.Γεωργούλη, κριτικό υπόμνημα Β.Δεδούση, Αθήναι 1959, εκδ.Ζαχαρόπουλου, σ.σ. 20-21.

³⁹⁵ *Ο.π.σ.22*

³⁹⁶ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶, σ.σ. 114-126.

³⁹⁷ Plato *The Symposium*, a new translation by W.Hamilton, London (1952)², p.p.16-17.

³⁹⁸ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, Α, αρχαίον κείμενον, ,εισαγωγή, μετάφρασις σημειώσεις, Αδ. Ν. Διαμαντόπουλου, Εν Αθήναις 1939, εκδ. Πάπυρος., σ.29, σημ.2.

τομής σε δύο, περιορίζοντας έτσι τη δύναμή τους και με χειρουργική επέμβαση τους έδωσαν τη σημερινή μορφή τους. Μνήμονες της κοινής συνυπάρξεως οι άνθρωποι σπεύδουν να επανεύρουν αλλήλους. Οι άνθρωποι του επίκοινου γένους συνδέονται με γάμο και διαιωνίζουν το ανθρώπινο γένος, σύμφωνα με τη θέληση των θεών. Οι γυναίκες του κοινού θήλεος γένους συνδυάζονται με γυναίκες και ονομάζονται εταιρίστριες. Στους κοινού ανδρικού γένους ανήκουν οι παιδεραστές, τους οποίους εξαίρει ιδιαίτερα. Μόνον αυτοί διακρίνονται και ως πολιτικοί άνδρες. Είναι για τους ίδιους ανεξήγητη η έλκουςα και συνδέουσα μεταξύ τους δύναμη, δεν είναι αυτή η αισθησιακή απόλαυση, αλλά μάλλον η επάνοδος στην παλαιά φυσιολογική μορφή του ανθρώπου (192 e,) και αυτό είναι ο έρωσ. Η επίτευξη αυτή θα πραγματοποιηθεί μόνον με την ευσέβεια, για να μην επαναλάβουν οργισμένοι οι θεοί την παλαιά τιμωρία και στη σημερινή ανθρώπινη μορφή. Ο Αριστοφάνης που επί σκηνης κατηγορούσε την παιδεραστία, εδώ γίνεται υμνητής της. Ως προς το θέμα της συζήτησης δεν εξηγεί οντολογικά τον έρωτα, αλλά αμυδρά εξηγεί την προέλευσή του και γενικά τον σκοπό της ενεργείας του. Ο Αριστοφάνης μελετά το ερωτικό φαινόμενο ως πάθημα που επιφέρει στην ανθρώπινη ψυχή μια κατασίγαση μιας διασαλευθείσης τάξης. Εδώ διανοίγεται η ψυχολογική δυναμική ενατένιση του φαινομένου. Έτσι ο κωμικός ποιητής προχωρεί και σε μια μελέτη της ανθρώπινης φύσης στη βαθύτερή της ουσία. Κατά τη δική του προσέγγιση ο έρωτας είναι τάση για αποκατάσταση της αρχέγονης φύσης. Εδώ μπορεί να εντοπισθεί η πλατωνική ιδέα του διαιρετικού διχασμού και της ανάδρομης πορείας προς την ενότητα.³⁹⁹ Ωστόσο η θεώρησή του παραμένει στον κόσμο των βιολογικών ενοτήτων και του διονυσιακού πνεύματος χωρίς την απολλώνεια πνευματική θεώρηση. Η ανάμνηση ξεκαθαρίζει τη σωματικότητα και δεν γνωρίζει την προύπαρξη του κόσμου των Ιδεών, έτσι εδώ υπάρχει αμιγές το διονυσιακό πνεύμα με όλη την τιτανική εσωτερική δυναμική του.⁴⁰⁰

Ακολουθεί ύστερα από μικρή διακοπή το εγκώμιο του έρωτα από τον ποιητή Αγάθωνα(194e-197e)⁴⁰¹, ακροατή και θαυμαστή του Γοργία, του οποίου την γλωσσική

³⁹⁹ Πρβλ. Πλάτωνος *Συμπόσιον*, αρχαίον κείμενον, προλεγόμενα Κ.Γεωργούλη, κριτικό υπόμνημα Β.Δεδούση, Αθήναι 1959, εκδ.Ζαχαρόπουλου, σ.σ.22-23., Romilly, de J., *Γιατί η Ελλάδα*; σ.255.

⁴⁰⁰ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, αρχαίον κείμενον, προλεγόμενα Κ.Γεωργούλη, κριτικό υπόμνημα Β.Δεδούση, Αθήναι 1959, σ.24.

⁴⁰¹ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶, σ.σ. 126-138.

καλλιπέεια μιμήθηκε και στα δραματικά του έργα και στον συγκεκριμένο λόγο του. Σε αντίθεση με τους προηγούμενους ομιλητές που δεν είπαν *''οποίος εστι''* ο έρωτας, αλλά μόνο για τα αγαθά των οποίων είναι πρόξενος, αυτός θα εγκωμιάσει τον έρωτα τονίζοντας *''οίος εστι''*.⁴⁰² (194 e- 195 a). Είναι, λοιπόν, ο έρωτας πρώτα κάλλιστος ως νεώτατος, αποφεύγοντας το γήρας και συναναστρεφόμενος την νεότητα, είναι απαλώτατος, εγκατεστημένος στα ήθη και στις ψυχές θεών και ανθρώπων, υγρός το είδος ως εύσχημος και ανθηρός. (195a-196 b). Επίσης είναι άριστος, γιατί συγκεντρώνει τις τέσσερις μεγάλες εκδηλώσεις της αρετής, την δικαιοσύνη, την σωφροσύνη, την ανδρεία και την σοφία, δεν αδικεί κανένα άνθρωπο ή θεό, είναι ανώτερος από ηδονές και επιθυμίες, τις νικά όλες κατά την ανδρεία, αφού και τον θεό της ανδρείας, τον Άρη, δέσμευσε, επίσης είναι δημιουργός της επιστήμης και της τέχνης, ποιητής και στην περιορισμένη της ποιήσεως έννοια, κατά την μουσική και στην έννοια της καθόλου δημιουργίας στους θεούς και στους ανθρώπους (196 b-197 b.) Στον χαρακτηρισμό αυτό του έρωτα ο Αγάθων προσθέτει συντομώτατο ρητορικό επίλογο, στον οποίο περικλείει ανάμεικτες τις άλλες ιδιότητες του έρωτα και τα παρεχόμενα στους ανθρώπους αγαθά. (197 c-e.). Με τα ρητορικά σχήματα και τις ηχηρές και εκλεκτές λέξεις και φράσεις, προκάλεσε θορυβώδεις και ενθουσιώδεις επιδοκίμασιες από το ακροατήριο. Ο Αγάθων θα μας μεταφέρει στον κόσμο της ωραιότητας, από τον κόσμο των αρχέγονων μυθολογικών καταβολών επιστρέφει στην κομμη αττική ατμόσφαιρα, μέσα στο πνεύμα της σοφιστικής, κοσμημένο με τη δεξιοτεχνία των ρητορικών σχημάτων. Ο έρωτας κατά τον Αγάθωνα θεμελιώνεται στη φιλία, στην ειρήνη και στην οικειότητα. Είναι ο έρωτας που αιχμαλωτίζεται τις ψυχές με τη λάμψη του κάλλους και τη γλυκύτητα της πειθούς. Είναι ψυχαγωγία που συντελείται με τεχνικά μέσα με τη βοήθεια της νέας τέχνης της ρητορικής. Ο λόγος του Αγάθωνος είναι ένα ρητορικό κομψοτέχνημα με λεπτότητα και πρωτοτυπία.⁴⁰² Ο λόγος του εκκινεί με την προκαταβολική ενημέρωση του ακροατηρίου για τον τρόπο με τον οποίο θα μιλήσει βασισμένο στους κανόνες της ρητορικής τέχνης. Ο τρόπος της ομιλίας γίνεται και αυτός θέμα της ομιλίας. Η σκέψη εδώ αναδιπλώνεται και αυτοεξετάζεται, ενώ υποδιαιρείται δε δύο επί μέρους ζητήματα. Το πρώτο σχετίζεται με την ουσία του έρωτα, *''οίος εστι''*, στη συνέχεια θα εγκωμιάσει τα

⁴⁰² Πλάτωνος *Συμπόσιον*, αρχαίον κείμενον, προλεγόμενα Κ.Γεωργούλη, κριτικό υπόμνημα Β.Δεδούση, Αθήναι 1959, σ. 24.

δωρήματα του έρωτα . Κατά τη ρητορική τακτική ο Αγάθων σχολιάζει τον τρόπο προσέγγισης από τους προηγούμενους ομιλητές υπογραμμίζοντας ότι εκκινούσαν από το δεύτερο ζήτημα προκειμένου στη συνέχεια να περάσουν στο πρώτο. Ο Αγάθων πρωτοτυπεί αντιστρέφοντας τη σειρά πραγμάτευσης , μέσα στο πλαίσιο της εποχής που αναζητεί την αντιστροφή στη συνήθη και παραδεδομένη οπτική και θεώρηση των πραγμάτων, μια γνήσια σοφιστική θεώρηση. Έτσι ο Φαίδρος δεν είχε δίκιο, διότι ο έρωας είναι ο νεώτερος θεός , ενώ στην αρχέγονη εποχή το Σύμπαν κυβερνούσε η Ανάγκη και όχι ο έρωτας. Ο έρωας δεν είναι κάτι κοινότυπο ,σύμφωνα με την προσέγγιση του Αριστοφάνη, αλλά απαλός, πανέμορφος. Δεν είναι εξισορορητής των αντιθέτων, ούτε διακρίνεται σε καλό και ταπεινό έρωτα. Είναι μονοειδές, με ορισμένη ουσία που είναι η τελειότητα της μορφής, η ευσημοσύνη. Ο έρωτας στέκεται μέσα στον τρόπο της εμφάνισης των πραγμάτων, είναι ποιητής και δεξιοτέχνης. Κατά τον Πλάτωνα η θεώρηση του Αγάθωνα προσδίδει ένα φορμαλισμό τεχνικό και εξωτερικό, η υπεροχή του έναντι της αρετής δεν αποδεικνύεται με βάση πραγματικά γεγονότα αλλά με παιχνίδια λεκτικών σημασιών. Με τον Αγάθωνα προβάλλεται η ανεπάρκεια των δοξασιών της παράδοσης. Η ζωή κινδυνεύει να μην διαθέτει περιεχόμενο αλλά μορφή κάτω από την επίδραση της ρητορικής , να είναι ενέργεια εξωτερική χωρίς εσωτερική ένταση. Χρειάζεται μια νέα δύναμη να προσδώσει νέα διάσταση στη ζωή. Αυτή είναι η διαλεκτική των ποιητών Είναι πλέον η στιγμή να μιλήσει ο Σωκράτης.⁴⁰³

Ο Σωκράτης⁴⁰⁴ με τον γνώριμό του τρόπο της ειρωνείας και της απορίας⁴⁰⁵ως αναβαθμούς⁴⁰⁶ στη διαλεκτική αναζήτηση της αλήθειας θα δηλώσει κατά πρώτον την έκκληξή του από την ηχηρή εντύπωση των λόγων του Αγάθωνος που παραπέμπουν σε γνωστά σχήματα ρητορικής επίδειξης του Γοργία. Τώρα από τον κόσμο της δόξης και των *εικότων* ο Σωκράτης θα προχωρήσει στο χώρο της φιλοσοφικής θεώρησης του έρωτος. Στην περιοχή της αληθινής ουσίας του έρωτος οδηγός θα είναι η διαλεκτική και όχι η ρητορική τέχνη. Το θέμα για τον Σωκράτη, όπως και για τον Αγάθωνα είναι ο

⁴⁰³ Ο.π. σ. σ. 25-26.

⁴⁰⁴ Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι ο Σωκράτης εμφανίζεται από τις σπάνιες φορές , πλυμένος και ενδεδυμένος στο συμπόσιο αυτό. Βλ και Xanthakis-Karamanos ,G., (1989), “ Addenda Lexicis from Aeschulus and Sophokles”,*Αθηνά* 80: 271 σημ.1.

⁴⁰⁵ Βλ..Guthrie, W.K.C., *Σωκράτης*, σ.σ. 177-179.

⁴⁰⁶ Για αναβαθμούς στο συγκεκριμένο έργο κάνει λόγο ο Συκουτρής : Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶, σ.σ219-229., Μπούσουλας, Ν.Ι , (1975-1976), “Έκσταση, μύηση και υπερτάτη εποπτεία στο Συμπόσιον του Πλάτωνος , Β, “*Φιλοσοφία* 5-6 : 198-205.

καθορισμός της ουσίας του έρωτος. Προσπαθεί να διακριβώσει το ουσιαστικό περιεχόμενο του ερωτικού φαινομένου, προκειμένου να προσδιορισθεί η ενέργεια του έρωτος. Η προσέγγιση του Σωκράτη για το ερωτικό φαινόμενο έχει δυναμική υφή, καθώς ο έρωτας θα προσδιορισθεί και θα χαρακτηριστεί βάσει της αναφορικότητάς του, δηλαδή της ιδιότητας που έχει να αναφέρεται πάντοτε σε κάποιον άλλο. Από το χαρακτηριστικό της αναφορικότητας θα προέλθει και το δεύτερο γνώρισμα, της επιθυμίας και της ένδειας του αντικειμένου ως προς το οποίο αναφέρεται. Μάλιστα ο ορίζοντας του μέλλοντος ως απουσία και στέρηση, η αναφορικότητα του έρωτα και η κίνησή του προς κάτι που τοποθετείται στο μέλλον αποτελούν τα γνωρίσματα του ερωτικού φαινομένου. Προοικονομία των θέσεων αυτών εντοπίζονται στο λόγο του Αριστοφάνους, με τη διαφορά ότι τώρα αποσαφηνίζεται η παρατήρηση για τη διάσπαση της πρωταρχικής κατασκευής του ανθρώπου ως αφετηρίας και η αποκατάσταση της αρχέγονης ενότητας είναι ο τελικός σκοπός. Στον προσδιορισμό του αντικειμένου του έρωτα ο Σωκράτης και δι αυτού η φιλοσοφία, συγκλίνει και συμφωνεί με την τοποθέτηση της ρητορικής δια του Αγάθωνος: ο έρωτας έχει ως αντικείμενο το κάλλος. Με βάση όμως αυτή τη θεώρηση ο έρωτας καταλήγει να μην διαθέτει ο ίδιος κάλλος. Έτσι ο Αγάθων ομολογεί ότι διατρέχει τον κίνδυνο να μην διαθέτει καμιά ασφαλή γνώση, *ειδέναι*, για το θέμα.

Στο σημείο αυτό ολοκληρώνεται ο Σωκρατικός διαλεκτικός έλεγχος και ακολουθεί η αποκαλυπτική θεώρηση του ζητήματος. Με τον Σωκράτη οι ακροατές θα μυσταγωγηθούν στον κόσμο των δαιμόνων.⁴⁰⁷ Ο λόγος του τώρα θα είναι αποκάλυψη

⁴⁰⁷ Βλ. Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶, σ.σ.192-196, Πλουτάρχου *Περί του δαιμονίου Σωκράτους*, 10 Β-Ε, Κύρκου, Β. (1975-1976), "«Τραγική απορία «και σωκρατική «ζήτησις». Από τις ηθικές έννοιες της τραγωδίας στις ιδέες του Πλάτωνος", *Φιλοσοφία* 5-6, 215 σημ.24., Joyal, M.J., (1994), "Socrates and the Sicilian Expedition", *L'Antiquite' Classique* 63 : 29-30. όπου και συζητείται για τα δαιμόνια του Σωκράτους σε σχέση με το πλατωνικό έργο *Θεάγης* και το αντίστοιχο έργο του Πλουτάρχου για το σωκρατικό δαιμόνιον., Flaceliere, R., (1961), *Devins et Oracles Grecs*, Paris : Presses Universitaires de France, p.p.107-108 : ο Σωκράτης και ο Πλάτων αποδέχονταν το μαντείο των Δελφών, της Δωδώνης και του Άμμωνος. Παράλληλα η αντίθεση του Σωκράτη και του Πλάτωνα προς τους σοφιστές και στα ζητήματα της θρησκείας εμπεριείχε την πνευματική διαφορά στην προσέγγιση με τους σοφιστές. Οι σοφιστές απέρριπταν κάθε μορφή προσωποποιημένης θεότητας που παρέμπεμπε στην προσωποποίηση αφηρημένων εννοιών και θεοτήτων από τους αριστοκρατικούς κύκλους. Για τα ζητήματα αυτά βλ. ενδεικτικά : Defradas, J., (1954), *Les Themes de la propagande Delphique*, Paris : Librairie C.Klincksiek, p.283., Jones, J.W., (1956), *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford Clarendon Press, p.p.152-153.

δαιμονική. Τον χώρο αυτό είχε γνωρίσει ο Σωκράτης δια της Διοτίμας⁴⁰⁸, της μαντικής
ιέρειας. Ο έρωσ δεν είναι με βάση την προσέγγιση αυτή θεός, δεν είναι ωραίος ούτε
σοφός ούτε ευδαίμων, δεν είναι άσχημος, αμαθής ή δυστυχής. Όπως ανάμεσα στην
αμάθεια και στη σοφία στέκεται η ορθή δοξασία, έτσι και ο έρωτας στέκεται στο
μεσοδιάστημα ανάμεσα στο θνητό γένος και στην αθανασία των θεών. Ο έρωσ είναι ο
αγγελιαφόρος και ο ερμηνευτής των δυο αυτών κόσμων, ο φορέας της διαλεκτικής που
ενώνει το ανθρώπινο προς το Θείο. Μητέρα του έρωτα είναι η Πενία και πατέρας του ο
Κόρος. Ο έρωσ είναι σκληρός, πολεμιστής, μηχανορράφος γοητευτικός και σοφιστής.
Με αυτά τα χαρακτηριστικά του αντιμετωπίζει την ένδεια, αλλά δεν μπορεί να φθάσει
στην γαλήνη και την ηρεμία που χαρακτηρίζουν τη Θεϊκή Ουσία. Ο έρωσ δημιουργεί τη
φιλοσοφία, αφού η σοφία είναι αποκλειστικό προνόμιο των θεών. Η κοινή αντίληψη για
τον έρωτα ως κάτοχο κάθε ωραιότητας δεν αποδίδουν τη φύση του, διότι αυτά είναι
γνωρίσματα του αντικειμένου του έρωτα. Οι άνθρωποι θεωρούν το ερώμενο αντικείμενο
που έχει ανυψωθεί στη σφαίρα της ιδανικής τελειότητας ως έρωτα και παραλείπουν να
εξετάσουν τον έρωτα ως ενέργεια κατευθυνόμενη προς το ερώμενο αντικείμενο.

Τώρα θα εξετασθεί ποιο είναι το νόημα του έρωτα, η σημασία του για την
ανθρώπινη ζωή. Αφετηρία είναι πάλι η θεώρηση της ρητορικής δια του Αγάθωνος ότι ο
έρωτας έχει ως αντικείμενό του το ωραίο, είναι επιθυμία του *γενέσθαι αυτό τα καλά*.
Έπειδή το επιδιωκόμενο αντικείμενο είναι καλό, πρέπει να επιδιώκει έναν απώτερο
σκοπό, την ευδαιμονία. Ο έρωτας είναι επιθυμία ευδαιμονίας, αλλά τα αντικείμενα με τα
οποία αποκτάται η ευδαιμονία δεν είναι τα ίδια για όλους τους ανθρώπους. Το
αντικείμενο του έρωτος δεν μπορεί να είναι κάτι το σωματικό, όπως στη θεώρηση του
Αριστοφάνους, αλλά αντικείμενο του έρωτα είναι ό,τι θεωρείται από τον άνθρωπο ως
αγαθό. Έτσι ο έρωτας ορίζεται ως επιθυμία για διαρκή παρουσία του αγαθού, αλλά αυτό
θα αποτελέσει την βάση των επόμενων αναζητήσεων και προσεγγίσεων. Ο τρόπος
ύπαρξης του ανθρώπου δεν είναι ίδιος με αυτόν των θεών. Οι θεοί ζουν σε απόλυτη
ευδαιμονία, για τον άνθρωπο η διαρκής παρουσία των αγαθών πρέπει να υλοποιηθεί με
άλλο τρόπο. Πρέπει να αναζητηθεί στη θνητή φύση του ανθρώπου, αν υπάρχουν εκείνα
τα στοιχεία που τον πλησιάζουν προς την αιώνια διάρκεια. Επειδή η αιώνια διάρκεια

⁴⁰⁸ Πρβλ. Sakellariou, . Ant. E., (1994), *“Is “ Symposium “ a defence for Homosexuality? ”, Πλάτων 46: 62-64,*

είναι αποκλειστικό γνώρισμα της Θείας Ουσίας , αν ο άνθρωπος εύρισκε το ζητούμενο στοιχείο, θα έλυνε το πρόβλημα αυτό.

Η Διοτίμα ως θεϊκό στοιχείο μέσα στην ανθρώπινη ζωή θεωρεί την κύηση και τη γέννηση. Η γέννηση είναι το αειγενές και αθάνατο στον άνθρωπο , περιοχή που ευνοεί τη γέννηση είναι το καλό. Ο ορισμός του έρωτα μετατρέπεται και προσδιορίζεται όχι ως έρωσ καλού, αλλά ως *''τόκος εν τω καλώ.*''⁴⁰⁹ Αυτό σημαίνει ότι η τελική επιδίωξη του έρωτα είναι η αεί παρουσία, η αθανασία, επιδίωξη δηλαδή του *''είναι''*. Κάθε στιγμή η προσωπικότητα του ανθρώπου παραδίδει τον εαυτό της στον εαυτό της με την αναγέννησή της. Στο σημείο αυτό ο Πλάτων έχει στηρίξει τη θεωρία της ανάμνησης. Η ανανεωτική ενεργητικότητα είναι ο μόνος τρόπος που ανοίγει στον θνητό άνθρωπο τον ορίζοντα της αθανασίας. Αυτή η τάση προς αθανασία μπορεί να είναι είτε ο σωματικός έρωτας με την απόκτηση βιολογικών παιδιών είτε η κατά ψυχήν παιδογονία, η οποία συντελείται μέσα στον ορίζοντα της ιστορικής μνήμης. Τη δεύτερη αναζητούν οι ενάρετοι που επιθυμούν να κληροδοτήσουν τη μνήμη των αρετών και των έργων τους.

Μέχρι το σημείο αυτό παρουσιάσθηκε ο έρωτας σε μια αντικειμενική ενατένιση. Δεν είχε εξετασθεί ο έρωτας ως βίωση του υποκειμένου. Ο έρωτας παρουσιάζεται ως δραματική περιπέτεια της ανθρώπινης ψυχής. Η περιγραφή αποκαλύπτει την ασκητική του έρωτα , τον δρόμο που πρέπει να ακολουθήσει η ψυχή , όταν δεχθεί την επίδραση του δαίμονος –έρωτος.⁴¹⁰

Η πρώτη εκκίνηση είναι ο σωματικός έρωτας . Η σχέση με το ερώμενο πρόσωπο πρέπει να είναι πνευματική , η τεκμηρίωση της σχέσης αυτής είναι η γένεση λόγων καλών. Δεύτερος αναβαθμός είναι η γενίκευση και η ενατένιση του κάλλους σε όλα τα ωραία σώματα και η ενατένιση του ψυχικού κάλλους. Τρίτος και τελευταίος αναβαθμός είναι η ύψωση της ψυχής ως τη θέαση του καθεαυτού καλού. Η ψυχή οραματίζεται το αιώνιο και άφθαρτο κάλλος έξω από τον κόσμο της φθοράς και της γένεσης , έξω από τις συμβολικές εξεικονίσεις του στη φύση και στην τέχνη. Ο άνθρωπος φθάνει πια στο χώρο του άρρητου , εκεί που ο ανθρώπινος λόγος αδυνατεί να εκφράσει όσα αισθάνεται η ψυχή. Έτσι η διαλεκτική θεώρηση του έρωτα με το φιλοσοφικό λόγο αποδεικνύει την

⁴⁰⁹ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή, Αθήνα (2000)¹⁶, σ.σ. 152-159.

⁴¹⁰ Πρβλ. Πλάτωνος *Συμπόσιον*, αρχαίον κείμενον, προλεγόμενα Κ.Γεωργούλη, κριτικό υπόμνημα Β.Δεδούση, Αθήνα 1959, εκδ.Ζαχαρόπουλου, σ.σ.30-32.

αδυναμία του ανθρώπινου λόγου και ειδικά του ρητορικού λόγου να ορίσει και να προσδιορίσει με λεκτικό τρόπο την εσώτερη φύση του έρωτα.

Με τη θεώρηση αυτή του Σωκράτη τελειώνει το πρώτο μέρος , των εγκωμιαστικών λόγων περί έρωτος. Η Διοτίμα αποτελεί τελικά την ενσάρκωση του ακαθόριστου υπερλογικού στοιχείου το οποίο χαρακτήριζε τη ζωή του Σωκράτη είναι ο πέπλος που κρύβει επιμελώς και διακριτικά τον εσωτερικό του κόσμο. Η Διοτίμα είναι ο διάλογος του Σωκράτη με την διφυή υπόστασή του , του Σωκράτη που μαθαίνει και του Σωκράτη που διδάσκει και αποκαλύπτεται. Είναι η Διοτίμα ο λόγος του Σωκράτους προς το *επέκεινα* του λόγου. Ασφαλώς και στον λόγο του Σωκράτη υπάρχει η *παιδιά* και το διθύραμβικό στοιχείο, με τη διαφορά ότι ο δικός του διθύραμβος δεν είναι παιχνίδι λέξεων κενό περιεχομένου, όπως των ρητόρων⁴¹¹ αλλά επίπονος και βασανιστική αναζήτηση της αλήθειας. Η φιλοσοφία, όμως , για τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα δεν είναι μόνο λόγος , αλλά και βίος. Στο δεύτερο μέρος ο έρωτας θα παρουσιασθεί ως πραγματικό γεγονός , ως αληθινό δράμα μέσα από τον εκφραστικό συμβολισμό του Αλκιβιάδη και του Σωκράτη. Ο Αλκιβιάδης είναι η βακχική ευδαιμονία του έρωτα, ο Σωκράτης η ασκητική έκφρασή του, ο οποίος υπερβαίνει όλους τους αναβαθμούς της ερωτικής κλίμακος και δι' αυτού και η φιλοσοφία και εξιδανικεύεται σε υπεράνθρωπη τελειότητα.⁴¹²

Η είσοδος του Αλκιβιάδη στο συμπόσιο παραπέμπει σε εικόνα βακχικού ενθουσιασμού και διονυσιακής εκστάσεως. Η συνάντηση με τον Σωκράτη θα μετατραπεί σε αναμέτρηση ανάμεσα στο διονυσιακό και απολλώνειο στοιχείο, αυτά τα δυο βασικά και αλληλένδετα χαρακτηριστικά του ελληνικού τρόπου σκέψης και ζωής.⁴¹³ Ο δαιονυσιάζων Αλκιβιάδης με την προσκόλληση στη σωματική ωραιότητα την

⁴¹¹ Αλλά και των ραψωδών: πρβλ. Ξενοφώντος , *Συμπόσιον* III 6., Πλάτωνος , *Απολογία Σωκράτους* 22c, Πλάτωνος , *Ιων* 548a , Stern –Gillet, S., (2014), " Hesiod's Proem and Plato's Ion " , *CQ* N.S. 64 : 25-42.

⁴¹² Για το ρόλο της Διοτίμας βλ. επίσης White , F.C., (1989), " Love and Beauty in Plato's symposium " , *JHS* 109 : 153,157., White , F.C., (2008), " Beauty of Soul and Speech in Plato's Symposium " , *CQ* N.S. 58 :, 69,79-80. Chen L.C.H., (1983), " Knowledge of Beauty in Plato's Symposium " , *CQ* 33:, 66, 72, Pender , E.E., (1992), " Spiritual Pregnancy in Plato's Symposium " , *CQ* 42 : 73-80.

⁴¹³ Μπούσουλας, Ν.Ι. (1975-1976) , "έκσταση, μύηση και υπερτάτη εποπτεία στο *Συμπόσιον* του Πλάτωνος Β," *Φιλοσοφία* 5-6,: 204-205 , σημ.121. Μουτσόπουλος, Ε. (1995-1996), " Το μουσικό σύμπαν των γυναικών στις τραγωδίες του Αισχύλου " , *Πλάτων* 47-48 : 11., Μουτσόπουλος , Ε . , *La musique dans l'oeuvre de Platon*, p.p.1-2, 42-45.

οποία και εκφράζει εμφανισιακά, ως *διονυσιάζων δαίμων*⁴¹⁴ αναμετρύται με τον δαίμονα της ασκητικής, τον Σωκράτη, του οποίου η ωραιότητα είναι εσωτερική, ενώ η εξωτερική του εμφάνιση παραπέμπει σε σειληνό και σάτυρο. Οι δύο αυτοί κόσμοι έλκονται και απαωθούνται συγχρόνως ως πανάρχαιες κοσμογονικές δυνάμεις. Στην αναμέτρηση αυτή ο ηττημένος Αλκιβιάδης ομολογεί με συντριβή και απόγνωση την πνευματική και ηθική υπεροχή του Σωκράτη. Ο Αλκιβιάδης επαινεί τη σωφροσύνη, την καρτερικότητα, την ανδρεία και τη σοφία του Σωκράτη. Ενώ στον πλατωνικό *Γοργία* δια στόματος Σωκράτη απέναντι στον Καλλικλή είχαμε μια νέου τύπου πρόταση για την έννοια και την ιδιότητα του πολίτη, τώρα δια στόματος Αλκιβιάδη στο πλατωνικό *Συμπόσιο* έχουμε μια νέα μορφή ηρωϊσμού και ανδρείας, η οποία ενσαρκώνεται στη μορφή του Σωκράτη. Το εξωτερικό της εμφάνισης του φιλοσόφου είναι δαιμονικό, αλλά πίσω από αυτήν τη δαιμόνια μορφή κρύπτεται η ωραιότητα μιας αδάμαστης και αχειραγώγητης σωφροσύνης. Η σωματική ισχύς του είναι το προστατευτικό περίβλημα της μυστικής εσωτερικής ωραιότητάς του. Η ασκητική, εγκρατής, σωφρονούσα και ενδοσκοπούσα ζωή που η Διοτίμα είχε περιγράψει, τώρα από έναν μύστη όχι του απολλώνειου μαντικού στοιχείου, αλλά από έναν μύστη του άκρατου διονυσιασμού αναγνωρίζεται και πάλι ως το κύριο χαρακτηριστικό της πνευματικής και ηθικής προσωπικότητας του Σωκράτη.

Μέσα στην ανθρώπινη φύση ενεδρεύει πάντα ο πειρασμός που την τυραννεί και την καταδυναστεύει. Ο διονυσιασμός πολιορκεί το πνεύμα. Οι λίγοι αντέχουν και ανθίστανται στον πειρασμό. Ο Σωκράτης είχε δοκιμάσει τον πειρασμό αυτό πολλές φορές. Τον πειρασμό προσπαθεί να τον καταπολεμήσει με την ενόραση της καθαρής ιδέας του κάλλους. Οι αναβαθμοί που επισημαίνει ο φιλόσοφος στην μελέτη του έρωτα αποβλέπουν ακριβώς στην προσπάθεια πνευματικής ανάβασης προς την ιδέα του καλού και από εκεί στην θέαση της Πρώτης Αρχής του Παντός, στο Αγαθόν.

