

Πρόλογος

Το συγκεκριμένο βιβλίο αποτελεί μια προσέγγιση του μαθήματος των Αρχαίων Ελληνικών της Γ' Λυκείου και ειδικότερα της πρώτης ενότητάς του, του πλατωνικού διαλόγου *Πρωταγόρας*, με βάση τις σύγχρονες αρχές που διέπουν τη διδασκαλία του στο Ενιαίο Λύκειο.

Σε καθεμία από τις 7 ενότητες που εμπεριέχονται στο παρόν βιβλίο περιλαμβάνονται:

- Μεταγραφή στα νέα ελληνικά του πρωτότυπου κειμένου.
- Γραμματικά – Λεξιλογικά σχόλια.
- Σύνδεση με τα προηγούμενα – Νοηματική απόδοση.
- Αναλυτική παρουσίαση του περιεχομένου της ενότητας, που, εκτός των άλλων, εστιάζει στην παράθεση, την ανάλυση και την αξιολόγηση της επιχειρηματολογίας των δύο φιλοσόφων-συνομιλητών.
- Επιμέρους θέματα που καλύπτουν γενικότερες προσεγγίσεις των εννοιών αλλά και ενδεικτική αντιμετώπιση των θεμάτων αξιολόγησης.
- Διασύνδεση των αναλυόμενων εννοιών με τη σύγχρονη πραγματικότητα.
- Ανακεφαλαιωτικές ερωτήσεις για τον έλεγχο των γνώσεων αναφορικά με τις έννοιες και τα θέματα που θίγονται σε κάθε ενότητα.
- Κριτήρια αξιολόγησης με διδαγμένο και αδίδακτο κείμενο, οι απαντήσεις στις παρατηρήσεις των οποίων δρίσκονται συγκεντρωμένες στο τέλος του βιβλίου.

*Κατερίνα Μπουκόρου,
Μαρία Μπουκόρου*

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΝΟΤΗΤΑ 1η (318Ε-320C)

Μπορεί η αρετή να γίνει αντικείμενο διδασκαλίας;	7
Κριτήριο Αξιολόγησης	105

ΕΝΟΤΗΤΑ 2η (320D-321B5)

Η αρχή της δημιουργίας του ανθρώπου	109
Κριτήριο Αξιολόγησης	164

ΕΝΟΤΗΤΑ 3η (321B6-322A)

Η κλοπή της φωτιάς	169
Κριτήριο Αξιολόγησης	219

ΕΝΟΤΗΤΑ 4η (322A-323A)

Η πολιτική αρετή, κοινό δώρο του Δία στους ανθρώπους, απαραίτητη ιδιότητα για τη συγκρότηση κοινωνιών	223
Κριτήριο Αξιολόγησης	339

ΕΝΟΤΗΤΑ 5η (323A-E)

Η πολιτική αρετή ως κοινή και φυσική ιδιότητα όλων των ανθρώπων	343
Κριτήριο Αξιολόγησης	429

ΕΝΟΤΗΤΑ 6η (324A-C)

Η παιδευτική σημασία της τιμωρίας ως απόδειξη του διδασκτού της αρετής	435
Κριτήριο Αξιολόγησης	489

ΕΝΟΤΗΤΑ 7η (324D-326E)

Η διδασκαλία της αρετής από την οικογένεια και την κοινωνία	493
Κριτήριο Αξιολόγησης	589

ΑΠΑΝΤΗΣΕΙΣ ΣΤΑ ΚΡΙΤΗΡΙΑ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗΣ	595
---	-----

ΜΠΟΡΕΙ Η ΑΡΕΤΗ ΝΑ ΓΙΝΕΙ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ;

Κείμενο 318Ε-320C (από μεταγραφή)

«Το μάθημα [το οποίο διδάσκω] είναι η εὐδουλία, η σωστή σκέψη και λήψη αποφάσεων τόσο για τα θέματα που αφορούν τα οἰκεία, την ιδιωτική ζωή, πώς δηλαδή να διευθετεί κανείς με τον καλύτερο τρόπο τα ζητήματα του οἴκου του, όσο και για τα θέματα που αφορούν την πόλη, ώστε να είναι κανείς όσο γίνεται πιο ικανός να πράξει και να μιλήσει για τα πολιτικά θέματα».

«Ἄραγε», είπα εγώ [δηλ. ο Σωκράτης, που αφηγείται τη συζήτησή του με τον Πρωταγόρα σε τρίτο φίλο του], «παρακολουθώ σωστά τα λεγόμενα σου; Γιατί απ' ό,τι καταλαβαίνω μιλάς για την πολιτική τέχνη και εννοείς πως αναλαμβάνεις να κάνεις τους άνδρες ἀγαθούς πολίτες».

«Αυτό ακριδώς, Σωκράτη», είπε, «είναι το μάθημα που ισχυρίζομαι πως διδάσκω».

«Μάλιστα, ωραία τέχνη κατέχεις λοιπόν, αν δέβαια την κατέχεις πραγματικά», είπα εγώ. «Εγώ πάντως, θα σου πω αυτό που σκέφτομαι. Γιατί εγώ δεν θεωρούσα, Πρωταγόρα, πως αυτό είναι κάτι που διδάσκεται. Αφού όμως το λες εσύ, εγώ δεν μπορώ να το αμφισβητήσω. Αλλά το σωστό εκ μέρους μου είναι να πω για ποιο λόγο νομίζω πως δεν πρόκειται για κάτι που διδάσκεται και γιατί δεν μπορούν ο άνθρωποι να το μεταδώσουν σε άλλους ανθρώπους. Εγώ λοιπόν θεωρώ, όπως και οι άλλοι Έλληνες, πως οι Αθηναίοι είναι σοφοί. Και βλέπω ότι, όποτε συγκεντρωνόμαστε στην εκκλησία του δήμου, όταν η πόλη πρόκειται να εκτελέσει κάποιο έργο οικοδομικό, καλούμε τους οικοδόμους ως συμβούλους στην οικοδομία, κι όταν πάλι πρόκειται για ναυπηγικό έργο, καλούμε τους ναυπηγούς, και με τον ίδιο τρόπο πράττουμε όταν πρόκειται για όλα τα αντίστοιχα έργα, για όσα δηλαδή θεωρείται πως είναι διδακτά και μπορεί κάποιος να τα μάθει με κατάλληλα μαθήματα. Εάν επιχειρήσει δε κάποιος άλλος να δώσει τη

συμβουλή του στον δήμο, κάποιος που οι άνθρωποι δεν τον θεωρούν τεχνίτη σχετικό, η συνέλευση δεν τον αποδέχεται, ακόμα κι αν είναι και ωραίος και πλούσιος και από μεγάλη οικογένεια. Αντίθετα, τον κοροϊδεύουν και τον φωνάζουν, μέχρι αυτός που τόλμησε να μιλήσει να φύγει μόνος του τρομοκρατημένος ή μέχρι να τον σύρουν οι τοξότες και να τον δγάλουν σηκωτό, με διαταγή των πρυτάνεων. Για τα θέματα λοιπόν που θεωρούν [οι Αθηναίοι] ότι εξαρτώνται από κάποια συγκεκριμένη τεχνογνωσία, έτσι ενεργούν. Όταν όμως πρέπει να αποφασιστεί κάποιο ζήτημα που αφορά τη διοίκηση της πόλεως, σηκώνεται και δίνει τις συμβουλές του γι' αυτό εξίσου και ο οικοδόμος, και ο σιδεράς, και ο έμπορος ή ο ναυτικός, και ο πλούσιος, και ο φτωχός, και αυτός που είναι από μεγάλο γένος, και αυτός που δεν είναι από κάποια γενιά σπουδαία. Και κανένας δεν τους ψέγει γι' αυτό, όπως τους προηγούμενους: γιατί εσύ, χωρίς να έχεις διδαχτεί από πουθενά αυτό το πράγμα και χωρίς να έχεις δάσκαλο σ' αυτό το θέμα, θέλεις τώρα να δώσεις και συμβουλές. Άρα, είναι προφανές πως δεν θεωρούν ότι το πράγμα αυτό είναι κάτι που διδάσκεται.

Αυτή τη στάση φυσικά δεν την έχει μόνο η συνέλευση της πόλης μας, αλλά και στο ιδιωτικό επίπεδο [βλέπουμε ότι] οι πιο σοφοί και οι άριστοι των πολιτών μας δεν μπορούν να μεταδιδάσουν αυτή την αρετή που έχουν οι ίδιοι σε άλλους. Ο Περικλής, ας πούμε, ο πατέρας των νεαρών από 'δω, τους μόρφωσε καλά στα θέματα που εξαρτώνται από τους δασκάλους. Αλλά στα θέματα στα οποία ο ίδιος είναι σοφός, ούτε αυτός τους εκπαιδεύει ούτε σε άλλους έδωσε τους γιους του να τους εκπαιδεύσουν. Κι αυτοί, τριγυρίζουν και δόσκουν, σαν ζώα λυμένα, όπου τύχει να συναντήσουν από μόνοι τους την αρετή. Κι αν θέλεις, δες και τον Κλεινία, τον μικρό αδελφό του Αλκιβιάδη από 'δω. Αυτόν τον είχε στην κηδεμονία του ο Περικλής και, φοβούμενος μήπως τον χαλάσει ο Αλκιβιάδης, τον πήρε από αυτόν και ανέθεσε στον Αρίφρονα να τον μορφώσει. Και πριν κλείσουν έξι μήνες, ο Αρίφρονας του τον έδωσε πίσω, μη ξέροντας τι να κάνει μαζί του. Και άλλους πάμπολλους έχω να σου απαριθμήσω, οι οποίοι, ενώ ήταν οι ίδιοι αγαθοί, δεν μπόρεσαν ποτέ τους να βελτιώσουν κανέναν ούτε από τους συγγενείς τους ούτε από τους ξένους. Εγώ λοιπόν, Πρωταγόρα, έχοντας υπόψη μου αυτά τα γεγονότα, δεν θεωρώ πως η αρετή είναι διδακτή. Επειδή όμως σε ακούω να το υποστηρίζεις εσύ, κάμπτομαι και πιστεύω πως κάτι θα εννοείς, αφού θεωρώ πως έχεις μεγάλη πείρα σε πολλά ζητήματα, και πολλά έχεις μάθει και πολλά επίσης έχεις ανακαλύψει μόνος σου. Αν λοι-

πόν μπορείς να μας αναλύσεις με τρόπο εναργέστερο γιατί η αρετή είναι διδακτική, μη μας αρνηθείς και κάνε το».

«Όχι, Σωκράτη» είπε «δεν θα σας αρνηθώ. Αλλά, τι προτιμάς από τα δύο; Να σας το αναλύσω με έναν μύθο, όπως κάνουν οι γεροντότεροι στους νέους, ή να αναπτύξω το ζήτημα σε μια διάλεξη;».

Πολλοί από αυτούς που κάθονταν κοντά είπαν αμέσως να αναπτύξει το θέμα με όποιον από τους δύο τρόπους θέλει.

«Εγώ νομίζω», είπε εκείνος, «πως είναι πιο χαριτωμένο να σας πω έναν μύθο».

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Μύθος και λόγος του Πλάτωνα – Τυπολογικά χαρακτηριστικά

Πριν εντοπίσουμε τη λειτουργία του μύθου και του λόγου στο πλαίσιο της σοφιστικής διδασκαλίας και της πλατωνικής φιλοσοφίας, θα πρέπει να αποσαφηνίσουμε τα τυπολογικά χαρακτηριστικά που διακρίνουν τις δύο αυτές μορφές ερμηνείας του κόσμου. Συνήθως θεωρείται πως ανάμεσά τους υφίσταται ριζική αντίθεση, καθώς πιστεύεται πως συνιστούν δύο εντελώς αντίθετους τρόπους σκέψης. Η γνωστότερη και συστηματικότερη προσπάθεια να διακριθεί ο μύθος¹ από τον λόγο ανήκει στον ανθρωπολόγο L. Lévy-Bruhl, ο οποίος πίστευε πως εντόπισε στους πρωτόγονους πολιτισμούς μια προλογική-μυθική σκέψη, κύριο χαρακτηριστικό της οποίας αποτελεί η εγκαθίδρυση σχέσεων ομοιότητας και ταυτότητας ανάμεσα στα όντα· νόμο της συμμετοχής² (l'ideparticipation) ονόμασε την αρχή που διέπει την προλογική σκέψη και τη θεώρησε εντελώς αντίθετη στην αρχή της

1. Για την ερμηνεία του μύθου, βλ. W. Burkert, *Ελληνική Μυθολογία και Τελετουργία. Δομή και Ιστορία*, μτφρ. Η. Ανδρεάδη, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1993, σελ. 17-68· G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth 1974· Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «Η ερμηνεία των μύθων από την αρχαιότητα ως σήμερα», στο Ι.Θ. Κακριδής (επιμ.), *Ελληνική Μυθολογία*, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1986, τ.1, σελ. 241-303· K.K. Ruthven, *Ο Μύθος, Η Γλώσσα της Κριτικής* 18, μτφρ. Ι. Πάλλη – Κ. Χατζηδήμου, Ερμής, Αθήνα 1977.

2. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910 & *La mentalité primitive*, Paris 1922. Η τάση όμως για εντοπισμό μυστικών ομοιοτήτων ανάμεσα στα όντα δεν περιορίζεται μόνο στους πρωτόγονους μύθους· ο νεοπλατωνικός μυστικισμός της Αναγέννησης, που αξίωνε για τον εαυτό του το κύρος επιστήμης, στηριζόταν επίσης σε παρόμοιες σχέσεις ομοιότητας ανάμεσα στο σύμπαν και τον άνθρωπο, τον μακρόκοσμο και τον μικρόκοσμο, βλ. M. Foucault, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 1993, σελ. 27-123.

αντίφασης, που συνεπάγεται τη διαφοροποίηση και κατηγοριοποίηση των όντων και αποτελεί το θεμέλιο της επιστήμης και της φιλοσοφίας. Παρόμοια, ο Ernst Cassirer, στο τρίτομο έργο του *Philosophie der symbolischen Formen*, θεωρεί τον μύθο ως μια συμβολική, εικονιστική γλώσσα, εντελώς αντίθετη προς την αναλυτική γλώσσα της επιστήμης. Η παραπάνω αντίληψη επηρέασε και την ερμηνεία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, η οποία συχνά θεωρήθηκε ως η πρώτη και αιφνίδια αποκάλυψη του λόγου, που εισάγει μια ριζική ασυνέχεια στην ανθρωπινή ιστορία. Αντιπροσωπευτικό μιας τέτοιας στάσης απέναντι στον αρχαιοελληνικό πολιτισμό είναι το έργο του Bruno Snell *Η ανακάλυψη του πνεύματος*¹.

Κριτική στην παραπάνω ριζική αντίθεση μύθου και λόγου² έχει ασκηθεί από ποικίλες πλευρές, κυρίως όμως ο C. Lévy-Strauss³ κατάφερε κατά τη δεκαετία του

1. «Η ευρωπαϊκή σκέψη αρχίζει με τους αρχαίους Έλληνες. Στην εποχή τους χρονολογείται γενικά η διαμόρφωση ενός μοναδικού τρόπου σκέψης που για τον ευρωπαϊκό κόσμο έχει αναμφισβήτητα δεσμευτικό χαρακτήρα. Όταν μάλιστα με την προϋπόθεσή της ασκούμε επιστήμη ή φιλοσοφία, η σκέψη αυτή αποδεσμεύεται από κάθε σχετική ιστορική συνθήκη και σκοπεύει στο σταθερό και απόλυτο, στην αλήθεια. Ακριδέστερα: δεν σκοπεύει απλώς στην αλήθεια, αλλά και κατορθώνει να συλλάβει το σταθερό, το απόλυτο και το αληθινό. Ωστόσο η σκέψη αυτή σχηματίστηκε ιστορικά, και η λέξη "σχηματίστηκε" στην πραγματική της σημασία είναι πολύ πλουσιότερη από ό,τι συνήθως πιστεύεται. [...] Για να παρακολουθήσουμε την εξελικτική διαδικασία του πρώιμου ελληνικού πολιτισμού που οδηγεί ανοδικά προς την ευρωπαϊκή σκέψη πρέπει να αντιμετωπίσουμε τη γένεση της σκέψης στον ελληνικό χώρο ως επανάσταση. Οι Έλληνες δεν πρόσθεσαν απλώς νέες περιοχές γνώσης (π.χ. επιστήμες, φιλοσοφία) με τη δόθθεια ενός ήδη δοσμένου πνευματικού εξοπλισμού ούτε επέτειναν παλαιές μεθόδους (π.χ. μια λογική διαδικασία), αλλά δημιούργησαν για πρώτη φορά αυτό που ονομάζουμε σκέψη» (Bruno Snell, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, μτφρ. Δ.Ι. Ιακώβ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1989³, σελ. 9-10).

2. Η ριζική αντιπαράθεση μύθου-λόγου δεν είναι καθαρά περιγραφική, αλλά στηρίζεται σε ρητές ή άρρητες αξιολογήσεις. Συγκεκριμένα, στόχος της είναι να στηρίξει, ανάλογα με τις προτιμήσεις του κάθε μελετητή, είτε την υπεροχή του λόγου έναντι του μύθου (τυπικό παράδειγμα η αναλυτική φιλοσοφία, για την οποία ο μύθος, όπως και ο λόγος της ποίησης ή της μεταφυσικής, στερείται νοήματος) είτε αντίστροφα την υπεροχή του μύθου, προκειμένου αυτός να χρησιμοποιηθεί για να ασκηθεί κριτική στον διαφωτιστικό λόγο (αρκεί να αναφέρει κανείς τη λειτουργία του μύθου και του ποιητικού λόγου στη φιλοσοφία του Nietzsche, του Heidegger και του Benjamin ή τη συχνή χρήση μύθων στη νεωτερική λογοτεχνία).

3. «Αντί, επομένως, να αντιπαράθετουμε μαγεία και επιστήμη, θα ήταν καλύτερα να τις τοποθετούμε παράλληλα, σαν δύο τρόπους γνώσης, άνισους ως προς τα θεωρητικά και πρακτικά αποτελέσματά τους (γιατί, από αυτή την άποψη, είναι αλήθεια πως η επιστήμη επιτυγχάνει περισσότερο από ό,τι η μαγεία, όσο και αν η μαγεία προδιαγράφει την επιστήμη στον βαθμό που κι αυτή επιτυγχάνει ορισμένες φορές), όχι ως προς το είδος των διανοητικών λειτουργιών που και οι δύο προϋποθέτουν,

1960, με τη στρουκτουραλιστική ανάλυση που εφάρμοσε στους πρωτόγονους μύθους, να αποκαταστήσει τη συνέχεια ανάμεσα στον μύθο και την επιστημονική σκέψη. Συγκεκριμένα, απέδειξε ότι αυτό που ονομάζουμε μυθική σκέψη δεν διαφοροποιείται απόλυτα από τη σύγχρονη επιστήμη ως προς τα λογικά εργαλεία που χρησιμοποιεί, γιατί κι αυτή προσπαθεί να ανακαλύψει μια τάξη στον κόσμο, εντοπίζοντας ριζικές αντιθέσεις, όπως η αντίθεση φύσης-πολιτισμού, τις οποίες επιχειρεί να υπερβεί. Η στρουκτουραλιστική μέθοδος ανάλυσης εφαρμόστηκε συστηματικά και στον χώρο της αρχαίας ελληνικής μυθολογίας κυρίως από τους J.-P. Vernant¹, P. Vidal-Naquet και M. Detienne. Ήδη όμως από τις αρχές του αιώνα, ο F.M. Cornford² προσπάθησε να αποκαταστήσει τη συγγένεια μύθου και λόγου, εφιστώντας την προσοχή στη συνέχεια που υπάρχει ανάμεσα στις μυθικές κοσμογονίες και τη φυσική φιλοσοφία των προσωκρατικών.

Κατά συνέπεια, τις διαφορές που διακρίνουν τη μυθική αφήγηση από τη φιλοσοφική επιχειρηματολογία δεν θα τις αναζητήσουμε στα διαφορετικά λογικά εργαλεία που χρησιμοποιούν για να ερμηνεύσουν τον κόσμο, αφού στο επίπεδο αυτό ουσιώδεις διαφορές δεν υφίστανται, αλλά στα τυπικά εκείνα χαρακτηριστικά τους για τα οποία υπεύθυνες είναι οι κοινωνικές συνθήκες μέσα στις οποίες διαμορφώ-

και οι οποίες διαφέρουν όχι τόσο κατά τη φύση όσο κατά τους τύπους των φαινομένων στα οποία εφαρμόζονται. Αυτές οι σχέσεις απορρέουν στην πραγματικότητα από τις αντικειμενικές συνθήκες μέσα στις οποίες εμφανίστηκαν για πρώτη φορά η μαγεία και η επιστημονική γνώση» (C. Lévy-Strauss, *Άγρια Σκέψη*, μτφρ. Ε. Καλπουρτζή, εισαγωγή – σχόλια Α. Κυριακίδου-Νέστορος, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σελ. 111).

1. «Οι μελέτες μας έχουν για υλικό τους τα κείμενα και μνημεία που ερευνούν οι ειδικοί, φιλόλογοι και ιστορικοί της αρχαιότητας. Η προοπτική μας πάντως είναι διαφορετική. Τα θρησκευτικά δεδομένα (μύθους, τελετουργίες, εικονιστικές παραστάσεις), τη φιλοσοφία, την επιστήμη, την τέχνη, τους κοινωνικούς θεσμούς, τα τεχνικά και οικονομικά φαινόμενα, όλα αυτά τα θεωρούμε πάντα ως έργα που δημιουργήσε ο άνθρωπος, ως έκφραση μιας οργανωμένης νοητικής δραστηριότητας. [...] Αναπτύσσοντας όσο μπορούσαμε περισσότερο τη δομική ανάλυση ενός συγκεκριμένου μύθου, του ησιοδικού μύθου των γενών, θελήσαμε να περιγράψουμε μια μορφή σκέψης, που δεν της λείπει καθόλου η συνοχή, αλλά που η κίνηση, η αυστηρότητα και η λογική της έχουν έναν δικό τους χαρακτήρα, αφού η μυθική κατασκευή βασίζεται στην ισορροπία και στην ένταση πολικών εννοιών» (J.-P. Vernant, *Μύθος και Σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Σ. Γεωργούδη, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1989², τ. Α', σελ. 11&15).

2. F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, Καίμπριτζ, 1912 & *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Καίμπριτζ, 1952. Βλ. επίσης G.S. Kirk – J.E. Raven – M. Schofield, *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, μτφρ. Δ. Κούρτοβιτς, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1990², σελ. 24-86.

θηκαν. Ο μύθος ορίζεται από τον W. Burkert¹ ως «ένα παραδοσιακό παραμύθι με δευτερεύουσα, μερική αναφορά σε κάτι που έχει συλλογική σπουδαιότητα». Σύμφωνα με τον παραπάνω ορισμό, ο μύθος είναι ένα παραδοσιακό είδος, γι' αυτό η μετάδοσή του (στην περίπτωση των μύθων μόνο για μετάδοση μπορούμε να μιλάμε και όχι για γένεση) είναι πάντοτε προφορική και ρευστή, και προϋποθέτει μια κοινότητα με ανεπτυγμένη συλλογική μνήμη, που αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως ολότητα. Ο φιλοσοφικός λόγος αντιθέτως είναι δημιουργήμα συγκεκριμένων ατόμων (ή και ομάδων), γι' αυτό η παραγωγή και η μετάδοσή του απαιτεί πολιτισμό γραφής και προϋποθέτει την ύπαρξη εξατομικευμένης κοινωνίας. Επειδή εκφράζει τη συλλογική μνήμη, ο μύθος οργανώνεται ως αφήγηση που επιχειρεί να ερμηνεύσει μια υφιστάμενη κατάσταση πραγμάτων με αναγωγή της στο παρελθόν, στις απαρχές της, και περιβάλλεται το κύρος της αυθεντίας, γι' αυτό και εκφέρεται ως μονόλογος. Ο φιλοσοφικός λόγος αντιθέτως αναπτύσσεται σε περιβάλλον ανταγωνιστικού διαλόγου, γι' αυτό και παίρνει τη μορφή επιχειρηματολογίας, προσπάθειας δηλαδή στήριξης μιας θέσης. Αυτό συνεπάγεται τον έντονα διαλογικό-πολεμικό² χαρακτήρα του φιλοσοφικού λόγου, αφού σε κάθε φράση ενός φιλοσόφου διακρίνεται η λανθάνουσα ηχώ του αντίπαλου λόγου, και την αυξημένη μεθοδολογική αυστηρότητα και αυτοαναφορικότητά του.

Ωστόσο, παρά τα διακριτικά τυπολογικά χαρακτηριστικά τους, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε πως μύθος και λόγος επιτελούν την ίδια λειτουργία: συνθέτουν ερμηνείες του κόσμου, κοσμοεικόνες, και για τον σκοπό αυτό χρησιμοποιούν σε μεγάλο βαθμό τα ίδια εργαλεία, με βασικότερο τη διάκριση δύο επιπέδων πραγματικότητας³: θεϊκός-ανθρώπινος κόσμος, ουσία-φαινόμενο, δέον-είναι· διάκρι-

1. W. Burkert, *Ελληνική Μυθολογία και Τελετουργία. Δομή και Ιστορία*, μτφρ. Η. Ανδρεάδη, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1993, σελ. 50.

2. Για τον έντονα πολεμικό χαρακτήρα του φιλοσοφικού λόγου, βλ. Π. Κονδύλης, *Ισχύς και Απόφαση. Η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα των αξιών*, Στιγμή, Αθήνα 1991, κυρίως σελ. 142-208 & *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Θεμέλιο, Αθήνα 1993², τ. Α', σελ. 28-47.

3. «Πίσω από τη φύση, ανασυγκροτείται ένα αόρατο φόντο, μια πιο αληθινή, μυστική και κρυμμένη πραγματικότητα, που αποκαλύπτεται στην ψυχή του φιλοσόφου και που είναι το αντίθετο της φύσης. Έτσι, η ορθολογική σκέψη φαίνεται να ξαναγυρίζει στον μύθο, από τα πρώτα της κιόλας βήματα» (J.-P. Vernant, *Μύθος και Σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Σ. Γεωργούδη, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1989², τ. Β', σελ. 167. Βλ. επίσης, Π. Κονδύλης, *Ισχύς και Απόφαση. Η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα των αξιών*, Στιγμή, Αθήνα 1991 & *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Θεμέλιο, Αθήνα 1993², τ. Α', σελ. 17-28).

ση πάνω στην οποία βασίζουν την οντολογία και την ηθική τους. (Σ. Τσέλικα, *Μύθος και λόγος στον Πλάτωνα*, www.greek-language.gr)

Μύθος και λόγος στους Σοφιστές

Ο φιλοσοφικός και επιστημονικός λόγος εμφανίστηκε σε μια πρώτη εκδοχή του στην Ιωνία, κατά τα μέσα του 6ου αιώνα π.Χ., και έκτοτε το κύρος του αυξάνει συνεχώς έναντι του μύθου. Η εμφάνισή του όμως δεν σήμανε την ολοκληρωτική εξαφάνιση της μυθικής αφήγησης¹, που η παρουσία της είναι εντυπωσιακή ακόμη και κατά τη διάρκεια του 5ου αιώνα. Αρκεί να αναφέρουμε τις επιφανέστερες των περιπτώσεων.

Στον χώρο της ιστοριογραφίας², η κρίση του Εκαταίου στο προοίμιο των *Γενηολογιών* του για τη γελοιότητα των παλιότερων μυθικών αφηγήσεων δεν θα σημάνει τον ολοκληρωτικό παραμερισμό του μύθου, αλλά την έναρξη μιας διαδικασίας εξορθολογισμού του, που θα καταλήξει στην εντυπωσιακή προσπάθεια του Θουκυδίδη να χρησιμοποιήσει κριτικά τον μύθο στην *Αρχαιολογία* του ως ιστορική μαρτυρία για το απώτατο παρελθόν. Παράλληλα με την ιστορική κριτική στον μύθο θα εμφανιστεί κατά τις αρχές του 5ου αιώνα και η αλληγορική ερμηνεία του³, την οποία θα εγκαινιάσει ο Θεαγένης από το Ρήγιο και θα συνεχίσουν συγγραφείς όπως ο Στησίμβροτος ο Θάσιος, ο Μητρόδωρος ο Λαμψακηνός και ο Γλαύκωνας.

Ο χώρος όμως στον οποίο κατεξοχήν επιδίωξε ο μύθος είναι η τραγωδία⁴, η

1. «Καταρχήν η ρήξη Μύθου και Λόγου συντελέστηκε μόνο σε εξέχουσες προσωπικότητες, ενώ, ακόμη κι όταν η ελληνική φιλοσοφία είχε φτάσει προ πολλού στο αποκορύφωμά της, συχνά δημιουργούνταν τεχνητές γέφυρες από τον Λόγο στον Μύθο. Δεν είναι λοιπόν δυνατό να διαχωριστεί αυστηρά με χρονολογικά κριτήρια μια μυθικά σκεπτόμενη εποχή από μια φιλοσοφικά σκεπτόμενη. Μάλλον και οι δύο μορφές κοσμοθεώρησης δαίνουν παράλληλα, αλλά έτσι ώστε διαρκώς να αναμετρώνται μεταξύ τους, οπότε δέδαια το ειδικό δάρος μετατοπίζεται ολόένα και περισσότερο από τον Μύθο στον Λόγο» (W. Nestle, *Από τον Μύθο στον Λόγο*, μτφρ. Α. Γεωργίου, Γνώση, Αθήνα 1999, σελ. 37).

2. Βλ. Α. Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Α.Γ. Τσοπανάκης, Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1988⁵, σελ. 325.

3. Βλ. Α. Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Α.Γ. Τσοπανάκης, Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1988⁵, σελ. 465-6.

4. «Όσο η τραγωδία παραμένει ζωντανή παίρνει τα θέματά της από τους ηρωικούς μύθους. Αυτό το ρίζωμα στη μυθική παράδοση εξηγεί γιατί δρισκουμε, από πολλές απόψεις, περισσότερα στοιχεία

οποία εξαρτήθηκε θεματικά απ' αυτόν, με εξαίρεση τις σπάνιες περιπτώσεις ιστορικών δραμάτων. Ο μύθος, ως έκφραση της παλαιότερης συλλογικής συνείδησης, θα μεθερμηνευτεί από την τραγωδία και θα χρησιμοποιηθεί για να εκφράσει τους προβληματισμούς και τις αξίες μιας νέας μορφής συλλογικότητας, της αθηναϊκής δημοκρατίας. Αλλά και η χορική ποίηση, που ακμάζει ακόμη κατά το πρώτο μισό του 5ου αιώνα (Πίνδαρος, Σιμωνίδης, Βακχυλίδης), εξαρτάται θεματικά σε μεγάλο βαθμό από τη μυθική αφήγηση.

Τέλος και στην περιοχή της φιλοσοφίας η παρουσία του μύθου είναι αισθητή. Πέρα από τις περιπτώσεις φιλοσόφων με μυστικιστικές τάσεις, όπως οι Πυθαγόρειοι ή ο Εμπεδοκλής, που αποδέχονται την εγκυρότητα του περιεχομένου κάποιων μυθικών αφηγήσεων, ακόμη και οι Σοφιστές¹, οι κατεξοχήν αισθησιολόγοι, θα χρησιμοποιήσουν τον μύθο ως μέσο διδασκαλίας κατά τις δημόσιες επιδείξεις τους. Είναι πασίγνωστος ο μύθος του Πρωταγόρα για την εξέλιξη του ανθρώπινου πολιτισμού, τον οποίο διασώζει ο Πλάτωνας στον ομώνυμο διάλογό του, καθώς και η πρακτική του Γοργία να χρησιμοποιεί στις επιδείξεις του ρητορικούς λόγους με μυθολογικά θέματα (*Ελένης εγκώμιον*, *Παλαμήδους απολογία*)· πρακτική την οποία θα συνεχίσουν και οι μαθητές του Αλκιδάμαντας (*Οδυσσεύς κατά Παλαμήδους προδοσίας*), Αντισθένης (*Αίας*, *Οδυσσεύς*) και Ισοκράτης (*Ελένη*, *Βούσιρις*). Ο Πρόδικος θα καταφύγει στη χρήση αλληγορι-

θησκειυτικού αρχαϊσμού στους μεγάλους Τραγικούς παρά στον Όμηρο. Πάντως, η τραγωδία δημιουργεί μιαν απόσταση ανάμεσα σε αυτή και στους ηρωικούς μύθους· εμπνέεται από αυτούς, αλλά και τους μεταγράφει πολύ ελεύθερα. Τους εξετάζει και προβληματίζεται. Συγκρίνει τις ηρωικές αξίες, τις παλιές θρησκευτικές αναπαραστάσεις με τους νέους τρόπους σκέψης, που σημαδεύουν την εμφάνιση του δικαίου στα πλαίσια της πόλης. Οι ηρωικοί μύθοι συνδέονται, πράγματι, με βασιλικές οικογένειες, με αριστοκρατικά γένη που, στο επίπεδο των αξιών, των κοινωνικών πρακτικών, των μορφών θρησκευτικότητας και των ανθρώπινων συμπεριφορών, αντιπροσωπεύουν για την πόλη ό,τι ακριβώς έπρεπε να καταδικάσει και ν' απορρίψει, ό,τι χρειάστηκε ν' αντιπαλέψει για να δημιουργηθεί, αλλά και ό,τι επίσης υπήρξε το σημείο απ' όπου ξεκίνησε για να συγκροτηθεί, παραμένοντας συνάμα στενά δεμένη μαζί του» (J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *Μύθος και Τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Σ. Γεωργούδη, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1988, τ. Α', σελ. 21. Για τη σχέση του τραγικού μύθου προς τη σύγχρονη προβληματική της πόλης, βλ. επίσης C. Meier, *Η Πολιτική Τέχνη της Αρχαίας Ελληνικής Τραγωδίας*, μτφρ. Φ. Μανακίδου, Καρδαμίτσα 1997· Bruno Snell, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, μτφρ. Δ.Ι. Ιακώβ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1989³, σελ. 135-157).

1. W.K.C. Guthrie, *Οι Σοφιστές*, μτφρ. Δ. Τσεκουράκης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1991², σελ. 318-386· A. Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Α.Γ. Τσοπανάκης, Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1988⁵, σελ. 481-506.

κών μύθων, όπως η ιστορία για τον Ηρακλή μπροστά στο σταυροδρόμι της Αρετής και της Κακίας, ενώ ο Κριτίας θα εκφράσει συχνά τις ιδέες του μέσα από τις τραγωδίες του (*Τέννης, Ραδάμανθης, Πειρίθοος, Σίσυφος σατυρικός*). Όπως γίνεται φανερό από τον πλατωνικό διάλογο *Πρωταγόρας*, οι Σοφιστές είχαν τη δυνατότητα να χρησιμοποιούν παράλληλα τον μύθο και τον λόγο ως εναλλακτικές μεθόδους για την ανάπτυξη του ίδιου θέματος. Η δυνατότητα αυτή θα πρέπει να ερμηνευθεί στα πλαίσια των στόχων της σοφιστικής διδασκαλίας: οι Σοφιστές σχετικοποιώντας κάθε κριτήριο αλήθειας κατέστησαν στόχο της διδασκαλίας τους την πειθώ· στην προσπάθειά τους λοιπόν να πείσουν θα πρέπει να χρησιμοποιήσουν σε κάθε περίπτωση το καταλληλότερο μέσο, λαμβάνοντας υπόψη τους την ωριμότητα του ακροατηρίου και τη συναισθηματική αποτελεσματικότητα του λόγου τους (είναι γνωστή η σημασία της παθοποιίας στη ρητορική θεωρία). Γι' αυτό άλλωστε θα καταφύγουν και στη χρήση των μέσων του ποιητικού λόγου, τον οποίο για πρώτη φορά θα καταστήσουν αντικείμενο επισημονικής μελέτης. Οι Σοφιστές επομένως χρησιμοποιούν τον μύθο είτε για να εκλαϊκεύσουν τις απόψεις τους είτε ως θέμα για να επιδείξουν τις ρητορικές τους ικανότητες σ' ένα ευρύτερο κοινό. (Σ. Τσέλικα, *Μύθος και λόγος στον Πλάτωνα, Μύθος και λόγος στους Σοφιστές*, www.greek-language.gr)

Μύθος και λόγος στον Πλάτωνα

Ο μύθος κατέχει σημαντική θέση και στην πλατωνική φιλοσοφία, η λειτουργία του όμως είναι τελείως διαφορετική από ό,τι στους Σοφιστές. Για να κατανοήσουμε την πλατωνική λειτουργία του μύθου, θα πρέπει να προσφύγουμε στην πλατωνική γνωσιολογία. Ο Πλάτωνας, όπως διακρίνει επίπεδα πραγματικότητας, έτσι διαδοθμίζει σε επίπεδα και τη γνώση. Στον αιώνιο και αναλλοίωτο κόσμο των ιδεών αντιστοιχεί μια γνώση που οι προτάσεις της έχουν αναγκαστική εγκυρότητα (*διαλεκτική, έπιστήμη, αληθής λόγος*)· αντιθέτως, ο ρευστός και μεταβαλλόμενος κόσμος των φαινομένων μπορεί να περιγραφεί με προτάσεις που μόνο πιθανότητα μπορούν να διεκδικήσουν (*δόξα, εϊκός λόγος, εϊκός μύθος*). Ανάμεσα στις δύο μορφές λόγου υπάρχει μια σαφής ιεράρχηση¹: όπως ο κόσμος

1. «Η εγκυρότητα της γνώσης μας είναι ανάλογη με την οντολογική τάξη του αντικειμένου της: "η σχέση του είναι προς το γίνεσθαι είναι ανάλογη με τη σχέση της αλήθειας προς τη γνώμη" (*διτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια, Τίμαιος* 29c2-3). Οι προτάσεις που αναφέρονται στο

των φαινομένων είναι απλή εικόνα, οντολογικά κατώτερη, του αληθούς κόσμου των ιδεών, έτσι και ο *εἰκὸς λόγος* ή *μῦθος* αποτελεί εικόνα, κατώτερη ως προς την εγκυρότητα και τη βεβαιότητα, του αληθούς λόγου της διαλεκτικής. Ο μύθος επομένως, όπως και η δόξα, η πιθανή γνώση, μπορεί να έχει ως αντικείμενό του μόνο τον κόσμο των φαινομένων και ποτέ δεν μπορεί να διεκδικήσει την εγκυρότητα της αλήθειας. Έτσι, ενώ στους Σοφιστές είχαμε μια οριζόντια εναλλαξιμότητα μύθου και λόγου ανάλογα με τις ανάγκες της πειθούς, ο Πλάτωνας υιοθετεί μια κάθετη ιεράρχηση της γνώσης, που συνεπάγεται τον υποβιβασμό του μύθου και της δόξης έναντι της διαλεκτικής.