Το εγκώμιο του Αλκιβιάδη για το Σωκράτη είναι η δραματική αποκάλυψη της τραγικής διαπάλης ανάμεσα στη σάρκα και στο πνεύμα. Ο θαυμασμός του είναι ανυπόκριτος για την πνευματική νίκη του δασκάλου του. Μίσος και αγάπη, συμπάθει ακια αντιπάθεια, οδύνη και ύμνος είναι έπαινος του Αλκιβιάδη, μια παλίντονος

⁴¹⁴ Πρβλ. Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., -Ευθυμιάδη, Ι., (1997), "Αισχύλεια αποσπάσματα και Ευριπίδου Βάκχαι: Επιδράσεις και διαφοροποιήσεις", *Πλάτων* 49: 42-67.

αρμονική. Ο Σωκράτης υψώνεται στην καθαρώτατη και αιθέρια ατμόσφαιρα της θεϊκής σοφίας αλλά και κατακρημνίζεται στον κόσμο των σειληνών και των σατύρων. σατυρικό δράμα και τραγωδία διαπλέκονται στον έπαινο του Σωκράτη, στον έπαινο τελικά του έρωτα με την πνευματική και ηθική του διάσταση, όπωε εκφράζεται στην μορφή του Σωκράτη. Ο τελευταίος αυτός αναβαθμός των εγκωμίων για τον έρωτα αποτελεί τη διαλεκτική υπέρβαση των προτέρων εγκωμίων από τους συνδαιτυμόνες και καταλήγει να συμπίπτει και να εκφράζεται με τρόπο συγκλονιστικό και οδυνηρό στη σειληνόμορφη μορφή του Σωκράτη.

Η νύχτα έχει προχωρήσει. Ύστερα από αυτή τη δραματική κορύφωση του λόγου ο Πλάτων επιστρατεύοντας την *μήτιν* του χαρίεντος *παιγνίου* επαναφέρει το συμπόσιο στη συνήθη εικόνα των μεθυσμένων κωμαστών. Μόνο ο Σωκράτης, όπως και στο πεδίο της μάχης είχε επισημάνει στο λόγο του ο Αλικιβιάδης, παραμένει όρθιος και νηφάλιος. Να συζητεί ένα παράδοξο θέμα, αυτό που εκφράζει την πάλη που συντελούνταν και μέσα στην ψυχή του Πλάτωνος, αν ο ίδιος ποιητής μπορεί να συνθέτει και τραγωδία και κωμωδία., αυτή τη διαπάλη και πάλι ανάμεσα στο Διόνυσο και στον Απόλλωνα, σε μια αγωνιώδη προσπάθεια διαλεκτικής υπέρβασής τους και αναζήτησης της Ουσίας.⁴¹⁵ :'' *Πάντες κεκοινωνήκατε της φιλοσόφου μανίας τε και βακχείας, διο πάντες ακούσεσθε*'' 218 b).

III.Γ.3 ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Το *Συμπόσιον* αποτελεί ένα από τα καλλίτερα πλατωνικά έργα.⁴¹⁶ και άσκησε σημαντικότερη επίδραση⁴¹⁷. Μαζί με τον *Φαίδωνα* _συνιστούν μια δυάδα διδύμων κειμένων. Στον *Φαίδωνα* συζητείται το πρόβλημα της αθανασίας της ανθρώπινης ψυχής, στο *Συμπόσιον* μέσα από τον έρωτα αναζητείται η αιώνια και άφθαρτη καλλονή ως

⁴¹⁵ Corrigan, Kevin, Clazov-Corrigan, Elena : (2006), ''Plato's dialectic at play: argument, structure, and myth in the "Symposium"',', University Park : Pennsylvania State 2004, '' ,*PhRev* 26 (6) :397-399.

⁴¹⁶ Ενδεικτικά αναφέρεται η επίδραση που ασκήθηκε στο έργο του Πλουτάρχου, *Των επτά σοφών Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ε.Δαυίδ, Αθήναι 1936: Εστία, σ.σ.7-8(με κριτικές παρατηρήσεις Ι.Συκουτρή)

⁴¹⁷ Βλ. ενδεικτικά Xanthakis-Karamanos, G., (1990-1996), '' The Menedemus of Lycophron: Text and Commentary'', *Αθηνά* 81:.,365.

ακατάλυτη διάρκεια της ανθρώπινης ζωής.⁴¹⁸ Παρόμοια είναι η επιθυμία των συμποσιαστών που παραθέτει ο Ηρόδοτος (IV 95) για τον Ζάλμοξι. Το *Συμπόσιον* αποδίδει την ανθρώπινη ζωή στις καλές και ευωχούμενες στιγμές της ζωής μέσα στο γήινο κέλυφός της. Σε μια τέτοια κατάσταση ραστώνης δεν χωρεί μια φιλοσοφική συζήτηση για την αθανασία της ψυχής, αλλά το επίκεντρο των συζητήσεων είναι ο πεπερασμένος άνθρωπος τούτου του κόσμου, δέσμιος των παθών του και νοσταλγός αθέλητα του εσωτερικού κάλλους. Μέσα στη διφυή αυτή υπόστασή του αγωνίζεται να υπερβεί το σωματικό του ένδυμα και να αρθεί σε πνευματικότερες και συνεπώς ασώματες θεωρήσεις της Ουσίας. Την υπερβατική και διαλεκτική συγχρόνως αυτή ανύψωση επιχειρεί με το φαινόμενο του έρωτα. Αυτή την Ουσία, το Υπερβατικό Κάλλος, το Αγαθόν, δεν το θεώνται οι πολλοί. Σημασία εδώ έχει η δύναμη της πνευματικής ενόρασης και η ηθικά και πνευματικά γυμνασμένη ψυχή. Η σωματική διαιώνιση είναι ο πρώτος και συνηθέστατος προορισμός του σωματικού έρωτος. Παράλληλα αλλά και πέρα και πάνω από αυτήν για την πολιτειακή συνείδηση και του Σωκράτη και του Πλάτωνος υπάρχει και η πνευματική περιοχή της πολιτικής κοινότητας. Στη δεύτερη και σημαντικότερη αυτή θεώρηση το ερωτικό φαινόμενο κατατείνει στην πραγματοποίηση ηρωικών κατορθωμάτων ως κτημάτων *εξ αεί* στη μνήμη των ανθρώπων, επιλέγοντας αυτόν τον τρόπο διαιώνισής τους, όχι πλέον αποκλειστικά και μόνο στη μνήμη των βιολογικών απογόνων, αλλά στη συλλογική μνήμη της πολιτικής κοινότητας. Αυτός είναι ένας δεύτερος σημαντικός αναβαθμός του έρωτος. Η τάση για σωματική και πνευματική κύηση και δημιουργία απορρέει από την ακατανίκητη επιθυμία και ασίγαστη νοσταλγία του ανθρώπου να φθάσει αγγίζοντας το Αεί Όν. Αναζητεί με τον τρόπο αυτό η θνητή ύπαρξη του ανθρώπου να αποσειεί το βάρος της χρονικότητας που την οδηγεί στη φθορά και στην αναγκαστική έξοδο από τη σωματική της υπόσταση προς μια άλλη περιοχή, εκεί που καταργείται ο χρόνος και η φθορά, εκεί που το Ωραίο ακτινοβολεί με την εσώτερη υπόστασή Του και καταυγάζει την ανθρώπινη ψυχή αποδεσμευοντάς την από τον κλοιό και την οδύνη της εν τω χρόνω φθοράς. Εκεί που η διάσπαση και ασυνέχεια δίνουν τη θέση τους στην Ενότητα και στη Συνέχεια. Και ενώ στο *Φαίδωνα* η αθανασία μέσα από τις προσπάθειες του αποδεικτικού συλλογισμού τοποθετείται σε έναν

⁴¹⁸ Πρβλ. Πλάτωνος *Συμπόσιον*, αρχαίον κείμενον, προλεγόμενα Κ.Γεωργούλη, κριτικό υπόμνημα Β.Δεδούση, Αθήναι 1959, εκδ.Ζαχαρόπουλου, σ. 37.

κόσμο επέκεινα του ανθρώπου, στο *Συμπόσιον* η αθανασία προσεγγίζεται ως εφικτή στην παρούσα ζωή μέσα από μια πανοραμική, πνευματική και συνολική και ενοποιημένη θέαση των χρονικών βαθμίδων, παρελθόντος, παρόντος, μέλλοντος, ως εκφράσεων της Θείας Ουσίας. Για να επιτευχθεί αυτό στο *Συμπόσιον* προτείνεται η ασκητική, πνευματική και φιλοσοφούσα ζωή. Στον *Φαίδωνα* για να επιτευχθεί το ίδιο η φιλοσοφία παρουσιάζεται ως μελέτη θανάτου. Στο *Συμπόσιον* το μέσον για την ασκητική πνευματική θεώρηση της αθανασίας είναι ο έρωτας, στο *Φαίδωνα* είναι η τελευταία της σωματικής ζωής. Το *Συμπόσιον* είναι «η κάθαρσις του ερωτικού παθήματος». ⁴¹⁹ Η υπέρβαση των συνόρων της ατομικότητας, η συνείδηση τη σωματικής στενότητας της υπάρξεως, η ανάγκη της διαίωσις ωθούν τον άνθρωπο στην εγκόσμια ζωή του έξω από τα σύνορα του εαυτού του. Η ζωή προσλαμβάνει δραματικές διαστάσεις, καθώς εναγωνίως ο άνθρωπος αναζητεί την υπέρβαση της ατομικότητας, τον προσανατολισμό προς το μελλοντικό και αβέβαιο, την αποδέσμευση από το παρόν. Μέσα στην αγωνία αυτή ο έρωτας παρουσιάζεται ως δύναμη ικανή να υψώσει τον άνθρωπο στην κατανόηση των υπερατομικών επιδιώξεων της πολιτικής κοινότητας. ⁴²⁰

Π.Δ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ *ΦΑΙΔΡΟΣ*

Η ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΚΑΙ Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ Η ΣΥΓΚΛΙΣΗ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Π.Δ..1.ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η διαμάχη του Πλάτωνος με τη ρητορική εκκινεί από την εποχή της σύνθεσης του *Γοργία*. Στον *Φαίδρο* συζητείται και πάλι η σχέση της ρητορικής με τη φιλοσοφία υπό το

⁴¹⁹ Πρβλ. Πλάτωνος *Συμπόσιον*, αρχαίον κείμενον, προλεγόμενα Κ.Γεωργούλη, κριτικό υπόμνημα Β.Δεδούση, Αθήναι 1959, εκδ.Ζαχαρόπουλου, σ.40, Romilly.de, J., *Γιατί η Ελλάδα*;σ.σ.261,264,265,271,276 σημ.12.

⁴²⁰ Πλάτωνος *Συμπόσιον*, αρχαίον κείμενον, προλεγόμενα Κ.Γεωργούλη, κριτικό υπόμνημα Β.Δεδούση, Αθήναι 1959, εκδ.Ζαχαρόπουλου, σ.42

πρίσμα τώρα και της μελέτης της ψυχής. Στο διάλογο αυτό τίθεται η θέση ότι ο λόγος και η ψυχή πρέπει να εναρμονίζονται, ⁴²¹διότι σε διαφορετική περίπτωση ο λόγος είναι κενός ουσίας, είναι επιφανειακά ρητορικός. Έρως, λόγος και ψυχή συζητούνται στο διάλογο αυτό στην αμοιβαία διαπλοκή τους. Με τη ρητορική κατά τον Πλάτωνα ο άνθρωπος μετατρέπεται σε θηρίο χειρότερο και από τον Τυφώνα, ενώ με τη διαλεκτική και τον αληθή έρωτα μετατρέπεται σε ήρεμο ζώο, το οποίο μετέχει του θεϊκού κλήρου. Στο *Φαίδρο* ο Πλάτων αγωνίζεται να συνθέσει την ενότητα της πνοής και της ουσίας του λόγου. Η κριτική προς τη ρητορική παραμένει, αλλά σε αντίθεση με τον *Γοργία*, τώρα επιδιώκεται όχι η ολοκληρωτική απαξίωση της ρητορικής, αλλά η αναζήτηση της βαθύτερης ουσίας και της λογικής άρθρωσης του λόγου με τη συνδρομή της διαλεκτικής. Η σωκρατική ρήση *ουκ οίδα* που δεσπόζει στον πλατωνικό *Γοργία*, εκχωρεί τώρα τη θέση της στο λόγο *οίδα* του πλατωνικού *Φαίδρου*. Μέσα από αυτή τη βεβαιότητα της ενόρασης της ιδέας, αυτό είναι το *οίδα* του *Φαίδρου*, θα προβάλει ο νέος ύμνος του έρωτος που ξεκίνησε στο *Συμπόσιον*. Είναι πραγματικός ο έρωτας του Σωκράτη προς την ψυχή του νέου, του οποίου την ωραιότητα του σώματος διεκδικούσε ερωτικά ο Λυσίας. Αλλά και ο αντέρωσ του Φαίδρου προς τον Σωκράτη, όταν ο πρώτος ύστερα από την παλινωδία, εννόησε το εσωτερικό κάλλος του Σωκράτη, είναι και αυτός πραγματικός έρωτας. Όλα, όμως, αυτά προσλαμβάνουν την αξία τους μέσα από την ιδέα του Αγαθού. Όπως και στο *Συμπόσιον*, προηγούνται οι λόγοι – εγκώμια προς τον έρωτα, αλλά είναι κενοί από ουσιαστικό νόημα, και στο *Φαίδρο* προηγούνται πρώτα δύο λόγοι, ένας του Λυσία, ο άλλος είναι *παίγνιον* του Σωκράτους, ένα *παίγνιον* ρητορικό, που και πάλι δεν θίγουν την ουσία του θέματος. Όπως επίσης στο *Συμπόσιον* η αλήθεια έρχεται με το λόγο της Διοτίμας-Σωκράτη, έτσι και η εδώ η αλήθεια έρχεται με την παλινωδία του λόγου, άλλο *παίγνιον* επίσης του Σωκράτη, όπου τώρα ο έρωσ δοξάζεται και συμπίπτει με τον ύμνο της Ιδέας. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ⁴²²πως από το *Γοργία* η διαπάλη ανάμεσα στη ρητορική και τη φιλοσοφία ουσιαστικά είναι η διαπάλη ανάμεσα στο μη όν και το όν, έμμεση υπόμνηση στο *Περί του μη όντος* του ρήτορα Γοργία, άμεση επιδίωξη η

⁴²¹ Πρβλ. Πλουτάρχου, *Ηθικά, Περί του ακούειν*, 48D., Ερμογένους, *Περί ιδεών*, τομ.β, *Περί αληθινού λόγου*, 7 (Rhetores Graeci, vol.II)

⁴²² Βλ. Πλάτωνος *Φαίδρος*, Εισαγωγή, αρχαίο κείμενο με σχόλια Ι.Ν.Θεοδωρακόπουλου, Εν Αθήναις, 1948, σ.σ. 16-17, (ed.) Harvey Yunis, *Plato Phaedrus*, Cambridge; Cambridge University Press, 2011, Gosnell Jessica, *Philosophical mentorship and Plato's two faces of eros*, Thesis, (Ph.D.), The University of Iowa, Iowa City, 2007, Nichols Mary P., *Socrates on friendship and community: reflections on Plato's "Symposium", "Phaedrus", and "Lysis"*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009.

κατάδειξη της διαφοράς ανάμεσα στο μη ον-ρητορική και στο ον-φιλοσοφία. Όλος Ο πλατωνικός *Φαίδρος* είναι μια γένεσις εις ουσίαν, μια αληθής ψυχαγωγία, από την πλάνη προς την αλήθεια, και αυτό είναι εφικτό μόνο με το μύθο και τη διαλεκτική. Όπως στο *Συμπόσιον* ο διάλογος διακρίνεται σε δυο μέρη, έτσι και στο *Φαίδρο*. Από τη μια πλευρά και οι δύο διάλογοι εκκινούν με τον κόσμο της εμπειρίας, των φαινομένων και της πλάνης, όσο προχωρούν και οι δύο λόγοι διαφαίνεται ο κόσμος της αλήθειας, της επιστήμης και της τέχνης. Ανάμεσα στους δυο αυτούς κόσμους που ο καθένας τους διεκδικεί την ψυχή των νέων, τίθεται το βαθύτερο ζήτημα της παιδείας των πολιτών. Σε αντίθεση επίσης με το *Συμπόσιον*, όπου όλη η σκηνή είναι εσωτερική και διαδραματίζεται στο σπίτι του Αγάθωνος, τώρα στο *Φαίδρο* η σκηνή είναι ο υπάθριος χώρος του τόπου των Νυμφών και του τοπίου του Ιλισσού. Στο *Φαίδρο* εκτυλίσσεται ο ατομικός αγώνας της ψυχής να ανέλθει και να θεαθεί την Ιδέα. Στην *Πολιτεία* εκτίθεται η γενική ψυχή της πόλης. Πίσω από τον Σωκράτη κρύπτεται η εικόνα του Πλάτωνος ως δασκάλου που σε ένα τοπίο, αυτό της Ακαδημίας, παρόμοιο με του Ιλισσού, διδάσκει τους νέους προσπαθώντας να τους οδηγήσει από το φαίνεσθαι της ρητορικής στην οντολογία και αληθή φύση του διαλεκτικού λόγου.⁴²³ Ασφαλώς και υπήρχαν διαμάχες και διεκδικήσεις της νεολαίας από την πλευρά των σοφιστών αλλά και από την πλευρά του Πλάτωνος. Πολλοί νέοι που στην αρχή γοητεύτηκαν από το λόγο της φιλοσοφίας, ό ταν είδαν τον τραχύ αγώνα που πρέπει να καταβληθεί για τη θέαση της Αλήθειας και του Αγαθού, εγκατέλειψαν τη φιλοσοφία προς όφελος της ρητορικής. Άλλωστε το παραδέχεται και ο ίδιος ο Πλάτων ⁴²⁴, η περίπτωση του Αλκιβιάδη στο *Συμπόσιον* την επαληθεύει αλλά και ένα από τα αποδιδόμενα στον Πλάτωνος επιγράμματα το καταδεικνύει :*ουχ ούτω Φαίδρον απωλέσαμεν;*

Ο *Φαίδρος* συνιστά μια ανακεφαλαίωση και μια αυτοκριτική του παιδευτικού και πνευματικού έργου της Ακαδημίας αλλά συνάμα και μια αποκορύφωση της αρχαίας ψυχής και ζωής, όπου το αρχαίο πνεύμα θεάται τον εαυτό του και την ωραιότητα του σύμπαντος αλλά και όπου η Αθήνα είναι το πνευματικό κέντρο της επιστήμης και της πολιτικής δράσης. Μέσα στο *Φαίδρο* και με αφορμή το λόγο περί έρωτος του Λυσία, ο

⁴²³ Πρβλ. Πλάτωνος *Φαίδρος*, Εισαγωγή, αρχαίο κείμενο με σχόλια Ι.Ν.Θεοδωρακόπουλου, Εν Αθήναις, 1948., σ.19.

⁴²⁴ Πλάτωνος *Φαίδρος*, Εισαγωγή, αρχαίο κείμενο με σχόλια Ι.Ν.Θεοδωρακόπουλου, Εν Αθήναις, 1948., σ.20, Πλάτωνος *,Θεαίτητος* 150e.

Πλάτων θα αναλάβει στον διάλογο αυτό ένα αγώνισμα λόγων που ανεβάζει την ψυχή ως την πρώτη της αρχή, την αθάνατη Αλήθεια. Και αφού νικήσει στον αγώνα λόγων όχι μόνο τον καλλίτερο λογογράφο του καιρού του ,αλλά υπερβεί και το σύνολο της δικής του πνευματικής παραγωγής, ο Πλάτων στο δεύτερο μέρος του διαλόγου του έρχεται να τονίσει πως όλα αυτά τα έργα της τέχνης του λόγου είναι μικρά υπομνήματα, είναι *παιδιά* , αν συγκριθούν με τον έμψυχο και ολοζώντανο λόγο που ο δάσκαλος εμφυσά μέσα στην ψυχή των μαθητών του.⁴²⁵

Π.Δ.2.Η ΠΑΛΙΝΩΔΙΑ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ .

Η ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΜΑΝΙΑ 245 a-b

Η μανία , όπως παρουσιάζεται στον *Φαίδρο*, είναι ,κατά ανάλογο τρόπο, όπως στον *Μένωνα*⁴²⁶, φαινόμενα παθητικά, εισβάλλουν στην ψυχή. Με τη μανία εννοείται στον *Φαίδρο* το δαιμόνιο συστατικό της ψυχής.⁴²⁷ Ψυχή, δαίμων , μανία και μαντευτική δύναμη αρμονικά συνδυασμένα οδηγούν στην κατανόηση της ψυχής.Ο Πλάτων αρεσκόμενος στο *παίγνιον* αναφέρεται στο ότι οι πρώτοι δημιουργοί της γλώσσας και των ονομάτων διέπονταν από τη θεϊκή μανία και για το λόγο αυτό ονόμασαν την υψηλή τέχνη τους μανική. Σε αντίθεση με αυτούς οι επίγονοί τους, και εδώ υπενθυμίζονται οι ρήτορες και οι σοφιστές της εποχής του Πλάτωνος ,έχασαν την αίσθηση της ομορφιάς που είχε η γλώσσα και στη θέση της μανικής προσέθεσαν το ταύ και έγινε μαντική. Η μέθοδος αυτή που ακολουθείται αποκαλύπτει το φιλοσοφικόν *παίγνιον* του φιλοσόφου , αλλά πρόκειται για ένα *παίγνιον* μετά *σπουδής* , θέλοντας ακριβώς να υπογραμμίσει ότι η και όλη η γλώσσα ως ανθρώπινο επίτευγμα αλλά και η διατύπωση βαθυστόχαστων νοημάτων πρέπει να διέπεται από αυτή την ιερή, θεϊκή μανία⁴²⁸ .. Ό, τι είναι για τον υφαντή η σαΐτα, είναι η γλώσσα για τον άνθρωπο, δηλαδή ένα όργανον , διδάσκουμε με

⁴²⁵ Βλ. Πλάτωνος *Φαίδρος*, Εισαγωγή, αρχαίο κείμενο με σχόλια Ι.Ν.Θεοδωρακόπουλου, Εν Αθήναις, 1948, σ.σ.23-24.,

⁴²⁶ , Scott Dominic , (2011), ‘‘Philosophy and madness in the ‘‘Phaedrus’’ ’’,*OSAPH* =Oxford Studies in Ancient Philosophy, Oxford University Press 41 :169-200.

⁴²⁷ Στον *Πολιτικό* 309 c οι ψυχές ονομάζονται *δαιμόνιον γένος*.

⁴²⁸ . Πλάτωνος *Φαίδρος*, Εισαγωγή, αρχαίο κείμενο με σχόλια Ι.Ν.Θεοδωρακόπουλου, Εν Αθήναις, 1948, σ.σ.120-121.

τη γλώσσα αλλά και διακρίνουμε με τη βοήθειά της ως έχουν τα πράγματα, είναι συνεπώς μια δαιμονία σοφία, δαίμων μεταξύ ανθρώπου και Θεού, όπως και όλα τα αγαθά του πολιτισμού.⁴²⁹ Ο Πλάτων θεωρεί το *''σπουδάζειν επί τοις ονόμασιν''* ανάξιο του πνευματικού ανθρώπου⁴³⁰, αν συγκριθεί με τα σπουδαία φιλοσοφικά νοήματα που επιδιώκουν τη θέσση των Ιδεών και την προφητική, ιερή μανία να προχωρήσει ο άνθρωπος ως την αψίδα του ουρανού και να αντικρίσει, έστω και για λίγο, τον υπερουράνιο τόπο. Αυτή είναι η πρώτη μανία, η προφητική, η ένθεη μανία. Το δεύτερο είδος μανίας είναι η ένθεη μανία που κυριεύει εκείνον που θέλει να ξεπληρώσει παλιές αμαρτίες που έπεσαν από θεϊκή οργή. Στον κυριευόμενο από τέτοια μανία επέρχεται η κάθαρση και η λύτρωση από τα δεσμά των βασάνων. Το τρίτο είδος μανίας είναι η κατοχή του ανθρώπου από τις μούσες. Χωρίς αυτή ο άνθρωπος με μόνη την τεχνική επιδεξιότητα δεν μπορεί να πραγματοποιήσει αληθινή τέχνη και θα βρίσκεται στο χώρο της *δόξας*, όχι της πραγματικής ποιητικής δημιουργίας. Η υπόμνηση είναι σαφής και παραπέμπει και στον Λυσία ως δημιουργό, ποιητή λόγου αλλά και στον νεαρό Φαίδρο ως εραστή λόγων, σε αντίθεση τον Σωκράτη που με την παλινωδία του αποκαλύπτει τη θεϊκή παρόρμηση για ποιητική σύνθεση και δημιουργία λόγου. Μόνο με αυτή μπορεί ο άνθρωπος να θεαθεί την αλήθεια και το κάλλος. Όλοι οι ποιητικοί άνθρωποι δεν αγγίζουν την ουσία της αλήθειας, μιμούνται την αρετή και προσέφεραν είδωλα της αρετής.⁴³¹ Μέτρο της τέχνης είναι κατά πόσο αισθητοποιεί το Αγαθόν, κατά πόσο είναι η τέχνη ένυλη αισθητοποίηση και παράσταση του Αγαθού.⁴³²

Π.Δ.3. Ο ΜΕΓΑΛΟΣ ΜΥΘΟΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ 245c-246 d

Ο κόσμος του εγώ με την παλινωδία θα καθαρθεί και η ψυχή θα λάβει την πραγματική της αυτοσυνείδηση, ώστε να μπορεί να ανθίσταται απέναντι στον κατακερματισμό των αξιών που έπραξε η σοφιστική και η ρητορική. Η πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα της Αθήνας μπορεί να διασωθεί μόνον, όταν πραγματοποιηθεί αυτή η επιστροφή στην αληθινή έννοια της ψυχής. Αυτή την

⁴²⁹ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 238b.

⁴³⁰ Πλάτωνος, *Πολιτεία* 533d.

⁴³¹ Πλάτωνος, *Πολιτεία* 599d-e, 600e.

⁴³² Πρβλ. Πλάτωνος, *Φίληβος* 265d, 264 c, *Τίμαιος* 29 d.

πραγματική μορφή της ψυχής θα αποδώσει η παλινωδία με την οποία θα διανοιχθεί οδός προς τους ουράνιους και υπερουράνιους τόπους και θα καταργηθούν όλοι οι παλαιοί μύθοι μπροστά σε έναν νέο φιλοσοφικό μύθο για την ψυχή. Προτείνεται έτσι και μια αναγέννηση της εσωτερικής θρησκευτικότητας της ζωής απέναντι στη σοφιστεία και στη δημοκοπία.⁴³³ Οι δυο τελευταίες ταυτίζονται με το κακό, ενώ χρέος του ανθρώπου είναι να φύγει από τον κόσμο αυτό του κακού και να ομοιωθεί με τον Θεό.⁴³⁴ Ο μεγάλος μύθος της ψυχής παριστά με την αρματοδρομία την προαιώνια ένωση της ψυχής με την Ιδέα, ιεραρχεί τα είδη της ζωής των ανθρώπων, υπογραμμίζει την μέλλουσα κρίση των ψυχών, ορίζει την ουσία του ανθρώπου, μέμνηται της ιδέας. Ο φιλόσοφος έχει την εντονότερη ανάμνηση και μόνο αυτός μπορεί να προσεγγίσει προς την ωραιότητα. Η θεωρία της Ιδέας αποκορυφώνεται στον *Φαίδρο* και με εξαυλωμένο τρόπο εκφράζει το βίωμα της αρχαίας ελληνικής ευσέβειας.⁴³⁵ Ο λόγος του Λυσία (250e-251 a) απορρίπταται, διότι απογύμνωσε το κάλλος από τον δεόντα σεβασμό. Σε αντίθεση με τη διεφθαρμένη ομιλία του λόγου του Λυσία με το αισθητό κάλλος, ο νεομύητος που κατά την αρματοδρομία των ψυχών είδε πολλά, είναι πολυθέαμων, φρίττει από δέος, όταν αντικρίσει στη γη κάποιον με όψη που θυμίζει θεό, διότι αισθάνεται την καταπληκτική συγγένεια της αισθητής ομορφιάς με το αιώνιο αρχέτυπό της. Οι αγώνες της ψυχής που περιέγραψε ο μύθος με το άλογο της άγριας επιθυμίας, δεν έχουν ωστόσο τη σφοδρότητα της έντασης που συναντάται σε άλλα πλατωνικά έργα. Η μανία του έρωτος, αυτή που μορφώνει τον άνθρωπο, συνδέεται με τα γνωρίσματα του νου και του θυμού, καθώς αυτά συνιστούν τον φιλοσοφικό έρωτα, που συνοδεύεται από ένθεη νοημοσύνη και αιδημοσύνη.⁴³⁶ Η συναναστροφή της ψυχής με την ιδέα είναι ο κύριος και πρωταρχικός σκοπός και στην παλινωδία και στο δεύτερο μέρος της. Οδηγός είναι ο έρωτας, ο ένθεος εραστής. Παραπλανητής στο πρώτο μέρος του διαλόγου είναι ο μη εραστής, στο δεύτερο μέρος είναι ο ρητορικός με τα τεχνάσματα της απάτης. Και ενώ στο πρώτο μέρος ο Πλάτων επέλεξε τη συμβολικά αλλά και συνάμα αποκαλυπτική μορφή του μύθου προκειμένου να μιλήσει για την ψυχή, στο δεύτερο μέρος θα ελέγξει με οδηγό τη διαλεκτική το

⁴³³ Για την πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα της εποχής του Πλάτωνος βλ. Field, G.C., (2000), *Ο Πλάτων και η εποχή του*, (μτφ.) Α.Η. Σακελλαρίου, Αθήνα: Γρηγόρης, σ.σ. 109-185,.

⁴³⁴ Πλάτωνος, *Θεαίτητος* 176 b-c,

⁴³⁵ Βλ. Πλάτωνος *Φαίδρος*, Εισαγωγή, αρχαίο κείμενο με σχόλια Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλου, Εν Αθήναις, 1948, σ. 173.

⁴³⁶ *Ο.π.* σ.σ. 200- 201

πρόβλημα της ψυχής και του λόγου , τα οποία από κοινού συνδέονται με τη μόρφωση των νέων.Ασφαλώς τονίζεται συνεχώς η θεία υπόσταση της ανθρώπινης ψυχής.⁴³⁷

Στο δεύτερο μέρος του λόγου παραμερίζεται ο Λυσίας, δεδομένου ότι η παλινωδία του Σωκράτη επέδρασε ευεργετικά στην ψυχή του νεαρού Φαίδρου, ο οποίος δεν βλέπει πλέον με τον αρχικό ενθουσιασμό και θάμβος την τέχνη του Λυσία. Για να διεκδικήσει και ο λυσίας μια θέση μέσα στην τέχνη του λόγου θα πρέπει να στραφεί προς την φιλοσοφία και αυτή την έννοια έχει η αναφορά στο όνομα του αδελφού του ρήτορα , του Πολέμαρχου , ο οποίος είχε στραφεί προς την φιλοσοφία.Συνάμα υπογραμμίζεται και προοικονομείται το δεύτερο μέρος του λόγου , όπου και η συζήτηση για τη σχέση ρητορικής και φιλοσοφίας.