Στους πλατωνικούς διαλόγους όμως, πέρα από τους μύθους που διαμόρφωσε ο ίδιος ο Πλάτωνας, υπό την επίδραση κυρίως των Πυθαγορείων (π.χ. ο μύθος του Ηρόδοτου στο τέλος της *Πολιτείας*, ο μύθος της ψυχής στον *Φαίδρο* ή ο μύθος της δημιουργίας στον *Τίμαιο*), διασώζονται και κάποιοι σοφιστικοί μύθοι, όπως ο μύθος του Πρωταγόρα στον ομώνυμο διάλογο ή ο μύθος του Γύγη στην *Πολιτεία*, με τους οποίους θα ασχοληθούμε στη συνέχεια. (Σ. Τσέλικα, *Μύθος και λόγος στον Πλάτωνα*, www.greek-language.gr)

Η υπόθεση του Πρωταγόρα

Καταρχήν, στο πρόσωπο του Ιπποκράτη ο Πλάτωνας ειρωνεύεται τη μεγάλη λαχτάρα που είχε ο κόσμος να ακούσει τους Σοφιστές. Ο Ιπποκράτης, μόλις μαθαίνει από τον αδελφό του ότι έφτασε ο Πρωταγόρας, είναι έτοιμος να τρέξει να βρει τον Σωκράτη, για να τον παρακαλέσει να μεσολαδήσει, ώστε να τον δεχτεί ο Πρωταγόρας σαν μαθητή. Είναι όμως πολύ αργά και έτσι πέφτει να κοιμηθεί. Η ανυπομονησία του δεν τον αφήνει να χορτάσει ύπνο και ξυπνάει αξημέρωτα. Τρέχει αμέσως στο σπίτι του Σωκράτη και αρχίζει να βαράει ανυπόμονα την πόρτα με το μπαστούνι του. Μόλις του ανοίγουν, ορμάει μέσα σαν σίφουνας, λέ-

αμετάβλητο νοητό υπόδειγμα θα είναι, όπως και το ίδιο το υπόδειγμα, σταθερές, ακριβείς και ακλόνητες – δηλαδή αληθείς. Εφόσον όμως ο κόσμος είναι εικόνα του υποδείγματος, και οι προτάσεις (των "φρονίμων ανδρών") περί του κόσμου θα είναι εικόνες της αλήθειας, θα είναι *εἰκότες λόγοι*. [...] Ο Πλάτων επισημαίνει την κοινή ρίζα του *ἔοικα*, της *εἰκόνας* και του *εἰκότος*. Οι *εἰκότες λόγοι* αντιλούν την εγκυρότητά τους από το γεγονός ότι μοιάζουν με τους αληθείς λόγους – είναι εικόνες τους» (*Πλάτων: Τίμαιος*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια Β. Κάλφας, Πόλις, Αθήνα 1997², σελ. 42-3· βλ. κυρίως το δεύτερο κεφάλαιο της εισαγωγής, που επιγράφεται «Ο Μύθος και ο Λόγος», σελ. 41-63.)

γοντας ότι διαίζεται και φωνάζει τον Σωκράτη αν ξύπνησε ή κοιμάται ακόμη, προφανώς για να τον ξυπνήσει μ' ένα εύσημο τρόπο αν τύχει και κοιμάται. Ο Σωκράτης με το δίκιο του ανησυχεί.

– Μήπως σου έκανε τίποτα ο Πρωταγόρας; τον ρωτάει.

– Μπα, δεν του έκανε τίποτα, απλώς διάζεται να γίνει μαθητής του, για να γίνει και αυτός σοφός.

– Μα αν τον πληρώσεις θα σε κάνει και σένα σοφό, του λέει ο Σωκράτης.

– Μακάρι να είναι μόνο ζήτημα χρημάτων, γιατί είμαι διατεθειμένος να ξοδέψω όλα μου τα χρήματα και αν δεν φτάνουν και των φίλων μου, απαντάει ο νεαρός.

Με τη σαρκαστική αυτή υπερβολή ο Πλάτωνας αφενός υπαινίσσεται την μομφή ότι οι Σοφιστές δίδασκαν επ' αμοιβή, σε αντίθεση με το δάσκαλό του, και αφετέρου ειρωνεύεται όλους εκείνους που ξοδεύουν του κόσμου τα λεφτά για να γίνουν μαθητές των Σοφιστών.

Στη συνέχεια ο Σωκράτης παρομοιάζει τους Σοφιστές με εμπόρους, που έχουν κάθε λόγο να διαφημίσουν τηνπραμάτεια τους, είτε είναι καλή είτε όχι. Όμως ο Ιπποκράτης μπορεί άραγε να ξεχωρίσει την ποιότητά της;

Φτάνοντας στο σπίτι του Καλλία, όπου φιλοξενείται ο Πρωταγόρας, αντιμετωπίζουν την δυσφορία του θυρωρού, που έχει βαρεθεί όλο αυτόν το συρφετό των Σοφιστών που συρρέουν στο σπίτι και τον βρίσκουν ολότελα απρόθυμο να τους ανοίξει.

Στη συνέχεια ο Σωκράτης αναφέρεται στο πλήθος του κόσμου που βρίσκεται εκεί. Οι περισσότεροι είναι ξένοι από άλλες πόλεις, τους οποίους ο Πρωταγόρας μάγεψε τόσο πολύ, ώστε αποφάσισαν να τον ακολουθήσουν. Ο σεβασμός μάλιστα προς το δάσκαλό τους είναι τόσο μεγάλος, ώστε προσέχουν καθώς περπατούν στην αυλή να μη βρίσκονται ποτέ μπροστά του. Μόλις φτάσουν στην άκρη της αυλής και αυτός κάνει μεταβολή, αυτοί χωρίζονται στα δυο και φροντίζουν να βρεθούν πάλι πίσω του.

Υπάρχουν ειρωνικές αναφορές και σε άλλα πρόσωπα. Τον Ιππία να απαντά στις ερωτήσεις του ακροατηρίου του καθισμένος πάνω σε ένα θρόνο. Τον Πρόδοκο να είναι ξαπλωμένος στη μικρή αποθήκη που έχουν μετατρέψει σε ξενώνα για να δεχθούν τον τόσο κόσμο, σκεπασμένο με ένα σωρό σκεπάσματα. Η μπάσα φωνή του προκαλεί ένα δόμδο στο δωμάτιο, πράγμα που δεν άφηγε τον Σωκράτη να ξεδιακρίνει τα λεγόμενα του.

Ο Πλάτων, με το στόμα του Πρωταγόρα, κάνει αναφορά στο ότι οι Σοφιστές ήσαν μισητοί στις πόλεις που πήγαιναν, γιατί έκαναν τους καλύτερους νέους να παρατούν τις οικογένειές τους και να τους ακολουθούν. Έτσι, λέει, πολλοί απειποιούντο τον τίτλο του Σοφιστή, όπως ο Όμηρος, ο Ησίοδος και άλλοι, για λόγους προληπτικούς, πράγμα όμως που είναι αναχρονισμός από τη μεριά του Πλάτωνα, μια και τότε ο όρος *Σοφιστής* δεν είχε την αρνητική σημασία που απέκτησε στην εποχή του. Ο Πρωταγόρας όμως, αρκετά θαρραλέα, προτιμά να μην υποκρίνεται, αλλά να δηλώνει απερίφραστα ότι είναι Σοφιστής.

Ο Σωκράτης, υπαινισσόμενος τη ματαιοδοξία του Πρωταγόρα, λέει ότι, έχοντας διαβλέψει τη διάθεσή του να επιδειχθεί στον Πρόδικο και στον Ιππία για τους νεοφερμένους που ήλθαν σαν θαυμαστές του, του προτείνει να καλέσουν και τους άλλους να παρακολουθήσουν τη συζήτηση.

Με τη συζήτηση αρχίζει και το τμήμα του έργου που πρόκειται να διδαχθεί. Ο Πρωταγόρας σε σχετική ερώτηση του Σωκράτη παραδέχεται ότι διδάσκει την πολιτική τέχνη, δηλαδή την τέχνη να κάνει τους άνδρες αγαθούς πολίτες. Όμως ο Σωκράτης φέρνει αντιρρήσεις για το αν μπορεί να διδαχθεί η πολιτική αρετή. Ο Πρωταγόρας αναλαμβάνει να το αποδείξει. Για τον σκοπό αυτό χρησιμοποιεί «μύθον» και «λόγον», παραδείγματα δηλαδή από τη μυθολογία και λογικές αποδείξεις. Αυτό είναι και το μόνο τμήμα του έργου που προλαβαίνει να διδαχθεί. Έτσι εκτός του ότι δημιουργείται η εντύπωση ότι πρόθεση του Πλάτωνα στον διάλογο αυτό είναι η διαπραγμάτευση του διδακτού ή όχι της αρετής, δεν προλαβαίνουμε να ακούσουμε και τον σωκρατικό αντίλογο.

Στη συνέχεια ο Σωκράτης κάνει παρατηρήσεις σχετικά με τους δημηγόρους, που βγάζουν μακρούς λόγους και, όταν απαντούν σε τυχόν απορίες των ακροατών τους, πάλι μακρηγορούν. Τους παρομοιάζει μάλιστα με τα χάλκινα αγγεία, που όταν τα χτυπήσει κανείς βγάζουν μακρύ ήχο, ο οποίος δεν σταματάει παρά μόνο όταν ακουμπήσει κανείς το χέρι του πάνω τους. Ο υπαινιγμός είναι σαφής, όμως για τον Πρωταγόρα παραδέχεται ότι είναι ικανός για αληθινή συζήτηση, όταν ερωτάται δηλαδή να μην κατατείνει *δόλιχον τον λόγον*, αλλά να απαντά με βραχυλογία και όταν ερωτά να περιμένει την απάντηση.

Είναι φανερό ότι θέλει να αντιμετωπίσει τον Πρωταγόρα στο δικό του έδαφος, με τη μέθοδο δηλαδή της μαιευτικής. Τη χρησιμοποιεί όμως με έναν τρόπο καθαρά σοφιστικό, οδηγώντας τον Πρωταγόρα σε διαδοχικές αντιφάσεις. Ο Σωκράτης, αφού με μια σειρά συλλογισμών τον παρασύρει να παραδεχτεί ότι

κάθε πράγμα έχει ένα μόνο αντίθετο, τον σπρώχνει στη συνέχεια να παραδεχτεί ότι η αφροσύνη είναι αντίθετη με την σωφροσύνη. Πιο πριν όμως είχε παραδεχτεί ότι αντίθετο της αφροσύνης είναι η σοφία, με αποτέλεσμα η αφροσύνη να φαίνεται ότι έχει δύο αντίθετα, τη σοφία και τη σωφροσύνη. Μήπως λοιπόν αυτά τα δυο είναι όμοια; Όμως πιο πριν πάλι ο Πρωταγόρας είχε πει ότι τα μόρια της αρετής, στα οποία συγκαταλέγονται η σοφία και η σωφροσύνη, δεν είναι όμοια. Με τέτοιου είδους διαλεκτικά «τερτίπια» δεν είναι περιεργό που ο Πρωταγόρας αρχίζει να δυσανασχετεί.

Στη συνέχεια, ο Πρωταγόρας ξεχνιέται και αρχίζει πάλι να μακρηγορεί. Ο Σωκράτης προσπαθεί να τον συγκρατήσει. Ο Πρωταγόρας, αφού την έπαθε προηγουμένως, είναι εξαιρετικά απρόθυμος.

— Πιστεύεις, του λέει, ότι, αν έκανα μια συζήτηση με τον τρόπο που θα ήθελε ο συνομιλητής μου, θα γινόμουν ποτέ αυτός που είμαι και θα ακουγόταν το όνομά μου σε όλη την Ελλάδα;

Αυτό θα μπορούσε να το πει πράγματι ο Πρωταγόρας, χαριτολογώντας. Ο Πλάτωνας, αξιοποιώντας αυτό το ενδεχόμενο, παρουσιάζει τους Σοφιστές σαν άτομα που τη φήμη τους τη χρωστάνε στον λόγο και μάλιστα όχι στον οποιοδήποτε λόγο, αλλά αυτόν που μπορούν οι ίδιοι να καθορίσουν και να ελέγξουν.

Ο Σωκράτης δέβαια δεν είναι διατεθειμένος να υποχωρήσει. Προφασίζεται ότι έχει κάποια δουλειά και δεν μπορεί να καθυστερεί ανεχόμενος τον Πρωταγόρα να μακρηγορεί.

Το τέχνασμα είναι προφανές. Ο Σωκράτης θέλει να πει με έμμεσο τρόπο ότι δεν έχει νόημα να χάνεις τον χρόνο σου για να πεις κάτι που μπορείς να το πεις με λιγότερα λόγια. Μάλιστα η περιεκτικότητα και η συντομία των απαντήσεων είναι όχι μόνο αρετή, αλλά αυτή η ίδια η αληθινή φιλοσοφία. Πιο κάτω θα αναπτύξει πιο διεξοδικά την αντίληψη ότι «το λακωνίζειν εστί φιλοσοφείν».

Ο Πλάτωνας αφήνει τους αναγνώστες του να πάρουν μια ανάσα διάζοντας τους ακροατές της συζήτησης να προσπαθούν να πείσουν τους συνομιλητές να συνεχίσουν. Πιθανώς ο Πλάτωνας εδώ αναπαράγει μια πραγματική κατάσταση που θα παρουσιαζόταν συχνά σε συνομιλίες Σοφιστών. Όταν μια συζήτηση περιήρχετο σε αδιέξοδο, η ομήγυρη, ενθουσιασμένη από την μονομαχία των δύο συνομιλητών και από το ίδιο το περιεχόμενο της συζήτησης, θα προσπαθούσε ασφαλώς με κάθε τρόπο να τους πείσει να συνεχίσουν. Στις τέτοιες παρεμβολές των ακροατών, σε όλο το έργο, ο Πλάτωνας αφήνει να εκφραστούν κύριες αντι-

λήψεις των Σοφιστών. Εδώ εκφράζεται από τον Ιππία η αντίληψη για την υπεροχή της φύσης έναντι του νόμου, του φυσικού έναντι του συμβατικού.

Και ενώ γίνεται αποδεκτή μια μέση λύση, στην πράξη τη βλέπουμε να εγκαταλείπεται, καθώς, προχωρώντας στην ερμηνεία ενός ποιήματος του Σιμωνίδη, εγκαταλείπουν και οι δυο τους την τεχνική των ερωταποκρίσεων, και εδώ είναι ο Σωκράτης που «κατατείνει δόλιχον τον λόγον». Ο Πρωταγόρας, μια και βρίσκεται σε οικεία εδάφη, δεν διαμαρτύρεται.

Ο Πρωταγόρας ισχυρίζεται ότι ο Σιμωνίδης αντιφάσκει σε κάποιο του ποίημα και επιχειρηματολογεί αρκετά επιτυχημένα, ώστε να αποσπάσει την επιδοκίμασία του ακροατηρίου. Ο Σωκράτης «ποζάρει» σιωπώντας, αφήνοντας τάχα τον συνομιλητή του να χαρεί μια πύρρεια νίκη, υποβάλλοντας την αίσθηση ότι σε λίγο θα σαρώσει όλα του τα επιχειρήματα. Η αλήθεια δέδαια είναι, όπως παραδέχεται στον φίλο του χαμογελώντας πονηρά, ότι είχε περιέλθει σε αμηχανία. Και προκειμένου να βρει κάποιον χρόνο για να σκεφτεί τα ουσιαστικά του επιχειρήματα, αρπάζεται από τη διπλή σημασία της λέξης «χαλεπόν» που βρίσκεται σε ένα από τα δυο αποσπάσματα που του παραθέτει ο Πρωταγόρας, με τη συνεπικουρία και του Πρόδικου, του οποίου τη μαρτυρία, σαν πατριώτη του Σιμωνίδη, επικαλείται ο Σωκράτης.

Εδώ η σοφιστική επιχειρηματολογία φτάνει τα όρια του κωμικού, αφού ο Σωκράτης προσπαθεί να υποστηρίξει, συνειδητά μάλιστα, κάτι ολοφάνερα παράλογο. Ο Πλάτωνας τεχνηέντως δεν αφήνει τον Πρωταγόρα να προβάλλει τη μόνη αποστομωτική απάντηση (πράγμα που σε πραγματικές συνθήκες δεν θα ολιγωρούσε καθόλου να κάνει) ότι το ανυπόστατο αυτής της ερμηνείας αποδεικνύεται από τον αμέσως επόμενο στίχο, πράγμα που θα κάνει ο ίδιος ο Σωκράτης όταν θα του έλθουν στο μυαλό τα πιο ουσιαστικά του επιχειρήματα, παραδεχόμενος ότι ανέπτυξε την προηγούμενη επιχειρηματολογία αστεϊζόμενος.

Όμως και εδώ δεν εγκαταλείπει τις σοφιστείες, προκειμένου να ανατρέψει την αντίληψη του Πρωταγόρα ότι ο Σιμωνίδης αντιφάσκει. Επιχειρηματολογεί με εξαιρετική επιτυχία σχολιάζοντας τη λέξη «εκών», ενάντια μάλιστα στην ίδια του την αντίληψη ότι «ουδείς εκών κακός», την οποία θα υποστηρίξει εκτενώς παρακάτω, μια και έτσι εξυπηρετείται εδώ η γενική επιχειρηματολογία του.

Ο Πλάτων, προκειμένου να διακωμωδήσει τους Σοφιστές, παρουσιάζει τον Σωκράτη σοφιστή ανώτερο και ικανότερο από τον πιο επιφανή τους εκπρόσωπο, τον Πρωταγόρα. Από πολλές απόψεις εξάλλου ο Σωκράτης ήταν σοφιστής.

Ο Αριστοφάνης, διακωμωδώντας τον στις *Νεφέλες* (στίχοι 98-104) σαν σοφιστή, απηχεί προφανώς αντιλήψεις μιας πλατιάς μερίδας των συμπολιτών του.

Οι δυο συνομιλητές, αφού παρατήσουν την ποίηση, καταπιάνονται πάλι με το πρώτο τους θέμα. Ο Πρωταγόρας πιστεύει ότι, ενώ όλα τα μόρια της αρετής μοιάζουν, η ανδρεία διαφέρει αρκετά. Γιατί υπάρχουν άνδρες ανδρείοι, λέει, που όμως είναι άδικοι, ανόσιοι, ακόλαστοι και αμαθέστατοι. Ο Σωκράτης αναλαμβάνει πάλι να τον γελοιοποιήσει, αναγκάζοντας τον να παραδεχθεί με τη γνωστή του τεχνική της μαιευτικής ότι η ανδρεία είναι ζήτημα γνώσης, ότι «ανδρεία εστί η σοφία των δεινών και μη δεινών». Και όχι μόνο η ανδρεία, αλλά και «πάντα χρήματα εστί επιστήμη και η δικαιοσύνη, και η σωφροσύνη και η ανδρεία», ώστε τελικά να αποδεικνύεται ότι η αρετή είναι διδακτή αφού είναι επιστήμη.

Η πλατωνική ειρωνεία της σοφιστικής είναι εδώ εμφανής. Μιας σοφιστικής, της οποίας ο αναγνώστης πέφτει θύμα όχι λιγότερο από ό,τι ο Πρωταγόρας. Ο αναγνώστης πείθεται στην αρχή από την επιχειρηματολογία του Σωκράτη ότι η αρετή δεν είναι διδακτή. Στο τέλος πάλι, ο ανυποψίαστος αναγνώστης αφήνεται να παρασυρθεί από μια εξίσου πειστική επιχειρηματολογία, τις λογικές συνέπειες της οποίας ο Σωκράτης τις εκθέτει μόλις στην τελευταία παράγραφο: Η αρετή, μια και εξαρτάται από την επιστήμη, όπως έγινε προηγουμένως αποδεκτό για τα μόριά της, είναι τελικά διδακτή. Έτσι ο Σωκράτης αποδεικνύεται πιο ικανός σοφιστής από τον δάσκαλο ο οποίος «δίδασκε τους μαθητές του να αναπτύσσουν τα υπέρ και τα κατά της ίδιας υπόθεσης» (Βλ. W.K.Guthrie, *Οι Σοφιστές*, μτφρ. Δ. Τσεκουράκης, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα 1989, σελ. 27.)

Η αρχή του διαλόγου

Το κείμενο που προηγείται αυτού που το σχολικό βιβλίο παραθέτει έχει ως εξής:

Όταν όλοι μας πήραμε θέση, ο Πρωταγόρας είπε: Θα είχες την καλοσύνη, Σωκράτη, τώρα που όλοι μας είμαστε συγκεντρωμένοι, να μας μιλήσεις για όσα πριν από λίγο είπες σε μένα για το νεαρό;

Και εγώ είπα: Πρωταγόρα, θ' αρχίσω με τα ίδια λόγια που είπα εδώ και λίγη ώρα, δηλαδή για ποιο ζήτημα ήρθα: τον Ιπποκράτη από δω τον έπιασε λαχτάρα να συναναστραφεί μαζί σου· λέει λοιπόν ότι θα χαιρόταν αν μάθαινε ποιο κέρδος θα έχει με το να μαθητεύσει κοντά σου. Όλο κι όλο αυτά είχαμε να πούμε.

Πήρε τότε το λόγο ο Πρωταγόρας και είπε: Λοιπόν, νεαρέ μου, αν γίνεις μαθητής μου, να τι θα πάρεις: κάθε μέρα που θ' ακούς τη διδασκαλία μου θα γυρίζεις στο σπίτι σου καλύτερος – και την επομένη πάλι το ίδιο, και κάθε μέρα, συνέχεια, θα προοδεύεις στο καλύτερο.

Κι εγώ ακούοντας αυτά του είπα: Δεν λες τίποτα το παράξενο, αλλά συνηθισμένα πράγματα, Πρωταγόρα· γιατί ακόμα κι εσύ – που είσαι τόσο μεγάλος στα χρόνια και τόσο σοφός – θα μπορούσες να γίνης καλύτερος, αν βρισκόταν κάποιος να σε διδάξει κάτι που τυχαίνει να μην το ξέρεις. Μην απαντάς λοιπόν μ' αυτόν τον τρόπο, αλλά πες ότι αυτή τη στιγμή αλλάζει ξαφνικά την επιθυμία του τούτος ο Ιπποκράτης και τον πιάνει πόθος να μαθητεύσει κοντά σ' αυτόν το νεαρό, που βρίσκεται στην πόλη μας εδώ και λίγες μέρες, τον Ζεύξιππο από την Ηράκλεια. Τον επισκέπτεται λοιπόν – όπως εσένα καλή ώρα – και παίρνει κι απ' αυτόν απάντηση ίδια με τη δική σου: δηλαδή ότι με τη συναναστροφή του κάθε μέρα θα γίνεται καλύτερος και θα προοδεύει. Αν του έκανε δεύτερη ερώτηση: Σε τι λοιπόν θα γίνω καλύτερος και ποια θα είναι η προκοπή μου; ο Ζεύξιππος θα του έλεγε ότι, στη ζωγραφική. Πάλι, αν πήγαινε να δρει τον Ορθαγόρα τον Θηδαίο κι έπαιρνε απάντηση ίδια με τη δική σου και του έκανε δεύτερη ερώτηση – σε τι θα γίνεται καλύτερος κάθε μέρα με τη συναναστροφή του –, θα του απαντούσε ότι, στο παίξιμο του αυλού. Μια τέτοια απάντηση δώσε λοιπόν κι εσύ στο νεαρό και σε μένα, που ρωτώ για χάρη του: ο Ιπποκράτης μας, με το να συναναστρέφεται τον Πρωταγόρα, κάθε μέρα που θα τον συναναστρέφεται θα γυρίζει στο σπίτι του καλύτερος, και καθεμιά απ' τις επόμενες μέρες την ίδια πρόοδο θα έχει· σε ποια κατεύθυνση όμως και πάνω σε τι, Πρωταγόρα;

Κι ο Πρωταγόρας ακούοντας τα λόγια μου είπε: Σωκράτη, κι εσύ με ωραίο τρόπο με ρωτάς, κι εγώ χαίρομαι ν' απαντώ σ' ανθρώπους που ρωτούν ωραία· λοιπόν ο Ιπποκράτης, αν έρθει κοντά μου, δε θα πάθει ό,τι θα πάθαινε, αν συναναστρεφόταν κανέναν άλλο σοφιστή· γιατί, έξω από μένα, οι άλλοι δλάνυουν τους νέους: την ώρα που οι νέοι πάνε να ξεφύγουν από τις πρακτικές γνώσεις, οι σοφιστές τούς φέρνουνε πάλι πίσω με το στανιό, και τους μπερδεύουν με πρακτικές γνώσεις, διδάσκοντάς τους πρακτική αριθμητική και αστρονομία και γεωμετρία και μουσικά όργανα – και λέγοντας αυτά έριξε μια ματιά στον Ιππία –, όμως, αν έρθει κοντά μου, δε θα σπονδάσει τίποτε άλλο, παρά μόνο αυτό για το οποίο ήρθε. (Πλάτωνος Πρωταγόρας, μτφρ. Η. Σ. Σπυρόπουλος, 4η έκδ., Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών [Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη]).

Το θέμα του διαλόγου

Το θέμα του πλατωνικού διαλόγου *Πρωταγόρας* είναι το περιεχόμενο της σοφιστικής διδασκαλίας και κυρίως η δυνατότητα να διδαχθεί η πολιτική αρετή, κάτι που οι Σοφιστές θεωρούσαν δεδομένο ότι μπορούν να κάνουν.

Ο Σωκράτης πηγαίνει με τον Ιπποκράτη στον Πρωταγόρα, στον οποίο ο Ιπποκράτης θέλει να μαθητεύσει, κι ο πρώτος ζητά από τον τελευταίο να ορίσει ποιο ακριδώς είναι το περιεχόμενο της διδασκαλίας του. Ο Πρωταγόρας απαντά ότι διδάσκει την πολιτική τέχνη, δηλαδή την ικανότητα να είναι οι μαθητές του ικανοί κι επαρκείς πολίτες στην ιδιωτική και τη δημόσια ζωή τους. Ο Σωκράτης απαντά, εκφράζοντας την άποψη ότι ως τώρα θεωρούσε ότι η πολιτική τέχνη δεν μπορεί να διδαχθεί. Πάνω στο θέμα αυτό εκφράζει και τις δικές του απόψεις, για τις οποίες επιχειρηματολογεί.