Π.Δ.4. Η ΤΕΧΝΗ ΚΑΙ Η ΤΕΧΝΙΚΗ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ

Την εποχή του Πλάτωνος υπήρχε μια περιφρόνηση των πολιτικών προς την σοφιστική. Τώρα η ίδια περιφρόνηση στρέφεται και στους ρήτορες και στους λογογράφους , οι οποίοι ασχολήθηκαν με τη σοφιστική.. Στο τέλος του *Ευθύδημου*⁴³⁸ αναφέρεται ότι οι λογογράφοι τοποθετούσαν τον εαυτό τους υπεράνω των πολιτικών. Σε αντίθεση , όμως με τον πλατωνικό *Γοργία*,⁴³⁹ τώρα η πραγμάτευση της ρητορικής σε σχέση με τη φιλοσοφία θα γίνει σε ηπιότερους τόνους.Εξάλλου στο *Συμπόσιον* ο Πλάτων κατέδειξε μέσω του Αγάθωνος ότι διέθετε και ο ίδιος τη ρητορική δεινότητα , άλλωστε είχε γοητευθεί στη νεότητά του από τις κατακτήσεις της ρητορικής. Στον *Πρωταγόρα* ,στο *Μενέξενο* και στο *Συμπόσιον* ο Πλάτων με τους ρητορικούς λόγους του καταδεικνύει το ταλέντο του στη ρητορική. Ίσως , επειδή στην εποχή του Πλάτωνος είχε κακή φήμη το όνομα σοφιστής, είχε δώσει τη θέση του σε εκείνο του λογογράφου.Ηρητορική ήταν για τον Πλάτωνα η επικίνδυνη δύναμη που αναταγωνιζόταν το έργο της Ακαδημίας παραπλανώντας ,κατά τον Πλάτωνα ,τους νέους και κρατώντας τους μακριά από την πραγματική επιστήμη. Η ρητορική ως διάδοχος κατάσταση της σοφιστικής ερχόταν με

⁴³⁷ Πρβλ. Πλάτωνος ,*Νόμοι* 959 a

⁴³⁸ Πλάτωνος, *Ευθύδημος*, 306 a-d

⁴³⁹ Πρβλ.. Romilly, de J., (1996), *Γιατί η Ελλάδα;* (μτφ.) Α.Μπάμπη Αθανασίου, Κ.Μηλιαρέση, Αθήνα: Το Άστυ ,σ.250.

την υπόσχεση να μεταδώσει στους νέους παιδεία , αλλά κανείς τους δεν είχε σχέση με τη φιλοσοφία και την αληθινή επιστήμη βασισμένη στη διαλεκτική. Η πρόσκληση του Πλάτωνος, δηλαδή της φιλοσοφίας , είναι και προς τον Λυσία αλλά και προς τον Ισοκράτη , να μελετήσουν και να προσωρήσουν στο χώρο της διαλεκτικής και της φιλοσοφίας, εάν επιθυμούν να προχωρήσουν από την θνητή σωφροσύνη σε έργα ουσιαστικά και μακρόπνοα με το λόγο τους.

Η διαφορά της φιλοσοφίας από τη ρητορική έγινε φανερή με τα μέσα του μύθου. Απέναντι στον κενό και άκαμπτο λόγο του Λυσία ⁴⁴⁰ ο Πλάτων προέβαλε δυο δικούς του λόγους . Αυτοί οι τρεις συνολικά λόγοι είναι παραδείγματα ρητορικής. Οι δυο πρώτοι λόγοι είναι παραδείγματα σωφροσύνης ανθρώπινης, ενώ η παλινωδία είναι κάτοπτρο λόγου διαποτισμένου από τη θεϊκή έμπνευση.. Οι δυο πρώτοι λόγοι ενσωμάτωναν τα βασικά γνωρίσματα της ρητορικής, ενώ ο τρίτος λόγος, η παλινωδία, προχώρησε προς την θέαση των όντως όντων. Οι τρεις αυτοί λόγοι θα κριθούν τώρα από την πλευρά της φιλοσοφίας και της διαλεκτικής. Η παλινωδία υπέδειξε τι θα μπορούσε να είναι η αληθινά υψηλή ρητορική, αποτελεί την εξιδανικευμένη προβολή μιας φιλοσοφούσας ρητορικής. Είναι η *δεοντολογική* και υπερβατική εκδοχή της ρητορικής ανυψωμένη στον φωτεινό κόσμο των όντως όντων. Τώρα ο Πλάτων θα δείξει *τι είναι δυνατόν* να γίνει με τη ρητορική, όταν αυτή προσεγγίσει τη φιλοσοφία. Οι τρεις αυτοί λόγοι θα χρησιμοποιηθούν στο δεύτερο μέρος ως παραδείγματα , ως πρακτική επικύρωση των θεωρητικών αρχών περί ρητορικής.

Τέσσερα είναι τα βασικά προβλήματα που ερμηνεύονται στο δεύτερο μέρος του λόγου: την ίδια στιγμή που ο Πλάτων ασκεί έντονη κριτική στην τέχνη του λόγου, ασκεί και ο ίδιος έντεχνα το έργο της. Το πρώτο πρόβλημα εκφράζεται με την αντίθεση και τη διαφορά προφορικού και γραπτού λόγου. Από τη μια πλευρά είναι ο εκ των προτέρων επεξεργασμένος λόγος του Λυσία, από την άλλη πλευρά είναι οι δυο αυτοσχέδιοι λόγοι του Σωκράτη. Το δεύτερο πρόβλημα είναι αν ο ρήτορας πρέπει να διαθέτει αληθή γνώση για τα θέματα που πραγματεύεται ή αν αρκεί μια φαινομενική *δόξα* για τα ποικίλα

⁴⁴⁰ Για το ύφος στον ρήτορα Λυσία βλ. Bateman, J.J. , (1962), "Some Aspects of Lysias' Argumentation", *Phoenix* 16 :157-177., Winter , Th.N., (1973), "On the Corpus of Lysias", *CJ* 69: 34 -40, Usher, S. (1965), "Individual Characterisation in Lysias", *Erano*s 63: 99-119, Usher, S., (1999), *Greek Oratory. Tradition and Originality*, Oxford: Oxford University Press, p.p.54 κ.εξ., αμαλυτική πραγμάτευση του έργου του Λυσία βλ. Βολονάκη, Ε.Η., (2012), *Κατά Αγοράτου (13), και Κατά Νικομάχου (30), κείμενο, εισαγωγή, μετάφραση, ερμηνευτικό υπόμνημα*, Αθήνα: Παπαζήση.

ζητήματα. Για τον Σωκράτη το να μιλά κάποιος χωρίς να γνωρίζει πραγματικά το θέμα του είναι *ύβρις*, προσβολή του Θεού (242 c). Η πολεμική του διαλόγου *Γοργίας* απομάκρυνε τη ρητορική από τη φιλοσοφία.⁴⁴¹ Εδώ, στο έργο της ωριμότητάς του, στο *Φαίδρο*, ο Πλάτων θα αναζητήσει και θα δείξει το δρόμο συνάντησης της ρητορικής με τη φιλοσοφία, αν η πρώτη γίνει μια φιλοσοφούσα ρητορική. Το τρίτο πρόβλημα είναι η αντίθεση ανάμεσα σε έναν λόγο χωρίς εσωτερική διάταξη και λογική ιεράρχηση των μερών του και σε έναν λόγο όπου υπάρχει ο ορισμός και η ιεραρχημένη λογικά αυστηρή διάταξη των νοημάτων. Με την ψυχή ασχολούνται και η ρητορική και η σοφιστική⁴⁴². Στο *Φαίδρο* όρος και του λέγειν και του φρονεῖν, και της ρητορικής και της επιστήμης, είναι η εννοιολογική αποσαφήνιση των πραγμάτων και ο ορισμός της ουσίας τους.⁴⁴³ Το τέταρτο πρόβλημα είναι η διαφορά και η αντίθεση ανάμεσα σε μια τέχνη που υιοθετεί μόνον τα τυπικά μέσα και σε μια τέχνη που γνωρίζει την ψυχική ποιότητα του ακροατή και μπορεί να προσαρμόζει το λόγο της σε αυτήν.

Μεθοδολογικά τα τέσσερα αυτά προβλήματα ο Πλάτων δεν τα παρουσιάζει διαδοχικά αλλά τα συμπλέκει. Με τον τρόπο αυτό το τρίτο και το τέταρτο πρόβλημα καταλαμβάνουν καίρια θέση. Το δεύτερο πρόβλημα διακρίνεται σε δύο μέρη, το ένα μέρος αυτού προτάσσεται του τρίτου και τέταρτου προβλήματος, ενώ το δεύτερο μέρος του δεύτερου προβλήματος τοποθετείται ύστερα από το τρίτο και τέταρτο πρόβλημα. Το πρώτο πρόβλημα διακρίνεται επίσης σε δυο μέρη, το πρώτο μέρος του το πραγματεύεται στην αρχή του δεύτερου μέρους του διαλόγου, και το δεύτερο μέρος του συζητείται στο τέλος του διαλόγου. Συνεπώς το πρώτο και το δεύτερο πρόβλημα, χωρισμένα σε δυο μέρη το καθένα, περιπτύσσουν τα άλλα δυο προβλήματα, το τρίτο και το τέταρτο. Η μέθοδος αυτή συμπορεύεται με το πραγματευόμενο θέμα, την τέχνη του λόγου. Με τον περίτεχνο, ομόκεντρο αυτό τρόπο, ο Πλάτων τοποθετεί μαθηματικά ακριβώς στο κέντρο το πρόβλημα που τον απασχολεί, και τη σχέση της ρητορικής με τη φιλοσοφία.⁴⁴⁴ Με το συζητούμενο αυτό πρόβλημα στο σύνολό του στο δεύτερο μέρος του διαλόγου μπορεί να γίνει εν μέρει κατανοητό το πεδίο δραστηριοποίησης των πολιτικών της εποχής του και

⁴⁴¹ Πλάτωνος, *Γοργίας* 485 a.

⁴⁴² Πλάτωνος, *Γοργίας* 464 a κ.εξ.

⁴⁴³ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 266 b

⁴⁴⁴ Βλ. Πλάτωνος *Φαίδρος*, Εισαγωγή, αρχαίο κείμενο με σχόλια Ι.Ν.Θεοδωρακόπουλου, Εν Αθήναις, 1948, σ.216., Franklin Lee, (2011), "Dichotomy and Platonic diaeresis", *HPHQ* 28 (1) 1-20.=History of Philosophy Quarterly, University of Illinois

το είδος της λογογραφίας στο οποίο δραστηριοποιούνταν. Οι πολιτικοί αρέσκονται στο να συγγράφουν και να θεσπίζουν νόμους, αγαπητή ασχολία και για τον Πλάτωνα. Όμως για τον Πλάτωνα και αυτή η μορφή λογογραφίας δεν είναι η ανώτερη, είναι *παιδιά*, *παίγνιον*, αν συγκριθούν με το έργο του πολιτικού που πρέπει να είναι η γνώση και το δίκαιο, η απονομή δικαιοσύνης στους πολίτες και η συστηματική προσπάθεια για την ηθική βελτίωσή τους.⁴⁴⁵ Οι πρακτικοί πολιτικοί που επιθυμούσαν να παραμείνουν πιστοί στο πλαίσιο της παράδοσης αντιπαθούσαν τους σοφιστές, ως υπονομευτές των θεμελίων της δημοκρατίας,⁴⁴⁶. Οι πολιτικοί αγαπούν τη λογογραφία και την ασκούν αλλά υποκρίνονται ότι την αντιπαθούν. Οι πολιτικοί που υπερηφανεύονται για τον εαυτό τους, αρέσκονται να συγγράφουν λόγους και να αφήνουν ως πνευματική κληρονομιά συγγράμματα.⁴⁴⁷ Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται και η μεθοδευμένη πρόταξη των ονομάτων των επαινετών τους.⁴⁴⁸ Αυτό οφείλεται στην επιδίωξη των πολιτικών να εξομοιωθούν με τον αθηναϊκό δήμο⁴⁴⁹, προκειμένου να είναι αρεστοί σε αυτόν και να αποκτήσουν μεγάλη δύναμη. Από τα δυο είδη του λόγου που υπάρχουν, το *''προς ηδονήν ομιλείν''* και το *''προς βέλτιστον ομιλείν''*, ο πολιτικός και ο ρητορικός άνδρας ακολουθεί το πρώτο, έτσι κολακεύει και χαρίζεται στο δήμο. Στη συνέχεια ο πολιτικός στο λόγο του επιδεικνύει τη σοφία του επιδιώκοντας, όπως σε θέατρο, να αποσπάσει τα εγκωμιαστικά σχόλια του συγκεντρωμένου πλήθους.⁴⁵⁰ Αυτή είναι η ανθρώπινη και εφήμερη μορφή της λογογραφίας. Από την άλλη πλευρά υπάρχει η υψηλή λογογραφία ανδρών, όπως ο Λυκούργος, ο Δαρείος και ο Σόλων⁴⁵¹. Συνεπώς η συγγραφή λόγων αυτή καθ'εαυτή δεν είναι επονείδιστη και αξιοκατάκριτη.⁴⁵² Το πρόβλημα είναι πώς ασκείται η λογογραφία.. Για τον Σωκράτη η αξία της λογογραφίας του Λυσία πρέπει να ενταχθεί και να υπολογισθεί εντός του πολιτικού πεδίου. Μέχρι του σημείου αυτού⁴⁵³ συζητήθηκε το πρώτο πρόβλημα, η αξία του γραπτού λόγου και επισημάνθηκε η διαφορά του από τον προφορικό λόγο.

⁴⁴⁵ Πρβλ. Πλάτωνος, *Νόμοι* 685a, *Πολιτικός* 273d, 297b, 294 c.

⁴⁴⁶ Βλ. Πλάτωνος, *Μένων* 91c-92 b, *Απολογία* 22c.

⁴⁴⁷ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 257 e

⁴⁴⁸ *Ο.π.* 258 a

⁴⁴⁹ Πλάτωνος, *Γοργίας* 513a

⁴⁵⁰ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 258 b

⁴⁵¹ *Ο.π.* 257 d

⁴⁵² *Ο.π.* 258 d

⁴⁵³ *Ο.π.* 257 b-258 d

Η ρητορική που δεν γνωρίζει σε βάθος το αντικείμενό της και αγνοεί την αλήθεια των πραγμάτων, ανατρέπει τα πράγματα για να πείσει τον αντίδοο, ανατρέπει τη φύση των πραγμάτων και παραβιάζει κάθε κανόνα λογικής. Συνεπώς η ρητορική είναι διαστροφή των πραγμάτων. Στην περίπτωση μάλιστα που η ρητορική δεν πραγματεύεται ζητήματα *περί όνου σκιάς*, ικανά να εγείρουν τη φαιδρότητα⁴⁵⁴ αλλά αποδίδει τα γνωρίσματα του καλού στο κακό και αντίστροφα, τότε ανατρέπεται όλη η ζωή των ανθρώπων και της κοινωνίας και προκύπτουν διαμάχες, έριδες και στάσεις. Στη συνέχεια ο Σωκράτης θα χρησιμοποιήσει ένα επιχείρημα *ad hominem*⁴⁵⁵ προκειμένου να καταδείξει πως ο ρήτορας που δεν γνωρίζει το καλό και το κακό, στην περίπτωση που ηγηθεί της πολιτείας με την ίδια αδυναμία διάκρισης στις ηθικές αξίες, τότε, εάν προσπαθήσει αυτός ο ρήτορας να πείσει το πλήθος ότι το κακό είναι καλό, το αποτέλεσμα θα είναι κακό. Η διαπίστωση αυτή είναι ήδη διατυπωμένη στον πλατωνικό *Γοργία*⁴⁵⁶. Το προκείμενο συμπέρασμα είναι ότι, η ρητορική χωρίς την αλήθεια, είναι άτεχνη τριβή. Δεν μπορεί να έχει την αξίωση να κυβερνά, πρέπει ο ρήτορας να γίνει διαλεκτικός, να γίνει φιλόσοφος. Πρώτη προϋπόθεση για τον ρήτορα πρέπει να είναι η γνώση της αλήθειας, δεύτερη η τέχνη να την πεί.⁴⁵⁷ Η τέχνη του λόγου δεν έρχεται τώρα να παραπλανήσει και να εξαπατήσει, είναι αδύνατον να υπάρχει τέχνη που να υπηρετεί το κακό. Αυτό έκανε ως τώρα η ρητορική, αλλά δεν ήταν τέχνη.

Με βάση αυτή τη νέα θεώρηση για τη ρητορική ως τέχνη, πρέπει αυτή κατά πρώτον να μπορεί να ελέγχει με αυστηρή λογική οργάνωση το αντικείμενό της. Ο δεύτερος όρος είναι η βαθύτατη γνώση της ψυχολογίας των ακροατών. Ας επισημανθεί, όμως, ότι η απαίτηση για βαθειά γνώση της ψυχολογίας των ακροατών είχε πρωτοδιατυπωθεί από τον ρήτορα Γοργία στο *Ελένης Εγκώμιον*. Στο ρήτορα Γοργία η γνώση της ψυχολογίας των ακροατών ενέχει ένα χαρακτήρα εξωστρεφή, με την έννοια ότι στρέφεται προς ετέρους και όχι προς εαυτόν.⁴⁵⁸ Συνεπώς οι ρήτορες προσφέρουν μόνο προπαιδευτικά σύνεργα της ρητορικής. Τώρα δίδεται και ο αληθής ορισμός της ρητορικής: Η ρητορική

⁴⁵⁴ *Ο.π.* 260 c

⁴⁵⁵ Βλ. Πλάτωνος *Φαίδρος*, Εισαγωγή, αρχαίο κείμενο με σχόλια Ι.Ν.Θεοδωρακόπουλου, Εν Αθήναις, 1948, σ.228

⁴⁵⁶ Πλάτωνος *Γοργίας* 519 b

⁴⁵⁷ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 260 c

⁴⁵⁸ D-K 82 6.16-17.

είναι ‘‘ ψυχαγωγία τις δια λόγων’’⁴⁵⁹, ελκύει την ψυχή και τη στρέφει προς τον εαυτό της και την αλήθεια με αποτέλεσμα να την μορφώνει. Πρόκειται για έναν νέο ορισμό της ρητορικής, μια φιλοσοφική απάντηση του Πλάτωνα στον ορισμό της ρητορικής ως πειθούς δημιουργού που είχε δοθεί από τον ρήτορα Γοργία στον ομώνυμο διάλογο. Τώρα στον *Φαίδρο* η ενασχόληση του Πλάτωνος με το ίδιο θέμα βαθαίνει και διευρύνεται, καθώς η ρητορική με φιλοσοφικό ένδυμα γίνεται ικανή να αποκτήσει την ικανότητα της εσωτερικής θέασης των πραγμάτων και να οδηγήσει τους ακροατές και τους μαθητές της στη θέαση της αλήθειας και της δικαιοσύνης. Στο σημείο αυτό ο Σωκράτης θέλοντας να κρίνει στο σύνολό της την ρητορική του καιρού του αναφέρεται στα μεγάλα ονόματα των αντιλογικών και τα συσχετίζει αναλογικά με αντίστοιχους ομηρικούς ήρωες. Σκοπός του είναι να καταδείξει τον παραλληλισμό των ενεργειών των ομηρικών ηρώων που με την πανουργία και την επινοητικότητα τους άλωσαν την Τροία από τη μια πλευρά. Από την άλλη πλευρά θέλει να καταδείξει και την ‘‘ εκπόρθηση’’ που επέφεραν με τη διδασκαλία τους στις πόλεις οι ρήτορες και οι σοφιστές. Εξάλλου ο Πλάτων επιδιώκει σαφώς να ειρωνευθεί και τη συνεχή αναφορά των σοφιστών και των ρητόρων σε ομηρικά χωρία⁴⁶⁰ θέλοντας να τονίσει την απόσταση και την αντίθεση από την αληθινή ρητορική. Για τον Πλάτωνα δεν είναι ουσιαστική μια ρητορική τέχνη – επιστήμη που καταφεύγει στα παραδείγματα και στις υπενθυμίσεις – αναφορές ποιητικών χωρίων προκειμένου να καλύψει την αδυναμία και την ανυπαρξία λογικά ισχυρών αποδείξεων που να απορρέουν από διανοητική και ηθική επεξεργασία. Συνεπώς, όποιος θέλει να εξαπατήσει χωρίς ο ίδιος να εξαπατηθεί, πρέπει να γνωρίζει με ακρίβεια την πραγματική ομοιότητα και ανομοιότητα των πραγμάτων⁴⁶¹. Η απαίτηση που τίθεται είναι πως, αν η ρητορική επιθυμεί πραγματικά να είναι αληθινή τέχνη, πρέπει να ανεβεί προς τον νοητό κόσμο των Ιδεών, όπως πριν από λίγο ανέβηκε με την παλινωδία⁴⁶² η ψυχή.

⁴⁵⁹ *ό.π.* 261 a

⁴⁶⁰ Πρβλ. Πλάτωνος, *Πρωταγόρας* 316d

⁴⁶¹ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 262 a, 262c

⁴⁶² Για την σημασία της αρμονίας γενικά βλ. Lambropoulou, V., (1995-1996), ‘‘ On Harmony. Etymology, Preplatonic Meanings and Elements’’, *Πλάτων* 47-48 :, 186., Moutsopoulos, E., *La musique dans l’oeuvre de Platon*, p.p.30-32, 239-242.

Το επόμενο ερώτημα είναι πώς πρέπει να εννοηθεί η στροφή της ρητορικής προς την φιλοσοφία, ενώ ήδη καλύφθηκε η μελέτη του θέματος αν η ρητορική πρέπει να γνωρίζει την αλήθεια.⁴⁶³

II.A.5 Η ΔΙΑΜΑΧΗ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ο διάλογος στρέφεται τώρα στο τρίτο από τα τέσσερα προβλήματα που πραγματεύεται το δεύτερο μέρος του έργου. Πρόκειται για την κριτική ανάλυση λόγου χωρίς λογική άρθρωση και λόγου με ορισμό και λογική διάταξη των μερών του. Μάλιστα στο πλαίσιο του *παιγνίου* ο Σωκράτης αναφέρει ότι οι δυο πρώτοι λόγοι ειπώθηκαν κατά τύχη, ενώ η αλήθεια είναι ότι οι λόγοι αυτοί θα χρησιμοποιηθούν τώρα ως παράδειγμα. Στην επίταση της ειρωνείας εντάσσεται η απόδοση του πρώτου λόγου του Σωκράτη στα τζιτζίκια,⁴⁶⁴ διότι ο ίδιος δεν γνωρίζει από λόγους. Μπορούμε εδώ να παρατηρήσουμε την ανάλογη ομολογία του φιλοσόφου στην αρχή της πλατωνικής *Απολογίας*. Και στις δυο περιπτώσεις, ωστόσο, πρόκειται για σαφή και σκόπιμη εκ μέρους του Πλάτωνος χρήση του ρητορικού σχήματος του *επιεικούς*, προκειμένου να αποδείξει την ανεπάρκεια και την ένδεια μιας αφιλοσόφητης ρητορικής. Ο Σωκράτης ελέγχει τώρα το λόγο του Λυσία στον οποίο δεν υπάρχει ορισμός του έρωτα. Στη συνέχεια χωρίζει ο Σωκράτης τα πράγματα σε δυο κατηγορίες, σε όσα οι άνθρωποι έχουν σαφή έννοια γι' αυτά εξ αρχής και σε όσα δεν διαθέτουν και συνεπώς διαφωνούν.⁴⁶⁵ Η πρώτη προϋπόθεση είναι ο εννοιολογικός χωρισμός των πραγμάτων, η δεύτερη η γνώση της διαιρετικής μεθόδου, της διαλεκτικής. Ακολουθεί η ικανότητα που πρέπει να διαθέτει ο ρήτορας να αντιλαμβάνεται σε ποια λογική κατηγορία εντάσσεται το πραγματευόμενο θέμα του. Το λάθος του Λυσία είναι το ότι άρχισε τον λόγο του από το τέλος, με προτάσεις χωρίς εσωτερική συνοχή και λογική διάταξη⁴⁶⁶.

Ο λόγος θα προχωρήσει τώρα στο τέταρτο πρόβλημα, στην αντίθεση και τη διαφορά ανάμεσα σε τέχνη τυπική που κατατείνει να είναι απλή τεχνική και από την άλλη πλευρά

⁴⁶³ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 258 d-262 c

⁴⁶⁴ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 262d

⁴⁶⁵ *Ο.π.* 263 a

⁴⁶⁶ *Ο.π.* 264b, 264c

τέχνη ουσιαστική , αυτή που γνωρίζει να διαιρεί την ψυχική πραγματικότητα σε είδη και μπορεί να προσαρμόζει τον λόγο της σε αυτά. ⁴⁶⁷

Μέχρι του σημείου αυτού καταδείχθηκε η λογική ασυναρτησία της ρητορικής, τώρα θα καταδειχθεί η λογική συνέπεια του διαλεκτικού . Από αυτή την ανάλυση θα αναδειχθεί η ποιτική διαφορά και η εχωτερική μεθοδολογική συνέπεια μια φιλοσοφούσας διαλεκτικά ρητορικής , ικανής μόνον αυτής να αποκαλείται επιστήμη. Ο πρώτος λόγος χώρισε την ανθρώπινη μανία στα είδη της ⁴⁶⁸ και ο δεύτερος λόγος , η παλινωδία, διαίρεσε τη Θεία μανία σε τέσσερα είδη. Ο Πλάτων υπογραμμίζει πως όλη αυτή η διανοητική διαδικασία ήταν ένα *παιχνίδι*, μια *παιδιά* ⁴⁶⁹, αλλά *παιδιά* για όποιον κατέχει την αληθινή τέχνη του λόγου , *παιχνίδι* με σοβαρότητα και σημασία και όχι *παίγνιον* εκ της τύχης, ⁴⁷⁰ λανθάνουσα υπόμνηση στον ρήτορα Γοργία και την διατύπωσή του “*εμόν παίγνιον*” ⁴⁷¹ Οι δυο τρόποι της σκέψης που εφαρμόστηκαν στους δυό λόγους ήταν η συναίρεση και η διαίρεση, η αναγωγή των πολλών σε μια ενότητα και η διαίρεση του ενός σε πολλά. Ο ένας τρόπος ορίζει να έχει στραμμένη την προσοχή του ο αληθινός ρήτορας σε μια ιδέα , μια γενική αρχή, να ορίζει αφού έχει προηγηθεί η αναγωγή του καθενός σε μια γενική αρχή . Η άλλη βασική αρχή είναι να μπορεί να χωρίζει μια ενότητα στα μέρη της σύμφωνα με την εσωτερική της δομή. ⁴⁷² Για τον Σωκράτη ο ορισμός ενός πράγματος δεν είναι μόνον να αποδοθεί τι είναι ένα πράγμα , αλλά συνάμα και τι δεν είναι. Πίσω από τη μεθοδολογία του Σωκράτη ενυπάρχει η υπόθεση ότι τα γένη ή οι κατηγορίες στις οποίες ανήκουν τα επί μέρους , οι “ιδέες” τους , διαθέτουν μια οιονεί πραγματική φύση και συνεπώς κάτι το σταθερό. Με τον τρόπο αυτό είναι δυνατόν να συλλάβουμε την ουσία του καθενός, να την περιγράψουμε και να την διακρίνουμε από όλες τις άλλες ουσίες. Στη διαμόρφωση της θέσης αυτής συνέβαλε κατά πρώτον το γεγονός ότι η έννοια είδος , που σημαίνει ένα φυσικό είδος , κυριαρχούσε στην ελληνική

⁴⁶⁷ Ο.π. 265 a

⁴⁶⁸ Ο.π. 238a-b

⁴⁶⁹ Ο.π. 265 c. Επίσης αναφορικά με το *παίγνιον* στον *Φαίδρο* , ειδικά σε σχέση με το χωρίο 241d1-2 βλ. Labarbe, J ., (1994), “Socrate épique dans le Phedre de Platon”, *L’Antiquité Classique* 63: 230.

⁴⁷⁰ Βλ. Πλάτωνος *Φαίδρος*, Εισαγωγή, αρχαίο κείμενο με σχόλια Ι.Ν.Θεοδωρακόπουλου, Εν Αθήναις, 1948, σ.σ. 240- 241. Για την σωκρατική ειρωνεία βλ. επίσης. Kierkegaard, S ., (1966), *The Concept of Irony* , with constant reference to Socrates, μετάφραση, εισαγωγή και σημειώσεις L.M. Capel, London , Vlastos , G. , “ Socratic irony” , (1987), *CQ* 37: 79-96.

⁴⁷¹ Γοργία Ελένης εγκώμιον D- K 82.6.21.

⁴⁷² Πλάτωνος, *Φαίδρος* 249b-c, 266d.

σκέψη και προερχόταν από το χώρο της ιπποκρατικής ιατρικής.⁴⁷³ Αυτή η κληρονομημένη θεωρητική παραδοχή θα συνέβαλε στη διαμόρφωση της σωκρατικής θέσης για αντικειμενικές ηθικές έννοιες, που εύρισκε αντίθετους τους σοφιστές, προερχόμενη ίσως από την πρώιμη ενασχόλησή του με την ιωνική φυσιολογία. Η θέση αυτή επέδρασε σημαντικά και στην πλατωνική θεωρία των Ιδεών, καθώς δίδει πραγματική υπόσταση στις γενικές ιδέες, διακρίνοντάς τες από τα επί μέρους συγκεκριμένα αντικείμενα, ως αποκορύφωμα μιας προοδευτικής εξέλιξης. Χαρακτηριστική επίσης ήταν και η σωκρατική τελεολογία, η πεποίθηση ότι η κατανόηση της φύσης ενός πράγματος σημαίνει κατανόηση της λειτουργίας ή του σκοπού τον οποίο επιδιώκει να υπηρετήσει.⁴⁷⁴ Με τον Σωκράτη τίθεται για πρώτη φορά ένα θεμελιώδες φιλοσοφικό ζήτημα, το ερώτημα πού βασιζόμαστε, όταν χρησιμοποιούμε γενικούς όρους, στους οποίους συμπεριλαμβάνονται όλα τα ουσιαστικά εκτός από τα κύρια ονόματα, ποιο είναι επίσης το πραγματικό περιεχόμενο αυτών των όρων. Ωστόσο δεν το αντιμετώπιζε ως οντολογικό ή λογικό ζήτημα, αλλά ως απαραίτητο όρο για εκείνο που αποτελούσε για τον ίδιο το κεντρικό μέλημά του: την ανακάλυψη του σωστού τρόπου ζωής.⁴⁷⁵ Η θεωρία αυτή των εννοιών αποτελεί τον πυρήνα της πλατωνικής διαλεκτικής και λογικής. Το κυριότερο όργανο που διακρίνει τον φιλόσοφο από τον εριστικό και ρητορικό είναι η διαλεκτική, η τέχνη να σχηματίζει έννοιες λογικά ορθές και πρακτικά χρήσιμες.⁴⁷⁶

Για τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα δεν μπορεί να διαχωρισθεί το τεχνικό από το ουσιαστικό μέρος σε μια επιστήμη. Το προοίμιο, η διήγηση, οι μαρτυρίες, τα τεκμήρια, η πιθανολογία, η διπλασιολογία, η συντομία των λόγων, είναι πρό της τέχνης του λόγου, είναι εξωτερικά και απλά εργαλεία, αναγκαία ασφαλώς για την τέχνη του λόγου. Δεν είναι, όμως, αυτά που δίνουν στο λόγο την εσωτερική του υπόσταση. Το αίτημα του λόγου είναι: *“δει πάντα λόγον ὡςπερ ζῶον συνεστάναι.”*⁴⁷⁷ Η διάκριση γίνεται ανάμεσα στην κοινή ρητορική και λογογραφία που χρησιμοποιεί τα συνήθη τεχνάσματα στον λόγο

⁴⁷³ Βλ. Guthrie, W.K. C., (1990), *Σωκράτης*, (μτφ.) Τ.Νικολαΐδης, Αθήνα: ΜΙΕΤ, σ.σ.167-169, σημ. 44 σελ. 296,.. Δάμπαση, Ι.Ν., (1972), *“Αι ιατρικαί απόψεις του Σωκράτους”*, *Πλάτων* 24: 230-243

⁴⁷⁴ Guthrie, W.K. C., *Σωκράτης*, σ.σ. 169-170.