Η επιχειρηματολογία του Σωκράτη

Θέμα του πλατωνικού *Πρωταγόρα* αποτελεί το περιεχόμενο της σοφιστικής διδασκαλίας και ειδικότερα η δυνατότητα διδασκαλίας της πολιτικής αρετής, την οποία υπόσχονται πως διδάσκουν οι Σοφιστές. Συγκεκριμένα, ο Σωκράτης ως εκπρόσωπος του Ιπποκράτη, ο οποίος επιθυμεί να γίνει μαθητής του Πρωταγόρα, εξαναγκάζει με τις επίμονες ερωτήσεις του τον τελευταίο να ορίσει επακριδώς το περιεχόμενο της διδασκαλίας του: *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐδουλία περὶ τε τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴῃ καὶ πράττειν καὶ λέγειν* (318e). Κατά συνέπεια, ο Πρωταγόρας ισχυρίζεται πως διδάσκει την πολιτική τέχνη, έχει δηλαδή την ικανότητα να καταστήσει τους μαθητές του ικανούς πολίτες και στην ιδιωτική και στη δημόσια ζωή τους. Η ένσταση του Σωκράτη απέναντι στον παραπάνω ισχυρισμό του Πρωταγόρα είναι πως ο ίδιος είχε ως τώρα την εντύπωση ότι η πολιτική τέχνη δεν μπορεί να διδαχθεί. Για να στηρίξει την άποψή του, χρησιμοποιεί δύο εμπειρικά επιχειρήματα που αφορούν το πρώτο στη δημόσια συμπεριφορά των Αθηναίων, το δεύτερο στην ιδιωτική ζωή των μεγάλων πολιτικών ανδρών (*μὴ τοίνυν ὅτι τὸ κοινὸν τῆς πόλεως οὕτως ἔχει, ἀλλὰ ἰδίᾳ ἢ μὲν οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν*, 319e):

α) Το πρώτο επιχείρημα στηρίζεται στην αντιπαράθεση της πολιτικής τέχνης

προς τις άλλες τέχνες ως προς τον τρόπο που τις αντιμετωπίζουν οι Αθηναίοι στις δημόσιες συζητήσεις τους. Συγκεκριμένα, στην περίπτωση των τεχνών που διδάσκονται, όπως είναι η αρχιτεκτονική ή η ναυπηγική, οι Αθηναίοι στις δημόσιες συζητήσεις τους δέχονται τη συμβουλή μόνο των ειδικών, στην περίπτωση όμως αποφάσεων για τη διοίκηση της πόλης επιτρέπουν στον καθένα να εκφράσει τη γνώμη του, πράγμα που σημαίνει πως δεν θεωρούν την πολιτική τέχνη εξειδικευμένη γνώση που αποκτιέται με διδασκαλία, όπως οι άλλες τέχνες.

- β) Οι μέγιστοι πολιτικοί άνδρες της Αθήνας, που ασφαλώς κατέχουν την πολιτική τέχνη και θα ήταν οι κατεξοχήν αρμόδιοι να τη διδάξουν, αποδείχτηκαν ανίκανοι να τη μεταδώσουν στους άλλους και κυρίως στα παιδιά τους, άρα η συγκεκριμένη τέχνη αποκλείεται να μπορεί να διδαχθεί.

Ασφαλώς δεν θα πρέπει να καταλάβουμε κυριολεκτικά τη δήλωση του Σωκράτη πως δεν πιστεύει στη δυνατότητα διδασκαλίας της αρετής, αλλά θα πρέπει να την εννοήσουμε ως ειρωνικό ισχυρισμό. Η σωκρατική ειρωνεία¹ στο σημείο αυτό στόχο έχει να εξαναγκάσει τον Πρωταγόρα να αποδείξει την αντίθετη θέση. Αν ο ισχυρισμός του Σωκράτη ήταν κυριολεκτικός, τότε θα ήταν ακατανόητες οι συνεχείς απόπειρές του, στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους, να οδηγήσει τους συνομιλητές του σε ορισμό των ηθικών εννοιών ή η πεποιθήσή του πως κακός μπορεί να είναι κανείς μόνο από άγνοια. Επιπλέον, η ειρωνεία είναι εμφανής και στα επιχειρήματά του, που μιμούνται τον εμπειρικό χαρακτήρα της πρωταγόρειας επιχειρηματολογίας και προϋποθέτουν πως οι Αθηναίοι και οι μέγιστοι πολιτικοί άνδρες υπήρξαν σοφοί (*ἐγὼ γὰρ Ἀθηναίους φημὶ σοφοὺς εἶναι*, 319b· *οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν*, 319e), κάτι που αμφισβητείται σε άλλους πλατωνικούς διαλόγους· πρβλ. τον συγγενικό ως προς το θέμα διάλογο *Μένων* (98b-

1. «Το επιχείρημα του Σωκράτη, προφανέστατα (για μας που γνωρίζουμε τις πεποιθήσεις του καθώς και το γεγονός πως δεν έτρεφε καμιά εκτίμηση για τους Αθηναίους πολιτικούς), είναι καθαρά ειρωνικό. Ισχύει όμως ως επιχείρημα στρεφόμενο κατά του Πρωταγόρα, δεδομένου ότι η αντίληψη αυτού του τελευταίου περί "αρετής" δεν υπερβαίνει κατά κανέναν τρόπο το επίπεδο της αντίληψης των πολλών· του "μέσου ανθρώπου"» (Α. Κουρέ, *Φιλοσοφία και Πολιτεία. Εισαγωγή στην ανάγνωση του Πλάτωνα*, μτφρ. Α. Κασίμη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993², σελ. 40. Περισσότερα για τη σωκρατική ειρωνεία βλ. Gr. Vlastos, *Σωκράτης. Ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, μτφρ. Π. Καλλιγιάς, Εστία, Αθήνα 1999³, σελ. 57-89 & W.K.C. Guthrie, *Σωκράτης*, μτφρ. Τ. Νικολαΐδης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1991², σελ. 175-7).

100c), όπου οι πολιτικοί άνδρες εμφανίζονται να ενεργούν όχι με βάση την *ἐπιστήμην*, αλλά μόνο μιαν αθεμελίωτη *ὀρθὴν δόξαν*. (Σ. Τσέλικα, *Μύθος και λόγος στον Πλάτωνα*, «Η επιχειρηματολογία του Σωκράτη», www.greek-language.gr)

Δομικά στοιχεία

- ✓ Η ερώτηση του Σωκράτη για το μάθημα που διδάσκει ο Πρωταγόρας και η απάντησή του ότι διδάσκει την *εὐδουλίαν* στα θέματα που αφορούν στα οικεία, τη διαχείριση δηλαδή των υποθέσεων του οίκου, και στα θέματα που αφορούν στην πόλη.
- ✓ Σκόπιμη παρανόηση του Σωκράτη και εκ νέου ερώτηση για το εάν ο Σοφιστής διδάσκει την πολιτική αρετή.
- ✓ Αποδοχή της σκόπιμης παρανόησης του Σωκράτη από τον Πρωταγόρα.
- ✓ Αρνητική άποψη του Σωκράτη για τη δυνατότητα διδασκαλίας της πολιτικής αρετής.
- ✓ Επιχειρήματα που στηρίζουν τη θέση του:
 - Όταν οι Αθηναίοι μιλούν για κάποιο τεχνικό θέμα, καλούν τους ειδικούς να μιλήσουν και μόνο την άποψή τους δέχονται, ενώ απορρίπτουν όλους εκείνους που θέλουν να μιλήσουν ενώ δεν έχουν τεχνικές γνώσεις. Αντιθέτως, σε θέματα πολιτικής μπορούν να μιλήσουν όλοι. Με δεδομένο ότι οι Αθηναίοι είναι σοφοί και η άποψή τους καθολικά αποδεκτή, από τη στάση τους αυτή φαίνεται ότι η πολιτική αρετή δεν είναι δυνατόν να διδαχθεί.
 - Πολλοί και γνωστοί για την πολιτική τους αρετή άνδρες δεν κατάφεραν να τη διδάξουν στα παιδιά και τους οικείους τους. Παράδειγμα αποτελεί ο Περικλής, που απέτυχε στην περίπτωση της διδασκαλίας της πολιτικής αρετής τόσο στα παιδιά του όσο και στον Κλεινία. Το ίδιο συνέβη και με πολλούς ακόμη άνδρες, που δεν κατάφεραν να βελτιώσουν ως προς το συγκεκριμένο θέμα τους δικούς τους. Επομένως, η πολιτική αρετή δεν είναι δυνατόν να διδαχθεί.
- ✓ Πρόσκληση – πρόκληση του Σωκράτη προς τον Πρωταγόρα για επιχειρηματολογία για το αντίθετο.
- ✓ Επιλογή του Πρωταγόρα να αρχίσει την επιχειρηματολογία του με έναν μύθο.

Αναλυτική παρουσίαση του περιεχομένου της ενότητας

«Το μάθημα [το οποίο διδάσκω] είναι η *εὐβουλία*, η σωστή σκέψη και λήψη αποφάσεων τόσο για τα θέματα που αφορούν τα *οἴκεϊα*, την ιδιωτική ζωή, πώς δηλαδή να διευθετεί κανείς με τον καλύτερο τρόπο τα *ζητήματα του οἴκου* του, όσο και για τα θέματα που αφορούν την πόλη, ώστε να είναι κανείς όσο γίνεται πιο ικανός να πράξει και να μιλήσει για τα πολιτικά θέματα»: Στην αρχή του διαλόγου τον λόγο παίρνει ο Πρωταγόρας, ο οποίος αναφέρεται στο αντικείμενο της διδασκαλίας του. Σύμφωνα με τον ίδιο, διδάσκει τη σωστή διαχείριση και διοίκηση των υποθέσεων που αφορούν στην ιδιωτική ζωή, στα ζητήματα του οίκου δηλαδή, όπως και αυτών που αφορούν στη δημόσια ζωή, με σκοπό ο πολίτης να είναι σε θέση να μιλήσει και να δράσει ενώπιον της πόλης. Επομένως, το μάθημα του Πρωταγόρα είναι διφυές:

α. η διοίκηση του οίκου

β. η διαπραγμάτευση των ζητημάτων της πόλης.

Για τους αρχαίους Έλληνες η διοίκηση του οίκου αποτελούσε το πρώτο στοιχείο που καταδείκνυε τον συνετό πολίτη. Η διευθέτηση των οικείων, όσων υποθέσεων δηλαδή σχετιζόταν με την οικονομική και κοινωνική ευμάρεια της οικογένειας, ήταν το πρώτο στοιχείο που αποδείκνυε την αξία ενός πολίτη. Αν μάλιστα σκεφτεί κανείς ότι ο οίκος ήταν ένα από τα αρχικά και ουσιαστικά το μικρότερο μόρφωμα της κοινωνίας, είναι λογικό ότι η ουσία της ικανότητας κάποιου να διευθετήσει τα του οίκου του αποτελούσε το πρώτο στοιχείο που αποδείκνυε την ικανότητά του να λειτουργήσει ολοκληρωμένα στα πλαίσια της κοινωνικής του ζωής. Φυσικά, τα του οίκου ενέχουν στην έννοιά τους και τον σεβασμό των προγόνων καθώς και την εξασφάλιση της συνέχειας του οίκου στο μέλλον. Επομένως, οι ορθές ενέργειες του πολίτη για τη διατήρηση του οίκου του από το παρελθόν στο παρόν και για το μέλλον αποτελούσε σαφώς την πρώτη πρόκλησή του για την αναγωγή του σε ορθά σκεπτόμενο και δρώντα πολίτη.

Στη συνέχεια, φυσικά, ουσιαστικός ήταν κι ο ρόλος του πολίτη στο πλαίσιο της κοινωνικής του δραστηριοποίησης. Το γεγονός ότι στην αρχαιότητα ο ενεργός πολίτης ήταν εκείνος που θεωρούνταν σωστός κι όχι άχρηστος, κατά την εμφατική δήλωση του Περικλή στον *Επιτάφιο* του Θουκυδίδη, ήταν κοινώς αποδεκτό για την Αθήνα της εποχής του Πρωταγόρα. Επομένως, η διευθέτηση και των ζητημάτων που άπτονταν της πολιτείας αποτελούσε σαφώς ένα εξαιρετικής σημασίας θέμα.

Έτσι, ο ισχυρισμός του Πρωταγόρα ότι διδάσκει όλα όσα αφορούν στη διευθέτηση του οίκου και της πόλης έχει εξαιρετική σημασία, εφόσον αποτελούσαν δύο κυρίαρχα θέματα για την εύρυθμη λειτουργία του σπιτιού και της πόλης, καθώς το πώς λειτουργούσε το σπίτι και πόσο ικανός ήταν κάποιος να το διαχειριστεί ουσιαστικά τον προετοίμαζε και για την αντίστοιχη διαχείριση των πολιτικών πραγμάτων. Αυτό δέδαια για τους αρχαίους Έλληνες δεν σήμαινε και πρόταξη των ατομικών υποθέσεων έναντι των δημοσίων. Αντιθέτως, το ζητούμενο υπήρξε πάντα η πρόταξη των υποθέσεων της πολιτείας. Αυτή και τα δικά της ζητήματα ήταν πάντα ό,τι έπρεπε να προηγείται κι όχι τα προσωπικά θέματα και οι αντίστοιχες επιδιώξεις.

Ουσιαστική στον λόγο του Πρωταγόρα είναι και η αναφορά του στον λόγο και την πράξη της πολιτικής δραστηριότητας του πολίτη. Στην ουσία, το *λέγειν* αναφέρεται στη δημόσια ομιλία του πολίτη, κυρίως στην εκκλησία του δήμου, η οποία είναι απαραίτητο να εκπορεύεται από την *εὐδουλίαν*, τη δυνατότητα δηλαδή ορθής σκέψης. Η *εὐδουλία* αυτή θα φέρει και το *ὀρθῶς πράττειν*, τις ορθές δηλαδή πολιτικές ενέργειες, για την ορθή λειτουργία της πόλης.

Ο συνδυασμός των λόγων με τα έργα, άλλωστε, υπήρξε πάγιο αίτημα των αρχαίων Ελλήνων και δη των Αθηναίων. Από την εποχή του Ομήρου με το ιδανικό του άνδρα να είναι *μύθων ῥητὴρ καὶ ἔργων προηκτὴρ* (Ομήρου *Ιλιάδα* Α 443) ως τον Θουκυδίδη στον *Επιτάφιο* του Περικλή (Θουκυδίδου, ΙΙ, 40) το ιδανικό υπήρξε πάντοτε ο συνδυασμός των λόγων με τα έργα, της ομιλίας με τη δράση, της θεωρίας με την πράξη. Είναι δέδαια κάπως ιδιόμορφη η σειρά που επιλέγει ο Πρωταγόρας με την πρόταξη του *πράττειν* έναντι του *λέγειν*. Η επιλογή αυτή του πρωθυστερου σχήματος ενδεχομένως εξηγείται από το γεγονός ότι ο Σοφιστής θεωρούσε σημαντικότερη τη δράση από τον λόγο για έναν πολιτικό άνδρα.

«Άραγε», είπα εγώ [δηλ. ο Σωκράτης, που αφηγείται τη συζήτησή του με τον Πρωταγόρα σε τρίτο φίλο του], «παρακολουθώ σωστά τα λεγόμενα σου; Γιατί απ' ό,τι καταλαβαίνω μιλάς για την πολιτική τέχνη και εννοείς πως αναλαμβάνεις να κάνεις τους άγαθούς πολίτες»: Στην αρχή της φράσης του ο Σωκράτης είναι ειρωνικός, καθώς αφήνει έναν υπαινιγμό για ασάφεια στα λόγια του Πρωταγόρα. Ισχυρίζεται, λοιπόν, ότι κάνει προσπάθεια να καταλάβει τι ακριδώς εννοεί ο Σοφιστής με όσα υποστήριξε ότι διδάσκει. Στη συνέχεια, ο Σωκράτης ρωτά, με μία μάλλον ρητορική ερώτηση, εάν αυτό που διδάσκει είναι η πολιτική τέχνη. Είναι προφανές ότι ο Πρωταγόρας δεν

χρησιμοποίησε τον όρο αυτό, αλλά εντούτοις ο Σωκράτης το συνάγει από την αναφορά του πρώτου στο *λέγειν και πράττειν*. Έτσι, με τη μαιευτική μέθοδο, οδηγεί στο θέμα που πρόκειται να συζητηθεί, χωρίς ατέρμονους προλόγους, που θα έδιναν τη δυνατότητα στον Πρωταγόρα να μιλήσει για το αντικείμενο της διδασκαλίας του με τον δικό του τρόπο, που ίσως συσκοτίζε την αλήθεια ή έπειθε με την ικανότητα του λόγου για θέματα που δεν έχουν επεξεργαστεί ή διευκρινιστεί πλήρως. Έτσι, ο Σοφιστής θα αναγκαστεί να παραδεχτεί ότι πράγματι διδάσκει τους νέους τον τρόπο με τον οποίο θα δρουν θετικά στα θέματα του οίκου, και κυρίως στα αντίστοιχα της πόλης. Στο εξής η συζήτηση θα επικεντρωθεί στα πολιτικά θέματα, καθώς και οι δύο ομιλητές ενδιαφέρονται για τα πολιτικά ζητήματα και την αντίστοιχη αρετή έναντι των αντιστοίχων του οίκου. Γενικότερα, ο ορισμός της πολιτικής τέχνης είναι εκείνος που ουσιαστικά διατρέχει ολόκληρο τον διάλογο. Παρουσιάζεται κι ως *άνδρὸς ἀρετῇ, πολιτικῇ ἀρετῇ και ἀρετῇ*. Με τον τρόπο αυτό εισάγεται το θέμα του διδακτού της αρετής, το οποίο στο εξής θα επεξεργαστούν και για το οποίο θα επιχειρηματολογήσουν οι δύο ομιλητές. Ο όρος *πολιτική τέχνη* ουσιαστικά συνίσταται στην ικανότητα του πολίτη να λειτουργήσει στα πλαίσια της πόλης με τέτοιον τρόπο, που θα τον κάνει να λειτουργεί με ορθοφροσύνη και να δρα με τον σωστότερο δυνατό τρόπο στα πλαίσια της πόλης, παίρνοντας τις αποφάσεις εκείνες που θα τον καταξιώσουν ως προσωπικότητα και θα τον κάνουν να λειτουργεί έτσι, ώστε να γίνει ένας καταλυτικός παράγοντας στη λήψη των σωστότερων δυνατών αποφάσεων για το καλό της πόλης. Μια τέτοια αγωγή, λοιπόν, θα διαμόρφωνε το ήθος και την κρίση του, προκειμένου να είναι σε θέση να συμβουλευεί για το καλό της πόλης και με τον τρόπο αυτό να διαμορφώνει και τις καλύτερες δυνατές συνθήκες και για την προσωπική του ακεραιότητα και όφελος. Είναι, άλλωστε, γνωστό από την αρχαία ελληνική γραμματεία ότι ο πολίτης της εποχής θεωρούνταν ολοκληρωμένος εφόσον απέδιδε στο συμφέρον της πολιτείας και μέσω της δικής της ανόδου λειτουργούσε ευεργετικά και για τον εαυτό του, καθώς το κοινό συμφέρον αποτελούσε προϋπόθεση και για την ατομική ευημερία. Αυτό είναι λογικό, καθώς κοινή πεποίθηση ήταν πως ο άνθρωπος ήταν κυρίως *πολιτικό ον*, οπότε η ύπαρξή του δεν είναι δυνατόν να νοηθεί έξω από τα πλαίσια της πόλης στην οποία είναι ενταγμένος. Φαίνεται πάντως ότι ο καθένας από τους δύο συνομιλητές, με τον τρόπο του ο ένας κι ο άλλος, θεωρούν ότι ο αγαθός άνδρας είναι κυρίως και πάνω απ' όλα αγαθός πολίτης.

Στη συνέχεια, ο Σωκράτης αναφέρεται στο γεγονός ότι ο Πρωταγόρας *αναλαμβάνει να κάνει τους άνδρες αγαθούς πολίτες*. Αξίζει βέβαια να σημειωθεί ότι ο Σοφιστής δεν είπε κάτι τέτοιο, αλλά ότι σκοπός του μαθήματός του είναι να διαμορφώνει ικανούς πολιτικούς, πολίτες δηλαδή που είναι σε θέση να μιλούν και να επιχειρηματολογούν στην εκκλησία του δήμου για θέματα της πόλης. Φυσικά, φαίνεται ότι ο Σωκράτης έχει διαφορετική προσέγγιση για την πολιτική τέχνη, καθώς γι' αυτόν σκοπός της είναι να μορφώνει τους ανθρώπους, ώστε να γίνονται καλοί πολίτες. Μόνο ένας άξιος και ικανός πολίτης για τον μεγάλο δάσκαλο είναι ικανός να χειριστεί και τα ζητήματα της πόλης, αντίστοιχα, και να γίνει καλός κι ολοκληρωμένος πολιτικός, με αίσθηση του δικαίου και της σωφροσύνης.

Γενικότερα, πάντως, αυτό που αξίζει να σημειωθεί είναι το γεγονός ότι η αγαθότητα αποτελούσε κύριο ιδανικό για τους αρχαίους Έλληνες. Ο πολίτης θα έπρεπε να είναι, κατά το παραδοσιακό ιδανικό, όμορφος εμφανισιακά κι αγαθός εσωτερικά. Η εξωτερική ομορφιά σχετιζόταν με το πόσο γυμνασμένος ήταν ο άνθρωπος και σε θέση να εκπληρώσει τα πολεμικά του καθήκοντα, ενώ το αγαθός αναφέρεται στον τρόπο διαχείρισης του θυμικού του, στη σύνεση και τη σωφροσύνη του. Ο Πρωταγόρας παρακάμπει το στοιχείο του *καλού* κι επικεντρώνεται στο θέμα της αγαθότητας, καθώς ήταν προφανές ότι δεν θα μπορούσε να διατείνεται ότι διδάσκει τα θέματα που σχετίζονται με την εξωτερική εμφάνιση και τα στοιχεία που συνιστούν το εξωτερικό κάλλος.

«Αυτό ακριδώς, Σωκράτη», είπε, «είναι το μάθημα που ισχυρίζομαι πως δι-

δάσκω»: Μην μπορώντας ο Πρωταγόρας να κινηθεί με διαφορετικό τρόπο, συμφωνεί με τον Σωκράτη, όσο κι αν οι δυο τους την έννοια της αρετής την εννοούν με διαφορετικό τρόπο: ο Πρωταγόρας επικεντρώνεται με τον όρο στην κοινωνική κι ευρύτερη λειτουργία της αρετής ως απαραίτητης προϋπόθεσης για τη διαχείριση από έναν άνθρωπο των θεμάτων που αφορούν στα οικεία και τα δημόσια πράγματα, τον τρόπο δράσης του στο σπίτι, που θα διαμορφώσει και τον αντίστοιχο τρόπο δράσης και στα πλαίσια της πόλης.

Ο Σωκράτης, από την άλλη, με τον όρο αναφέρεται πιο στενά την έννοια της πολιτικής αρετής, εφόσον μόνο ο αγαθός πολίτης θα είναι σε θέση να χειριστεί τα θέματα της πόλης με τον καλύτερο δυνατό τρόπο.

Μετά τη συμφωνία του Πρωταγόρα, ο Σωκράτης θα ξεκινήσει τη δική του επιχειρηματολογία, η οποία πια και από τους δύο συνομιλητές επικεντρώνεται στο θέμα της πολιτικής αρετής.

«Μάλιστα, ωραία τέχνη κατέχεις λοιπόν, αν δέβαια την κατέχεις πραγματικά»,

είπα εγώ: Από την πρώτη κιόλας στιγμή φάνηκε ότι ο Σωκράτης αντιμετώπιζει τον Πρωταγόρα με λεπτή ειρωνεία, πράγμα που φαίνεται και στην απάντησή του αυτή. Ο φιλόσοφος εκφράζει αμφιβολία για την τέχνη που ευαγγελίζεται ότι διδάσκει ο Σοφιστής. Ενδεχομένως γιατί το αμφισβητεί ή γιατί αμφιδάλλει ότι υπάρχει τέτοια τέχνη και κυρίως ότι αυτή μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο διδασκαλίας. Στη συνέχεια θα επικεντρωθεί στο τελευταίο σημείο, για το οποίο αρχίζει την επιχειρηματολογία του.

Ενδιαφέρον ωστόσο έχει και η χρήση της λέξης *τέχνημα* στο αρχαίο κείμενο για την αναφορά στην έννοια της τέχνης. Με δεδομένο ότι η λέξη μπορεί να δηλώνει φυσικά την τέχνη, την επινόηση, την ευρηματικότητα αλλά και την πανουργία, την απάτη, τη χρησιμοποιεί για να κάνει πιο έντονη την ειρωνεία αλλά και να δώσει μια απάντηση εν πολλοίς διφορούμενη.

«Εγώ πάντως, θα σου πω αυτό που σκέφτομαι. Γιατί εγώ δεν θεωρούσα, Πρωταγόρα, πως αυτό είναι κάτι που διδάσκεται. Αφού όμως το λες εσύ, εγώ δεν μπορώ να το αμφισβητήσω: Ο Σωκράτης συνεχίζει, εκφράζοντας την αντίθεσή του προς τη δυνατότητα διδασκαλίας της πολιτικής αρετής. Με τον λόγο του αρχικά δείχνει να σέβεται τον συνομιλητή του (*Αφού όμως το λες εσύ, εγώ δεν μπορώ να το αμφισβητήσω*) και να του αναγνωρίζει τη γνώση αλλά και την ικανότητα εκείνη που θα μπορούσε να πείθει για ό,τι έλεγε ή τουλάχιστον το κύρος που θα κάνει τους υπολοίπους σκεπτικούς στο να αμφισβητήσουν τα λόγια του χωρίς δεύτερη σκέψη. Θα μπορούσε, δηλαδή, κανείς να εντοπίσει μια ένδειξη εκτίμησης του Σωκράτη προς τον Πρωταγόρα με βάση αυτά που λέει. Από την άλλη, ωστόσο, δεν μπορεί κανείς να παραγνωρίσει και την πιθανότητα να εκφράζεται ο Σωκράτης με έναν κάπως ειρωνικό τόνο, αμφισβητώντας με ήπιο τρόπο αυτά που ισχυρίζεται ότι διδάσκει ο Πρωταγόρας, τα οποία είναι δεδομένο ότι βρίσκουν αντίθετο τον Σωκράτη, όχι τόσο ως περιεχόμενο αλλά ως διδακτική θεωρία και δράση.