⁴⁷⁵ Guthrie, W.K. C., *Σωκράτης*, σ. 158, Vlastos, G., (1980) *“Socrates” contribution to the Greek sense of Justice”*, *Αρχαιολογία* 1, :301-324, Vlastos, G., (1982), *“The Socratic elenchus”*, *JPh* 79: 711-714, Vlastos, G., (1985), *“Happiness and virtue in Socrates moral theory”*, *Topoi* 4 :3-22.

⁴⁷⁶ Πρβλ. Πλάτωνος, *Πολιτικός* 285 a-b, *Φίληβος* 16 c, *Πολιτεία* 454 a-b, *Νόμοι* 965 b.

⁴⁷⁷ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 264 c.

και απέχει από την εσωτερική λογικά αυστηρή και βασισμένη σε μια διαλεκτική θεώρηση πραγματεύση των θεμάτων της από τη μια πλευρά Από την άλλη πλευρά υπάρχει η αληθής ρητορική που συνδέεται με τη φιλοσοφία και τη διαλεκτική. Ο Πλάτων παρουσιάζει και ένα τρίτο είδος ρητορικής , η οποία χρησιμοποιεί ρητορικά σχήματα αλλά εμπεριέχει και φιλοσοφία. Ως παράδειγμα αναφέρει τον Άδραστο και τον Περικλή.⁴⁷⁸ Η παρατήρηση αυτή εστιάζεται στην πρόθεση του Πλάτωνος να υπογραμμίσει πως, αν η ρητορική δεν μπορεί να συμπέσει με τη διαλεκτική και τη φιλοσοφία, μπορεί, ωστόσο να εμπεριέχει φιλοσοφία. Με τον τρόπο αυτό γεφυρώνεται η αντίθεση διαλεκτικής και ρητορικής και αποκαθίσταται το κύρος του Περικλή που με έντονο τρόπο είχε αποδοκιμασθεί στον *Γοργία*. Οι προϋποθέσεις που απαιτούνται για να γίνει ο αληθής ρητορικός και πειστικός άνθρωπος⁴⁷⁹ είναι η φυσική κλίση, η επιστήμη , η γνώση , η φιλοσοφία και η άσκηση. Ό,τι ζήτησε στην *Πολιτεία* ο Πλάτων⁴⁸⁰, δηλαδή τον συνδυασμό θεωρίας και πράξης, το ίδιο ζητά και τώρα: πρέπει όλες οι τέχνες και κυρίως η ρητορική να εμποτισθούν με φιλοσοφία. Ο αυστηρός διαχωρισμός της διαλεκτικής από τη φιλοσοφία που έγινε στον *Φαίδωνα*, αποκαθίσταται τώρα στον *Φαίδρο*. Ενώ στον *Φαίδωνα* ο Αναξαγόρας δεν ικανοποιεί τον Σωκράτη, τώρα τονίζεται ότι ο Περικλής οφείλει την φιλοσοφική του κατάρτιση στον Αναξαγόρα και ιδίως το υψηλό φρόνημα της ρητορικής του.⁴⁸¹ Η αιωνιότητα του σύμπαντος τώρα προέχει και η αιωνιότητα της ψυχής έρχεται από την αιωνιότητα του σύμπαντος. Η τοποθέτηση αυτή προοικονομεί τα όσα θα πραγματευθεί ο *Τίμαιος* .. Πέρα από τη διαλεκτική και τη θεωρία περί ψυχής , πέρα από την πολιτική και τη ρητορική , υπάρχει ένας αιώνος κόσμος , αυτόν τον κόσμο πρέπει να μελετήσει και ο πολιτικός και ο φιλόσοφος. Ο αιώνιος αυτός κόσμος είναι έμψυχη ολότητα και η αρχή της είναι η ιδέα του Αγαθού. Την έννοια του όλου παρέλαβε ο Πλάτων από την ιατρική⁴⁸². Η αμοιβαία συνύπαρξη ψυχής και λόγου , η εσωτερική συμμετρία του ενός με τον άλλο είναι βασικός όρος για την τέχνη του λόγου. Η διαλεκτική συντελεί στο να καταταχθούν τα είδη του λόγου απέναντι στα αντίστοιχα είδη της ψυχής και η διαλεκτική μπορεί να εξηγήσει ποια ψυχή πείθεται από συγκεκριμένο

⁴⁷⁸ ό.π. 269 a.

⁴⁷⁹ Guthrie, Σωκράτης, W.K. C. , σ.σ. 164-167.

⁴⁸⁰ Πλάτωνος ,*Πολιτεία*, 488 a-e, 519 d.

⁴⁸¹ Πλάτωνος ,*Φαίδρος* 270 b-c.

⁴⁸² Πρβλ. Μπάλλα, . X ., *Πλατωνική πειθώ*, 47,56,61-62. .Cohen de Lara, Emma, *The lawgiver and the physician : medical imagery in Plato's Laws*, Thesis (Ph.D.)University of Notre Dame , Notre Dame (Ind.), 2008

είδος λόγου.⁴⁸³ Τώρα ο Πλάτων θα αναζητήσει τη δημιουργία μιας ειδικής , συγκεκριμένης , μορφολογικής ψυχολογίας. Το έργο της θα είναι η ειδική γνώση και μορφολογία των χαρακτήρων. Αυτό απαιτείται για το πρακτικό έργο της ρητορικής και της παιδείας. Ο λόγος έχει η δύναμη να οδηγεί την ψυχή. Έτσι ο Πλάτων θεμελιώνει με φιλοσοφικό τρόπο την υπογράμμιση του ρήτορα Γοργία για την καταλυτική επίδραση του λόγου στην ψυχή των ακροατών.⁴⁸⁴ Ο ρήτορας καλείται να γνωρίζει τη διαίρεση της ψυχής σε λογιστικό, θυμοειδές και επιθυμητικό. Αυτό αποτέλεσε τη βάση της *Πολιτείας*. Η ρητορική μέχρι τότε ανακινούσε τα πάθη της ψυχής , γιατί δεν γώριζε τι είναι ψυχή κατά την ουσία και τη φύση της.⁴⁸⁵ Παράλληλα πρέπει ο ρήτορας να αποκτήσει τη γνώση του κατάλληλου *καιρού*.⁴⁸⁶ Η έννοια του *καιρού* επανέρχεται από τον ρήτορα Γοργία και τον μαθητή του Ισοκράτη⁴⁸⁷ . Αντιστρέφεται συνεπώς η εως τώρα αξία αυτών των τεχνικών μέσων. Προηγείται η ειδολογική και εννοιολογική γνώση των όντων και των ανθρώπων, ακολουθεί τελευταία η τεχνική της ρητορικής. Τέλος ως προς το *εικός* , όρος του ρήτορα Γοργία⁴⁸⁸ , τώρα τονίζεται ότι ο αληθινός ρήτορας πρέπει να προσέχει όχι την αλήθεια αλλά το *εικός*, με την έννοια, τι μοιάζει με την αλήθεια, και όχι με την έννοια η γνώμη του πλήθους. Τις ομοιότητες με την αλήθεια γνωρίζει να τις εντοπίζει εκείνος που γνωρίζει την αλήθεια.⁴⁸⁹ Η επιστροφή στη διαλεκτική και στη θεωρία περί ψυχής και περί κόσμου είναι ο μόνος δρόμος για να γίνει κάποιος δεινός ρήτορας, όπως καταδεικνύει η περίπτωση η Περικλή. Η τέχνη του λόγου για τον συνετό άνθρωπο δεν αποβλέπει στην κολακεία του πλήθους, αλλά στρέφεται προς τον Θεό και θέλει να απευθύνει λόγους καλούς προς το Αγαθόν⁴⁹⁰ . Το *εικός* ως ομοίωμα προς την αλήθεια το χρησιμοποιεί η ρητορική για να κάμει τη χάρη των ανθρώπων, αλλά την ουσία της και τα

⁴⁸³ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 271 a-b.

⁴⁸⁴ Romilly, de J. , (1994), *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, (μτφ.)Φ.Ι.Κακριδή, Αθήνα :, σ.112, σημ.6.

⁴⁸⁵ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 271 d.

⁴⁸⁶ Μουτσοπούλου, Ευ., (1997), ‘‘Καιρός. Το άγαλμα του Λυσίππου και το επίγραμμα του Ποσειδίππου’’ ,Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών 72.1 : 67-70.

⁴⁸⁷ Xanthakis-Karamanos ,G.,(1980), *Studies in Fourth –Century Tragedy*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών ,p.60.

⁴⁸⁸ πρβλ. Segal, C.P., (1962) , ‘‘ Gorgias and the psychology of the logos’’ , *HSCP* 66: 99-115, .Αλατζόγλου –Θέμελη, Γ ., (1980-1981), ‘‘Γνωσιολογικές απόψεις των σοφιστών’’ ,Φιλοσοφία 10-11: 261-262.

⁴⁸⁹ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 262 b, Αριστοτέλους ,*Ρητορική* , Γ 7 .1408 B 17-20.

⁴⁹⁰ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 273 e .

είδη της η διαλεκτική αναζητεί να τα γνωρίσει όχι για να χαρισθεί στο πλήθος , αλλά
''θεοίς κεχαρισμένα λέγειν''⁴⁹¹

Π.Δ.6. Ο ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΣ ΚΑΙ ΓΡΑΠΤΟΣ ΛΟΓΟΣ

Αφού αναπτύχθηκε η θεωρία της τέχνης του λόγου και προβλήθηκε η βαθύτερη προοπτική της, επανέρχεται ο διάλογος στο πρώτο από τα τέσσερα προβλήματα του δεύτερου μέρους . Η σχέση του προφορικού και γραπτού λόγου θα προσεγγισθεί τώρα από τον Σωκράτη σε όλο της το βάθος. ⁴⁹² Από την επιφανειακή θέση στην οποία η παραδοσιακή ρητορική είχε τοποθετήσει το ζήτημα αυτό, τώρα υψώνεται και αυτό εκεί όπου συγκαταλέγονται και τα υπόλοιπα θέματα της πλατωνικής παιδείας και φιλοσοφίας. Η πνευματική επαφή με τον ζωντανό προφορικό λόγο του Σωκράτη που ήταν οδηγός ζωής για τον Πλάτωνα , τώρα στο πλαίσιο του διαλόγου επανεμφανίζεται συνδυασμένος και με την προφορική διδασκαλία εντός της Ακαδημίας.. Αυτό το πνευματικό βίωμα του Πλάτωνος θα παρουσιασθεί τώρα σε όλο του το βάθος και την ένταση. Από την άλλη πλευρά ο Πλάτων συγγράφει με την βοήθεια του γραπτού λόγου . Η αντινομία του προφορικού και του γραπτού λόγου προσλαμβάνουν μέσα στην ψυχή του φιλοσόφου τις διαστάσεις μιας τραγικής αντινομίας , καθώς προφορικός και γραπτός λόγος αποτελούν τις μορφές διδασκαλίας μέσα στην Ακαδημία. Στην πραγματικότητα ο Πλάτων δεν μπορεί να επιλέξει οριστικά και απόλυτα την αποκλειστική κυριαρχία του προφορικού λόγου. Την εσωτερική και ασίγαστη αυτή πάλη του φιλοσόφου θα εκφράσει ο μύθος του εφευρέτη της γραφής Αιγύπτου Θεού, και του βασιλιά Θαμού. Η τέχνη του λόγου και στην περίπτωση που εμπεριέχει φιλοσοφία και διαλεκτική ,και τότε ακόμη ως λόγος έρχεται δεύτερος αν συγκριθεί με τον πρώτο λόγο, τον έμψυχο και άγραφο λόγο που εγγράφεται κατ'ευθείαν στην ψυχή του ακροατή. Ο γραπτός λόγος είναι ομοίωμα του άγραφου. Και ο άγραφος είναι επίσης ομοίωμα του εσωτερικού ενδιάθετου λόγου της

⁴⁹¹ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 273 e.

⁴⁹² Thomas , G.C.–Webb, K.E., (1994). ''From Orality to rhetoric '' : Persuasion : *Greek Rhetoric in Action* , ed. Worthington I., London –New York :3-25 .

ψυχής , του διαλόγου της ψυχής με τον εαυτό της. Ο διάλογος του ώριμου πνευματικού ανθρώπου με τον έφηβο αναζητεί την γνώση και την αλήθεια , αυτός μόνον ο διάλογος ενώνει τους ανθρώπους και μεταδίδει ό,τι μπορεί να μεταδοθεί από την μια ψυχή στην άλλη.

Το πρόβλημα που τίθεται τώρα από τον Πλάτωνα είναι πώς πρέπει να μεταχειρίζεται κάποιος τον γραπτό λόγο.⁴⁹³ Την τέχνη του λόγου ο άνθρωπος την αναζητεί όχι για να συμφωνήσει με την γνώμη των ανθρώπων αλλά για να μπορέσει να φανερώσει ,όσο είναι δυνατόν , την αλήθεια στον άνθρωπο..Το πρόβλημα είναι τώρα πώς θα μπορεί κάποιος να ασκεί το δώρο των θεών, τον λόγο και ποια θεωρία πρέπει να έχει για την αξία του λόγου , είτε είναι προφορικός είτε είναι γραπτός. Το φως που αστράπτει ύστερα από έντονη και μακρόχρονη συναστροφή με τα αιώνια θέματα μέσα στην ψυχή του φιλοσόφου , αυτόδεν μπορεί ποτέ να καταγραφεί με λόγο ,ίσως να είναι και ανείπωτο για τον άνθρωπο.⁴⁹⁴

Τα γράμματα ,όταν λάβουν την διατύπωσή τους και καταγραφούν, είναι πια ακίνητα και αμίλητα. Ο γραπτός λόγος χρειάζεται πάντοτε έναν ερμηνευτή , γιατί ο δημιουργός του δεν είναι παρών. Όταν ο λόγος καταγραφεί, παραμένει ανυπεράσπιστος απέναντι όσων τον κατανοούν αλλά και εκείνων που δεν τον αντιλαμβάνονται. Ο γραπτός λόγος δεν μπορεί να βοηθήσει τον εαυτό του.⁴⁹⁵ Αν ήταν πραγματικά εύκολο με την καταγραφή μέσω του γραπτού λόγου να διασωθεί και να αποκαλυφθεί η αληθινή ουσία των όντων , να προσφερθεί αυτή στο πλήθος, τότε η παιδαγωγούσα αποστολή του φιλοσόφου θα ήταν εύκολη. Ακόμη και αν κάτι τέτοιο ήταν εφικτό, λίγοι άνθρωποι θα μπορούσαν με μικρή βοήθεια να εγγίσουν μόνοι τους την αλήθεια των όντων. Οι περισσότεροι ή θα περιφρονούσαν , επειδή δεν θα κατανοούσαν την φιλοσοφία, ή θα γίνονταν αλαζόνες και επιδειξιομανείς,με την δόξα, την εντύπωση ότι είχαν μάθει κάτι σπουδαίο, έχοντας γίνει δοκησίσοφοι , όπως οι ρήτορες της εποχής του Πλάτωνος.⁴⁹⁶

Αυτή είναι η μια πλευρά του λόγου, η εξωτερική. Η άλλη πλευρά είναι η εσωτερική, ο προφορικός ,έμψυχος λόγος που έχει ζωή και κίνηση , γιατί προέρχεται από την ψυχή του δημιουργού του και κατευθύνεται άμεσα στην ψυχή του μαθητή, όπου αποτυπώνεται

⁴⁹³ Πλάτωνος ,*Φαίδρος*. 274 b.

⁴⁹⁴ Πρβλ. Πλάτωνος ,*Επιστολή Ζ* 341 c-d.

⁴⁹⁵ Πλάτωνος ,*Φαίδρος* 275 d-e.

⁴⁹⁶ Πλάτωνος ,*Επιστολή Ζ* 341 d- 342 a.

και παραμένει μέσα του ζωντανός. Ο λόγος αυτός από τη φύση του είναι πιο καλός. Είναι ένθερμος και επιστήμων λόγος. Ένας τέτοιος λόγος μπορεί να υπερασπίσει τον εαυτό του, αλλά και διαθέτει την επιστημονική γνώση για να μπορεί και να μιλά και να σιωπά απέναντι σε όσους πρέπει: *''ος μετ'επιστήμης γράφεται εν τη του μανθάνοντος ψυχή, δυνατός μεν αμύναι εαυτό, επιστήμων δε λέγειν τε και σιγάν προς ους δει''*⁴⁹⁷ έχουμε πάλι στο σημείο αυτό την *''απάντηση''* ουσιαστικά του Πλάτωνος στη θέση του ρήτορα του Γοργία σχετικά με την ικανότητα του λόγου να αξιοποιεί κατά τον καιρόν τη σιωπή και τον λόγο: *''τα δέοντα εν τω δέοντι και λέγειν και πράττειν και σιγάν''*⁴⁹⁸. Μέσα στον χώρο της Ακαδημίας αναπτύσσεται ο πραγματικός διάλογος, εκεί μπορούν να λάβουν ουσιαστική μόρφωση οι έφηβοι της Αθήνας, όχι με τον κενό νοήματος και ουσίας λόγο των ρητόρων που έχουν εκ των προτέρων έτοιμους κατασκευασμένους λόγους, τους απαγγέλλουν και νομίζουν ότι λένε κάτι ουσιαστικό. Ζωντανός και έμψυχος λόγος είναι η παλινωδία του Σωκράτη. Τα συγγράμματα των θεωρητικών της ρητορικής είναι και αυτά κενά και άψυχα. Η πράξη και η θεωρία της τέχνης του λόγου, όπως αποδίδεται από τον Σωκράτη, είναι πραγματική αγωγή της ψυχής. Ο λόγος, ο ζωντανός και έμψυχος, είναι ο λόγος του γνωστικού. Αυτού του λόγου ο γραπτός θα έπρεπε να θεωρηθεί είδωλο.

499

Έτσι ο γνωστικός δάσκαλος τη διδασκαλία του θα την στρέψει στην ψυχή του μαθητή με τον ζωντανό του λόγο. Τα συγγράμματά του, εάν τα γράψει, είναι ένα *παίγνιον, ένα παιχνίδι*. Τα γραπτά έργα του γνωστικού δασκάλου μπορεί να τον βοηθήσουν στην μνήμη του, ώστε, όταν δεν θα μπορεί από την ηλικία να θυμάται, τότε να είναι τα γραπτά του ένα είδος υπενθύμισης για όσα άλλοτε είχε σκεφθεί. Αλλά και για τον μαθητή θα είναι βοηθήματα. Τα συγγράμματα, λοιπόν, είναι δεύτερα στην απόδοση αξίας σε αυτά. Την πρώτη και σπουδαιότερη αξία έχει ο ενδιάθετος και ζωντανός λόγος. Αν αυτός ο λόγος είναι αληθής, τότε και ο δάσκαλος και ο μαθητής θα αναγνωρίζουν τη ζωντανή αποτύπωσή του στον γραπτό λόγο, αυτόν που ως πνευματικό παιχνίδι υποβοήθησης της μνήμης συνέγραψε κάποτε ο δάσκαλος. Όμως και σε αυτό το παιχνίδι υπάρχει ομορφιά, υπάρχει και τέχνη. Η *παγκάλη παιδιά* είναι η συγγραφική τέχνη. Σε αντίθεση με τα παιχνίδια των άλλων σε συμπόσια και σε άλλα παρόμοια πράγματα, ο

⁴⁹⁷ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 276 a.

⁴⁹⁸ D-K 82 2.5a.

⁴⁹⁹ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 276 a.

γνωστικός δάσκαλος παίζει συγγράφοντας τα έργα του και χαίρεται καθώς τα βλέπει να φυτρώνουν απαλά και όμορφα.⁵⁰⁰

Όμως η μεγαλύτερη χαρά του δασκάλου⁵⁰¹ απορρέει από την προφορική διδασκαλία με τις ψυχές των εφήβων. Διανοητικό παιχνίδι στον Γοργία το *παίγνιον* ως σύνθεση και απόδοση της σκέψης στηριζόμενο στα *εικότα* των ανθρώπων και στις πιθανότητες που εντοπίζονται εντός των ανθρωπίνων, πνευματικό παιχνίδι σε σχέση μόνο με τον γραπτό λόγο στον Πλάτωνα, προκειμένου να διασωθεί ο διανοητικός και πνευματικός αγώνας του φιλοσόφου. Το διανοητικό παιχνίδι του ρήτορα απευθύνεται ευκαιριακά στην ευχάριστη εντύπωση της στιγμής, στην πρόσκαιρη απόλαυση των ακροατών και οδηγεί στην επευφημία του ρήτορα από όπου και αντλεί την χαρά και την ικανοποίησή του.. Η *παγκάλη παιδιά* του φιλοσόφου με τον γραπτό λόγο αγωνίζεται να διασώσει από τον εσωτερικό και άγραφο, λόγο της ψυχής που άγγιξε τα κράσπεδα των υπερουράνιων τόπων, ό,τι μπορεί να διασώσει προς υπόμνηση. Έτσι η εντύπωση στην ψυχή του μαθητή μένει πάντα από τον προφορικό και μεστό αλήθειας προφορικό λόγο που λέει την αλήθεια. Έτσι ο λόγος του ρήτορα, ως διανοητική σύλληψη και προφορική διατύπωση, είναι ένα αυτοαναφορικό παιχνίδι που εκκινεί από τον ίδιο, απευθύνεται σε ένα απαίδευτο και μη μετέχον στην αλήθεια πλήθος και επιστρέφει ενισχυμένος ηδονιστικά από τις επευφημίες στον δημιουργό του. Αντίθετα το *παίγνιον* του φιλοσόφου είναι ετεροκατευθυνόμενο, εκκινεί από τον ολόφωτο κόσμο των Ιδεών, θεάται τη αιώνια ουσία των όντων, κατέρχεται στα ανθρώπινα για να μεταδώσει μέσω του προφορικού λόγου την αλήθεια και απευθύνεται στην ψυχή των μαθητών αποβλέποντας να ριζώσει ως λόγος της αλήθειας. Η *παγκάλη παιδιά* του δασκάλου σε σχέση με τον γραπτό λόγο αναβλύζει από την εσωτερική πλήρωση της ψυχής του που κατόρθωσε ένα μέρος από το περωτό άρμα της ψυχής προς την αλήθεια, έστω και ελλιπώς να το διασώσει στον γραπτό λόγο ως πνευματική παρακαταθήκη για τους

⁵⁰⁰ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 276 d, 277 e-278 a, Bouvier David, (2011), "Socrate, Pan et quelques nymphes: a propos de la priere finale du "Phedre, (279b4-8)", *Melanges Ph.Borgeau*, Geneve, Labor et Fides :251-262.

⁵⁰¹ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 276 e, Rabbas, Oyvind, (2010), "Writing, memory, and wisdom : the critique of writing in the "Phaedrus", *SO* 84 :26-48, =Symbolae Osloenses, Narry, M., Rowe, Cristopher, J., (2010)", *Plato and the art of philosophical writing*, Cambridge ;New York, Cambridge University Press, 2007" *RPhL* 108 (1): =Revue de Philosophie ancienne, Vrin, Paris, 146-149., Batchelder, Geoffery M., *Moral corruption and philosophic education in Plato's "Phaedrus"*, Thesis (Ph.D.), The Catholic University of America, Washington (D.C.), 2009.

μαθητές του. Η σχέση του ρήτορα με το ακροατήριό του είναι ευκαιριακή και αβαθής, η σχέση του φιλοσόφου με τους μαθητές του είναι μόνιμη και ουσιαστική. Αλλά και ο λόγος των ραψωδών στερείται και αυτός αλήθειας, γιατί λέγεται χωρίς την αναζήτηση της αλήθειας. Οι ραψωδοί αποβλέπουν μόνον να πείσουν, να εντυπωσιάσουν, σαφής επίκριση και για τους ραψωδούς των οποίων συνεχιστές θεωρούνται από πολλές απόψεις οι σοφιστές.⁵⁰²

Αλλά ο γνήσιος τεχνίτης του λόγου είναι και μυθοποιός, μυθοποιεί τα μεγάλα θέματα του λόγου.⁵⁰³ Ο πλατωνικός μύθος διαφέρει από τον μύθο, όπως τον χρησιμοποιούσαν οι σοφιστές και οι ρήτορες.⁵⁰⁴ Ο ίδιος ο Πλάτων ομολογεί ότι όλος ο διαλεκτικός μόχθος του δεν είναι τίποτε άλλο από ένα απλό *“διασκοπείν τε και μυθολογείν”*⁵⁰⁵. Ο ίδιος χαρακτηρίζει την *Πολιτεία* ως μυθολόγημα και *παιχνίδι*⁵⁰⁶, ο ίδιος άλλωστε ο φιλόσοφος σε προχωρημένη ηλικία χαρακτηρίζει του *Νόμους* ως φρόνιμο⁵⁰⁷ πρεσβυτικό παιχνίδι. Όλα για τον Πλάτωνα είναι ένα πνευματικό παιχνίδι, καθώς ό,τι δηλώνεται με λόγους είναι μίμημα του παθήματος μέσα στην ψυχή και στη συνέχεια γίνεται είδωλον.⁵⁰⁸

Π.Α.7. ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ ΙΣΟΚΡΑΤΗΣ

Ο Ισοκράτης καλύπτει με τη ζωή και τη δράση του μια μακρά περίοδο. Ασχολήθηκε με όλα τα είδη των ρητορικών λόγων, με ιδιαίτερη επικέντρωση στους συμβουλευτικούς λόγους. Αποτελεί την πλέον χαρακτηριστική περίπτωση συγγραφέα ρητορικών λόγων σε γραπτή μορφή με ιδιαίτερα φροντισμένη μορφή και περιεχόμενο, οι οποίοι

⁵⁰² Για τη σχέση ραψωδών και σοφιστών πρβλ. Πλάτωνος, *Ιων*, εισαγωγή μετάφρασις σχόλια: Β. Λαούρδα, Αθήνα 1937, εκδ. Πάπυρος, σ.σ. 32-45. Προσέγγιση των πλατωνικών διαλόγων και κυρίως του *Φαίδρου* υπό την οπτική της παιδείας του Πλάτωνος αναφορικά με τον προφορικό λόγο βλ. ενδεικτικά: Balleriaux, O., (1994), *“Lea Dialogues de Platon et les ΑΓΡΑΦΑ ΔΟΓΜΑΤΑ .LeParmenide et le Sophiste a les lumieres doctrines non ecrites.”*, *L’Antiquite Classique* 63: 299.

⁵⁰³ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 276 e.

⁵⁰⁴ Kelesidou, A., (1995-1996), *“Platon et l’irrationel”*, *Πλάτων* 47-48:, 59-60. Για τα ζητήματα του πλατωνικού μύθου βλ. (ed.) Cataline Partenie, *Plato’s myths*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2009, όπου υπάρχουν δέκα σχετικές μελέτες., Martinez Marcos, (2010), *“Platon “mitologo”*, *Euphrosyne* (n.s.) 38 :35-49.

⁵⁰⁵ Πλάτωνος, *Φαίδων* 61 e.

⁵⁰⁶ Πλάτωνος, *Πολιτεία* 501 e.,

⁵⁰⁷ Πλάτωνος, *Νόμοι* 685 a: *“Περί νόμων παίζοντας παιδιάν πρεσβυτικήν σώφρονα”*

⁵⁰⁸ Πλάτωνος, *Πολιτεία* 382 b.

προορίζονταν να κυκλοφορήσουν σε γραπτή μορφή ή να αναγνωσθούν δυνατά σε στενό κύκλο.⁵⁰⁹ Οι λόγοι αυτοί με εκτενή και διεισδυτική πολιτική ανάλυση των πολιτικών και κοινωνικών δεδομένων της εποχής του,⁵¹⁰ αποτελούν συνάμα έξοχαδείγματα ρητορικού ύφους.⁵¹¹ Σε αντίθεση με τους σοφιστές ο Ισοκράτης ήταν αθηναίος πολίτης με έντονο ενδιαφέρον για την πόλη του και ουσιαστικές προτάσεις για την κοινωνία και τον διεθνή ρόλο της πόλης του.

Παράλληλα ο Ισοκράτης υπήρξε σπουδαίος παιδαγωγός.⁵¹² Θεωρούσε ότι η παιδεία επιτελεί το βασικότερο ρόλο για μια κοινωνία εναρέτων με φρόνηση πολιτών⁵¹³. Η *“λόγων παιδεία”* κατά τη διατύπωσή του, περιελάμβανε το εκπαιδευτικό σύστημα εκμάθησης της ρητορικής τέχνης αλλά συγχρόνως επεδίωκε την σύμμετρη ανάπτυξη όλων των πτυχών της ανθρώπινης προσωπικότητας. Ο Ισοκράτης τόνιζε ότι διδάσκει φιλοσοφία⁵¹⁴ και ότι πραγματευόταν *“ιδέες”*, γεγονός που τον έφερνε σε αντιπαράθεση με τον Πλάτωνα, τον έτερο από τους ηγέτες των σημαντικότερων ακαδημαϊκών ιδρυμάτων στην Αθήνα. Για τον Πλάτωνα η ρητορική δεν αποτελεί μορφή γνώσης, διότι δεν διαθέτει ένα σταθερό θεματικό πυρήνα.

Βασική έννοια που διαπερνά το σύνολο του έργου του Ισοκράτη είναι η έννοια *εύνοια*.⁵¹⁵ Ο όρος αυτός στον Ισοκράτη συνδέεται με την καλή γνώμη. Ο ρητοροδιδάσκαλος δεν μπορεί να αγνοήσει την ύπαρξη ακροατηρίου με στόχο την πειθώ

⁵⁰⁹ Ισοκράτους, *Περί Ειρήνης, Κατά σοφιστών, Επιστολή προς Φίλιππον ΙΙΙ, Επιστολή προς Αλέξανδρον V*, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια, Μαρία Γ. Ξανθοπού, Αθήνα 2001, εκδ. Ζήτρος, σ.σ. 16-17., Usher, S., (1999), *Greek Oratory. Tradition and Originality*, p.p. 321-323, Usher, S., (2010), “Eurhythmia in Isocrates”, *CQ N.S.* 60 :94.

⁵¹⁰ Βλ. Mathieu, G., (1966), *Les Idées Politiques d’ Isocrate*, Paris, p.p. 30-50, Wilson, C.H., (1966), “Thucydides, Isocrates, and the Athenian Empire”, *G&R* 13: 54-63, Romilly, de J., *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, σ. 303.

⁵¹¹ Laistner, M.I.W., (1921), “Isocratea”, *CQ* 15: 78-84., Hudson-Williams, H.L.L., (1948), “Thucydides, Isocrates, and Rhetorical Composition”, *CQ* 42: 76-81, Pearson, I., (1941), “Historical Allusions in the Attic Orators”, *CP* 36 : 209-229, Raubitschek, A.E., (1941), “Two Notes on Isocrates”, *TAPA* 72:356-364, Usher, S., (1973), “The Style of Isocrates”, *BICS* 20:39-67., Moysey, R.A., (1982), “Isocrates; On the Peace : Rhetorical Exercise or Political Advice”, *AJAH* 7 : 118-127, Gillis, D., (1970), “The Structure of Arguments in Isocrates; De Pace”, *Philologus* 114: 195-210.

⁵¹² Marrou, H.L., (1956), *Histoire de l’ education dans l’ antiquite, t.1, Le monde grec*, Paris, p.p. 35 κ.εξ., Cloche, P., (1963), *Isocrate et son temps*, Paris, p.p.35-45.

⁵¹³ Αλεξανδρή, Ε.Γ., (2013-2014), *“Αρχαϊκές ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά στο έργο του Ισοκράτη: Η φρόνησις στον Λόγο Προς Νικοκλέα”* Πλάτων 59: -127.