«Τα δύο κεντρικά πρόσωπα του διαλόγου υποδηλώνουν τη σύγκρουση του φιλοσοφικού και σοφιστικού λόγου. Η κυριαρχία του δεύτερου εξαναγκάζει τον πρώτο σε εξοβελισμό από την πόλη και την πρωτοκαθεδρία της ρητορικής ιδωμένης ως τεχνικής της σοφιστικής τέχνης. Η σωκρατική θέση εκκινεί από την υπεροχή του φιλοσόφου ως εκφραστή του σταθερού και του αναλλοίωτου: της Αλήθειας και του Αγαθού. Έτσι, με βάση τα δύο τελευταία ο φιλόσοφος αναλαμβάνει την αξιακή ανασυγκρότηση του πολιτικού βίου αίροντας ό,τι απο-

κλίνει από το αγαθό και το αληθές, το ψευδές και το ανήθικο. Για να το πετύχει αυτό, ο φιλοσοφικός λόγος πρέπει να οικειοποιηθεί τη ρητορική, σοφιστική μέθοδο, έτσι ώστε η ρητορική να δεσμευτεί στο αληθές και αγαθό. [...] Εν τέλει, με το σωκρατικό εγχείρημα, η ρητορική πειθώ, ως μέθοδος παραπλάνησης, μεταλλάσσεται σε φιλοσοφική ρητορική που εγγυάται το αληθές. Επομένως, η στάση του Σωκράτη είναι στάση επίθεσης αλλά και αυτοάμυνας, γιατί η κατίσχυση του σοφιστή διαφθείρει την πολιτεία και χειραγωγεί τον πολίτη». (<http://www.filosofia.gr/item.php?id=462>)

Αλλά το σωστό εκ μέρους μου είναι να πω για ποιο λόγο νομίζω πως δεν πρόκειται για κάτι που διδάσκεται και γιατί δεν μπορούν οι άνθρωποι να το μεταδώσουν σε άλλους ανθρώπους: Μετά τη διατύπωση της αντίρρησής του, ο Σωκράτης προχωρά και στην παράθεση των απόψεών του σχετικά με το θέμα που συζητάνε με τον Σοφιστή. Σύμφωνα, λοιπόν, με τον φιλόσοφο:

α. Η αρετή δεν είναι κάτι που διδάσκεται. Με τον τρόπο αυτό δίνει τη θέση του για το μη διδακτόν της αρετής.

β. Η αρετή δεν είναι κάτι που οι άνθρωποι μπορούν να μεταδώσουν σε άλλους ανθρώπους.

Δίνοντας ουσιαστικά την ίδια θέση για το μη διδακτόν της αρετής με δύο προτάσεις, οριοθετεί και τον τρόπο με τον οποίο θα κινηθεί η επιχειρηματολογία του στο εξής. Για τη θεμελίωση της πρώτης πρότασης θα αναφερθεί στην τακτική των Αθηναίων στην εκκλησία του δήμου, που, ενώ δεν επιτρέπουν τον λόγο για θέματα τεχνικής στους μη ειδικούς, για τα πολιτικά επιτρέπουν σε οποιονδήποτε να μιλήσει. Για τη δεύτερη θα δώσει παραδείγματα, σύμφωνα με τα οποία άνθρωποι με αναμφισβήτητο κύρος και ικανότητες, όπως ο Περικλής, έχουν αποδειχτεί ανίκανοι να μεταδώσουν την πολιτική αρετή που οι ίδιοι αναμφίβολα κατέχουν.

Εγώ λοιπόν θεωρώ, όπως και οι άλλοι Έλληνες, πως οι Αθηναίοι είναι σοφοί: Η άποψη που εκφράζεται στο συγκεκριμένο σημείο αποτελεί κοινή πεποίθηση των Ελλήνων της εποχής, η οποία είχε εκφραστεί με πολλούς τρόπους. Λίγο πιο κάτω στο ίδιο έργο ο Ιππίας θα χαρακτηρίσει την Αθήνα *πρυτανείον σοφίας* (337d), ο Ισοκράτης θα διακηρύξει ότι οι Αθηναίοι είναι *σοφώτατοι τῶν Ἑλλήνων*, ο Περικλής θα τη χαρακτηρίσει *τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν*, ο Ευριπίδης θα την αποκαλέσει *Ἑλλάς Ἑλλάδος*, ο Διόδωρος θα χαρακτηρίσει την πόλη *πάντων ἀνθρώπων κοινὸν παιδευτήριον*, ο Αθήναιος θα δώσει τη μαρτυρία ότι *ὁ Ἀπόλλων ἐστὶν τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν εἶναι* και γενικότερα

υπάρχουν πάρα πολλές μαρτυρίες από την αρχαία ελληνική γραμματεία που μιλούν με εγκωμιαστικό τρόπο για την ανωτερότητα της Αθήνας.

Ο Σωκράτης συμφωνεί με τη θέση αυτή, σε μια πρώτη διάσταση τουλάχιστον, παρ' ότι ο λόγος του δεν αναφέρεται τόσο στη φιλοσοφική μόρφωση, όσο στη δυνατότητά τους να κάνουν το σωστό. Ενδεχομένως, πάντως, να υπάρχει και μια ειρωνική χροιά στην πρότασή του αυτή, αν μάλιστα λάβει κανείς υπ' όψιν του τη σχέση του Σωκράτη με τους ανθρώπους που θεωρούνται σοφοί αλλά και το γεγονός ότι μιλάει υποτιμητικά για τους Αθηναίους στην *Απολογία* του. Πάντως, όποια χροιά κι αν έχει ο λόγος του, είναι βέβαιο ότι εξυπηρετεί τους στόχους του, καθώς και το ακροατήριό του θα παρακολουθήσει με ενδιαφέρον τα λεγόμενά του, νιώθοντας κολακευμένο, και κυρίως ο Πρωταγόρας δεν θα μπορέσει να αμφισβητήσει τον ισχυρισμό του και τελικά ο ίδιος θα οδηγήσει την πορεία της σκέψης του και το ίδιο το επιχείρημά του ακριδώς εκεί που ο Σωκράτης επιθυμεί. Τελικά, δηλαδή, αυτό που θέλει να πετύχει είναι η αποδοχή της θέσης ότι η γνώμη τους είναι απόλυτα αποδεκτή.

Και βλέπω ότι, όποτε συγκεντρωνόμαστε στην εκκλησία του δήμου, όταν η πόλη πρόκειται να εκτελέσει κάποιο έργο οικοδομικό, καλούμε τους οικοδόμους ως συμβούλους στην οικοδομία, κι όταν πάλι πρόκειται για ναυπηγικό έργο, καλούμε τους ναυπηγούς, και με τον ίδιο τρόπο πράττουμε όταν πρόκειται για όλα τα αντίστοιχα έργα, για όσα δηλαδή θεωρείται πως είναι διδακτά και μπορεί κάποιος να τα μάθει με κατάλληλα μαθήματα. Εάν επιχειρήσει δε κάποιος άλλος να δώσει τη συμβουλή του στον δήμο, κάποιος που οι άνθρωποι δεν τον θεωρούν τεχνίτη σχετικό, η συνέλευση δεν τον αποδέχεται, ακόμα κι αν είναι και ωραίος και πλούσιος και από μεγάλη οικογένεια. Αντίθετα, τον κοροϊδεύουν και του φωνάζουν, μέχρι αυτός που τόλμησε να μιλήσει να φύγει μόνος του τρομοκρατημένος ή μέχρι να τον σύρουν οι τοξότες και να τον δγάλουν σηκωτό, με διαταγή των πρυτάνεων. Για τα θέματα λοιπόν που θεωρούν [οι Αθηναίοι] ότι εξαρτώνται από κάποια συγκεκριμένη τεχνογνωσία, έτσι ενεργούν: Ο Σωκράτης ξεκινά με την πρώτη προκείμενη του επιχειρήματός του, το οποίο σχετίζεται με τη δυνατότητα διδασκαλίας της πολιτικής αρετής. Σύμφωνα με τη θέση του, οι Αθηναίοι, τους οποίους χαρακτήρισε σοφούς, τονίζοντας ουσιαστικά ότι ενεργούν σωστά σε όσα κάνουν, όταν στην εκκλησία του δήμου μιλούν για ένα έργο τεχνικής φύσεως, καλούν τους κατάλληλους κάθε φορά τεχνίτες και ζητούν τη συνδρομή τους, διότι στον τομέα τους είναι σοφοί. Αντιθέτως, ανθρώπους που δεν κατέχουν μια συγκεκριμένη τέχνη και

επιθυμούν να καταθέσουν την άποψή τους για το τεχνικό θέμα το οποίο τους απασχολεί όχι απλώς δεν τους δέχονται, αλλά τους διώχνουν με άσχημο τρόπο, όποια καταγωγή ή οικονομική επιφάνεια κι αν έχουν. Με την προκειμένη αυτή, λοιπόν, ο Σωκράτης προσπαθεί να τονίσει ότι για όλα όσα άπτονται των τεχνικών γνώσεων κι επομένως χρειάζονται διδασκαλία και φροντίδα ώστε να γίνουν κτήμα του ανθρώπου, οι Αθηναίοι επιθυμούν να ακούσουν μόνο εκείνους που τα έχουν διδαχθεί και κατακτήσει επαρκώς.

Και βλέπω ότι, όποτε συγκεντρωνόμαστε στην εκκλησία του δήμου: Η εκκλησία του δήμου ήταν το κυρίαρχο όργανο του αθηναϊκού κράτους. Σ' αυτή συμμετείχαν όλοι οι ενήλικοι Αθηναίοι πολίτες και οι αρμοδιότητές της ήταν πολλαπλές. Αποτελούσε την ανώτατη νομοθετική και –τηρουμένων των αναλογιών– συλλογική εκτελεστική αρχή, με αρμοδιότητες ψήφισης νόμων, συζήτησης των προτάσεων της βουλής, λήψης τελικών αποφάσεων για την ειρήνη και τον πόλεμο, εκλογής αρχόντων και γενικότερα έπαιρνε αποφάσεις για όλα τα σημαντικά ζητήματα της πόλης. Κάθε ενήλικος Αθηναίος είχε το δικαίωμα να μιλήσει ενώπιον της εκκλησίας του δήμου και να εκφράσει την άποψή του, όποια κι αν ήταν αυτή. Οι συνελεύσεις της γίνονταν στον λόφο της Πνύκας.

όταν η πόλη πρόκειται να εκτελέσει κάποιο έργο οικοδομικό, καλούμε τους οικοδόμους ως συμβούλους στην οικοδομία, κι όταν πάλι πρόκειται για ναυπηγικό έργο, καλούμε τους ναυπηγούς, και με τον ίδιο τρόπο πράττουμε όταν πρόκειται για όλα τα αντίστοιχα έργα, για όσα δηλαδή θεωρείται πως είναι διδακτά και μπορεί κάποιος να τα μάθει με κατάλληλα μαθήματα: Όταν η πόλη έπρεπε να πάρει αποφάσεις για θέματα οικοδομικά ή ναυπηγικά, τότε καλούσε τους ειδικούς επί του θέματος ως συμβούλους. Αντιλαμβάνονταν δηλαδή οι Αθηναίοι ότι υπήρχαν θέματα που δεν ήταν δυνατό να μπορεί ο καθένας να καταθέσει την άποψή του, καθώς απαιτούσαν ειδικές τεχνικές γνώσεις. Στην περίπτωση αυτή, λοιπόν, καλούσαν ως συμβούλους τους ειδικούς στο θέμα, οι οποίοι ως εμπειρογνώμονες έκαναν την εισήγησή τους και δάσκει αυτής οι Αθηναίοι αποφάσιζαν. Αυτό που ο Σωκράτης τονίζει είναι ότι οι Αθηναίοι θεωρούν ότι οι γνώσεις αυτές είναι αντικείμενο μάθησης και διδασκαλίας και φυσικά με την κατάλληλη διδασκαλία και τη μελέτη μπορούν να κατακτηθούν. Ο καθένας μπορεί να τις πάρει με τα κατάλληλα μαθήματα. Με την υπόμνηση αυτή θα προχωρήσει λίγο αργότερα στο δεύτερο σκέλος του επιχειρηματός του, προκειμένου να διαχωρίσει την αρετή από τα στοιχεία που μπορούν να μεταδοθούν με διδασκαλία.