⁵¹⁴ Wilcox, S., (1943), “Criticism of Isocrates and His φιλοσοφία”, *TAPA* 74 :, Yun Lee Too, (1995), *The Rhetoric of Identity in Isocrates: Text, power, pedagogy*, Cambridge, p.p.40-45, Enos, R.L., (2012), *Greek Rhetoric Before Aristotle*, Carolina: Parlor Press, p.174, Romilly, de J., (1971), *La loi dans la pensee grecque*, Paris: Les Belles Lettres, p.187.

⁵¹⁵ Romilly, de J., “Eunoia in Isocrates or the Political Importance of Creating Good Will”, *JHS*: 94.

και ένα από τα μέσα για την επίτευξή της είναι να εξασφαλίσει την εμπιστοσύνη του κοινού , δηλαδή την εύνοιά του. Η επίτευξη της πειθούς στηρίζεται στην ορθή κρίση και στην ηθική ποιότητα του ομιλητή . Εδώ έγκειται και η διαφορά του Ισοκράτη από τους υπόλοιπους σοφιστές και ρητοροδιδασκάλους. , καθώς οι άλλοι θεωρούν ότι η πειθώ δεν προσδιορίζεται από την ποιότητα του χαρακτήρα του ρήτορα. Ο Ισοκράτης εντάσσει την εύνοια στην ευρύτερη σημασία της *δόξας*. Για τον Ισοκράτη είναι αδύνατο στην ανθρώπινη φύση να γνωρίζει απόλυτα τι πρέπει να λέει και να πράττει κάθε φορά. Όμως οι άνθρωποι μπορούν να επιτύχουν το καλλίτερο, αν διαθέτουν μια ορθή άποψη για τα πράγματα.⁵¹⁶ Η *δόξα* δεν είναι η σχετική διαπίστωση στην αντιμετώπιση των ποικίλων κοινωνικών και πολιτικών θεμάτων, αλλά η πίστη στην κρίση των ανθρώπων .⁵¹⁷ Ο λόγος είναι το κύριο γνώρισμα της κοινωνικής ζωής , διότι ο λόγος οδηγεί σε συμφωνία τα μέλη ενός κοινωνικού συνόλου για το τι είναι σωστό είτε πρόκειται για ιδέες είτε για αισθήματα.⁵¹⁸ Για τον Ισοκράτη ο λόγος είναι ένα φάρμακο για την ψυχή.⁵¹⁹ Κατά τον Ισοκράτη τρεις πρέπει να είναι οι όροι που πρέπει να ικανοποιούνται από όσους επιθυμούν να ακολουθήσουν το ρητορικό –παιδαγωγικό του πρόγραμμα και συνάμα να βελτιώσουν την φυσική τους κλίση: Η ρητορική δεινότητα, η πειθώ, δηλαδή η ευμενής και επιτυχής αποδοχή του λόγου από το κοινό και η επίτευξη των προσωπικών συμφερόντων.⁵²⁰ Η επίτευξη των στόχων αυτών πρέπει να γίνει με κριτήρια ηθικά. Οι λόγοι του ρήτορα πρέπει να είναι άξιοι επαίνου και τιμής , δηλαδή να μπορούν να κερδίσουν την εύνοια του κοινού. Επίσης ηθική συνιστώσα είναι και η κοινωνική φήμη του ρήτορα, που διασφαλίζεται με την ενασχόληση του ρήτορα με θέματα σημαντικά, κοινωνικά ενδιαφέροντα και ηθικά άμεμπτα.⁵²¹ Ο Ισοκράτης διαβλέπει μεγάλο κίνδυνο από ρήτορες που μοναδική τους επιδίωξη είναι η κολακεία του πλήθους και ζημιώνουν τελικά τις υποθέσεις της πόλης.⁵²² Ο Ισοκράτης εντάσσει την *εύνοιαν* στο ευρύτερο σημασιολογικό πεδίο της *δόξας* και διευρύνει το περιεχόμενό της στην κοινωνική και

⁵¹⁶ Ισοκράτους, *Περί Αντιδόσεως* 271.

⁵¹⁷ Romilly, de J. ,“ (1964), ‘Les Moderes Atheniens vers le milieu du IVe Siecle: Ethos, et Concordances ‘Revue des Etudes Grecques, 67 : , 95.

⁵¹⁸ Ισοκράτους, *Προς Νικοκλέα*, 5-9, *Περί Αντιδόσεως* 253-257, *Περί Ειρήνης* 39.

⁵¹⁹ Πρβλ. Πλάτωνος, *Γοργίας* 521d6-522a7.

⁵²⁰ Ισοκράτους, *Περί Αντιδόσεως* 275-285.

⁵²¹ Ισοκράτους, *Περί Αντιδόσεως* 9, 36, 121, 129.

⁵²² Ισοκράτους *Βούσιρις* 4, 49, *Περί Ειρήνης* 4, 124, Αλεξίου, Ε ., (1995-1996), ‘Τιμή, Δόξα και Καλοκαγαθία εις τον Ισοκράτη: *Περί Αντιδόσεως* 275-285,’ *Πλάτων* 47-48: 68-79.

πολιτική δράση. Η *εὐνοια* πρέπει να αποτελεί συνειδητή επιδίωξη κάθε ανθρώπου ως κοινωνικού όντος και πολιτικού όντος.⁵²³ Πρόκειται για έναν πολίτη που δρα με οδηγό την αρετή και αυτό οδηγεί στην επιδοκιμασία των ακροατών και την καλή του φήμη. Έτσι ο Ισοκράτης αντιμετωπίζει με πολιτικούς προσδιορισμούς τις επιδιώξεις όσων θέλουν να ακολουθήσουν την ρητορική.⁵²⁴ Ο τρίτος στόχος, η επιδίωξη προσωπικών συμφερόντων σχετίζεται με την επιδίωξη της υπεροχής στο πολιτικό πεδίο, άμεσα συνδεδεμένη με την ηθική ιδέα της δικαιοσύνης.⁵²⁵ Όσοι είναι καλοί καγαθοί, έχουν το δικαίωμα να επιδιώκουν την υπεροχή με βασικό κριτήριο την δικαιοσύνη.⁵²⁶ Η *εὐνοια* συνδέεται και με το παιδαγωγικό του πρόγραμμα στο οποίο συνδέει άμεσα την εκμάθηση της ρητορικής τέχνης με την καλλιέργεια της ανθρώπινης προσωπικότητας. Ρητορική δεινότητα και πειθώ διαρθρώνουν την ρητορική παιδεία με εκπαιδευτικό και πολιτικό περιεχόμενο. Η *εὐνοια* που προκύπτει από αυτά αναφέρεται και στην εσωτερική και στην εξωτερική πολιτική ενός κράτους.⁵²⁷ Μέσα στο πλαίσιο και στην ατμόσφαιρα του Πελοποννησιακού πολέμου⁵²⁸ ο Ισοκράτης μελετά⁵²⁹ περισσότερο αναλυτικά συγκριτικά με τον Πλάτωνα τις οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες της εποχής του και τις επιπτώσεις των πολέμων. Ο Ισοκράτης επικεντρώνεται στις ειδικές και συγκεκριμένες κοινωνικές και οικονομικές –πολιτικές συνθήκες της εποχής του. Ο Πλάτων δεν αναφέρεται ευθέως και αμέσως στα συγκεκριμένα γεγονότα της εποχής του ,επειδή η θεωρητική του τοποθέτηση υπήγαγε όλα τα ζητήματα πολιτικής φύσεως σε ζητήματα ηθικής βάσης και επίσης διότι ο σωκρατικός λόγος απαιτούσε για την δραματική ανάπτυξή του μια ιστορική βάση που να ναταποκρίνεται στα όρια της ζωής του Σωκράτους.⁵³⁰ Ο Ισοκράτης αντιλήφθηκε τις επιπτώσεις του πολέμου αλλά και τα αγαθά που μπορεί να αποφέρει μια φωτισμένη βασιλεία,όπως αυτή του Ευαγόρα στην Κύπρο. Ο Πλάτων ,αντίθετα, ήταν βαθύτατα απογοητευμένος από την τρέχουσα πολιτική

⁵²³ Ισοκράτους, *Περί Αντιδόσεως* , 279-280.

⁵²⁴ Αλεξίου, Ε., (1995-1996,) ``Τιμή, Δόξα και Καλοκαγαθία εις τον Ισοκράτη: *Περί Αντιδόσεως* 275-285,`` *Πλάτων* 47-48 :70-71.

⁵²⁵ Ισοκράτους, *Περί Αντιδόσεως* 281-285.

⁵²⁶ Αλεξίου, Ε., (1995-1996,) ``Τιμή, Δόξα και Καλοκαγαθία εις τον Ισοκράτη: *Περί Αντιδόσεως* 275-285,`` *Πλάτων* 47-48: 69-71.

⁵²⁷ Αλεξίου, Ε. , (1995-1996,) ``Τιμή, Δόξα και Καλοκαγαθία εις τον Ισοκράτη: *Περί Αντιδόσεως* 275-285,`` *Πλάτων* 47-48 :69.

⁵²⁸ Sinclair, T.A. ,*Ιστορία της Αρχαίας ελληνικής πολιτικής σκέψεως* , τόμ.Α, σ.σ. 163-166.

⁵²⁹ Ισοκράτους Πανηγυρικός IV 167-168

⁵³⁰ .A.Sinclair, *Ιστορία της Αρχαίας ελληνικής πολιτικής σκέψεως* , τόμ.Α,σ. 167

πραγματικότητα της εποχής του ⁵³¹ και την εκτέλεση του Σωκράτη , διείδε την ανάγκη να υπάρχει ηθική ανεξαρτησία και αναζήτησε εκείνη την παιδεία που θα παρείχε τη σχετική διδασκαλία. Είναι μια εποχή στην οποία το χάσμα ανάμεσα στους πλούσιους και στους φτωχούς ολοένα και περισσότερο διευρύνεται και παράλληλα προβάλλεται η ιδέα των ομοσπονδιών καθώς και η πίστη σε έναν πολιτικό αρχηγό.⁵³² Τώρα προβάλλουν επιτακτικά τα ερωτήματα για το ποια είναι η καλλίτερη πολιτεία, αλλά και ποιο είναι το καλλίτερο δυνατό κράτος ,ποιο είναι το ιδεώδες κράτος. Στον τέταρτο αιώνα η διάσταση ανάμεσα στο ιδανικό και το δυνατό είναι μεγάλη.⁵³³ Είχε προηγηθεί ένας αιώνας πολιτικής πρακτικής και πολιτικής σκέψης και είχε φανεί ότι η προσωπική αρετή των ανθρώπων διεδραμάτιζε σπουδαίο ρόλο σε κάθε μορφή πολιτεύματος. Το να γνωρίζει κάποιος αν και πώς αυτή η πολιτική αρετή μπορούσε να αποκτηθεί και από ποιόν ,ήταν θέμα με μεγάλη πρακτική σημασία και αυτό απασχόλησε τον Πλάτωνα, τον Ισοκράτη και τον Ξενοφώντα.⁵³⁴ Τον Πλάτωνα τον απασχολεί συνεχώς το ζήτημα της ικανότητας και της καταλληλότητας ενός πολιτικού αρχηγού και ενδεχομένως είχε κατά νου την ιδέα να ιδρύσει μια σχολή πολιτικών ,όταν έγραφε τον *Γοργία*. Είχε προηγηθεί, όμως, ο Ισοκράτης στην ίδρυση τέτοιας σχολής ,λίγο μεγαλύτερος στην ηλικία από τον Πλάτωνα. Το 392 π.Χ. άνοιξε τη σχολή του ο Ισοκράτης με τον λόγο του *Κατά Σοφιστών*⁵³⁵, ενδεχομένως ως απάντηση στον πλατωνικό *Γοργία*. Στο συγκεκριμένο έργο ο Ισοκράτης στρέφεται εναντίον των σοφιστών και των λοιπών παιδαγωγών της εποχής του

⁵³¹ Πρβλ. Morgan , K., (1998), "Designer History: Plato's Atlantis Story and the Fourth -Century Ideology", *JHS* 118 : 101-118, Romilly, de J. , (1954), "Les Moderes Atheniens vers le milieu du IVE siecle : Ethos et Concordances" *REG* 67 :327-354, Goldhill, S. , (1987), "Civic Ideology and the Great Dionysia , *JHS* 107: 58-76, Goldhill, S., (2000), "Civic Ideology and the Problem of Difference", *JHS* 120 :34-56, Dover , K. , (1974), *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, p.p. 60κ.εξ., Irvin , T.H .,(1947), *Plato's Moral Theory* , Oxford, p.p. 103-107, Adkins, W. H., (1970), *From the Many to the One* , London, p.161, Cohen , D. , (1993), "Law, Anatomy , and Political Community in Plato's Laws", *CPh* 88 : 301-317, Wood, E ., Wood, N, (1978), *Ideology and Ancient Political Theory* , Oxford ,p.p. 198-200, Planinc, Z. , (1991), *Plato's Political Philosophy* , Columbia , Missouri , όπου πλήρης ανάλυση της φρονήσεως στην *Πολιτεία* και στους *Νόμους*, Ross, D.W., (1951), *Plato's Theory of Ideas* , Oxford, p 2 κ.εξ., Cornford , F.M., (1935), *Plato's Theory of Knowledge*, London, p.p. 17-25.

⁵³² Sinclair, T.A., *Ιστορία της Αρχαίας ελληνικής πολιτικής σκέψεως* , τόμ.Α, σ.σ.168-169.

⁵³³ Sinclair, T.A. *Ιστορία της Αρχαίας ελληνικής πολιτικής σκέψεως* , τόμ.Α, σ.171, Davidson , J., (1990), "Isocrates against Imperialism : An Analysis of De Pace", *Historia* 39: 20-36, Dienelt, K. , (1953), "Απραγμοσύνη", *WS* 66 :94-104, Kleve, K., (1964), "Απραγμοσύνη and Πολυπραγμοσύνη": Two Slogans in Athenian Politics", *SO Symbolae Osloenses* 39 : 83-88, Heilbrum , G. , (1975), "Isocrates on Rhetoric and Power", *Hermes* 103: 154-178.

⁵³⁴ Sinclair, T.A., *Ιστορία της Αρχαίας ελληνικής πολιτικής σκέψεως* , τόμ.Α, σ.172.

⁵³⁵ Sinclair, T.A., *Ιστορία της Αρχαίας ελληνικής πολιτικής σκέψεως* , τόμ.Α, σ.σ.188-189, 202, Ισοκράτους , *Κατά Σοφιστών* . Ζήτρος, σ.σ. 367-370, J. de Romilly, de J., (1992), *Προβλήματα της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας*, (μτφ.) Ν.Αγκαβανάκης, Αθήνα : Καρδαμίτσα, σ. 266.

επισημαίνοντας την ανεπάρκειά τους ,τις παράδοξες απαιτήσεις τους και τις υπερβολικές αμοιβές τους. Ο Ισοκράτης είχε παρακολουθήσει στη νεότητά του τον Σωκράτη και τον Γοργία και είχε επηρεασθεί από την σκέψη τους.⁵³⁶ Την παρατήρηση ρητά την καταθέτει ο Πλάτων με την επισήμανση ότι ο Ισοκράτης θα μπορούσε να προοδεύσει , γιατί είχε έμφυτη την αγάπη της σοφίας. Ο Ισοκράτης παρέμεινε προσηλωμένος στη *φιλοσοφία*, όπως ο ίδιος την εννοούσε , ως γενική παιδεία ,πρωταρχικής σημασίας για έναν πολιτικό. Αν και διέφερε βαθύτατα από τον Πλάτωνα ως προς την αντίληψη της φιλοσοφίας, συμφωνούσε, ωστόσο ,μαζί του στη δυσπιστία του έναντι των εμπειρογνομόνων , των σοφιστών της εποχής του και κατέκρινε την απουσία παιδευτικής αγωγής από την πλευρά τους. Ο Ισοκράτης , όμως, δεν δεχόταν την αυστηρή διαίρεση των τρόπων ζωής σε δυο και μόνον είδη. Αν δεν μπορούσε κάποιος να τους συμφιλιώσει, θα μπορούσε να αντλήσει το καλλίτερο . Το να ειπωθεί ότι η ρητορική διδάσκει μια ισχυρή τεχνική αλλά όχι και τον τρόπο χρησιμοποίησής της, αυτό δεν πρέπει να οδηγήσει στη συνολική απόρριψη της ρητορικής αλλά στο συνδυασμό της με εξάσκηση για την καλή χρήση της. Για τον Ισοκράτη η τέχνη της ομιλίας, της γραφής, της συνθέσεως, εμπεριέχει μια παιδαγωγική αρετή. Δεν είναι τέχνη της προπαγάνδας και της κολακείας. Δεν διδάσκει απευθείας την ηθική αλλά η σπουδή αυτής της τέχνης οδηγεί στην καλή συμπεριφορά. Ο Ισοκράτης ενδιαφερόταν όχι μόνο για τη διδασκαλία της χρήσης των λέξεων αλλά και για την ορθή πράξη , την ικανότητα της καλλίτερης επιλογής και έκθεσης των γεγονότων , την πλέον κατάλληλη έκφραση, δηλαδή τον ορθό λόγο. Αυτό προϋπέθετε έναν υψηλό βαθμό διανοητικής ικανότητας , ενώ η σωκρατική επιμέλεια της ψυχής ήταν εξάσκηση του πνεύματος χωρίς υπερβατική σημασία ,όπως στον Πλάτωνα.⁵³⁷ Οι απόψεις του για την *ομόνοια* και τον *καιρόν* προέρχονται από την διδασκαλία του Γοργία.⁵³⁸ Ιδιαίτερη μάλιστα είναι η θέση του για τον πανελληνισμό.⁵³⁹

Ο Ισοκράτης επεδίωκε με τα μαθήματά του να διαμορφώσει ένα παιδευτικό ιδεώδες το οποίο θα συνδύαζε ένα θαρραλέο με ένα εργατικό πνεύμα , ώστε ο πολιτικός άνδρας να είναι άνθρωπος με ισχυρό χαρακτήρα , με παρρησία και ευθύνη. Για τον Ισοκράτη ,

⁵³⁶ Πλάτωνος ,*Φαίδρος* 279

⁵³⁷ Sinclair, T.A., *Ιστορία της Αρχαίας ελληνικής πολιτικής σκέψεως* , τόμ.Α, σ.σ. 189-190.

⁵³⁸ Sinclair, T.A., *Ιστορία της Αρχαίας ελληνικής πολιτικής σκέψεως* , τόμ.Α, σ.σ. 191-197.

⁵³⁹ Πρβλ. Xanthakis –Karamanos , G., (1999-2000), “ Tendances Litteraires d’ Euripide a Menandre : Tragedie, Comedie, drame satyrique (4eme siècle avant J.-C.)”, *Πλάτων* 51 :, 35. Μαθητής του Ισοκράτους ήταν και ο Θεοδέκτης , ρήτορας και τραγικός ποιητής: Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., '(1990) ' 'Το Αιγαίο στο έργο του ρήτορα και τραγικού Θεοδέκτη:Ο Μάυσωλος', *Παρνασσός* ΛΒ: , 13,17.

σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, η γνώση που είναι απαραίτητη σε έναν τέτοιο πολιτικό άνδρα είναι να γνωρίζει να προετοιμάζει ένα θέμα , να ξέρει τι θα πεί στην κατάλληλη στιγμή, - καιρός- , με οδηγό τη γλώσσα και τους λόγους σε συνέχεια της πνευματικής επίδρασης από τον δάσκαλό του Γοργία⁵⁴⁰. Ασφαλώς , όπως και ο δάσκαλός του, και ο Ισοκράτης δεν είναι ανηθικολόγος, μάλιστα στο σημείο αυτό απέχει από μια εγωϊστική θεώρηση , όσο και ο Πλάτων . Τελειώς δίκαιος άνθρωπος είναι εκείνος που , ενώ έχει τις δυνατότητες να πλουτίσει, συγκρατεί τον εαυτό του.⁵⁴¹ Ο Πλάτων απομακρυνόταν συνεχώς από την άποψη του Ισοκράτη για τη φιλοσοφία⁵⁴², και μάλιστα την άποψη αυτή του Ισοκράτη δεν την θεωρούσε ανώτερη από την σοφιστική.. Τον 5^ο αιώνα π.Χ. ο Πρόδικος είχε υποδείξει ένα ορισμένο είδος σοφιστών που κινούνταν στα όρια ανάμεσα στον φιλόσοφο και στον πολιτικό. Ο Ισοκράτης είναι ο άνθρωπος που ασχολήθηκε με το ζήτημα αυτό τον 4^ο αιώνα π.Χ.. Επεδίωκε να προσφέρει μια καλλίτερη παιδεία στους πολιτικούς άνδρες , ήλπιζε στην συμπάθεια του Πλάτωνος με την προσπάθειά του να συνδέσει την φιλοσοφία με την πολιτική πράξη . Ωστόσο ο Πλάτων απορρίπτει έναν τέτοιο συμβιβασμό ως δειλή απόπειρα συλλογής καρπών της μελέτης χωρίς να ανατιμετωπισθούν οι κίνδυνοι και οι δοκιμασίες της.⁵⁴³ Για τον Πλάτωνα οι άνθρωποι που επιθυμούν να είναι συγχρόνως φιλόσοφοι και πολιτικοί αστοχούν και στα δύο. Βέβαια ο Πλάτων αναγνωρίζει αξία και φιλοσοφικές δυνατότητες στον Ισοκράτη , αλλά με την ρητή επισήμανση ότι και ο Ισοκράτης είναι ρητορικός και όχι διαλεκτικός.⁵⁴⁴

Συνοψίζοντας για τη σχέση του Ισοκράτη με τον Πλάτωνα, ο Ισοκράτης αναγνωρίζει το αδύνατο της γνώσης για τον άνθρωπο και για το λόγο αυτό προβαίνει στη διάκριση ανάμεσα στην *δόξαν* και στην *επιστήμην*. Η *δόξα* του Ισοκράτη είναι μάλλον μια πρακτική γνώση που βασίζεται στην εμπειρία⁵⁴⁵ σε αντίθεση με τον Πλάτωνα που διαχωρίζει τέχνες και επιστήμες.⁵⁴⁶ Ο Ισοκράτης αντιτίθεται στους εριστικούς, γιατί αυτοί υπόσχονταν ότι θα μπορούσαν να διδάξουν στους μαθητές τους την επιστήμη και

⁵⁴⁰ Πρβλ. Γοργία ,*Ελένης Εγκώμιον* 8-12.

⁵⁴¹ Sinclair, T.A., *Ιστορία της Αρχαίας ελληνικής πολιτικής σκέψεως* , τόμ.Α, σ.190.

⁵⁴² Αλεξανδρή, Ε.Γ., (2013-2014), "Αρχαϊκές ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά στο έργο του Ισοκράτη: Η φρόνησις στον *Λόγο Προς Νικοκλέα*" ,*Πλάτων* 59:127 σημ.4.

⁵⁴³ Sinclair, T.A.,*Ιστορία της Αρχαίας ελληνικής πολιτικής σκέψεως* , τόμ.Α, σ.σ.190-191, Πλάτωνος ,*Ευθύδημος* 305-306.

⁵⁴⁴ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 278 e, 279 a-b.

⁵⁴⁵ Ισοκράτους, *Κατά Σοφιστών* 8.

⁵⁴⁶ Πλάτωνος, *Πολιτεία* Ζ 522c

με τον τρόπο αυτό να τους καταστήσουν ευτυχισμένους. Στον λόγο του *Περί Αντιδόσεως* ο ρητοροδιδάσκαλος προβαίνει σε σαφέστερη διάκριση ανάμεσα στην *δόξαν* και στην *επιστήμην*, όπου *δόξα* είναι η πρακτική γνώση και *επιστήμη* είναι η αληθής γνώση.⁵⁴⁷ Ενίοτε όμως η *επιστήμη* δεν ταυτίζεται με την αληθή γνώση αλλά σημαίνει ρητορική γνώση και την κατέχουν οι ειδήμονες.⁵⁴⁸

Για τον Πλάτωνα η *δόξα* ευρίσκεται μεταξύ αγνοίας και γνώσεως⁵⁴⁹ από τον οποίο ταυτίζεται σχεδόν επιστήμη και αλήθεια. Τις διακρίνει ωστόσο από το αγαθόν, το οποίο υπέρκειται και είναι άξιο της μεγαλύτερας τιμής. Αν και η *ορθή δόξα* πλησιάζει προς την *επιστήμην*, αυτός που διαθέτει την *επιστήμη* μόνο μπορεί να επιτυγχάνει, ενώ αυτός που διαθέτει *ορθή δόξαν* άλλες φορές επιτυγχάνει και άλλες φορές όχι.⁵⁵⁰ Για τον Ισοκράτη οι γνώσεις αποκτώνται με τις αισθήσεις, η ακοή προέχει σε σύγκριση με την όραση, ενώ ο σκοπός της γνώσεως είναι η μόρφωση του ανθρώπου, η ηθική του πρόοδος στη φρόνηση και στην πρακτική ζωή. Για να την εξασφαλίσει πρέπει να βρεί τον κατάλληλο δάσκαλο. Το μέλλον, όμως, σε κάθε περίπτωση παραμένει για τον άνθρωπο απρόσιτο.⁵⁵¹ Για τον Πλάτωνα η αληθής γνώση βρίσκεται πέραν του αισθητού κόσμου, έχει τη μορφή αναμνήσεως, πρέπει να προέρχεται από το εσωτερικό της ψυχής.⁵⁵² Οι ιδέες στον Ισοκράτη έχουν πρακτικό περιεχόμενο και σημαίνουν τα σχήματα, τα στοιχεία, τις μεθόδους και τις αρχές της ρητορικής του.⁵⁵³ Παραμένει σημαντικό για τον Πλάτωνα το ότι ο Ισοκράτης διαθέτει μια αναπτυγμένη ορθολογική σκέψη.⁵⁵⁴ Ασφαλώς για τον Ισοκράτη λόγος δεν είναι μόνον η ρητορική, αλλά κάτι υψηλότερο, σημαίνει διάνοια, σκέψη, διανοητική δύναμη.⁵⁵⁵

⁵⁴⁷ Ισοκράτους, *Περί Αντιδόσεως* 184, *Ελένη* 5, *Παναθηναϊκός* 9

⁵⁴⁸ Ισοκράτους, *Κατά Σοφιστών* 16. Εξάιρεση παρατηρείται στον *Παναθηναϊκό* 28-30, όπου ο όρος *επιστήμη* αποδίδεται με ευρύτερο περιεχόμενο από αυτόν της ρητορικής ικανότητας. Επίσης η *δόξα* σημαίνει στον Ισοκράτη και φήμη ή καλή φήμη: *Κατά Σοφιστών* 2, *Αρχίδαμος* 109, *Ελένη* 23.

⁵⁴⁹ Πλάτωνος, *Πολιτεία* E 478c-d.

⁵⁵⁰ Πλάτωνος, *Θεαίτητος* 200e, *Μένων* 97c, 98a-b.

⁵⁵¹ Ισοκράτους, *Παναθηναϊκός* 150, 209, *Επιστολή προς Διονύσιον* 4, *Κατά Σοφιστών* 2, *Περί Ειρήνης* 8.

⁵⁵² Πλάτωνος *Μένων* 81 a-e, *Φαίδων* 76 a, *Κρατύλος* 439 a.

⁵⁵³ Ισοκράτους, *Παναθηναϊκός* 2, *Περί Αντιδόσεως* 11, 45, *Προς Νικοκλέα* 30, 44, 48, *Κατά Σοφιστών* 16.

⁵⁵⁴ Flaceliere, R., (1933), 'L' eloge de l' Isocrate a la fin du Phedre ', *REG* 46: 232., Morgan, K.A., (2010), 'The Voice of Authority : Divination and Plato's Phaedo'', *CQ N.S.* 60 :, 68-71.

⁵⁵⁵ Ισοκράτους, *Περί Αντιδόσεως* 253-257, *Προς Νικοκλέα* 5-9, *Πανηγυρικός* 48., Βλ. Guthrie, W.K.C, *Οι σοφιστές*, σ.σ.242-243.

Π.Δ.8.ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Ο πλατωνικός *Φαίδρος* πραγματεύεται εκτός των άλλων την οντολογία του λόγου μέσα από τη λεκτική οντολογία του έρωτα, για τον οποίο γίνεται λόγος και στο *Συμπόσιον*.⁵⁵⁶ Ο λόγος, το δεύτερο μεγάλο θέμα στο διάλογο αυτό, προσεγγίζεται ως προς την ιδιάζουσα υφή του αλλά και σε σχέση με το ζήτημα του έρωτα στο πλαίσιο μιας σύνθετης λογικής. Η πρώτη ιδιαιτερότητα του λόγου προβάλλεται στο δεύτερο μέρος του έργου με έναυσμα την ολοκλήρωση της σωκρατικής παλινωδίας, ενώ η δεύτερη ιδιαιτερότητα του λόγου, ο λόγος περί έρωτος προβάλλεται προοδευτικά στο εσωτερικό της πρώτης ιδιαιτερότητας, και κατανοείται και στη συνολική δομή του έργου αλλά και στο πλαίσιο της λειτουργίας των τριών λόγων, ενός λόγου του Λυσία και δύο λόγων του Σωκράτη, ως αλληλένδετων στοιχείων. Ο Πλάτων αναγνωρίζει τις τεχνικές αρετές του ρητορικού λόγου του Λυσία, τη σαφήνεια, την ακρίβεια, τη σφαιρικότητα, θα προβάλει προοδευτικά την αντίρρησή του ως προς τη συνολική μορφική και νοηματική εγκυρότητα αυτού του λόγου. Στον πρώτο σωκρατικό λόγο αναπτύσσεται ως μορφή *παιγνίου* και με έντεχνη ειρωνεία αλλά φαινομενική διάθεση επαίνου η άποψη του Λυσία. Παράλληλα, όμως, τίθενται οι προϋποθέσεις της λογικής της παλινωδίας τονίζοντας την υποκρισία, την ιδιοτέλεια και τελικά τον αντιερωτικό και αντιφιλοσοφικό τόνο της θέσης του λογογράφου. Με τον τρόπο αυτό στον συγκεκριμένο διάλογο διαμορφώνονται μέσω της διαλεκτικής κλιμάκωσης των τριών λόγων για τον έρωτα οι προοδευτικοί αναβαθμοί του στοχασμού για τον έρωτα. Εκκινεί η αντιπλατωνική άποψη με το λόγο του Λυσία, ακολουθεί ο ειρωνικός υπομνηματισμός ως προς το περιεχόμενο του λόγου αυτού και σχολιασμός του, συζήτηση μεταξύ του Σωκράτη και του Φαίδρου (πρώτος σωκρατικός λόγος) και κορύφωση με τη φιλοσοφική προσέγγιση του θέματος (δεύτερος σωκρατικός λόγος, η παλινωδία).

Στην προσέγγιση αυτή ενυπάρχει η διάκριση ανάμεσα στο τι λέγεται (εύρεσις) και στο πώς λέγεται (διάθεσις). Η εύρεσις αντιστοιχεί στην ποιοτική διαφοροποίηση αγαθός – κακός, η διάθεσις στη μορφική αντίθεση όμορφος – άσχημος. Με τον τρόπο αυτό αρθρώνεται η οντολογία του λόγου, στην οποία συγκαταλέγεται για τη μορφική και νοηματική του αρτιότητα η έννοια του καλού και για τη σύλληψή του η γνώση της αλήθειας σχετικά με το πραγματευόμενο θέμα του λόγου. Οι συνθήκες παραγωγής της

⁵⁵⁶βλ. Santas, G., (1982): “Passionate Platonic Love in the Phaedrus”, *Ancient Philosophy* 2:112.

ρητορικής προσδιορίζονται συνεπώς με βάση αυτή τη φιλοσοφική απαίτηση της αναζήτησης της αλήθειας και με τη σειρά του ο λόγος καθίσταται αληθινός, εφόσον αποσκοπεί στην ψυχαγωγία των αποδεκτών του, δηλαδή στην επί τω βελτίονι αγωγή της ψυχής. Ο λόγος, λοιπόν, οφείλει να διαθέτει εσωτερικότητα και αλήθεια αλλά και επιτυχή από άποψη μορφής συγκρότηση, καθώς και τη διαλεκτική μέθοδο παραγωγής και ανάπτυξης των εννοιών. Ο ρήτορας πρέπει να διαθέτει όχι μόνο την ικανότητα κατασκευής πειστικών επιχειρημάτων αλλά και τη δυνατότητα επικοινωνίας με έναν ιδιαίτερο χώρο έμπνευσης, αυτόν που οριοθετεί τη διάκριση ανάμεσα στον ανθρώπινο και το θεϊκό λόγο, στο βαθμό που ο άνθρωπος υπόκειται και έλκεται από τον θεϊκό. Η αφήγηση του Σωκράτη για τα τζιτζίκια διαθέτει και ρητορική χροιά, καθώς καταδεικνύεται ότι ο λόγος και ως αγωγή πειθούς σε δημόσια δράση αλλά και ιδιωτική προβολή διεκδικεί την ορθότητά του στο βαθμό που επικεντρώνεται σε υψηλής σπουδαιότητας θέματα. Ένα από τα θέματα αυτά είναι ο έρωτας, οπότε και το ενδιαφέρον των ακροατών είναι ανάλογο του θέματος. Τη διαλεκτική αρετή του ρήτορα αποδεικνύουν οι δυο πλευρές της μεθόδου συγκρότησης των λόγων για τον έρωτα: κατά πρώτον να θεωρούνται συνολικά και να συνοψίζονται σε μια ιδέα τα διάσπαρτα στοιχεία και να χωρίζονται κατά δεύτερον τα πράγματα σε είδη σύμφωνα με τα φυσικά σημεία των συνδέσεων.

Στο πλαίσιο της εσωτερικής του σχέσης με την αλήθεια ο ρήτορας οφείλει να γνωρίζει και να διακρίνει το καλό από το κακό, το δίκαιο από το άδικο. Ένας λόγος για να είναι σαφής και τέλειος, οφείλει να συλλαμβάνεται και να γράφεται στην ψυχή, να προσανατολίζεται φιλοσοφικά σε θέματα αγαθού, δικαίου και καλού. Η φιλοσοφική υφή του λόγου προϋποθέτει την ανάμνηση των ιδεών του αγαθού, του δικαίου και του καλού. Στο σημείο αυτό ο Πλάτων καταδεικνύει τη δυνατότητα σύγκλισης ανάμεσα στη ρητορική και στη φιλοσοφία τονίζοντας ότι ο ρήτορας είναι φιλόσοφος, εάν πραγματεύεται θεμελιώδεις έννοιες, του αγαθού, του δικαίου, του καλού αλλά και εάν συνθέτει το λόγο του με αντιστοιχία και συνέπεια προς τις πράξεις του. Από την άποψη αυτή ο Σωκράτης προτρέπει το Λυσία να μελετήσει και να υιοθετήσει την εσωτερικότητα –φιλοσοφικότητα στη λογική των έργων του.⁵⁵⁷

⁵⁵⁷βλ. Πλάτωνος *Φαίδρος*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια: Π. Δόικος, τ. Α', σ.σ.61-95, εκδ. Ζήτρος. Το σύνολο του πλατωνικού *Φαίδρου* έχει προσεγγισθεί και ως κείμενο που υπακούει όχι μόνο σε φιλοσοφικές

Συμπερασματικά ο πρώτος λόγος του Σωκράτη είναι μια τεχνική βελτίωση του λόγου του Λυσία, στο πλαίσιο της ισχύουσας ρητορικής θεωρίας. Από την άποψη αυτή υπάρχει προοίμιον(237 a 77 κ.εξ.), διήγησις(237b 2 κ.εξ.), πίστις(237 b 7 κ.εξ.)και επίλογος(241 c6 κ.εξ.). Η λογική ανάπτυξη που προτείνει ο Σωκράτης είναι στέρεη, εκκινεί με ορισμό του έρωτα, (237d 1 κ.εξ.), ακολουθούν τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα, τα μειονεκτήματα μάλιστα ταξινομούνται σε διανοητικά, φυσικά, οικονομικά. Κατά την εκφώνηση του λόγου ο Σωκράτης καλύπτει το κεφάλι του, επειδή, υποτίθεται πως αισθάνεται ενοχή. (ρητορικό σχήμα : *επεικές*). Ο λόγος του είναι χειρότερος του Λυσία, επειδή υποτίθεται πως αποτελεί βελτίωσή του. Στη συνέχεια ο Σωκράτης εκφωνεί έναν δεύτερο λόγο προβάλλοντας τη φύση της ψυχής και του έρωτα μέσω ενός μύθου. Ο Πλάτων επιδεικνύει στο σημείο αυτό τη ρητορική του δεινότητα σε συνδυασμό με τη φιλοσοφική του σοβαρότητα. Ακολουθεί η διαλεκτική ανάλυση της ρητορικής εκκινώντας από το ερώτημα της «νόμιμης « χρήσης της γραφής (257c-258 e), με την σημαντική παρατήρηση ότι ο σωστός ρήτορας πρέπει να ξέρει τι είναι σωστό. Εδώ ο Σωκράτης ορίζει την ρητορική ως ένα είδος ψυχαγωγίας,⁵⁵⁸ καθοδήγησης της ψυχής, μέσω των λέξεων και στα δικαστήρια και στις ιδιωτικές συναναστροφές. (261a7-9). Παράλληλα επισημαίνεται η ανάγκη λογικής δομής σε ένα ρητορικό λόγο, αφού θα έχει προηγηθεί ο καθορισμός του θέματος και η διάκρισή του σε κατηγορίες. (263b6-9) σε συνδυασμό με τον αρμονικό συνδυασμό τους. (264c2-5).⁵⁵⁹ Στο *Φαίδρο* ο Πλάτων διαμορφώνει μια φιλοσοφικά έγκυρη τέχνη της ρητορικής που στηρίζεται στην καλή γνώση του θέματος, στη λογική απόδειξη και γνώση της ανθρώπινης ψυχολογίας. Στόχος της πειθούς γίνεται τώρα η ενάρετη πράξη, η δικαιοσύνη και η πίστη στην αλήθεια. Είναι επίσης αξιοσημείωτο ότι ο συγκεκριμένος διάλογος τελειώνει με ονομαστική αναφορά

αρχές αλλά και σε λογοτεχνικές –ρητορικές ; Ausland, Hayden W., (2010), ‘Poetry, rhetoric, and fiction in Plato’s “Phaedrus”’, *SO* 84 :2-25, ενώ ιδιαίτερους συσχετισμούς του *Φαίδρου* ως προς την σύνθεσή του από τον Πλάτωνα και την άντληση επιδράσεων από τα έργα του Ισοκράτους, *Πανηγυρικός* και *Ελένης Εγκώμιον* βλ. Laplace, Marcelle, (2011), “Des rapports du “Phedre” du Platon avec l’ “Eloge d’ Helene” et le “Panegyrique” d’ Isocrate”, *Hermes* 139 :165-178.

⁵⁵⁸ Πρβλ. Πλουτάρχου, *Βίοι Παράλληλοι, Περικλής*, 15, όπου η παρατήρηση –για τη ρητορική δεινότητα του Περικλή– ότι η ρητορική κατά τον Πλάτωνα είναι «*ψυχαγωγία ...και μέγιστον έργον αυτής την περί τα ήθη και πάθη μέθοδον*», Kennedy, G., *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*, σ. σ. 68-69.

⁵⁵⁹ πρβλ. όσα υποστηρίζει ο Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι και γνώμαι των εν φιλοσοφία ευδοκιμησάντων*, Α’17, για το ποιοι θεωρούνται διαλεκτικοί φιλόσοφοι : «*διαλεκτικοί δε όσοι περί την των λόγων τεθρείαν καταγίνονται*», οπότε η επιμονή του Σωκράτη –Πλάτωνα για τη χρήση της διαλεκτικής στην ρητορική είναι ουσιώδης και καίρια.

στον Ισοκράτη και στις προσδοκίες του Πλάτωνος από την δράση του χωρίς να μπορεί να ειπωθεί με βεβαιότητα ότι ανεπιφύλακτα αποδέχεται την αξία του⁵⁶⁰.

Η συγγραφή ή η σύνθεση για να γίνουν μουσική χρειάζονται την Θεία μοίρα αλλά και τη διαλεκτική καθοδήγηση του φιλοσόφου. Η συγγραφή, όταν χρησιμοποιείται από κάποιον που δεν κατέχεται από εν-θουσιασμό και δεν εφαρμόζει τη διαλεκτική, είναι ανούσια. Ο φίλος του λόγου από την άλλη πλευρά ως μη μουσικός, αποστηθίζει, επαναλαμβάνει λόγους, κατά την υπόδειξη της ρητορικής του αγωγής, αλλά το *''στόμα στο οποίο βρίσκονται δεν τρέπεται σε φερέφωνο του Θεού, καθώς στον Ίωνα, αλλά σε ειρκτή της.*⁵⁶¹ Μόνον ο μουσικός φιλόσοφος στον Φαίδρο, καθώς ανασυνθέτει συνεχώς τους λόγους, μπορεί να φέρει το κείμενο με κάθε νέο μετασχηματισμό πιο κοντά στο αυθεντικό κείμενο που πέρα από την απίδα του ουρανού διαβάζουν οι θεοί.

ΜΕΡΟΣ Γ.ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Η δημοκρατική Αθήνα υπήρξε αναμφίβολα η κοιτίδα της ανάπτυξης της ρητορικής και της φιλοσοφίας.⁵⁶² Η ρητορική μπορεί να ξεκίνησε ως μια πρακτική ανάγκη αλλά

⁵⁶⁰ Για τον Ισοκράτη βλ. επίσης Rummel, E., (1979), "Isocrate's Ideal of Rhetoric : Criteria of Evaluation", *CJ* 75:25-- 35., 32-35. Για τη σχέση του Πλάτωνος με την ρητορική τόσο την φιλοσοφούσα όσο και τη σοφιστική βλ. "P.J.Mooney, (2009), "McCoy Marina, Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists, Cambridge ; New York : Cambridge Univ.Press, 2008", *PhRev* 29 (1) 48-50., Vigdis Songe -Moller, (2010), "Poetry and Philosophy in the light of Plato's "Phaedrus"" *SO* 84: 1-89.

⁵⁶¹ Βλ. Βούζη, Π. (2004-2005), "Το ερμηνευτικό δίπολο "Ταύτιση με το λόγο-Αποστασιοποίηση από τον λόγο" στον Πλατωνικό Ίωνα και το ερμηνευτικό δίπολο ποίησης-μουσική στον Πλατωνικό Φαίδρο", *Πλάτων* 54, 254-255, Weineck S.-M., "Talking about Homer : Poetic madness, philosophy, and the birth of criticism in Plato's Ion" *Arethusa* XXX1, 19-42, Fossheim, Hallvard, (2010), "Non-individuality in the "Phaedrus", *SO* 84 : 49-61, Freeland Cynthia, A., (2010), "Imagery in the "Phaedrus" seeing, growing, nourishing", *SO* 84 62-72, Kennedy John B., *The musical structure of Plato's dialogues*. Durham: Acumen 2011.

⁵⁶² Romilly, de J., *Γιατί η Ελλάδα*, σ.σ102-122, Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (1988), *Παράλληλες εξελίξεις στη μετακλασική (4ος π.Χ.αι.) .Τραγωδία και κωμωδία*, Αθήνα, σ.31., Adkins, A.W.H., "Arete, Techne, democracy and sophists: Protagoras 316 b-328 d" *JHS* 93 {1973} 3-12, Canevaro, M., (2013), "Nomothesia in Classical Athens : What Sources Should we believe?" *CQ N.S.* 63 : Σακελλαρίου, Μ.,

πολύ γρήγορα τάχθηκε στην υπηρεσία και άλλων σκοπών. Η συνήθεια μάλιστα του δημόσιου διαλόγου καθιερώθηκε από τη στιγμή που οι συγγραφείς την μετέφεραν στο χώρο των ιδεών. Στο πλαίσιο αυτό, ενώ η ρητορική τέχνη εκκίνησε στην υπηρεσία ωφελιμιστικών σκοπών, όταν τελειοποιήθηκε υπηρέτησε έναν στοχασμό γενικής κατηγορίας. Στο τέλος του 5^{ου} αιώνα π.Χ. περνάμε από τους δικανικούς συνήγορους στους στοχαστές.⁵⁶³ Και η απήχησή της θα είναι ιδιαίτερη στους ελληνιστικούς χρόνους.⁵⁶⁴ Ασφαλώς η συλλογιστική ρητορική τέχνη δεν ήταν αλάνθαστη, όπως έναν αιώνα αργότερα ο Πλάτων θα υπογράμμιζε για τη διαλεκτική φιλοσοφία. Η ρητορική, όμως, ήταν η τέχνη να εξαντλεί όλες τις δυνατές αποδείξεις για μια θέση.⁵⁶⁵ Ο Πρωταγόρας δίδασκε την αντιπαράθεση όχι μόνο δύο δικανικών λόγων αντίθετων μεταξύ τους αλλά επίσης δύο αντίθετων επιχειρημάτων, καθώς και την αντιστροφή ενός επιχειρήματος, κάνοντας από κάθε αδύνατο σημείο να προέλθει ένα ισχυρό επιχείρημα και αντίστροφα. Ωστόσο και για την αλήθεια υπάρχει κέρδος μέσα από ένα τέτοιο διανοητικό εγχείρημα. Η αλήθεια κερδίζει μέσα από την αυστηρότητα του συλλογισμού, από τη στιγμή που η αντιπαράθεση δύο θέσεων ή δύο επιχειρημάτων συστηματικών και αντιμέτωπων, κατοπτρίζουν ό,τι μπορεί να ειπωθεί από κάθε πλευρά, συνεπώς συνιστούν μια πλήρη ανάλυση ενός προβλήματος. Η ρητορική με τον τρόπο αυτό μετατρέπεται σε μέσον ανάλυσης και τέχνη διαλογισμού.⁵⁶⁶ Αυτή η πνευματική κατάκτηση μπορούσε να εφαρμοσθεί άνετα στον χώρο της πολιτικής σκέψης. Στην Εκκλησία του Δήμου τα θέματα σχετιζόνταν με πολιτικές αποφάσεις. Παράλληλα, όμως, μέσα στο περιεχόμενο των πολιτικών αυτών λόγων εμπεριέχεται και η τάση διεύρυνσης του ειδικού κατά περίπτωση πολιτικού ζητήματος προς την ηθική, με αποτέλεσμα η πολιτική και η ηθική

(2015), «Πτώση των Τριάκοντα Αποκατάσταση της Αθηναϊκής δημοκρατίας», *Ιστορία Του Ελληνικού έθνους, Κλασικός Ελληνισμός Β*, Αθήνα : εκδ.Εκδοτική Αθηνών, σ.σ.103-108., , Davies, J.K., (1977-1978), “Athenian Citizenship: The Descent Group and the Alternatives”, *CJ* 73 : 105-121., Humphreys, S.C., (1977-1978), “Public and Private Interests in Classical Athens: “, *CJ* 73: 98, 103., Starp, C.G., (1987-1988), “Athens and Its Empire”, *CJ* 83 : 114-123

⁵⁶³ Romilly, de J., *Γιατί η Ελλάδα*;σ.127

⁵⁶⁴ Βλ. Ξανθάκη –Καραμάνου, Γ., (2008-2009), ‘‘Η γλώσσα της ελληνιστικής περιόδου ’’,*Πλάτων* 56, 34

⁵⁶⁵ Romilly, de J., *Γιατί η Ελλάδα*;σ.127, Gagarin, M, (1990), “The nature of Proofs in Antiphon”, *CPh* 85 :20-32, Kennedy, G.,*T*(1963), *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton,p.p.131-133, Kennedy, , G. , (1958), “The Oratory of Andocides “, *AJP* 79: 32-43, Romilly, de J., (1985), *A Short History of Greek Literature*, Chicago, p.p.114-115, Sealey, R. , (1984), “The Tetralogies Ascribed to Antiphon”, *TAPA* 114 :71-85, , Μπούρα, Ν.Γ. , (1976), «Παρατηρήσεις επί του αποσπάσματος 44Α του Περί αληθείας έργου Αντιφώντος του σοφιστού», *Πλάτων* 28: 9-13.

⁵⁶⁶ Romilly, de J., *Γιατί η Ελλάδα*;σ.130, πρβλ. *Αντιφώντος Λόγοι*, Αρχαίον κείμενον, εισαγωγή-μετάφρασις σημειώσεις Κ.Θ.Αραπόπουλου, Εν Αθήναις 1964, εκδ. Πάπυρος .

να διασυνδέονται. Ο πολιτικός διάλογος στην Αθήνα είναι σταθερά ένας διάλογος και ένα συλλογισμός για τους στόχους της πολιτικής. Σε κάθε συζητούμενο θέμα οι μέθοδοι της ρητορικής ενισχύουν διανοητικά την ανάλυση. Σ' υνάμα το προς πραγμάτευση εκάστοτε ζήτημα τείνει να υπάγεται σε μια γενικότερη σύλληψη και να προσλαμβάνει καθολικότερη διάσταση.⁵⁶⁷

Με τη σοφιστική κίνηση ο άνθρωπος είναι το κέντρο των αναζητήσεων και των προβληματισμών και αναζητεί την θεμελίωση μιας κοινωνίας από τον ίδιο και για τον ίδιο.⁵⁶⁸

Με τους σοφιστές εξάλλου υπήρξε μια καινοτομία και ετέθη το ερώτημα : πνευματική αγωγή ή άθληση και ηθική διάπλαση.⁵⁶⁹ Σε συνάφεια με το ζήτημα της αγωγής εμφανίζεται και το ερώτημα για το διδακτό της αρετής. Σε κάθε περίπτωση στοχαστή είτε από την πλευρά των σοφιστών είτε των φιλοσόφων είτε του Ισοκράτη η μεθοδολογική προσέγγιση περιστρέφεται γύρω από το θεμελιώδες πρόβλημα σκέψης: αν είναι η φύση ή η διδασκαλία η βάση της αρετής. Η μεθοδολογική αναγωγή από το ειδικό και επί μέρους ζήτημα που εμπεριείχε το θέμα της αρετής σε ένα αφηρημένο και καθολικό επίπεδο προσιτό και αποδεκτό από όλους αποκαλύπτει μι σημαντική πνευματική προσπάθεια της σοφιστικής κίνησης στο σύνολό της μέσα στη δημοκρατική Αθήνα.⁵⁷⁰ Αναντίρρητα οι σοφιστές συντάραξαν την ιστορία της ελληνικής σκέψης , όπως αυτό καταδεικνύεται από τις αντιδράσεις των αντιπάλων τους φιλοσόφων , όσο και από την πνευματική τους παρακαταθήκη στην ιστορία του πολιτισμού. Ακόμη και τον αρνητή τους τον Πλάτωνα επηρέασαν αναγκάζοντάς τον να δώσει απαντήσεις στις θέσεις του και διαμορφώνοντας τη δική του στη συνέχεια φιλοσοφία.⁵⁷¹ Ως προς τον τομέα της ρητορικής εκπαίδευσης οι σοφιστές είναι εκείνοι που πρόσφεραν πνευματική καλλιέργεια και προετοίμαζαν τους μαθητές τους για την πρακτική ζωή , εγκαίνιασαν τους δρόμους της ρητορικής, υπέδειξαν στο πλαίσιο αυτό το ορθό ύφος και τους κανόνες

⁵⁶⁷ Romilly, de J., *Γιατί η Ελλάδα*; σ.σ. 140-141., Κατσιμάνης, Κ., (1999), *Πρακτική φιλοσοφία και πολιτικό ήθος του Σωκράτη*, Αθήνα: Επικαιρότητα, σ.σ. 111-112.

⁵⁶⁸ Romilly, de J., *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, σ. 200.

⁵⁶⁹ Romilly, de J., *Γιατί η Ελλάδα*; σ.σ.142-143, Romilly, de J., *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, Καρδαμίτσα, σ.σ. 284-292, Κατσιμάνης, Κ., *Πρακτική φιλοσοφία και πολιτικό ήθος του Σωκράτη*, σ. σ. 15-16.

⁵⁷⁰ Για τα ειδικά προβλήματα της αθηναϊκής δημοκρατίας βλ. Romilly, de J., *Προβλήματα της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας*, μτφ. Ν. Αγκαβανάκης, σ.σ. 32-45.

⁵⁷¹ Romilly, de J., *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, σ.σ.332-343.

σύνθεσης ενός λόγου, υπέδειξαν συλλογιστικές οδούς , ανοίγοντας τον δρόμο για τη λογική, δίδαξαν τη σωστή ομιλία και προβληματίστηκαν στα ζητήματα της γλώσσας, διαμόρφωσαν τους κοινούς τόπους στη ρητορική παρατηρώντας τον άνθρωπο , την ψυχολογία του , προσέφεραν μεθόδους *πολιτικής* τακτικής, μελέτησαν συγκριτικά τις κοινωνίες , διεμόρφωσαν την *τέχνη* τους , αυτή που με διάφορες μορφές θα αποτελέσει τη βάση των νεότερων επιστημών του ανθρώπου.⁵⁷²

Στην εποχή του Σοφοκλή γεννιέται η έννοια της παιδείας και από την πρώτη στιγμή συνδέεται με την μέγιστη ανθρώπινη αρετή,⁵⁷³ ενώ συγχρόνως αποτελεί το σύμβολο της ιδεώδους μορφώσεως και διαπλάσεως του σώματος και της ψυχής, της καλοκαγαθίας. Για πρώτη φορά περιλαμβάνει και τη μόρφωση του πνεύματος , όπως εμφαντικά προβάλλεται στο πρόγραμμα αγωγής των δύο μεγαλύτερων σχολών της εποχής , του Πλάτωνος και του Ισοκράτη. Και στους δύο οι προτάσεις και τα προγράμματα μορφώσεως είναι εξ ολοκλήρου παιδευτικά-πολιτικά. Μέσα στο πλαίσιο της δημοκρατίας στην Αθήνα πήγασε η παιδευτική ιδέα, αυτή η ιδέα που ανακηρύσσει την γνώση ως την νέα επιβλητική δύναμη των καιρών, τη δύναμη που διαμπρφώνει τον άνθρωπο και την θέτει στην υπηρεσία του. Η πορεία της παιδευτικής κίνησης θα μπορούσε να θεωρηθηθεί ότι διαγράφει ένα τόξο⁵⁷⁴ εκκινώντας από την παλαιά αριστοκρατική παιδεία επιστρέφει δια του Ισοκράτη, του Πλάτωνος και του Ξενοφώντα με την παλαιά αυτή αριστοκρατική παράδοση και την ιδέα της αρετής, τις οποίες αναζωογονεί και τις τοποθετεί σε νέες πνευματικές βάσεις.

Οι σοφιστές συνδέουν την εμφάνισή τους με το νέο πρόβλημα κράτους-πνεύματος στρεφόμενοι και καταδεικνύοντας μέσα από τις διδασκαλίες τους και τα μαθήματά τους πως η αριστοκρατία του πνεύματος και όχι η αριστοκρατία του αίματος είναι αυτή που μπορεί να οδηγήσει τον πολίτη στις καλλίτερες πολιτικές αποφάσεις και επιλογές. Με τη θεώρηση αυτή προβάλλεται από τους σοφιστές η σχέση της ισχυρής πνευματικής προσωπικότητας προς την κοινωνία , προς την *πόλιν*, θέση που μέχρι του τέλους του πολιτικού θεσμού της πόλεως –κράτους θα απασχολεί έντονα τους στοχαστές. Η σοφιστική θεμελιώνει το αίτημα της αρετής επί της γνώσεως ικανοποιώντας την κοινή

⁵⁷² Ο.π..336-337.

⁵⁷³ Δεσποτόπουλος Κ., (2010), "Κρίσεις του Πλάτωνος περί της "αρίστης πολιτείας" του και χαρακτηριστικά της "δευτέρως τιμίας "πολιτείας του", *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 85 : 337-44.

⁵⁷⁴ Βλ. Jaeger, W., (1959)4,*Παιδεία. Η μόρφωσις του Έλληνος ανθρώπου*,(μτφ.)Γ.Π.Βέρροϊου, Πρόλογος Ι.Ν.Θεοδωρακόπουλου, Αθήνα, σ.σ.324-327.

γνώμη σε μια εποχή που δεν είχε διευρυνθεί η πολιτική αντίληψη πέρα από τα όρια του άστεως δίνοντας μια νέα δυναμική θεώρηση.⁵⁷⁵ Ο σκοπός της παιδευτικής κίνησης των σοφιστών ήταν η μόρφωση ηγετών και όχι του συνόλου του λαού. Ουσιαστικά το παλαιό πρόβλημα της αριστοκρατίας εμφανιζόταν με νέα μορφή. Τα μαθήματα των σοφιστών παρακολουθούν μόνον όσοι επιθυμούν να αναμειχθούν στην πολιτική και να κυβερνήσουν την πόλη. Για να επιτευχθεί αυτό μέσα στα δεδομένα των καιρών απαιτείται όχι μόνο το παλαιό πολιτικό ιδεώδες της δικαιοσύνης και η τήρηση των νόμων αλλά και να κατευθύνει μέσω των νόμων το κράτος. Για το τελευταίο χρειαζόταν μια κατά το δυνατόν καθολική γνώση της φύσης της ανθρώπινης ζωής. Στην κατεύθυνση αυτή το ταλέντο της πειθούς μπορεί να ενισχυθεί με την κατάλληλη άσκηση, προκειμένου να ληφθούν οι σωστότερες αποφάσεις για τις υποθέσεις της πόλης, καθώς αποκλειστικό περιεχόμενο κάθε δημόσιου λόγου ήταν το κράτος και οι υποθέσεις του. Στο σημείο αυτό όφειλε να παρέμβει η πολιτική διαπαιδαγώγηση. Στους νέους καιρούς *αρετή* σημαίνει πολιτική αρετή με πνευματικές και ρητορικές ικανότητες, άρα η διαπαιδαγώγηση όφειλε να διαμορφώνει ικανούς πολιτικούς –ρήτορες.⁵⁷⁶ Η μεγάλη εκτίμηση προς τη γνώση και το νου αποτελεί καθολική πίστη κυρίως στον πολιτικό χώρο. Τονίζεται με ιδιαίτερη έμφαση η διανοητική πλευρά του ανθρώπου και από αυτό απορρέουν παιδευτικά προβλήματα, τα οποία υπόσχονταν οι σοφιστές ότι μπορούν να λύσουν. Στο πλαίσιο αυτό μπορεί να εξηγηθεί η πεποιθήσή τους ότι μπορούν να διδάξουν την αρετή.⁵⁷⁷

Η διδασκαλία της ρητορικής μέσα στην έντονη ζύμωση των ιδεών στην δημοκρατική Αθήνα οδηγούσε στο πρόβλημα κατά πόσο η ίδια ως τέχνη μπορεί να διδάξει την αλήθεια και το δίκαιο. Αυτό ακριβώς το ηθικό ζήτημα και πρόβλημα είναι το σημείο συνάντησης και αντιπαράθεσης με τους φιλοσόφους, ιδίως με τον Σωκράτη. Στον πλατωνικό *Γοργία* η σύγκρουση ανάμεσα στον φιλόσοφο και τον ρητοροδιδάσκαλο-Γοργία προβάλλεται έντονη και οι διαχωριστικές γραμμές ανάμεσά τους διαγράφονται απόλυτες και αμετακίνητες. Η θέση του Γοργία στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο είναι αυτή που προβάλλεται στο *Ελένης εγκώμιον*. Η ρητορική μπορεί, όπως ο λόγος, να χρησιμοποιηθεί για το καλό ή το κακό. Ο Πλάτων στον διάλογο παρουσιάζει τον Γοργία

⁵⁷⁵ Jaeger, W, *Παιδεία*, σ.σ.327-328

⁵⁷⁶ *Ο.π.* σ.329.

⁵⁷⁷ *Ο.π.* σ.330.

⁵⁷⁸ να ισχυρίζεται ότι η ρητορική έχει υπό την εξουσία της όλες τις δυνάμεις, αλλά παραδέχεται ότι η εξουσία της αυτή μπορεί να υπηρετήσει το καλό ή το κακό, όπως συμβαίνει με όλες τις άλλες τέχνες.⁵⁷⁹ Ο ρήτορας και σοφιστής Γοργίας επιδεικνύει μια συνετή και σώφρονα στο σημείο αυτό στάση. Όμως οι διάδοχοί του, μαθητές του ή νέοι ρητοροδιδάσκαλοι μπορεί να μην είχαν πρόβλημα ως προς μια χρήση της ρητορικής χωρίς το δίκαιο και την αλήθεια. Στον πλατωνικό *Γοργία* ο ρήτορας και σοφιστής είναι διστακτικός, αλλά επιμένει ότι μπορεί να διδάξει την έννοια και τον σεβασμό της δικαιοσύνης.⁵⁸⁰ Ο Πλάτων παίζει με τον Γοργία, όταν τον παρουσιάζει στον διάλογο διστακτικό και επιφυλακτικό, αν και ο ίδιος ο Γοργίας υποστηρίζει ότι μπορεί να διδάξει την δικαιοσύνη στους μαθητές του. Ωστόσο ο ίδιος υποστήριξε⁵⁸¹ ότι δεν διδάσκει την αρετή και εμέμφετο ομοτέχνους του που υποστήριζαν το αντίθετο. Ασφαλώς ο πραγματικός Γοργίας δεν ήταν αμοραλιστής και ο Πλάτων δεν τον παρουσιάζει ως ανηθικολόγο. Στην περίπτωση, όμως των μαθητών του, Πώλου και Καλλικλή, ο Πλάτων δείχνει σε ποιες επικίνδυνες τροπές μπορεί να οδηγήσει η ρητορική, ιδίως, αν δεν σχετισθεί με την δικαιοσύνη. Για το λόγο αυτόν ο Σωκράτης δεν μπορεί να δεχθεί μια ρητορική που δεν διδάσκει την δικαιοσύνη. Η ρητορική έτσι δεν είναι επιστήμη, γιατί οι μέθοδοί της δεν στηρίζονται σε ασφαλείς ορθολογικές αρχές. Δεν είναι επίσης, επιστήμη, διότι δεν επιδιώκει την αρετή και την αλήθεια. Η ρητορική, λοιπόν, είναι ένα είδος κολακείας, δεν έχει σοβαρότητα, οι δάσκαλοί της δεν διδάσκουν με γνώμονα ηθικούς στόχους και έτσι στον Πλατωνικό *Γοργία* η ρητορική συλλήβδην και στο σύνολό της καταδικάζεται και απορρίπτεται.⁵⁸²

Στον *Γοργία* του Πλάτωνος η ρητορική εμφανίζεται ηθικά ουδέτερη. Παρέχει σε εκείνον που την κατέχει τη δυνατότητα να εξουσιάζει τους άλλους και μπορεί εξ αυτού του γεγονότος να μετατραπεί σε ένα τυραννικό όπλο, μια πηγή δύναμης για τον πολιτικό που έχει στο νου του ο Καλλικλής. Από την πλευρά του Σωκράτη η τέχνη της πολιτικής είναι μια διανοητική τέχνη⁵⁸³ σε αντίθεση προς τις τέχνες που σχετίζονται με το σώμα, την ιατρική, την φυσική. Ο πολιτικός συγκρίνεται με έναν γυμναστή ή γιατρό, ενώ ο

⁵⁷⁸ Πλάτωνος, *Γοργίας* 456a

⁵⁷⁹ *Ο.π.* 457a-c.

⁵⁸⁰ *Ο.π.* 460 a.

⁵⁸¹ Πλάτωνος, *Μένων* 95 c.

⁵⁸² Romilly, J.de, *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, σ.σ.114-117.

⁵⁸³ Πλάτωνος, *Γοργίας* 464b.

ρήτορας συγκρίνεται με ένα μάγειρο . Αν ο σκοπός του πολιτικού ανδρός είναι η ευδαιμονία της πόλεως, η ρητορική δεν μπορεί να συμβάλει προς την κατεύθυνση αυτή. Στο συγκεκριμένο έργο το σχέδιο του Πλάτωνος είναι να συζητήσει τις ηθικές βάσεις πάνω στις οποίες είναι δυνατόν να στηριχθεί η ευδαιμονία της πόλης.⁵⁸⁴ Ο ρήτορας και σοφιστής Γοργίας δεν προβάλλεται ως ανηθικολόγος και μάλιστα με την διαλεκτική τέχνη του Σωκράτη ο Πώλος οδηγείται να παραδεχθεί ότι είναι χειρότερο να κάνει κάποιος το κακό από το να το υποστεί.⁵⁸⁵ Για τη θεώρηση του Καλλικλή η πολιτική δεν έχει ηθικό θεμέλιο. Κοινό με τον Σωκράτη έχουν μόνο την διανοητική εντιμότητα⁵⁸⁶ . Για τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα υπάρχουν δυο τρόποι ζωής. Από την μια πλευρά είναι ο τρόπος ζωής του Σωκράτη, από την άλλη είναι οι κατήγοροί του. Από τη μια πλευρά ορθώνεται ο φιλόσοφος, από την άλλη πλευρά προβάλλουν οι πολιτικοί και οι ρήτορες. Ο ένας τρόπος ζωής είναι αντιπροσωπευτικά εκφρασμένος στον βασιλιά Αρχέλαο και τους παλαιότερους πολιτικούς, τον Περικλή, τον Θεμιστοκλή, τον Σόλωνα. Για τον Ισοκράτη δεν τίθεται θέμα αντίθεσης ανάμεσα στους δύο τύπους βίου. Για τον Πλάτωνα , όμως, είναι θεμελιώδης η αντίθεση και απορρέει από την πεποίθησή του ότι οι πολιτικοί άνδρες δεν διαθέτουν γνώση. Θα μπορούσαν ασφαλώς να εξασκηθούν και αυτήν την πρακτική εξάσκηση αναλάμβαναν οι σοφιστές επαγγελλόμενοι το διδακτό της πολιτικής αρετής. Αλλά ,εάν η αρετή ταυτίζεται με τη γνώση και εάν ο σοφιστής δεν κατέχει τη γνώση, ο μαθητής το μόνο που μπορεί να μάθει είναι μερικά τυποποιημένα πράγματα, ώστε να γίνει μόνον πειστικός , ικανός να χειρίζεται με επιδεξιότητα τον λόγο αλλά ανίκανος να εκφράσει λόγο για εκείνα που αξίζει πραγματικά ο άνθρωπος να μαθαίνει.

Ο αληθινός πολιτικός οφείλει να διδάσκει ταυτοχρόνως και να χρησιμοποιεί τους καλλιτέχνες ως φορείς του αγγέλματος της αληθείας. Ο ρόλος του πολιτικού , όπως και του ποιητή ,δεν είναι η τέρψη αλλά η διαπαιδαγώγηση. Σε αυτό το σημείο κατά τον Πλάτωνα είχαν αποτύχει οι παλαιότεροι πολιτικοί.

Επιθυμία συνάντησης της ρητορικής με την φιλοσοφία θα συναντήσουμε από την πλευρά της ρητορικής στην περίπτωση του Ισοκράτη, του μαθητή του Γοργία, που αποδεχόταν, όπως και ο δάσκαλός του την αξία του λόγου αλλά και συμεριζόταν και τους δισταγμούς του. Σε αντίθεση με τον Πλάτωνα δεν απορρίπτει την *δόξαν* των πολλών

⁵⁸⁴ Sinclair, T.A., *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψεως*, σ.σ.183-185.

⁵⁸⁵ Πλάτωνος, *Γοργίας* 482d.

⁵⁸⁶ *Ο.π.* 487b-488b.

, αλλά συμφωνεί, όπως και ο Γοργίας, ότι είναι εύθραυστη . Το μόνο ασφαλές κατά τον Ισοκράτη είναι οι προσωπικές θέσεις και, εάν αυτές είναι λογικές και ηθικές , ο ρήτορας πρέπει να τις συνυπολογίζει. Η αλήθεια είναι τελικά για τον Ισοκράτη αυτό που οι πολλοί διακρίνουν ως αλήθεια και επιβεβαιώνεται από την επιδοκιμασία των υπολοίπων. Δεν είναι εδώ η αρετή και η αλήθεια , όπως αυτές εκλαμβάνονται από τους φιλοσόφους, αλλά αυτή η αρετή που αναγνωρίζεται από όλους.⁵⁸⁷

Ο σωκρατικός λόγος σε όλους τους διαλόγους αλλά κυρίως στον *Φαίδρο*,⁵⁸⁸ είναι λόγος που επιστρέφει στον εαυτό του και αναζητεί μέσα του να βρεί την αλήθεια των όντων, δεν είναι λόγος αποφθεγματικός που επιζητεί να φανερώσει τα όντα . Από την άποψη αυτή η σωκρατική ερώτηση *''τι εστιν''* αναφέρεται στο *''είναι''* και αυτό προϋποθέτει την ύπαρξη του *''είναι''* . Το νόημα και η ύπαρξη του *''είναι''* μπορεί να φανερωθεί με τον λόγο. Αλλά το ερώτημα για το *''τι εστιν''* εμπεριέχει μια αμφισβήτηση που απορρέει από την ανατροπή των δεδομένων : Ο Σωκράτης από την αρχή γνωρίζει τον κίνδυνο που απειλεί τον λόγο ως δήλωση των όντων και ως ανακοίνωση. Η σωκρατική ερώτηση μπορεί να εννοηθεί μόνο ως αντίλογος στη σοφιστική και στη σχετικότητα των αξιών που η τελευταία εισήγαγε στην κοινωνία της πόλεως.⁵⁸⁹ Στο δεύτερο μισό του 5^{ου} αιώνα π.Χ. ο άνθρωπος απομακρύνεται από το πλαίσιο ενός κόσμου που διέθετε υπερατομική τάξη και του προσέφερε τη δυνατότητα να συνειδητοποιεί τη θέση του στον κόσμο της πόλεως που αποτελούσε έκφραση αυτής της υπερατομικής και σταθερής τάξης. Ο νόμος ως η κατασκευασμένη πραγματικότητα αντιπαράκειται τώρα στην φύση και συνεπώς προβάλλει η απόσταση που χωρίζει τους λόγους από τα όντα . Οι λόγοι αυτονομούνται και συνδέονται με τα φαινόμενα. Τα λόγια αναπαριστούν, δεν ενσαρκώνουν πλέον τα γεγονότα , αυτά υποτάσσονται στην εξουσία των λόγων. Αυτό ήταν το έργο της ρητορικής. Η σοφιστική συνδέθηκε στενά με την εποχή αυτή στην οποία προβάλλει έντονη η ρητορική αυτοσυνείδηση. Με τους λόγους ως όργανο μπορεί να κατανοηθεί η πραγματικότητα και με τους λόγους οι

⁵⁸⁷ Ισοκράτους, *Περί αντιδόσεως* 84, Romilly, de J., *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, σ.σ. 118-119.

⁵⁸⁸ Δεν πρέπει να διαφεύγει της προσοχής ότι στον *Φαίδρο* η πλατωνική κριτική δεν φαίνεται να στρέφεται γενικά εναντίον της ρητορικής αλλά εναντίον του τρόπου που διδάσκεται: 264 a. Ο σπουδαίος ρήτωρ έχει από την φύση του το χάρισμα του λόγου , κατέχει την γνώση και ασκείται στην τέχνη. Οταν αυτά λείπουν , η τέχνη είναι ατελής: 269 d.

⁵⁸⁹ Βλ.. Μιχαηλίδη, Κ.Π., Ο(1992), *Ο σωκρατικός λόγος. Μι α δοκιμή ερμηνείας της διαλογικής παρουσίας*, Αθήνα: Χριστάκη, σ.σ.17-19.

σοφιστές πίστευαν ότι θα κυριαρχούσαν πάνω στις καταστάσεις της κοινωνικής ζωής. Η *φαρμακεία* των λόγων που διδάσκει ο Γοργίας δεν αναφέρεται στην αλήθεια αλλά στην πεποίθηση που συντηρείται από τις παραστάσεις και τα πάθη της ψυχής. Οι ρητορικοί λόγοι κινούνται στον χώρο της *απατηλής δόξας* και των *εικότων*, έτσι ο λόγος εμπλέκεται με την *απάτη*, γιατί αδυνατεί να απεικονίσει την αλήθεια.⁵⁹⁰ Η νέα κοινωνία που επαγγέλλονται οι σοφιστές είναι μια κοινωνία όπου οι λόγοι ισχύουν περισσότερο από τα γεγονότα. Έτσι με τη σοφιστική ο λόγος αφίσταται της ουσίας του, δεν λέγει πλέον την αλήθεια και τα όντα, αλλά κατακερματίζεται και μετατρέπεται σε *απάτη*, αποδίδοντας συμβατικά ονόματα για κάθε χρήση και κατάχρηση. Ο πολίτης των χρόνων αυτών ζει το ρήγμα ανάμεσα στον ίδιο και τον κόσμο, ανάμεσα στον ίδιο και την πόλη του. Ο λόγος, υπηρέτης των παθών, ταγός των παθημάτων και των ορμημάτων της ψυχής, δυνάστης μέγας καταργεί την οντολογική διάκριση ανάμεσα στην αλήθεια και το ψεύδος και εγκλωβίζει τη συνείδηση στα *εικότα* και στα *πιθανά*. Ο λόγος γίνεται τώρα αντίλογος.

Αυτόν τον αντίλογο ο Σωκράτης στην αναμέτρησή του με τη σοφιστική τον αντιμετωπίζει με δυο μορφές: την εριστική και την αντιλογική. Σταθερή επιδίωξη του βίου του θα γίνει η απόδοση στον λόγο της πωταρχικής και απολεσθείσης ικανότητός του να λείπει την αλήθεια, να αποδίδει την ουσία των όντων. Η εριστική επιδιώκει την επικράτηση με επιχειρήματα επί του αντιπάλου, χωρίς ενδιαφέρον για την αλήθεια ή μη των επιχειρημάτων.⁵⁹¹ Η αντιλογική από την άλλη πλευρά αντιπαρατάσσει τον ένα λόγο απέναντι στον άλλο υποδεικνύοντας την αντίφαση ή την αντίθεση που εντοπίζεται σε αυτούς. Ο Σωκράτης χρησιμοποιεί την αντιλογική μέθοδο όχι για να εξουθενώσει τον συνομιλητή του αλλά για να οδηγηθούν από κοινού στην αναζήτηση της αλήθειας. Σκοπός είναι η απελευθέρωση του λόγου από τις εικασίες και τα φαινόμενα. Μέσα στο πέλαγος των αλληλοσυγκρουόμενων και αλληλοαναιρούμενων ρητορικών λόγων η

⁵⁹⁰ Μιχαηλίδη, Κ.Π., *Ο σωκρατικός λόγος*, σ.σ. 19-20. Για τον νόμο στην αθηναϊκή δημοκρατία βλ. Jones, J.W., T. (1956), *The Law and the Legal Theory of the Greeks*, Oxford, p.p.143-144, Gagarin, M., (1986), *Early Greek Law*, Berkeley and Los Angeles, p.p.19-50.

⁵⁹¹ Πλάτωνος, *Θεαίτητος* 167 e., Armsrong, A. M., (1950), "Trial by Combat among the Greeks", G & R 19: 73-79. Ο σοφιστής Αλκιδάμας, *Περί Σοφιστών* 15.27-28, έκδοση L. Radermacher, *Artium Scriptores*, 1951, επισημαίνει τα μειονεκτήματα του γραπτού έναντι του προφορικού λόγου και ουσιαστικά απηχεί τις πλατωνικές θέσεις αναφορικά με τον γραπτό λόγο. Βλ. επίσης για τον Αλκιδάμα: Ο' Sullivan, N., Alcidas, Aristophanes and the Beginnings of Greek Stylistic Theory, *Hermes Einzelschriften* 60, F. Steiner, Stuttgart 1992, Tordessillas, A., (1989/1990), "Lieux et tempers rhetoriques chez Alcidas", *Philosophia* 19-20: 209-224. Ο Αλκιδάμας ήταν μαθητής του Γοργία. Ο Πλάτων γνώριζε πολύ καλά όλη τη φιλολογία για το θέμα προφορικός - γραπτός λόγος και επιχειρεί τη διαλεκτική πραγμάτευσή του.

έσχατη συνέπεια είναι η αυτοαναίρεση του λόγου. Η σωκρατική μαιευτική και η τέχνη των σοφισμάτων έχουν κοινή την προέλευσή τους από την διαλεκτική μέθοδο του Ζήνωνα. Ο Σωκράτης ξέρει και χρησιμοποιεί συλλογιστικά σχήματα της σοφιστικής με σκοπό ,όμως, την αναζήτηση μιας αλήθεια που δεν θα υπακούει στις σχετικές και υποκειμενικές εκτιμήσεις των πολλών.⁵⁹² Η αρετή δεν είναι πλέον για τον Σωκράτη μια εξωτερική αποτίμηση της επαγγελματικής δεξιοτεχνίας ενός τεχνίτη, αλλά η αναζήτηση του όντως Αγαθού και η επιθυμία αυτό το Αγαθόν να φωτίζει τις πράξεις του. Και τέτοιο αγαθό είναι η συμφωνία της συνείδησης με τον εαυτόν της, η ομολογία της συνείδησης με τον εαυτό της. Η συνείδηση θέτει τον σκοπό , τον εγκρίνει και τον βρίσκει σύμφωνο με το Αγαθόν. Αυτό προϋποθέτει ότι η συνείδηση γνωρίζει άμεσα και απόλυτα το Αγαθόν. Αλλά και η ψυχή το γνωρίζει , για να μπορεί να διευθύνει τη ζωή της. Η αρετή είναι συνεπώς γνώση, δηλαδή είναι άμεση μαρτυρία της ψυχής περί του Αγαθού. Από την άποψη αυτή η ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου , επειδή διέπεται από την άμεση μαρτυρία της ψυχής για το Αγαθόν, συνεπώς ταυτίζεται διαρκώς η συνείδηση με τον εαυτό της, για το λόγο αυτό προσλαμβάνει νόημα και περιεχόμενο. Η ψυχή τότε *ευ πράττει*, δηλαδή διαθέτει ευεξία.⁵⁹³

Το *παίγνιον* και η *παιδιά* αναβλύζουν στον σωκρατικό λόγο των πλατωνικών κειμένων ακριβώς μέσα από την συνειδητοποίηση του κινδύνου που διατρέχει ο λόγος να αυτοανααιρεθεί και να αποσχισθεί από την αλήθεια. Ο λόγος είναι για τον Σωκράτη ο πρωταρχικός και θεμελιώδης τρόπος συναναστροφής του ανθρώπου με τους άλλους και τα όντα. Ο κίνδυνος του λόγου είναι τελικά κίνδυνος του ίδιου του ανθρώπου , που κινδυνεύει μέσα στην περιπλάνηση των πολλών λόγων. Η σοφιστική τακτική παίζει αντιστρέφοντας κάθε φορά τις θέσεις του αντιπάλου . Λανθάνει, όμως ,στο διανοητικό αυτό παιχνίδι η σοβαρή απειλή ότι κάτι είναι ανόμοιο με τον εαυτό του. Με την λανθάνουσα αυτή παραδοχή ο λόγος εξαρθρώνεται και ο διάλογος χάνει τη βάση πάνω στην οποία εδράζεται. Ο Σωκράτης μετέχει στο φαινομενικό παιχνίδι των λόγων και αυτοειρωνευόμενος αφήνει τον εαυτό του να γλιστρίσει στην εριστική σύγχυση. Στην πραγματικότητα ο φιλόσοφος ακολουθώντας την οδό της πλάνης προκαλεί και εξαναγκάζει τους εριστικούς να αρνηθούν την δυνατότητα της αντιλογίας , από τη στιγμή

⁵⁹² Μιχαηλίδη, Κ.Π., *Ο σωκρατικός λόγος*, σ.σ. 23-24., Αλατζόγλου –Θέμελη, Γ., (1978-1979), ‘‘ Πρωταγόρας και Σωκράτης .Ενδείξεις της συνοδοιπορίας τους ’’, *Φιλοσοφία* 8-9:, 138-142.

⁵⁹³ Τατάκης, Β.Ν., (1983)⁴, *Ο Σωκράτης. Η ζωή του. Η διδασκαλία του*, Αθήνα : Αστήρ, σ.σ.82-84,86.

που η αντιλογική καταλήγει στην αυτοαναίρεσή της. Στη συζήτηση με τους σοφιστές ερωτά ο Σωκράτης αν ο λόγος βυθίζεται και κατακρημνίζεται μέσα στην αοριστία του *εικότος* και την ασυναρτησία του αλόγιστου ή αντίθετα αν εμπεριέχει τη δυνατότητα ενός γνήσιου ελέγχου για εκείνο που είναι ουσιαστικό και διαθέτει ένα νόημα. Έτσι ο κλωνισμός του λόγου αποτελεί την απαρχή ενός νέου στοχασμού. Από τη στιγμή που ερωτά δεν γνωρίζει. Οι σοφιστές προκαταβολικά δήλωναν πανεπιστήμονες. Οι πολλοί επίσης με τις εικασίες τους νόμιζαν ότι γνωρίζουν, ανάμεσά τους οι πολιτικοί και οι τεχνίτες. Όλοι κινούνται στο χώρο του *εικότος* και της *δόξας*. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι για τον Πλάτωνα και τον Σωκράτη η ηθική κρίση που προήλθε από τις διδασκαλίες των σοφιστών⁵⁹⁴ και κλόνισε τα θεμέλια της πολιτείας και της παραδεδομένης ηθικής, οδήγησε επικίνδυνα προς την αναρχία.⁵⁹⁵

Για τους Αθηναίους ο Σωκράτης φάνταζε ανάμεσά τους ως ένας και αυτός σοφιστής, αν και φυσικά υπήρχαν σημαντικές και ουσιαστικές διαφορές ανάμεσά τους. Ασφαλώς ο πολύς κόσμος δεν μπορούσε να τις εντοπίσει και να τις κατανοήσει. Οι σοφιστές υποστήριζαν ότι η γνώση είναι αδύνατη στον άνθρωπο σε αντίθεση με την μεταβαλλόμενη και ασταθή *δόξα-γνώμη* των ανθρώπων. Ο Σωκράτης από την άλλη πλευρά καταδείκνυε την άγνοια των συμπολιτών του σε ζητήματα που αυτοί ήταν εξ αρχής βέβαιοι ότι τα κατείχαν. Ο Σωκράτης, όμως, σε αντίθεση με τους σοφιστές, πίστευε ότι η γνώση είναι δυνατή στον άνθρωπο. Για να επιτευχθεί αυτό, πρέπει κατά πρώτον ο άνθρωπος να αποβάλει τις σφαλερές και συγκεχυμένες εικασίες για τα πράγματα. Με οδηγό την κατάλληλη μέθοδο και σε μια κοινή συμπόρευση πνευματικής αναζήτησης θα μπορούσε να προσεγγισθεί η αλήθεια ως τελικός σκοπός αυτής της πνευματικής πορείας και όχι η πνευματική κατατρόπωση του αντιπάλου, όπως έκαναν οι σοφιστές. Η σωκρατική διδασκαλία δεν παρείχε ένα έτοιμο εκ των προτέρων σύστημα γνώσεων, όπως έκαναν οι σοφιστές, αλλά ήταν κυρίως μια συγκεκριμένη πνευματική

⁵⁹⁴ Πρβλ. Romilly, de J., *Προβλήματα της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας*, σ.σ.138-142.

⁵⁹⁵ Romilly, de J., *Προβλήματα της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας*, σ.σ.120,144-147,151-152,176-180, Edmunds, L., Martin, R., (1977) "Thucydides 2.65.8: eleutheros", *HSCP* 81 :187-194., Edmunds, L., (1975), "Thucydides' ethics as reflected in the description of stasis", *HSCP* 79: 73-92, Holladay, A.J. Poole, J.C.F., (1979), "Thucydides and the plague of Athens", *CQ N.S.* 29 :282-300., Wassermann, F.M., (1947), "The Melian dialogue" *TAPA* 78 : 18-36, Wassermann, F.M., (1954), "Thucydides and the disintegration of the Polis", *TAPA* 85 :46-54, Wassermann, F.M. (1956), "Post-Periclean democracy in action: the Mytilenean debate (Thuc. 3, 37-48)", *TAPA* 87 :27-41, Hansen, M.H., (1989), "Athenian Democracy: Institutions and Ideology", *CPh* 84: 137-148, Ober, J., (1989), "The nature of Athenian Democracy", *CPh* 84: 320-334.

στάση , μια ομολογημένη διανοητική ταπεινότητα που αντιδιαστέλλεται προς την πνευματική υπεροψία των σοφιστών , αφού για τον Σωκράτη η ομολογία και η αναγνώριση της άγνοιας είναι ο πρώτος όρος στον πνευματικό αγώνα για την αναζήτηση της αλήθειας.⁵⁹⁶

Ο Σωκράτης συμφωνούσε με τους σοφιστές ότι οι ποικίλες συγκεκριμένες δραστηριότητες επεδίωκαν διαφορετικά "αγαθά", τα οποία απαιτούσαν και διαφορετικά μέσα για την υλοποίησή τους. Ασφαλώς και δεν συμεριζόταν τον απόλυτο σχετικισμό των σοφιστών . Για τον Σωκράτη οι σκοποί και τα μέσα καθορίζονται με βάση το εκάστοτε αντικείμενο και μπορούν να υλοποιηθούν μόνο από τον ειδήμονα σε κάθε περίπτωση. Από την στιγμή που εξαχθεί το κοινό είδος σε όλες τις ερευνώμενες σε μια συγκεκριμένη πνευματική περιοχή περιπτώσεις, τότε μπορεί να δοθεί ορισμός και να διασαφηνισθούν τα βήματα για την προσέγγιση της γνώσης και της αλήθειας. Αυτή η πνευματική απαίτηση του ορισμού συνδυασμένη με μια μακροχρόνια και κοπιώδη διανοητική αναζήτηση διαφοροποιούσε ριζικά τον Σωκράτη από τους σοφιστές . Ο Σωκράτης υποστήριζε ότι η γνώση που ταυτίζεται με την αρετή έχει τη μέγιστη σημασία για τον άνθρωπο, αν και ο ίδιος δεν θεωρούσε για τον εαυτό του ότι κατείχε αυτή την γνώση. Κομβικό σημείο σε αυτή την διανοητική αναζήτηση αποτελούσε ο εντοπισμός της συνάφειας ουσίας και σκοπού σε ένα αντικείμενο. Στην επιθυμία για την αναζήτηση της γνώσης της αρετής πέρα και πάνω από τις επί μέρους επαγγελματικές δραστηριότητες ή την κοινωνική θέση, πρέπει να γνωρίσει ο άνθρωπος τον ίδιο τον εαυτό του , καθώς με την αυτογνωσία θα αποκτηθεί και η γνώση του πρώτιστου σκοπού της ζωής. Ο αληθινός εαυτός του ανθρώπου είναι η ψυχή και όλη η ζωή οφείλει να είναι ψυχής επιμέλεια.⁵⁹⁷ Το "κοινή δόξαν" των σοφιστών που αποτελεί το σημείο υπεράσπισης των σοφιστών και ρητόρων ως το μόνο υπάρχον και έγκυρο, αντικαθίσταται από τον Σωκράτη με την επίμονη, ελεγκτική και απορητική αναζήτηση της αλήθειας. Από την άποψη αυτή ο Σωκράτης εξέφρασε σε φιλοσοφικό επίπεδο ό,τι η αττική τραγωδία εξέφρασε μέσα στο θέατρο: η τραγική απορία ω έκφραση του ηθικού και πνευματικού αδιεξόδου με την παράλληλη προσπάθεια διατύπωσης υπερχρονικών

⁵⁹⁶.Guthrie, W.K.C ,*Ο Σωκράτης*, , σ.σ.178-179.

⁵⁹⁷ Guthrie, W.K.C., *Ο Σωκράτης*, , σ.σ. 202-203. Τα κοινά σημεία στην πνευματική πορεία σοφιστών και Σωκράτη βλ. : Αλατζόγλου –Θέμελη, Γ., (1978-1979), "Πρωταγόρας και Σωκράτης. Ενδείξεις της συνοδοιπορίας τους", *Φιλοσοφία* 8-9 : 119-120, 122., Guthrie , W.K.C. , (1969), *A History of Greek Philosophy*, 3, Cambridge p.325.

ηθικών αξιών , θα μετασηματισθεί στο φιλοσοφικό πεδίο από τον Σωκράτη στο δεύτερο μισό του 5^{ου} αιώνα π.Χ., που βιώνει συνειδητά την κρίση της πόλεως σε ζήτηση και φιλοσοφική απορία με τη χρήση του ορισμού και της απόδειξης.⁵⁹⁸

Η ρητορική τέχνη είναι στην ουσία της για τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα απατηλή. Καθώς ασκούσε μεγάλη επίδραση στα πλήθη, ασφαλώς θα οδηγούνταν και στο πρόβλημα των σχέσεών της με την αλήθεια και το δίκαιο. Αυτό ακριβώς το πρόβλημα θα οδηγούσε σε αντιπαράθεση τη ρητορική με την φιλοσοφία.⁵⁹⁹.

Στον *Μενέξενο* η μίμηση του ρητορικού ύφους μπορεί στην αρχή να εκκινεί ως *παιδιά*, στη συνέχεια , όμως, θα εκδιπλωθεί ως ένας λόγος μεστός από πολιτικές και ηθικές θέσεις που συμπυκνώνονται στην φιλοπατρία, στην αρετή και στην δικαιοσύνη.

Στο *Συμπόσιον* ο λόγος του Αγάθωνος μετωρίζεται ανάμεσα στην *παιδιά* και στα ψήγματα φιλοσοφικής σοβαρότητας.

Στον *Φαίδρο* ο Πλάτων θα σχεδιάσει οΠλάτων μια ιδανική πολιτεία ρητορικής, μια άλλη ουσιαστικά ρητορική, που θα συνιστά την φιλοσοφική υπέρβαση όλων των προηγούμενων περιπτώσεων και θα τη διαμορφώσει ως διαλεκτική τέχνη. Από την περίπτωση , λοιπόν, του *Γοργία*, όπου η φιλοσοφία τείνει για χάρη της ηθικής, να απορρίψει πλήρως τη ρητορική , και από τις ενδιάμεσες τάσεις συμπόρευσης και εναλλαγής *παιγνίου*-ρητορικής ,μμήσεως και φιλοσοφικής εμβαθύνσεως στον *Μενέξενο* και στο *Συμπόσιον*, οδηγούμαστε στον *Φαίδρο*, όπου τελικά η ρητορική και η φιλοσοφία συγκλίνουν και η φιλοσοφούσα διαλεκτική ρητορική καθίσταται *ψυχαγωγία*.⁶⁰⁰

Το *παίγνιον* του εκάστοτε σοφιστή –ρήτορα είναι οι *δισσοί λόγοι*, η σκόπιμη και διαλυτική αμφιβολία, ο υποκειμενισμός και ο άκρατος ατομικισμός, η καθυπόταξη της λογικής στα πάθη. Με την κριτική για την σοφιστική που θα ακολουθήσει ο Πλάτων στα έργα του , ο φιλόσοφος επιχειρεί να καταδείξει την αποδιάλυση του ανθρώπινου υποκειμένου από την σοφιστική, από την στιγμή που το σοφιστικό αξίωμα για μέτρον των πάντων τον άνθρωπο, οδηγεί σε υποδούλωση του πνεύματος στην φύση. Η αληθινή απελευθέρωση θα συμβεί την στιγμή που ο λόγος της φιλοσοφίας θα προσδώσει στον

⁵⁹⁸.Guthrie , W.K.C ,A History of Greek Philosophy , 3, p.409, Κύρκος, Β.Α., (1975-1976), ‘‘ Τραγική ‘‘ απορία ‘‘ και σωκρατική ‘‘ ζήτησις ‘‘. Από τις ηθικές έννοιες της τραγωδίας στις ιδέες του Πλάτωνος’’, *Φιλοσοφία* 5-6 208 σημ.4, 210 σημ.11,,210-211, 212 σημ.14, 214 σημ.12,214-215, 216-217.

⁵⁹⁹ Βλ. Romilly, de.J., *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, σ.σ.113-117.

⁶⁰⁰ Πρβλ. Festugiere, A.J., (1975)⁴, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* , Paris , p.p. 72-73, 94-97., Πλουτάρχου *Βίοι Παράλληλοι*, Περικλής, 15.

άνθρωπο νέα ηθικά και πνευματικά ερείσματα .Με αυτόν τον εσωτερικό ειρμό του πνεύματος που προχωρεί προοδευτικά και συνεκτικά με λογική αναγκαιότητα και απολήγει σε εσωτερική αυτοβεβεαίωση ασχολείται ο σωκρατικός λόγος της φιλοσοφίας.⁶⁰¹

Πρόκειται ,λοιπόν, στον Πλάτωνα γι μια ουσιαστική και ριζική μετατόπιση των επιδιώξεων της ρητορικής , η οποία τώρα δεν αποβλέπει στο πλήθος των πολλών ⁶⁰²και στην ευμενή αποδοχή εκ μέρους τους των λόγων της, αλλά στρέφεται προς τον ουράνιο και υπερουράνιο τόπο με απιθυμία να θεαθεί τον φωτεινό κόσμο των Ιδεών και να ομοιωθεί με το Αγαθόν. Η ρητορική στο πλαίσιο αυτό ενώνεται και γίνεται φιλοσοφία με υπερβατικό και μεταφυσικό χαρακτήρα. Αποσύρεται από την τύρβη της αγοράς και τα ``κοινή δόξαντα ``των ανθρώπων, δεν απαρνιέται τα ανθρώπινα,αλλά ακριβώς για να υπηρετήσει την αλήθεια μέσα στα ανθρώπινα, χρειάζεται πρώτα να έχει ανέλθει με το πτερωτό άρμα της ψυχής μέχρι τους υπερουράνιους τόπους, να μετάσχει του κόσμου των Ιδεών και στη συνέχεια να κατέλθει στα ανθρώπινα εμποτισμένη και ισχυρή από την αλήθεια προκειμένου δια των εμπνευσμένων από τις Ιδέες λόγων της να μετακενώσει στους ανθρώπους της πόλης λόγους αληθείς ή ομοιώματα της αληθείας.. Δεν πρέπει να διαφεύγει της προσοχής ότι στον *Φαίδρο* η πλατωνική κριτική δεν φαίνεται να στρέφεται γενικά εναντίον της ρητορικής αλλά εναντίον του τρόπου που διδάσκεται .⁶⁰³ Ο σπουδαίος ρήτωρ έχει από την φύση του το χάρισμα του λόγου , κατέχει την γνώση και ασκείται στην τέχνη.⁶⁰⁴

Με την οπτική αυτή η ρητορική στον Πλάτωνα λαμβάνει νέο περιεχόμενο και αποστολή, αναβαπτίζεται και αναγεννάται μέσα στον κόσμο του Αγαθού και του υπερφυσικού φωτός ⁶⁰⁵και λυτρωμένη από τα *εικότα* της κοινής ανθρώπινης αντίληψης εκκινεί για νέες πνευματικές εξορμήσεις σε έναν χώρο εντελώς διαφορετικό από εκείνον που μέχρι πρό τινος γνώριζε. Μέσα στο πλαίσιο αυτό η *παιδιά* και το *παίγνιον* του Σωκράτους είναι τρόπος και μέθοδος πνευματικής αναζήτησης, κατευναστική και

⁶⁰¹ Πρβλ.. Θεοδωρακόπουλου, Ι.Ν., *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, (1947)², Αθήνα: Εστία, σ.σ. 37-40, Snell, B., (1981)⁴, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, (μτφ.)Δ.Ι.Ιακώβ, Αθήνα: ΜΙΕΤ, σ.σ. 245-256.

⁶⁰² Πρβλ. Rosivach, .V.J, (1981), ``HOI POLLOI in the Crito 44b5-d10'', *CJ* 76 :,294-297.

⁶⁰³ Πλάτωνος, *Φαίδρος* 264 a.

⁶⁰⁴ *Ο.π.* 269 d,

⁶⁰⁵ Πρβλ. Ξανθάκη -Καραμάνου, Γ., Ι.Ευθυμιάδη, (1997), ``Αισχύλεια αποσπάσματα και Ευριπίδου Βάκχαι : Επιδράσεις και διαφοροποιήσεις ``*Πλάτων* 49 : 57, Lambropoulou, V. , (1997), ``The Concept of Harmony in Greek Thought from Homer to Aristotle .2.Psychology'', *Πλάτων* 49 :271-296.

καταπραϋντική του πνευματικού μόχθου , ' 'όση πνευματικού κόπου , ευκαιρία πνευματικού αναστοχασμού' .⁶⁰⁶ Η κοινωνία των ανθρώπων στην οποία από εδώ και στο εξής φιλοδοξεί να απευθύνεται η νέα φιλοσοφούσα ρητορική είναι μια κοινωνία που με την καθαρτική και εξαγνιστική επίδραση των λόγων της αποδεσμεύει το πλήθος από την προσκόλληση στο μερικό, το εφήμερο και το ασταθές και το στρέφει προς το αιώνιο, το διαρκές και το Αγαθόν, προκειμένου και μέσα στην πόλη να λαμβάνονται οι καλλίτερες , σωστότερες και δικαιότερες αποφάσεις, οδηγημένες από ένα πτερωτό άρμα σωφρόνων και εμποτισμένων με φιλοσοφία λόγων από την πλευρά του ρήτορα. Ένας τέτοιος ρήτορας δεν είναι πλέον ο γνώριμος αλαζόνας και ματαιόδοξος ομιλητής ενώπιον ενός απαιδευτού πλήθους, αλλά καθίσταται ο ίδιος οδηγός και αναμορφωτής του πλήθους , αφού με τα διαποτισμένα από το λόγο της αλήθειας λόγια του κατευθύνει το πλήθος στο σωστό και στο ωφέλιμο για την πολιτεία του. Με την φιλοσοφική μαρτυρία του Σωκράτη προκαλείται μια αξιολογική μετατόπιση από τον συνήθη αγαθόν πολίτην στον δίκαιον πολίτη. Το νέο αξιακό ιδεώδες του Σωκράτη δεν εδράζεται στη συνήθη απαιτούμενη ρητορική δεινότητα του πολίτη μέσα στην εκκλησία του δήμου, δεν σχετίζεται με το πράττειν τα πολιτικά στην εξωτερική του μορφή, αλλά με την εσωτερική μια ηθικής, δίκαιης συμπεριφοράς.⁶⁰⁷ Πρόκειται συνεπώς για έναν ρήτορα πολιτικό αναμορφωτή και ηθικό καθοδηγητή του πλήθους, ο οποίος θα οδηγεί το πλήθος και θα συμβάλλει στην ηθική του βελτίωση και στην πολιτική του ωρίμανση. Έτσι ο ρήτορας –πολιτικός – φιλόσοφος θα είναι εκείνος που θα μπορεί να δώσει λύσεις στα πολιτικά ζητήματα και θα περιορίσει την αδικία και την αφροσύνη.⁶⁰⁸ Ενώ θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ματαιόσπουδη και περιττή αυτή η πνευματική ανάβαση του αληθινού ρήτορα προς τον φωτεινό κόσμο των ιδεών και ως απομακρυσμένη και αγνοούσα τα υπαρκτά κοινωνικά και πολιτικά προβλήματα των κοινωνιών, αφίσταται αυτών προκειμένου να πραγματοποιήσει αυτή την πνευματικά μέθεξη στον κόσμο των όντως όντων. Στην πραγματικότητα αυτή η πνευματική διαδρομή είναι απολύτως απαραίτητη προκειμένου να αντιμετωπισθούν ρεαλιστικά τα ανθρώπινα. Μόνο με αυτήν τη πνευματική θέαση και

⁶⁰⁶ Fine Jonathan , (2011), “ Laughing to learn : irony in the “ Republic “ as pedagogy “ ,*Polis (Exeter)* 28 (2): 235-249.

⁶⁰⁷ Adkins, A.W.H., (1960), *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford: Clarendon Press, p.p. 198-200.

⁶⁰⁸ Πρβλ. Demont ,Paul, “(2009), Socrate et a l’apragmosyne “chez Platon “,*EPlaton* 6 43-54

ενόραση είναι εφικτή η ριζική αναμόρφωση του πολιτικού και κοινωνικού γίνεσθαι. Συνεπώς η φιλοσοφούσα ρητορική δεν είναι ουτοπία αλλά αυτή ακριβώς η πνευματική της ανάβαση στους υπερουράνιους τόπους, στην κυριολεκτικά ου –τοπία του κόσμου των Ιδεών της διασφαλίζει την εφικτή και ουσιαστική αντιμετώπιση των ανθρωπίνων που από την φύση τους είναι έγκλειστα σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο κάθε φορά. Έτσι από την επαφή με το Άπειρο, το Αιώνιο, το Αχρονο , ο ρήτορας-πολιτικός θα κατορθώσει να κατανοήσει και να προσφέρει αποτελεσματική βοήθεια στο πεπερασμένο εν χρόνω και εφήμερο των ανθρωπίνων πραγμάτων. Έτσι ο ρήτορας γίνεται μύστης της φιλοσοφίας, μύστης της διαλεκτικής και της θέασης των ιδεών και μετατρέπεται σε πνευματικό απόστολο και αναμορφωτή του πλήθους, συμβολική αλλά αποκαλυπτική περιγραφή και απόδοση αυτού που στάθηκε ο Σωκράτης για τον μαθητή του Πλάτωνα⁶⁰⁹ : ένας ήρωας⁶¹⁰ , μάλιστα ένας ηθικός ήρωας.⁶¹¹

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Παρατίθεται η βασικότερη βιβλιογραφία που χρησιμοποιήθηκε στην παρούσα εργασία.

1. ΠΗΓΕΣ

⁶⁰⁹ Ο Πλάτων βέβαια ακολούθησε αλλά και διαφοροποιήθηκε από τον δάσκαλό του : Λέκκας, Γ.Α., (2003), "Επιχειρηματολογικές στρατηγικές εις την Πολιτείαν του Πλάτωνος," *Πλάτων* 53 : 180-183. Για την επίδραση που άσκησε ο Σωκράτης με την ηθική του στον Ευριπίδη βλ. Ξανθάκη-Καραμάνου , Γ. (2004-2005), "Δημοκρατικοί θεσμοί και τραγωδία," *Πλάτων* 54, 15-16.

⁶¹⁰ Γιαννουλίδου Κ.Μ., (1982-1983), «Πού έκειτο το Σωκρατεϊόν ;(β)», *Πλάτων* 34-35 : , 74, Πρβλ..Brickhouse, "Th. C . (1985-1986), " Socrates 'first remarks to the Jury in Platos' Apology of Socrates " , *CJ* 81 : , 296-298, Kramer, S., (1987-1988), "Socrates 'dream : Crito 44a-b", *CJ* 83 : 197., Irvin , T. H., (1983), "Euripides and Socrates", *CPh* 78 : 184-184 , Ciholas, P., (1980), "Socrates : Maker of New Gods :", *CB* 57 :17-20, Brien , M.J.O., (1967), *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapell Hill, p.p.22-25, Moline, J., (1975), "Euripides , Socrates and the Virtue", *Hermes* 103 : 45-67., Gray, V.J., (1989), " Xenophon's Defense of Socrates. The Rhetorical Background to the Socratic Problem " , *CQ* 39: 136-140, Oldfather, W.A., (1938), " Socrates in Court " , *CW* 31: 203-211.

⁶¹¹ Πρβλ. Κανελλόπουλος, Π. , (1977) , " Πλάτων και Δίωσ' , *Φιλοσοφία* 7 : 122, , Larivee Annie, (2009), " Avoir choisi sa vie: le mythe d'Er comme experience de pensee " , *RPhA* 27 (1): 87-108, Helmer, E., (2006), " Reshotko Naomi , Socratic Virtue : making the best of th neither –good –nor –bad. Cambridge , New York , Cambridge University Press 2006", *EPlaton* 6 220-221, Rider Benjamin Albert, Socratic protreptic and moral education in Plato's early dialogues , Thesis (Ph.D.), The University of Texas at Austin , 2007, Kohen Ari, (2011), " Plato's heroic vision : the difficult choices of the Socratic life", *Polis (Exeter)*, 28 (1), 45-73.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Τα κείμενα είναι σε στερεότυπη έκδοση Loeb

Διονυσίου Αλικαρνασσεύως *Δημοσθένης*
Αριστοτέλους, *Ρητορική*
Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*
Ξενοφώντος *Απομνημονεύματα*
Πλάτωνος, *Απολογία Σωκράτους*
Πλάτωνος *Γοργίας*
Πλάτωνος *Επιστολή*
Πλάτωνος *Μένων*
Πλάτωνος *Νόμοι*
Πλάτωνος *Πολιτικός*
Πλάτωνος *Φαίδρος*
Πλουτάρχου *Περί του δαιμονίου Σωκράτους*

2.ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αθανασάτος, Κ.Π., (2001), *Πλάτων. Ειρωνικός και σατιρικός φιλόσοφος*, Αθήνα: Καρδαμίτσα

Αλατζόγλου –Θέμελη, Γ. (1978-1979), “ Πρωταγόρας και Σωκράτης :ενδείξεις της συνοδοιπορίας τους, ” *Φιλοσοφία* 8-9:117-143

Αλατζόγλου –Θέμελη, Γ ., (1980-1981), “ Γνωσιολογικές απόψεις των σοφιστών” ,*Φιλοσοφία* 10-11: 241-264

Βεΐκος, Θ., (1985)³, *Οι Προσωκρατικοί*, Αθήνα :Ι.Ζαχαρόπουλος

Δελλή, Ι.Γ., (1990-1992), “Η επιστημολογική αξία της “υποθέσεως” εις τα κείμενα του Σέξτου Εμπειρικού και μια άποψις του Issak Newton:” ,*Πλάτων* 42-44: 147-156

Βολονάκη, Ε.Η., (2012), *Κατά Αγοράτου (13), και Κατά Νικομάχου (30), κείμενο, εισαγωγή, μετάφραση, ερμηνευτικό υπόμνημα*, Αθήνα: Παπαζήση

Βολονάκη, Ε., (2013-2014), “Το αφηγηματικό στοιχείο στην επιδεικτική ρητορεία” , *Πλάτων* 59: 16-33

- Γοργίου *Ελένης εγκώμιον*. Εισαγωγή, μτφ., σχόλια : Τ. Πεντζοπούλου – Βαλαλά, Αθήνα 1999, Ζήτηρος
- Δάμπαση, Ι. Ν., (1972), ‘‘Αι ιατρικαί απόψεις του Σωκράτους’’, *Πλάτων* 24: 230-243
- Δρακωνάκη-Καζαντζάκη, Ευ., (2005), *Λόγια και μη λόγια παραθέματα στην κυρίως ρητορική (Α, Β βιβλία)*, επιμέλεια Ξανθάκη-Καραμάνου Γ., Αθήνα : Παπαζήσης
- (επιμ.) Κακριδή, Ι. Θ., (1986), *Ελληνική Μυθολογία, τόμος 1*, Αθήνα : Εκδοτική Αθηνών
- Καλογεροπούλου, Α., (2015), ‘‘Η Αθήνα του Περικλέους,’’ *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, Κλασικός Ελληνισμός*, τομ. Α, Αθήνα : Εκδοτική Αθηνών
- Κύρκου, Β. Α., (1992), *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*
- Κυρτάτας, Δ. Ι., Ράγκος, Σ. Ι., (2013), *Η Ελληνική αρχαιότητα. Πόλεμος. Πολιτική. Πολιτισμός.*, Αθήνα: Το Βήμα
- Μπούσουλας, Ν. Ι., (1975-1976), ‘‘Έκσταση, μύηση και υπερτάτη εποπτεία στο Συμπόσιον του Πλάτωνος’’, Β, ‘‘Φιλοσοφία 5-6 : 189-206
- Μουτσοπούλου, Ε., (1974), *Η πορεία του πνεύματος : Τα Όντα*, Αθήνα : Ερμής,
- Μουτσοπούλου, Ευ., (1997), ‘‘Καιρός. Το άγαλμα του Λυσίππου και το επίγραμμα του Ποσειδίππου’’, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 72.1 : 67-70.
- Μουτσόπουλου, Ευ., (2003), ‘‘Η τέχνη βίου “κατ’Επίκουρον : πεττεία και καιρός’’, *Πλάτων* 53 14-30
- . Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (1988), *Παράλληλες εξελίξεις στη μετακλασική (4^{ος} π.Χ. αι). Τραγωδία και κωμωδία*, Αθήνα.
- Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (1989)², *Δημοσθένους, Κατά Μειδίου, εισαγωγή-μετάφραση-ερμηνεία – σημειώσεις*, Αθήνα : Ακαδημία Αθηνών
- Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (1990), ‘‘Εκλεκτική πραγμάτευση της τραγωδίας στην *Ποιητική*: Μίμησις-Μύθος – Κάθαρσις’’, *Πλάτων* 42 : 107-116.
- Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (1990) ‘‘Το Αιγαίο στο έργο του ρήτορα και τραγικού Θεοδέκτη: Ο Μαύσωλος’’, *Παρνασσός* ΛΒ: 12-23.

- Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (1991)², *Παράλληλες εξελίξεις στη μετακλασική (4^{ος} π.Χ.αι.) τραγωδία και κωμωδία*, Αθήνα
- Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ., (1991), “ Η μετάφραση” ,*Πλάτων* 43 : 90-99
- Ξανθάκη-Καραμάνου , Γ. (1993) “Ο « Αρχέλαος» του Ευριπίδη .Μια μακεδονική τραγωδία” , *Παρνασσός* ΛΕ:510-53
- Ξανθάκη -Καραμάνου, Γ., Ι.Ευθυμιάδη, (1997), “ Αισχύλεια αποσπάσματα και Ευριπίδου Βάκχαι : Επιδράσεις και διαφοροποιήσεις ”,*Πλάτων* 49 :42-65
- Ξανθάκη-Καραμάνου , Γ. (2004-2005), “ Δημοκρατικοί θεσμοί και τραγωδία” ,*Πλάτων* 54: 9-22
- Ξανθάκη –Καραμάνου , Γ., (2008-2009), “ Η γλώσσα της ελληνιστικής περιόδου ”,*Πλάτων* 56: 31-38
- Ξανθάκη –Καραμάνου, . Γ , (2012), “ Ρητορική και Κοινωνία. Η περίπτωση του Κατά Μειδίου λόγου του Δημοσθένους” , *Πλάτων* 58-: 79-87
- Πανταζάκος, Π., (1999), *Αρχές Φιλοσοφίας*,. Αθήνα
- Πανταζάκος ,Π.,(2006),*Η φυσική θεολογία και το φυσικό δίκαιο στη φιλοσοφία των σοφιστών του 5^{ου} π.Χ.αιώνα*, Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα
- Πανατζάκος,Π., (2006),*Ελευθερία της βούλησης και ηθικές αξίες στους Πλήθωνα, Rousseau και Wittgenstein*,Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα
- Πλατής, Ε.Ν. (1980), *Οι κατηγορίες του Σωκράτη*, Αθήνα
- Πλάτωνος *Φαίδρος*, Εισαγωγή, αρχαίο κείμενο με σχόλια Ι.Ν.Θεοδωρακόπουλου, Εν Αθήναις, 1948
- Πλάτωνος , *Ιων*, εισαγωγή μετάφρασις σχόλια Βασ..Λαούρδα, Αθήναι 1937, εκδ.Πάπυρος,.
- Παρασκευαΐδου, Ε.Σ. (1989),,“Τα παίγνια των αρχαίων Ελλήνων Α Μέρος” , *Πλάτων* 41, 68-92.
- Παρασκευαΐδου, Ε.Σ. (1990-1992), “Τα παίγνια των αρχαίων Ελλήνων Β Μέρος” *Πλάτων* 42-44.
- Παρασκευαΐδου, Ε.Σ. (1992),,“Τα παίγνια των αρχαίων Ελλήνων, Γ Μέρος” , *Πλάτων* 44, 17-42.

Παρασκευαΐδου, Ε.Σ., (1993), ‘‘Τα παίγνια των αρχαίων Ελλήνων ,Δ
Μέρος’’ *Πλάτων* 45, 18-36.

Τερέζη, Χρ. Αθ. , (2006-2007), ‘‘Ο σοφιστής Πρωταγόρας και η Ρητορική του
Αριστοτέλους ,’’ *Πλάτων* 55 :135-152

Τσάτσου, Κ., Κακριδή, Ι.Θ., Κυριακίδου-Νέστορος, Α. , (2013), *Ελληνική
μυθολογία, τόμος Α΄, Εισαγωγή. Ανάλυση και εμμηνεία του μύθου*, Αθήνα :
Εκδοτική Αθηνών, Το Βήμα

3.ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Adamson , P. , (2009), ‘‘Tuominen ,Mirra, The Ancient commentators on Plato
and Aristotle .Berkeley (Cal.): University of California Pr. 2009’’, *Phronesis* 54
(4-5) 438-439.

Adkins, A.W., (1976), ‘‘ Polypragmosyne and : Minding One ` Own Business’’ ,
CPh 71,301-327

Aubenque, P., (1965), ‘‘La prudence aristotelicienne’’ , *REG*, LXXVIII :40-51.

Ball´eriaux, O., (1994), ‘‘ Lea Dialogues de Platon et les ΑΓΡΑΦΑ ΔΟΓΜΑΤΑ
.LeParm´enide et le Sophiste a` la lumi`eres doctrines non ´ecrites.’’ , *L’Antiquit’e
Classique* 63: 299-307

Batchelder,Geoffery M., Moral corruption and philosophic education in Plato’s ‘‘
Phaedrus’’ ,Thesis (Ph.D.), The Catholic University of America, Washington
(D.C.),2009

Bateman, J.J. , (1962), ‘‘Some Aspects of Lysias’ Argumentation ’’ ,*Phoenix* 16
:157-177.,

Bollack, J., (1968), ‘‘Une Histoire de σοφίη’’ , *REG* LXXXI : 550-554

Bouvier David , ,(2011), ‘‘ Socrate , Pan et quelques nymphes: a propos de la
priere finale du ‘‘ Phedre, (279b4-8), ’’ ,*Melanges Ph.Borgeau*,Geneve , Labor et
Fides :251-262.

(ed.) Cataline Partenie, Plato’s myths , Cambridge ; New York , Cambridge
University Press ,2009

Cohen de Lara, Emma, The lawgiver and the physician : medical imagery in
Plato’s Laws, Thesis (Ph.D.)University of Notre Dame , Notre Dame (Ind.), 2008

Collingwood, G.R., (1929), *The Idea of History*, London

- Cook, A., (), 'Dialectic, irony, and Myth in Plato's Phaedrus', *AJP* CVI,: 427-441
- Cook, A., "Dialectic, irony, and myth in Plato's Phaedrus", *AJP* CVI,: 427-441
- Coulter, J.A., (1964), "The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defence of Palamedes and Platos Critique of Gorgianic Rhetoric", *HSCP* 68 :269-303
- Defradas, J., (1954), *Les Themes de la propagande Delphique*, Paris : Librairie C.Klincksiek,
- Detienne, M., (1960), "La notion mythique d' αλήθεια", *REG* 73 : 27-35
- Diels- H., Kranz, W., (2007), *Οι Προσωκρατικοί*, τ.Α,(μτφ.) Α.Κύρκος, Δ.Γ.Γεωργοβασίλης, Αθήνα : Παπαδήμας
- Dodds, E.R., (1959), *Plato Gorgias*, Oxford: Clarendon Press
- Edelstein, L., (1967), *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, B Farrar, C., (1991), *Οι αρχές της δημοκρατικής σκέψης στην κλασική Αθήνα*, (μτφ.)Α.Η.Σακελλαρίου, Αθήνα: Παπαδήμας altimore
- Ehrenberg, V., (1947): "Polypragmosyne : A Study in Greek Politics", *JHS* 67: 46-67
- Ferguson, J., (1958), *Moral Values in the Ancient World*, London: Western Printing Services Ltd Bristol
- Festugiere, A.J., (1975)⁴, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris: Librairie PhilosophiqueJ.Vrin
- Flaceliere, R., (1961), *Devins et Oracles Grecs*, Paris : Presses Universitaires de France
- Finley, M.I., (1996)²*Οικονομία και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*, , μέρος πρώτο, (μτφ.) Α.Παναγόπουλος, Αθήνα: Καρδαμίτσα
- Franklin Lee, (2011), "Dichotomy and Platonic diaeresis", *HPhQ* 28 (1) 1-20
- Forrest, W.G., (1994), *Η γένεση της αθηναϊκής δημοκρατίας*,(μτφ.) Α. Παναγόπουλου, Ελ. Κόντη, Αθήνα: Παπαδήμα
- Franklin Lee, (2011), "Dichotomy and Platonic diaeresis", *HPhQ* 28 (1) 1-20
- Jones, J.W., (1956), *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford Clarendon Press

- Joyal, M.J., (1994), "Socrates and the Sicilian Expedition", *L'Antiquite' Classique* 63 : 21-33,
- Gillespie, C.M. , (1912), "The Use of είδος and ιδέα in Hippocrates", *CQ*: 179-203,.
- Gauthier, R.A. ,(1963), "Aubenque (Pierre),La prudence chez Aristote", *REG* LXXVI:265-268
- Guthrie, W.K.C., (1987), *Οι Έλληνες φιλόσοφοι*, (μτφ.), Α.Η.Σακελλαρίου, Αθήνα:Παπαδήμας
- Guthrie, W.K. C. , (1990), *Σωκράτης*, (μτφ..) Τ.Νικολαΐδης, Αθήνα: ΜΙΕΤ
- Guthrie, W.K.C. , (1967), *A History of Greek Philosophy*, vol.1, Cambridge
- Helmer,E., (2009), "Reshotko, N.,"Socratic virtue: making the best of the neither –good –nor-bad", *EPlaton* 6: 220-221=Etudes Platoniciennes, , Paris: Les Belles Lettres
- Harisson, E.L., (1967) , "Plato's Manipulation of Thrasymachus" *Phoenix* 21 :27-39
- Hansen, M.H. , (1979) , "The Duration of a Meeting of the Athenian Ecclesia", *CRh*, 74, 43-49
- Howatson, M.C. , (1996), *Εγχειρίδιο κλασικών σπουδών*, Θεσσαλονίκη, Αθήνα: Κυριακίδη
- Kelesidou , A. , (1995-1996), "Platon et l' irrationel", *Πλάτων* 47-48: 59-61
- Kennedy, G., A., (2001)², *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*, (μτφ)Ν.Νικολούδη,Αθήνα: Παπαδήμας
- Kierkegaard, S. , (1966), *The Concept of Irony , with constant reference to Socrates*, μετάφραση, εισαγωγή και σημειώσεις L.M. Capel, London
- Platon*, Paris: Librairie PhilosophiqueJ.Vrin
- Kirk,G.S., "Greek Mythology .Some new perspectives", *JHS* 92(1972), 74-85
- Kurihara, Y., (2002-2003), "Plato's conception of unhappiness in the Gorgias", *Σκέψεις*, XIII-XIV, Αθήνα-Ολυμπία106-115,
- Labarbe, J. , (1994), "Socrate ε'pique dans le Ph`edre de Platon", *L'Antiquit'e Classique* 63: 225-230

- Lambropoulou, V., (1995-1996), " On Harmony. Etymology, Preplatonic Meanings and Elements", *Πλάτων* 47-48 :179-193,
- Lambropoulou , V. (1999-2000), "Logos " and " Sacred Logos " for the Pythagorians ", *Πλάτων* 51 ,139-145
- Martinez Marcos , (2010), "Platon " mitologo" , *Euphrosyne* (n.s.) 38 :35-49.
- Meron , E., (1995- 1996), "Apologie de Palamede, Apologie de Socrate, Apologie pour Gorgias ", *Πλάτων* 47-48: 21-46
- Mosse, CL., (1978), *Το τέλος της αθηναϊκής δημοκρατίας*, (μτφ). επιμ. Γ.Κ. Βλάχου, Αθήνα: Παπαζήση
- Moutsopoulos, E ., (1959), *La musique dans l 'oeuvre de Platon*, Paris : Presses Universitaires de France
- Moutsopoulos , E.A. , (1994), "Le droit de cite de la culture grecque dans l' univers culturel europeen : perennite ou survie? " *Πλάτων* 46 :184-190
- Narry, M ., Rowe, Cristopher ,J., (2010)" Plato and the art of philosophical writing ,Cambridge ;New York, Cambridge University Press, 2007" *RPhL* 108 (1): Vrin, Paris, 146-149.
- Niarchos, C.G. , (1993), "The Concept of Law in Plato and Aristotle .Some Comments by Michael of Ephesos " ,*Πλάτων* 45 :141-152
- Rabbas ,Oyvind, (2010), "Writing, memory, and wisdom : the critique of writing in the " Phaedrus" ,*SO* 84 :26-48
- Romilly, de J ., (1973) , "Gorgias et le pouvoir de la poesie" ,*JHS* 93: 155-162
- Romilly, de J. , (1994), *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*,(μτφ.)Φ.Ι. Κακριδή , Αθήνα : Καρδαμίτσα
- Sakellariou, . Ant. E., (1994), "Is " Symposium " a defence for Homosexuality? " , *Πλάτων* 46: 62-64
- Segal,Ch. P., (1962), "Gorgias and the Psychology of the Logos" , *HSCP* 66:99-155
- Snell, B., (1981),*Η ανακάλυψη του πνεύματος*,. *Οι ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής σκέψης*, (μτφ.)Δ.Ιακώβ,Αθήνα: MIET

- Sinclair, T.A, *Ιστορία της Αρχαίας ελληνικής πολιτικής σκέψεως*, τόμ.Α., Αθήνα: Παπαζήση
- Said,S., Trede, M., Boulluek,A., (2001)²: *Ιστορία της ελληνικής λογοτεχνίας*, τομ.1, (μτφ.)Ξανθάκη-Καραμάνου ,Γ., Επιστημονική επιμέλεια Ξανθάκη-Καραμάνου ,Γ., Αθήνα : Παπαζήσης,σ.
- Segal, C.P., (1962) ,'' Gorgias and the psychology of the logos'', *HSCP* 66: 99-115.
- Snell, B., (1981), *Η ανακάλυψη του πνεύματος*,(μτφ.)Δ.Ιακώβ, Αθήνα :.Μ.Ι.Ε.Τ.,
- Thomas , G.C.–Webb, K.E., (1994). ''From Orality to rhetoric '' : Persuasion : *Greek Rhetoric in Action* , ed. Worthington I., London –New York :3-25
- Usher,S., (1999), *Greek Oratory.Tradition and Originality*, Oxford: Oxford University Press,
- Usher, S. (1965),'' Individual Gharacterisation in Lysias '' , *Eranos* 63: 99-119
- Usseling S.(1976), '' Rhetorique et philosophie.Platon et les Sophistes,ou la tradition metaphysique et la tradition rhetorique'' *Revue Plilosophique de Louvain* 74: 196, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1976_num_74_22_5884,προσπελάστηκε 22-04-2015
- Vernant, J.P .,*Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα*, (1975), (μτφ.) Σ.Γεωργούδη, Αθήνα :Νεφέλη
- Vernant, .J.-P. -.Detienne, M , (1993), *Μήτις. Η πολύτροπη νόηση στην Αρχαία Ελλάδα*, (μτφ.Ι. Παπαδοπούλου), Αθήνα: Δαίδαλος, Ι. Ζαχαρόπουλος
- Vlastos, G., (1980) '' Socrates''contribution to the Greek sense of Justice'', *Αρχαιογνωσία* 1 :301-324.
- Vlastos , G., (1982) ,'' The Socratic elenchus'', *JPh* 79: 711-714,. Vlastos , G., (1985),''Happiness and vitue in Socrates moral theory '' ,*Topoi* 4 :3-22.
- Vlastos , G. , '' Socratic irony'' , (1987), *CQ* 37: 79
- Volonaki,E., (2000),'' The Re-Publication of the Athenian Laws in the Last Decade of the fifty century B.C.'' *DIKE* 4 : 137-167,
- Volonaki,E.,(2000),'' ''Απαγογή '' in Homicide Cases'', *DIKE* 3: 147-176
- Volonaki,E., (2013), ''The Battle Marathon in Funeral Orations '' , in : Carey ,C., Edwaerds ,M., (2013), *Marathon : 2,500 Years* , London : ICS, p.p. 165-180.

- Wilcox , S ., (1942) ,'' The scope of Early Rhetorical Instruction' ', *HSCP* 53: 121-155
- Winter , Th.N., (1973), ''On the Corpus of Lysias'' , *CJ* 69: 34 -40
- Xanthaki-Karamanou,G., (1979), ''The Influence of Rhetoric on Fourth –Century Tragedy '' ,*CQ* 29 : 66-76
- Xanthakis-Karamanos, G., (1979), ''Deviations from Classical Treatments in Fourth –Century Tragedy'', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 26 :99-103
- Xanthakis-Karamanos ,G.,(1980), *Studies in Fourth –Century Tragedy*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών
- Xanthakis-Karamanos , G. , (1981), ''Remarks on Moscion's Account of Progress'', *CQ* n.s. 31, 410-417
- Ξανθάκη-Καραμάνου,Γ., (1988),Παράλληλες εξελίξεις στη μετακλασσική (4^{ος} π.Χ.αι).Τραγωδία και κωμωδία, Αθήνα
- Xanthakis-Karamanos ,G., (1989), '' Addenda Lexicis from Aeschulus and Sophokles'',*Αθηνά* 80: 269-277.
- Xanthakis-Karamanos, G., (1989), '' Tragica II: A Retrospection'', *Παρνασσός* ΛΑ' :379-402
- Xanthakis –Karamanos , G., (1999-2000), '' Tendances Litteraires d' Euripide a Menandre : Tragedie, Comedie, drame satyrique (4eme siècle avant J.-C.'', *Πλάτων* 51 : 34-49
- Xanthakis-Karamanos , G., (1993) ,'' Hellenistic Drama : Developments in Form and Performance:'' , *Πλάτων* 45 117-133.
- Xanthakis-Karamanos, G. ,(1994),''The Daphnis of Lityerses of Sositheus'',*L'Antiquite Classique*, 63: 237-250,
- Xanthakis-Karamanos, G. (1997),'' Echoes of Earlier Drama in Sositheus'Daphnis andLycophrons'Menedemus'', *L'Antiquite Classique* 66: 121-143.
- Ziolkowski, J.E ., (1999-2000), ''The Bow and the Lyre : Harmonizing Duosin Plato's Symposium'', *CJ* 95 :19-35

4. ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

EPlaton : Etudes Platoniciennes

HPhQ : History of Philosophy Quarterly, University of Illinois

OSAPh : Oxford Studies in ancient Philosophy

RPhL Revue de Philosophie ancienne

SO : Symbolae Osloenses